



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„‘Une patate chaude dans la bouche’ - langues et rapports de langues en contexte colonial. Le cas d’ Albert Memmi, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant“

Verfasserin

Mag.<sup>a</sup> Eveline Miriam Wurmitsch

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, Dezember 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 190 333 347

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Lehramtsstudium UF Deutsch / UF Französisch

Betreuerin:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Zohra Bouchentouf-Siagh



## Table de matières

Remerciements	6
I. Introduction	7
II. Avant-propos	10
2.1. Quelques mots sur la situation coloniale en général	10
2.1.1. « Parler, c'est exister absolument pour l'autre » - l'aliénation linguistique en situation coloniale	10
2.1.2. Le rôle de l'école dans le système colonial	14
2.1.3. La situation de l'auteur en contexte colonial	16
2.1.4. L'autobiographie en contexte (post-) colonial	21
2.2. La situation linguistique dans les pays en question	28
2.2.1. La situation linguistique en Tunisie	28
2.2.2. La situation linguistique en Martinique	35
2.3. Biographies des auteurs	44
2.3.1. Albert Memmi	44
2.3.2. Patrick Chamoiseau	45
2.3.3. Raphaël Confiant	46
III. Analyse littéraire du corpus choisi	48
3.1. « J'étais moi et je m'étais étranger » - l'œuvre d'Albert Memmi	48
3.1.1. <i>La statue de sel</i> – l'histoire d'un déchirement constant	48
3.1.2. Patois berbéro-arabe vs. français = colonisés vs. colonisateurs = Orient vs. Occident... et le double déchirement des Juifs colonisés	52
3.1.2. La situation à l'école	58
3.1.4. La bourse – une chance humiliante	62
3.1.5. Le rôle de l'écriture	65
3.1.6. Le côté magique de la langue	67
3.1.7. Les parents	70

3.1.8. La situation au camp	72
3.1.9. <i>Agar</i> – la mise en scène de l'échec communicatif	74
3.1.10. Le silence utilisé consciemment	75
3.1.11. La situation dans la famille	77
3.1.12. Le silence et la solitude incarnés dans un lieu	78
3.1.13. La langue qui ne rapproche pas mais éloigne	79
3.1.14. <i>La statue de sel</i> et <i>Agar</i> - les allusions bibliques dans les titres	80
3.2. « Une patate chaude dans la bouche » - l'œuvre de Patrick Chamoiseau	82
3.2.1. La présence de l'oralité dans les textes	82
3.2.2. Les contes créoles	87
3.2.3. Le créole, langue du « magique », et la « diversification babylonienne » des langues	89
3.2.4. L'usage différent des langues	92
3.2.5. Les expériences à l'école	95
3.2.6. Les effets de l'enseignement	105
3.2.7. L'apparition d'un léger changement au niveau de la pédagogie	108
3.2.8. Le futur poète – le charme de la lecture et de l'écriture	109
3.3. « Deux mains gauches » - l'œuvre de Raphaël Confiant	112
3.3.1. « Sacré chabin, foutre ! » - la situation spéciale de Raphaël Confiant	112
3.3.2. Les contes créoles et l'oralité	117
3.3.3. La différence d'usage et de statut des langues : « Français banane » vs. « Français d'En-France »	120
3.3.3. La superstition	123
3.3.4. Les expériences à l'école	126
3.3.5. Des « romans d'éducation » - le rôle de la lecture	131
3.3.6. Le rôle de l'écriture et la prise de conscience « totale »	135
135	
IV. Conclusion	141

Zusammenfassung auf Deutsch	146
Bibliographie	151
Lebenslauf	160

## Remerciements

Je tiens à remercier de nouveau madame Dr. Zohra Bouchentouf-Siagh pour son soutien personnel lors de la rédaction du présent mémoire, mais aussi pour ses cours qui permettent aux étudiants de profiter de son savoir et de son regard critique et dont je garderai toujours un très bon souvenir.

Merci de tout mon cœur à mes parents, Renate Wurmitsch et Anton Danna, qui m'ont soutenue et encouragée non seulement au niveau financier, mais aussi au niveau moral ; un merci particulier revient à ma mère qui par sa nature aventurière et ouverte m'a fait connaître la vraie culture caraïbe loin des plages et des palmiers stéréotypés...

Merci mille fois à mon ami Mathias Klingersberger pour m'avoir soutenue et supportée dans les bons comme dans les mauvais jours...

Merci aussi à ma famille, surtout à ma grand-mère Herta Wurmitsch ainsi qu'à ma tante Evelin Wurmitsch, pour leur soutien et leur générosité.

Merci à mes amies, cette fois-ci avant tout à Dani Klär pour son amitié durable et pour m'avoir persuadée de participer avec elle à l'excursion universitaire en Martinique qui a beaucoup enrichi mes connaissances sur les Antilles.

Je dédie ce travail à mon bien-aimé grand-père Erwin Wurmitsch.

## I. Introduction

L'idée de ce travail est née d'une excursion linguistique à la Martinique pendant deux semaines en février et mars 2011. Ce voyage a été organisé par les professeurs Dr. Peter Cichon et Dr. Georg Kremnitz et accompagné par les professeurs Dr. Zohra Bouchentouf-Siagh et Dr. Jörg Türschmann de l'Institut de Romanistik de Vienne. Pendant ce voyage, je me suis occupée de l'œuvre autobiographique de Raphaël Confiant (que nous avons d'ailleurs eu le plaisir de rencontrer) et Patrick Chamoiseau en tenant compte des langues et leur représentation dans ces récits.<sup>1</sup> Au cours du semestre suivant, c'est à dire le semestre d'été 2011, j'ai eu encore la possibilité d'approfondir cette étude dans le séminaire *Créolité* organisé par le professeur Dr. Zohra Bouchentouf-Siagh. En travaillant sur le sujet, j'avais constaté plusieurs parallèles avec l'œuvre autobiographique d'Albert Memmi que j'avais déjà pris en considération quelques années plus tôt, en 2008, dans un autre séminaire du Dr. Bouchentouf-Siagh, notamment sur la question du contact des langues au Maghreb. Ainsi j'ai eu l'idée de comparer les œuvres qui constituent le corpus du présent travail.

L'exercice du pouvoir en système colonial ne s'effectue pas « seulement » en ce qui concerne la politique et l'économie, p.e., mais entraîne aussi des conséquences graves au niveau linguistique et culturel, étant donné que la langue et la culture de la population « originale », « indigène » du terroir ou pays colonisé sont fortement dévalorisées et méprisées. A partir d'un certain moment, le colonisé finit par intérioriser ce mépris et renie plus ou moins « volontiers » (faute d'alternatives) sa propre culture et sa propre langue. Ce phénomène d'abandon de son origine et le sentiment de honte qu'il éprouve à l'égard de celle-ci constituent des symptômes de l'aliénation du colonisé, décrits déjà en 1952 par le grand théoricien de la décolonisation, Frantz Fanon, dans son « œuvre fondatrice » *Peau noire, masques blancs*. Ce ne sera qu'un an plus tard que paraîtra *La statue de sel* où un autre grand penseur « décolonialiste » et écrivain, Albert Memmi, raconte son enfance et son parcours scolaire et universitaire en tant que colonisé appartenant à une minorité. D'une certaine manière on peut dire qu'il y met en scène au niveau littéraire ce que Fanon avait décrit à un niveau théorique ; quelques années plus tard, Memmi publiera lui aussi une œuvre « phare » de la décolonisation, notamment le *Portrait du colonisé* et le *Portrait du colonisateur*. Mais avant cette approche théorique, il exprime dans sa première œuvre biographique son déchirement entre les cultures auxquelles il appartient sans le vouloir ou bien auxquelles il

---

<sup>1</sup> voir aussi Eveline Wurmitsch, „Deux mains gauches“ – zur Inszenierung der Sprachen in den autobiographischen Schriften von Patrick Chamoiseau und Raphaël Confiant, en : Peter Cichon et alii : Quo vadis, Madinina ? Eindrücke einer soziolinguistischen Forschungsreise nach Martinique, Wien 2011, p.4-13

voudrait appartenir sans le pouvoir. Bien qu'il ait grandi dans un protectorat français au Maghreb et fasse partie d'une autre génération, on peut très bien mettre ses expériences en relation avec celles décrites par Raphaël Confiand et Patrick Chamoiseau qui sont nés une trentaine d'années après Memmi presque à l'autre bout du monde. Evidemment, le système colonial, qu'il s'agisse d'un protectorat ou d'une ancienne colonie devenue un département français (ce qui ne signifie rien d'autre qu'une prolongation du système colonial sous un autre nom), a des répercussions similaires.

Ruhe et Hornung expriment aussi pourquoi on peut d'un côté très bien comparer la situation coloniale du Maghreb et des Antilles ainsi que leurs littératures, tout en se rendant compte de l'arrière-plan historique quand même complètement différent :

Se concentrer sur le Maghreb et sur les Antilles a permis de relier non seulement deux régions entre lesquelles Frantz Fanon, vie et œuvre confondues, avait déjà jeté un pont [...], mais surtout de confronter deux formes spécifiques du présent post-colonial, dans lesquelles doit être assimilé un passé tout à fait différent. Les peuples d'Afrique, colonisés dans leurs propres pays à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, ont eu, une fois libérés, moins de difficultés à renouer spontanément avec ce que le colonisateur n'avait pas réussi à faire disparaître de leur culture ; les Antillais, qui ont été totalement déracinés, arrachés en tant qu'esclaves aux terres d'Afrique et jetés pêle-mêle dans les îles vidées de leurs habitants, ont mêlé, au cours des siècles qu'a duré leur avertissement, les fragments de ce qu'ils ont pu sauver de leurs cultures d'origine pour en faire une culture mixte, métissée, hybride.<sup>2</sup>

Nous nous intéresserons donc aux conséquences du colonialisme en ce qui concerne la relation des auteurs en question – Albert Memmi, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiand – à leurs langues et leurs cultures « originales » telles qu'elles sont exposées dans leurs œuvres autobiographiques. D'abord, nous nous concentrerons sur des questions générales relatives aux langues en système colonial en nous appuyant surtout sur les propos de Fanon et Memmi lui-même ; nous allons voir l'impact du colonialisme sur l'attitude du colonisé vis-à-vis de sa langue, et que l'aliénation s'exprime éventuellement avant tout à travers celle-ci. Dans ce contexte, l'auteur en tant que tel se trouve encore plus concerné que ses compatriotes puisque la langue constitue son souci et son domaine principaux, et le choix de langue qu'il adopte dans son œuvre revient ici aussi à une prise de position dans la lutte pour la décolonisation. Nous verrons de près le rôle de l'école dans le colonialisme, parce que c'est là que s'effectue l'éducation « coloniale », c'est à dire aliénante. Après des brefs résumés de la situation linguistique des pays en question nous nous pencherons sur les œuvres à traiter.

Il faut mentionner ici que l'œuvre autobiographique d'Albert Memmi comprend en fait

---

<sup>2</sup>Alfred Hornung/Ernstpeter Ruhe, Préface, en: les mêmes (éd.): Postcolonialisme & Autobiographie. Albert Memmi Assia Djebar Daniel Maximim. Éditions Rodopi Amsterdam – Atlanta, GA 1998, p.1-4, ici: p.2

plusieurs livres. Mais vu la place restreinte du présent mémoire, nous nous contentons des deux premières œuvres *La statue de sel* et *Agar*.

Je tiens aussi à attirer l'attention sur le fait que ce travail ne prétend pas être complet.

Dans quelques cas, il était nécessaire de citer des passages d'après d'autres ouvrages, mais cela est surtout le cas lorsqu'il s'agit d'articles et d'interviews parus dans la presse il y a parfois une vingtaine d'années, et qui n'étaient pour cela pas vraiment accessibles pour moi ; dans un ou deux autres cas, c'était nécessaire puisque les œuvres en question ne font pas partie de l'inventaire de la bibliothèque universitaire à Vienne.

Les abréviations utilisées dans le travail sont S pour *La statue de sel* et A pour *Agar* d'Albert Memmi ; EC I, EC II, EC III (= *Enfance créole I-III*) pour les œuvres de Patrick Chamoiseau : *Antan d'enfance*, *Chemin-d'école* et *A bout d'enfance* ; R pour *Ravines du devant-jour* et C pour *Cahier de romances* par Raphaël Confiant.

## II. Avant-propos

### 2.1. Quelques mots sur la situation coloniale en général

#### 2.1.1. « Parler, c'est exister absolument pour l'autre » - l'aliénation linguistique en situation coloniale

« Tout peuple colonisé [...] se situe vis-à-vis du langage de la nation civilisatrice [...]. »<sup>3</sup>  
Dans ce chapitre nous allons illustrer l'étendue de cette analyse de Frantz Fanon que Kerstin Meidl décrit comme « moment clé » concernant le « phénomène d'aliénation linguistique »<sup>4</sup>. Dans le premier chapitre de son œuvre *Peau noire, masques blancs*, intitulé *Le Noir et le langage*, Fanon montre qu'un peuple colonisé, donc soumis, développe quasiment un « complexe d'infériorité »<sup>5</sup>, puisque la culture originale a été dévalorisée, « mise au tombeau »<sup>6</sup>. Dans son essai *Racisme et culture*, paru premièrement en 1956, il déclare que dans un système colonial, on n'assiste pas à la « mort de la culture autochtone »<sup>7</sup>, mais qu'il s'agit plutôt d'une « agonie »<sup>8</sup> prolongée artificiellement. « Cette culture [autochtone], autrefois vivante et ouverte sur l'avenir, se ferme, figée dans le statut colonial [...]. »<sup>9</sup> Plus loin, il parle aussi d'une « momification »<sup>10</sup> de la culture originale, et décrit l'état général dans un pays colonisé comme « névrose »<sup>11</sup> ; et nous trouvons des termes similaires chez d'autres auteurs de la décolonisation : René Depestre parle d'une « zombification »<sup>12</sup>, et Albert Memmi d'une « pétrification »<sup>13</sup>, de la « sclérose de la société colonisée »<sup>14</sup> ou bien d'un « emmurement »<sup>15</sup>. Fanon décrit l'état des peuples colonisés comme « apathie »<sup>16</sup>, tandis que Memmi le désigne comme « amnésie culturelle »<sup>17</sup>. Confiant, Chamoiseau et Bernabé reprennent eux aussi l'image des « zombis »<sup>18</sup>, en se référant aux aliénés, dans leur manifeste

---

<sup>3</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Editions du Seuil, Paris 2005, p.14

<sup>4</sup> Kerstin Meidl, Albert Memmi et Frantz Fanon – deux théoriciens de la décolonisation. Avec considération spéciale de la situation linguistique, Diplomarbeit Universität Wien 2004, p.73

<sup>5</sup> Fanon 2005, p.14

<sup>6</sup> Fanon 2005, p.14

<sup>7</sup> Frantz Fanon, *Racisme et culture*, en : Frantz Fanon : Pour la révolution africaine. Écrits politiques, La Découverte Paris 2006 a, p.37-52, ici : p.42

<sup>8</sup> Fanon 2006 a, p.42

<sup>9</sup> Fanon 2006 a, p.42

<sup>10</sup> Fanon 2006 a, p.42

<sup>11</sup> Frantz Fanon, *Antillais et Africains*, en : Frantz Fanon : Pour la révolution africaine. Écrits politiques, La Découverte Paris 2006 b, p.26-36, ici : p.28

<sup>12</sup> René Depestre, *Les aventures de la créolité*. Lettre à Ralph Ludwig, en : Ralph Ludwig (éd.) : *Écrire la parole de nuit*. La nouvelle littérature antillaise, Gallimard France 1994, p.159-170, ici : p.162

<sup>13</sup> Albert Memmi, *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur*, Gallimard folio Paris 2010, p.120

<sup>14</sup> Memmi 2010, p.120

<sup>15</sup> Memmi 2010, p.125

<sup>16</sup> Fanon 2006 a, p.42

<sup>17</sup> Memmi 2010, p.120

<sup>18</sup> Jean Bernabé/Patrick Chamoiseau/Raphaël Confiant, *Eloge de la Créolité*, Gallimard Paris 1993, p.15

## *Eloge de la Créolité.*

Comme la langue permet de prendre possession du « monde exprimé »<sup>19</sup>, il est d'autant plus important de maîtriser cette langue afin de se maintenir en place ; et cela devient d'autant plus nécessaire quand on appartient à un peuple colonisé qui n'est pas « maître chez soi ». Un colonisé ne peut pas échapper à cette situation coloniale, il doit se situer, prendre position de quelque manière vis-à-vis du langage. Fanon rapporte au lecteur plusieurs faits étonnants et choquants afin d'illustrer toute la dimension de ce conflit linguistique et de la situation difficile vécue par le colonisé. Un Antillais noir qui avait fait un voyage en France prétendait en retournant de ne plus entendre le créole et ne parlait plus qu'en français, se réjouissant d'un statut d'un « demi-dieu »<sup>20</sup>, puisqu'il avait connu la France et avait ainsi lui-même accédé à la « vraie » civilisation et culture ; ce phénomène était évidemment si fréquent qu'on ne peut pas du tout le traiter comme un cas singulier ou une exception. Le lecteur apprend que même entre Guadeloupe et Martinique s'était installée une sorte de concurrence ou bien de hiérarchie : dans un entretien, un Martiniquais avait dit à Fanon qu'il y avait des Guadeloupéens qui prétendaient d'être des Martiniquais, mais qu'on pouvait vite s'en apercevoir, puisque les Guadeloupéens étaient « plus sauvages » que les Martiniquais, qu'ils étaient « plus éloignés du Blanc »<sup>21</sup> ; il renvoie plusieurs fois à cette « concurrence » entre les deux îles<sup>22</sup> dont on peut s'apercevoir encore aujourd'hui. Et Fanon dévoile de plus, que la même chose vaut – ou valait au moins – pour la relation entre les Antillais et les Africains : « C'est que l'Antillais est plus 'évolué' que le Noir d'Afrique [,] [...] il est plus près du Blanc »<sup>23</sup>.

Quelques décennies plus tard, les fondateurs du mouvement de la créolité, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant constatent à leur tour que « la langue dominante idolâtrée ignore la personnalité du locuteur colonisé, fausse son histoire, nie sa liberté, le déporte de lui-même. »<sup>24</sup>

Memmi dédie dans son œuvre clé *Portrait du colonisé* aussi un chapitre à la question linguistique qui montre « au plus beau » la problématique, puisque le « déchirement essentiel

---

<sup>19</sup> Fanon 2005, p.14

<sup>20</sup> Fanon 2005, p.15

<sup>21</sup> Fanon 2005, p.21

<sup>22</sup> voir p.e. Fanon 2006 b, p.30

<sup>23</sup> Fanon 2005, p.20 ; voir aussi Fanon 2006 b

<sup>24</sup> Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1993, p.47

du colonisé se trouve particulièrement exprimé et symbolisé par le bilinguisme colonial. »<sup>25</sup> Le colonisé est forcé de se servir de la langue du colonisateur, parce que ce dernier a imposé à tout le pays sa langue : « Toute la bureaucratie, toute la magistrature, toute la technicité n'entend et n'utilise que la langue du colonisateur, comme les bornes kilométriques, les panneaux de gares, les plaques de rues et les quittances. »<sup>26</sup> Le colonisé n'est plus du tout maître chez lui, ce qui s'exprime aussi – surtout – par la situation linguistique : « Muni de sa seule langue, le colonisé est un étranger dans son propre pays. »<sup>27</sup> Le colonisé doit carrément « s'assimiler » dans son propre pays et se servir de la langue du colonisateur, parce que « le bilinguisme est nécessaire. Il est condition de toute communication, de toute culture et de tout progrès. »<sup>28</sup> Memmi poursuit : « S'il [le colonisé] veut obtenir un métier, construire sa place, exister dans la cité et dans le monde, il doit d'abord se plier à la langue des autres, celles des colonisateurs, ses maîtres. »<sup>29</sup>

Si le bilinguisme est connoté positivement dans un autre contexte, puisqu'il s'agit d'une « participation à deux royaumes psychiques et culturels »<sup>30</sup>, cela n'est pas du tout le cas dans le contexte colonial : « ici, *les deux univers symbolisés, portés par les deux langues, sont en conflit.* »<sup>31</sup> Ce qui est le pire est l'abaissement et la dépréciation absolue de la langue du colonisé :

En outre, la langue maternelle du colonisé, celle qui est nourrie de ses sensations, ses passions et ses rêves, celle dans laquelle se libèrent sa tendresse et ses étonnements, celle enfin qui recèle la plus grande charge affective, celle-là précisément est *la moins valorisée*. Elle n'a aucune dignité dans le pays ou dans le concert des peuples. [...] Dans le conflit linguistique qui habite le colonisé, sa langue maternelle est l'humiliée, l'écrasée.<sup>32</sup>

En dernière conséquence, le colonisé finit par adopter les valeurs du colonisateur et s'identifie avec ce dernier, puisqu'il ne peut plus résister à autant de dévalorisation : « [...] ce mépris [de la langue], objectivement fondé, il [le colonisé] finit par le faire sien. De lui-même, il se met à écarter cette langue infirme, à la cacher aux yeux des étrangers, à ne paraître à l'aise que dans la langue du colonisateur. »<sup>33</sup> Et Memmi conclut la situation linguistique dans le système colonialiste ainsi :

---

<sup>25</sup> Memmi 2010, p.124

<sup>26</sup> Memmi 2010, p.124

<sup>27</sup> Memmi 2010, p.124

<sup>28</sup> Memmi 2010, p.124

<sup>29</sup> Memmi 2010, p.125

<sup>30</sup> Memmi 2010, p.125

<sup>31</sup> Memmi 2010, p.125

<sup>32</sup> Memmi 2010, p.125

<sup>33</sup> Memmi 2010, p.125

En bref, le bilinguisme colonial n'est ni une diglossie, où coexistent un idiome populaire et une langue de puriste, appartenant tous les deux au même univers affectif, ni une simple richesse polyglotte, qui bénéficie d'un clavier supplémentaire mais relativement neutre ; c'est un *drame linguistique*.<sup>34</sup>

- Il faut retenir ici que ce « refus de la langue » du colonisé n'est qu'un symptôme d'un développement beaucoup plus général et universel. Memmi montre que la « première réaction » du colonisé à ce système absurde est « [l]'amour du colonisateur et la haine de soi »<sup>35</sup> - qui va évidemment beaucoup plus loin que le refus de la langue originale, comme Fanon l'a aussi démontré. Y compris sont le rejet non pas seulement de la propre culture et de la religion, mais pratiquement de « l'ethnie » entière à laquelle on appartient : « Le phénomène est comparable à la négrophobie du nègre, ou à l'antisémitisme du juif. »<sup>36</sup> C'est aussi ce que Fanon veut dire en constatant que le but du colonisé – noir - est de devenir le plus « blanc » possible afin de se faire reconnaître par le colonisateur : « [L]e Noir Antillais sera d'autant plus blanc, c'est à dire se rapprochera d'autant plus du véritable homme, qu'il aurait fait sien la langue française. »<sup>37</sup> Cette constatation vaut bien sûr aussi pour tout autre colonisé. Ce qui est le plus important ici c'est le rejet total de soi-même dont nous allons rencontrer des exemples aussi au cours de l'analyse littéraire. Nous ne pouvons pas entrer trop dans les détails, puisque la question principale qui nous intéresse ici est celle de la langue ; mais il est néanmoins important de retenir que, « [l]orsque le colonisé adopte ces valeurs, il adopte en inclusion sa propre condamnation. »<sup>38</sup> Cette dernière devient d'autant plus grave que, « dans le cadre colonial, l'assimilation s'est révélée impossible. »<sup>39</sup> Cela est dû au « refus du colonisateur. »<sup>40</sup> La seule issue possible est finalement le « refus du colonisateur »<sup>41</sup> ainsi que l'« affirmation de soi »<sup>42</sup>, mais cela est le résultat d'un long cheminement. –

Dans le chapitre prochain, nous allons illustrer quel est le rôle que joue l'école dans ce « drame linguistique » en situation coloniale.

---

<sup>34</sup> Memmi 2010, p.125

<sup>35</sup> Memmi 2010, p.136

<sup>36</sup> Memmi 2010, p.137 s.

<sup>37</sup> Fanon 2005, p.14

<sup>38</sup> Memmi 2010, p.137

<sup>39</sup> Memmi 2010, p.139

<sup>40</sup> Memmi 2010, p.139

<sup>41</sup> Memmi 2010, p.143

<sup>42</sup> Memmi 2010, p.147

## 2.1.2. Le rôle de l'école dans le système colonial

Le but de l'école coloniale est, en parlant polémiquement, de « forger de bons sujets (voire citoyens) de la France » ; c'est le lieu où on perpétue le système colonial :

L'instruction [joue] [...] un rôle idéologique de premier plan dans le maintien et la reproduction du système colonial et capitaliste. Car par l'instruction, il s'agit pour le pouvoir d'inculquer l'amour de la République, de former des citoyens français, de consolider et de cacher les bases de la domination économique.<sup>43</sup>

Même si Bébel-Gisler se réfère à la situation des Antilles, ses propos peuvent très bien valoir pour le rôle de l'école dans le système colonial en général.

L'école coloniale est le lieu d'assimilation par excellence où le jeune colonisé d'une part apprend à se comporter comme un personnage, bon sujet colonial parlant français et répétant sa filiation aux 'ancêtres les Gaulois', d'autre part se voit imposer une lecture forcée, c'est-à-dire, le nourrissant de textes qui n'ont manifestement pas été écrits pour lui, mais au contraire contre lui.<sup>44</sup>

C'est entre autres à travers ces textes que l'aliénation se transmet, puisque ce sont toujours les valeurs européennes qui y sont propagées, et le « regard intérieur » du colonisé « est présenté comme négatif [...] ». <sup>45</sup>

En d'autres conditions – c'est à dire dans un pays « libre » - « l'héritage d'un peuple [se transmet] » aussi – surtout – « [p]ar l'éducation qu'il donne à ses enfants [...] ». <sup>46</sup> Mais à l'école coloniale – Memmi renvoie d'ailleurs au fait qu'une « majorité des enfants colonisés sont dans la rue » <sup>47</sup>, mais le passé auquel il se réfère n'est pas si lointain que cela, et dans certains pays cette situation est encore actuelle – c'est « bien sûr » une éducation coloniale qu'on fournit aux élèves :

[...] la mémoire qu'on lui [à l'enfant colonisé] constitue n'est sûrement pas celle de son peuple. L'histoire qu'on lui apprend n'est pas la sienne. Il sait qui fut Colbert ou Cromwell mais non qui fut Khaznadar ; qui fut Jeanne d'Arc mais non la Kahena. Tout semble s'être passé ailleurs que chez lui ; son pays et lui-même sont en l'air, ou n'existent que par référence aux Gaulois, aux Francs, à la Marne ; par référence à ce qu'il n'est pas [...]. Les livres l'entretiennent d'un univers qui ne rappelle en rien le sien ; le petit garçon s'y appelle Toto et la petite fille Marie ; et les soirs d'hiver, Marie et Toto, rentrant chez eux par des chemins couverts de neige, s'arrêtent devant le marchand de marrons.<sup>48</sup>

Les dernières lignes de ce passage pourraient être drôles, tellement la réalité qu'elles

<sup>43</sup> Dany Bébel-Gisler/Laënnec Hurbon, Cultures et pouvoir dans la Caraïbe. Langue créole, vaudou, sectes religieuses en Guadeloupe et en Haïti. L'Harmattan France 1987, p.122

<sup>44</sup> Lydie Moudileno, L'écrivain antillais au miroir de sa littérature, Éditions Karthala Paris 1997, p.15

<sup>45</sup> Moudileno 1997, p.16

<sup>46</sup> Memmi 2010, p.122

<sup>47</sup> Memmi 2010, p.122

<sup>48</sup> Memmi 2010, p.123

rappellent apparaît absurde ; mais on verra dans l'analyse littéraire qu'il y a très peu de choses qui sont trop absurdes pour être vraies, et que les trois auteurs nous montrent exactement ce que Memmi a décrit dans le passage cité plus haut. En tout cas, « l'école [coloniale] établit en son sein [du colonisé] une définitive dualité. »<sup>49</sup> Mais on peut aussi voir une chance dans tout cela, au moins dans quelques cas spécifiques : même « [s]i l'école est indéniablement le lieu de l'aliénation institutionnalisée de l'Antillais(e) » - mais c'est valable généralement pour tous les pays colonisés – « c'est là que s'opère, pour certains 'sujets', une prise de conscience politique et littéraire qui, souvent suivie d'un exil formateur en France, débouche sur une 'venue à l'écriture'. »<sup>50</sup> Cela a évidemment été le cas des trois auteurs en question ici, comme nous allons le voir.

Dans ce contexte il faut souligner le lien entre l'entourage et l'imaginaire d'un peuple : « Chaque société a sa propre façon de penser et de vivre l'espace. Non seulement cela, le paysage qui entoure, nourrit et oriente un peuple joue un rôle dans la constitution de l'imaginaire, de la culture et, partant, de l'identité même des individus qui l'habitent. »<sup>51</sup> Milne constate (en renvoyant à Simon Schama qui déclare que « [l]es paysages sont culturels avant d'être naturels »<sup>52</sup>) que ce n'est pas une « simple influence d'une entité neutre (la nature) sur un autre (l'être humain). Au contraire, il s'agit d'un échange profond entre la psyché et son environnement »<sup>53</sup>. Elle en déduit que

les spécificités concrètes d'un espace existent ainsi en relation étroite et symbiotique avec les particularités de la culture qui l'habite ; en s'informant mutuellement, les unes et les autres s'intègrent, d'une part, aux facteurs d'identité collective et, d'autre part, à la panoplie des ressources – images, thèmes, références – aptes à exprimer et à projeter cette identité.<sup>54</sup>

Ainsi, l'ignorance totale des données spécifiques de l'entourage à l'école en système colonial rend l'aliénation encore plus puissante.

---

<sup>49</sup> Memmi 2010, p.123

<sup>50</sup> Moudileno 1997, p.17

<sup>51</sup> Lorna Milne, Patrick Chamoiseau. *Espaces d'une écriture antillaise*, Rodopi Amsterdam – New York 2006, p.15

<sup>52</sup> Simon Schama, *Le paysage et la mémoire*, Éditions du Seuil Paris 1999, p.73, cité d'après Milne 2006, p.15

<sup>53</sup> Milne 2006, p.15

<sup>54</sup> Milne 2006, p.15-16

### 2.1.3. La situation de l'auteur en contexte colonial

Si l'état linguistique du colonisé se révèle très difficile, l'écrivain souffre éventuellement encore plus du déchirement décrit, puisque la langue est son « métier » et son occupation principale ; il s'agit du « matériau de l'écrivain, [...] un enjeu dont on ne saurait exagérer l'importance. »<sup>55</sup> Chamoiseau pose la question si, après tout, en tant que colonisé on arrive vraiment à écrire :

Comment écrire alors que ton imaginaire s'abreuve, du matin jusqu'aux rêves, à des images, des pensées, des valeurs qui ne sont pas les tiennes ? Comment écrire quand ce que tu es végète en dehors des élans qui déterminent ta vie ?  
Comment écrire, dominé ?<sup>56</sup>

Tout ce qu'on vient d'entendre maintenant ne peut pas manquer d'influencer gravement la position de l'auteur. « [L'] ambigüité linguistique [du colonisé] est le symbole, et l'une des causes majeures, de son ambigüité culturelle. Et la situation de l'écrivain colonisé en est une parfaite illustration. »<sup>57</sup> voire plus : « le rôle de l'écrivain colonisé est trop difficile à soutenir »<sup>58</sup>, puisque l'écrivain colonisé « incarne toutes les ambigüités, toutes les impossibilités du colonisé, portées à l'extrême degré. »<sup>59</sup>

Selon les fondateurs de la Créolité, la « littérature antillaise n'existe pas »<sup>60</sup> - encore. Confiant explique cette phrase dans un entretien avec Paola Ghinelli où il désigne généralement l'impact du colonialisme sur la littérature antillaise ; c'est en fait la situation coloniale qui force l'écrivain colonisé à écrire de la littérature engagée :

Nous sommes obligés, en plus de notre travail littéraire, de nous occuper d'imaginaire, d'histoire, de politique, etc. Le jour où tous ces problèmes d'identité seront réglés, nous pourrons faire vraiment de la littérature. Un écrivain européen n'est pas obligé de s'intéresser à l'histoire dans ses romans. [...] Historiquement, nous sommes obligés de nous intéresser à l'identité, à l'histoire, à l'ethnologie, à la langue. Voilà pourquoi nous disons que la littérature antillaise au sens strict du terme n'est pas encore née. Elle naîtra le jour où l'écrivain antillais n'aura plus aucune obligation. Un Européen n'aura jamais aucune obligation, il pourra faire un roman avec deux personnages, qui se déroule exclusivement dans une pièce fermée. Nous ne pouvons pas faire ça, parce que dehors tellement de choses se passent, il y a de gros problèmes.<sup>61</sup>

Bien sûr, cette déclaration est très polémique, parce qu'elle implique d'un côté que la

<sup>55</sup> Lise Gauvin, *L'écrivain francophone à la croisée des langues*. Entretiens, Editions Karthala Paris 1997, p.5

<sup>56</sup> Patrick Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, Gallimard France 1997, p.17

<sup>57</sup> Memmi 2010, p.126

<sup>58</sup> Memmi 2010, p.126

<sup>59</sup> Memmi 2010, p.126

<sup>60</sup> Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1993, p.14

<sup>61</sup> Paola Ghinelli, *Archipels littéraires*. Chamoiseau Condé Confiant Brival Maximin Laferrière Pineau Dalember Agnant, *Mémoire d'encrier* Montréal Québec 2005, p.59

littérature écrite en situation (post-) coloniale ne soit pas de vraie littérature, ce que Confiant ne veut pas dire ; pour lui, il s'agit de la réflexion que la littérature en contexte colonial ne peut être ce qu'elle aurait pu être si elle avait été écrite dans un contexte de « liberté » ; de plus, elle est carrément « poussée à l'engagement », ce qui l'empêche encore une fois de s'occuper d'autre chose. Et puis, dans chaque société il existe des dysfonctionnements qu'il faut dénoncer, ainsi l'engagement politique n'est pas restreint à la littérature en contexte colonial. Mais il est quand même clair que la situation des pays colonisés est spéciale comparée à la plupart des sociétés « occidentales » : dans le colonialisme, voire la période postcoloniale, « [t]oute la question en effet est une question identitaire »<sup>62</sup>, une question « dépassée » en Europe, « car l'Europe a des identités fortes »<sup>63</sup> (au sens d'identité « ancienne » et « établie ») ; ainsi, la littérature en contexte colonial a un devoir, elle « doit servir à quelque chose. Nous, les Antillais, nous devons reconquérir notre mémoire, et réécrire notre histoire, et la littérature participe à cette reconquête. »<sup>64</sup>

Gauvin parle d'une « *surconscience linguistique* »<sup>65</sup> que l'écrivain développe en situation coloniale dans laquelle « [é]crire devient alors un véritable 'acte de langage', car le choix de telle ou telle langue d'écriture est révélateur [...] »<sup>66</sup> C'est aussi cette « *surconscience linguistique* qui affecte l'écrivain francophone [= colonisé] [...] l'installe encore davantage dans l'univers du relatif, de l'a-normatif. Ici, rien ne va de soi. La langue, pour lui, est sans cesse à reconquérir. »<sup>67</sup>

Déjà, il ne va pas de soi que l'écrivain colonisé ait l'aptitude, le savoir linguistique pour être capable d'écrire dans sa propre langue ; selon Memmi, « le bilingue colonial a l'avantage de connaître deux langues, [mais] il n'en maîtrise totalement aucune. »<sup>68</sup> Il y voit aussi l'origine des « lenteurs à naître des littératures colonisées. »<sup>69</sup> Mais bien sûr il y a aussi une certaine gêne à se servir de la langue originale du pays, puisque c'est une langue dévalorisée, et il faut surmonter cette gêne avant d'écrire dans cette langue. Mais même si cela se produit, étant donné tout cela, l'écrivain colonisé serait finalement quand même contraint à utiliser la langue du colonisateur, comme Memmi le démontre :

---

<sup>62</sup> Ghinelli 2005, p.58

<sup>63</sup> Ghinelli 2005, p.58

<sup>64</sup> Ghinelli 2005, p.56

<sup>65</sup> Gauvin 1997, p.6

<sup>66</sup> Gauvin 1997, p.7

<sup>67</sup> Gauvin 1997, p.9

<sup>68</sup> Memmi 2010, p.126

<sup>69</sup> Memmi 2010, p.127

Supposons qu'il ait appris à manier sa langue, jusqu'à la recréer en œuvres écrites, qu'il ait vaincu son refus profond de s'en servir ; pour qui écrirait-il, pour quel public ? S'il s'obstine à écrire dans sa langue, il se condamne à parler devant un auditoire de sourds. Le peuple est inculte et ne lit aucune langue, les bourgeois et les lettrés n'entendent que celle du colonisateur. Une seule issue lui reste, qu'on présente comme naturelle : qu'il écrive dans la langue du colonisateur. Comme s'il ne faisait pas que de changer d'impasse !<sup>70</sup>

L'expérience décrite par Memmi, notamment l'ignorance pratiquement totale, est exactement ce que vit p.e. Raphaël Confiant lorsqu'il décide d'écrire en créole ; il rapporte que tout son entourage, dont ses amis, le juge fou, et qu'il doit payer l'édition des cinq livres qu'il publie en créole de sa propre poche, puisqu'aucun éditeur n'accepte ses livres. Lorsqu'ils sont édités finalement, ce sont ses amis et ses frères et sœurs qui achètent quelques exemplaires « par charité chrétienne », comme il le dit en plaisantant, mais le reste du stock s'empile chez lui. Pendant des années, son œuvre reste complètement dans l'ombre, on ne le lit pas, on n'en parle pas, jusqu'à ce que, finalement, il se soit décidé à écrire en français ; à ce moment, comme il dit, « toutes les portes se sont ouvertes » (et il résume que c'est « la situation sociolinguistique [...] de domination d'une langue par une autre. »)<sup>71</sup>

- Concernant cette question du « choix de la langue »<sup>72</sup>, Moudileno parle d'ailleurs d'un « parcours [...] original » de Raphaël Confiant, « marqué [...] par un va-et-vient constant entre les langues créole et française »<sup>73</sup>. Il pourrait paraître paradoxal que son premier roman en langue française, notamment *Le Nègre et l'Amiral*, soit publié en même temps que Confiant est en train d'écrire avec Chamoiseau et Bernabé *Eloge de la Créolité*<sup>74</sup>. Ainsi, ce roman « marque donc à la fois un renoncement et une ouverture. »<sup>75</sup> Moudileno voit « dans ce geste quelque peu fataliste de 'se résigner' à écrire en français [...] un constat réaliste quant aux modalités de diffusion du livre écrit en créole. »<sup>76</sup> Elle cite Chaudenson qui attache la décision de Confiant au fait qu'il a été « précédé dans le succès [par] Patrick Chamoiseau et Daniel Maximin. »<sup>77</sup> Le choix de langue y est donc « présenté comme une abdication motivée par un désir de gloire plutôt que de l'engagement. »<sup>78</sup> Moudileno renvoie à Philippe Alain Yerro qui voit dans la décision de Confiant une « évolution logique »<sup>79</sup>. Cela montre d'un

---

<sup>70</sup> Memmi 2010, p.126

<sup>71</sup> entretien avec Raphaël Confiant à l'université à Martinique le 11 mars 2011

<sup>72</sup> Moudileno 1997, p.53

<sup>73</sup> Moudileno 1997, p.52

<sup>74</sup> Moudileno 1997, p.52

<sup>75</sup> Moudileno 1997, p.53

<sup>76</sup> Moudileno 1997, p.53

<sup>77</sup> Robert Chaudenson, Écrire en créole, en : La Quinzaine littéraire n° 560, août 1990, p.1-31, ici : p.29, cité d'après Moudileno 1997, p.55

<sup>78</sup> Moudileno 1997, p.55

<sup>79</sup> Philippe-Alain Yerro, La Trace de Gani, en : Carbet n° 10, décembre 1990, p.101-115, ici : p.101, cité d'après

côté que le choix de langue dans le contexte colonial est très important pour un écrivain, et que c'est un sujet qui est même reproché aux auteurs par certains :

Le choix de la langue et la publication dans une grande maison française repose la question de l'écrivain antillais telle qu'on l'a souvent soulevée chez Césaire, Senghor, et d'autres écrivains colonisés : celle du paradoxe qui consiste à faire entendre une différence, en prenant pour support les systèmes linguistiques ou économiques que l'on veut dénoncer, et du même coup en s'adressant en priorité à l'Autre métropolitain ou européen. L'acte de Confiant n'a certainement pas, aujourd'hui, la même résonance que celui d'un Césaire écrivant le Cahier d'un retour au pays natal dans une langue châtiée. Il obéit à des contingences matérielles, certes, mais ne perd rien de la force de l'engagement qui, de toute façon, s'étiolerait dans l'utilisation exclusive du créole.<sup>80</sup>

Mais comme Confiant propage de toute façon non pas l'emploi d'un « français standard ou hexagonal »<sup>81</sup> dans, pour ainsi dire, « l'espace créole », mais par contre celui d'un « français habité par les mots et surtout par l'imaginaire créoles »<sup>82</sup>, on pourrait faire abstraction des reproches qu'il se sert de la langue du colonisateur. C'est d'ailleurs ce que Bernabé, Chamoiseau et Confiant avaient déjà retenu dans leur manifeste, où le bilinguisme est désigné positivement :

Notre première richesse, à nous écrivains créoles, est de posséder plusieurs langues : le créole, français, anglais, portugais, espagnol, etc. Il s'agit maintenant d'accepter ce bilinguisme potentiel [...]. De ces langues bâtir notre langage. Le créole, notre langue première [...], est le véhicule originel de notre émoi profond, de notre inconscient collectif, de notre génie populaire [...].<sup>83</sup>

Ainsi, « [l']absence de considération pour la langue créole n'a pas été un simple silence de bouche mais une amputation culturelle. »<sup>84</sup> L'auteur « d'expression créole [...] devra [...] être le récolteur de la parole ancestrale, le jardinier des vocables nouveaux [...]. »<sup>85</sup> Complémentaire à la difficulté d'écrire et de publier en créole, la tâche de l'auteur antillais (ou de l'auteur colonisé en général ?) est justement aussi de « conquérir », de s'« approprier » le français<sup>86</sup> : « Nous avons étendu le sens de certains mots. Nous en avons dévié d'autres. Et métamorphosé beaucoup. Nous l'avons enrichi tant dans son lexique que dans sa syntaxe. [...] Bref, nous l'avons habitée. »<sup>87</sup>

Lambert Félix Prudent renvoie au fait que quelques années avant la parution de *Le nègre et*

---

Moudileno 1997, p.55

<sup>80</sup> Moudileno 1997, p.57

<sup>81</sup> Raphaël Confiant, Questions pratiques d'écriture créole, en : Ralph Ludwig (éd.) : Écrire la « parole de nuit ». La nouvelle littérature antillaise, Gallimard France 1994, p.171-180, ici : p.179

<sup>82</sup> Confiant 1994, p.179

<sup>83</sup> Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1993, p.43

<sup>84</sup> Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1993, p.46

<sup>85</sup> Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1993, p.45

<sup>86</sup> Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1993, p.46

<sup>87</sup> Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1993, p.46

*l'Amiral*, Confiant avait encore déclaré dans une interview :

Je préfère mille fois Césaire ou Tirolien où il n'y a aucune trace de créole à cette écriture arlequinnesque où le créole vient sporadiquement au secours du français. Où le créole sert de boniche au français. Pour moi, c'est clair : ou bien on écrit en français ou bien on écrit en créole. On ne peut pas avoir le cul entre deux langues.<sup>88</sup>

Prudent constate de manière quelque peu narquoise que très peu de temps après cette déclaration Confiant publie en effet son premier roman écrit en français qui représentait justement « la tentation de gagner sur le deuxième tableau. »<sup>89</sup> (Cette déclaration à l'égard de Césaire est d'autant plus intéressante que Confiant critique jusqu'à aujourd'hui fortement la tenue « créolophobe »<sup>90</sup> de Césaire.) Généralement, Reutner juge la tentative de Confiant d'établir le créole comme langue littéraire comme étant un échec<sup>91</sup>. Cela montre un seul exemple de la difficulté de choix de langue et tout ce qu'il implique.

- Rosello cite d'ailleurs un passage de l'auteur guadeloupéenne Maryse Condé qui affirme que l'expérience de ne pas être lu (sur place, aux Antilles même) est justement celle de l'auteur aux Antilles en général :

Voilà donc ce que c'est d'être un écrivain en Guadeloupe. Cela veut dire être quelqu'un qu'on ne lit pas, quelqu'un qu'on regarde, quelqu'un peut-être qu'on aime bien, puisque les paroles étaient toujours gentilles (j'aime votre voix, j'aime vous voir à la télévision). Mais si on considère que la fonction d'un écrivain, c'est écrire pour être lu, on peut se demander si ce rôle est atteint, si cette fonction est réussie. Un écrivain en Guadeloupe, c'est fait pour être regardé, c'est fait pour qu'on lui sourie, mais certainement pas pour qu'on parcoure ses livres.<sup>92</sup>

Retournons aux propos de Memmi. Si l'écrivain colonisé se décide finalement à écrire dans la langue du colonisateur afin d'atteindre un public plus large (voire d'atteindre « qui que ce soit »), son succès est aussi redoutable, puisque maintenant, il écrit « pour un autre peuple que le sien », et plus précisément « pour les vainqueurs de son peuple »<sup>93</sup> - qu'est-ce qu'il aurait à leur dire ? « À ce public précisément, dès [que les colonisés] osent parler, que vont-ils dire

---

<sup>88</sup> Raphaël Confiant : un roman en créole. *Je somme les écrivains antillais de cesser la désertion de leur langue maternelle*, interview parue à *Antilla* n° 213, 22-29 octobre 1986, cité d'après Lambert Félix Prudent, *Ecrire le créole à la Martinique : norme et conflit sociolinguistique*, en : Ralph Ludwig (éd.) : *Les créoles français entre l'oral et l'écrit*, Gunter Narr Verlag Tübingen 1989, p.65-80, ici : p.77

<sup>89</sup> Lambert Félix Prudent, *Ecrire le créole à la Martinique : norme et conflit sociolinguistique*, en : Ralph Ludwig (éd.) : *Les créoles français entre l'oral et l'écrit*, Gunter Narr Verlag Tübingen 1989, p.65-80, ici : p.77

<sup>90</sup> Prudent 1989, p.66

<sup>91</sup> Ursula Reutner, *Sprache und Identität einer postkolonialen Gesellschaft im Zeitalter der Globalisierung. Eine Studie zu den französischen Antillen Guadeloupe und Martinique*, Helmut Buske Verlag Hamburg 2005, p.23

<sup>92</sup> Maryse Condé, *Notes sur un retour au pays natal*, en : *Conjonction : revue franco-haitienne* n° 176, supplément 1987, p.7-23, ici : p.19, cité d'après Mireille Rosello, *Littérature et identité créole aux Antilles*, Éditions Karthala Paris 1992, p.33

<sup>93</sup> Memmi 2010, p.127

sinon leur malaise et leur révolte ? »<sup>94</sup> Il faut voir l'émergence, les naissances des « littératures de colonisés » plutôt comme une « prise de conscience »<sup>95</sup> dont le but, « la revendication la plus urgente est certes *la libération et la restauration de sa langue* »<sup>96</sup>, c'est à dire de la langue du colonisé. Cela est d'autant plus important que

[s]eule cette langue permettrait au colonisé de renouer son temps interrompu, de retrouver sa continuité perdue et celle de son histoire. [...] L'écrivain colonisé, péniblement arrivé à l'utilisation des langues européennes – celles des colonisateurs, ne l'oublions pas -, ne peut que s'en servir pour réclamer en faveur de la sienne.<sup>97</sup>

Mais même si l'écrivain colonisé « ose » d'écrire dans la langue de son pays, la tâche n'est selon Memmi pas accomplie, puisqu' « on ne refait pas un tel apprentissage dans une vie d'homme. L'écrivain colonisé est condamné à vivre ses divorces jusqu'à sa mort. »<sup>98</sup> Les deux issues possibles sont ainsi d'un côté le « tarissement naturel de la littérature colonisée », comme « les prochaines générations, nées dans la liberté, écriront spontanément dans leur langue retrouvée. »<sup>99</sup> Comme cela est un projet d'une longue durée, dont le succès n'est pas immédiat ni sûr, « une autre possibilité peut tenter l'écrivain : décider d'appartenir totalement à la littérature métropolitaine », ce qui équivaut – à part des « problèmes éthiques soulevés » - au « suicide de la littérature colonisée. »<sup>100</sup>

#### 2.1.4. L'autobiographie en contexte (post-) colonial

Nous ne pouvons pas trop entrer dans les détails concernant le genre de l'autobiographie proprement dite. Ainsi nous mentionnons seulement une déclaration d'Albert Memmi concernant la thématique et qui en montre assez bien la difficulté :

Quant aux autobiographies, elles sont toujours un problème vraiment insoluble. [...] Je dirai qu'il y a un dilemme que tout écrivain connaît : Il n'existe pas d'autobiographie pure. Ça n'existe pas [...]. Et deuxièmement, toute littérature en un sens est autobiographique. C'est une tentative d'exprimer des angoisses personnelles. [...] L'autobiographie c'est quoi, c'est une cure psychanalytique et encore, puisque même sur le divan on fabule et on va essayer d'aller vers la vérité, mais d'autre part, pour exprimer la vérité, on va fabuler ; c'est-à-dire, on va combler les trous de la personnalité par la fabulation qui essaie d'ajouter quelque chose. [...] comme il y a des manques inévitables, on va inventer ce qui manque. D'où une espèce de paradoxe constant dans la littérature.<sup>101</sup>

<sup>94</sup> Memmi 2010, p.127

<sup>95</sup> Memmi 2010, p.127

<sup>96</sup> Memmi 2010, p.127

<sup>97</sup> Memmi 2010, p.127-128

<sup>98</sup> Memmi 2010, p.128

<sup>99</sup> Memmi 2010, p.128

<sup>100</sup> Memmi 2010, p.128

<sup>101</sup> Les propos d'Albert Memmi sont parus dans : Discussions. Communications de Corinne Nolin et de Doris

Concernant l'œuvre biographique de Patrick Chamoiseau, Pageaux la désigne comme de l'« autofiction »<sup>102</sup> en employant un terme marqué par Serge Doubrovsky. Gronemann décrit les textes autofictionnels en général comme « hybrides », puisque les noms de l'auteur et du personnage sont identiques, mais les œuvres sont quand même vendues sous le nom de « roman » ; ainsi, on ne peut pas facilement les classer<sup>103</sup>. Cela montre également des variations multiples, puisque chez Memmi le protagoniste porte un autre nom que l'auteur (mais le nom du protagoniste fait quand même allusion au nom de l'auteur). De plus, aucune des œuvres traitées ici ne porte la désignation « roman », malgré cela, on sait qu'elles comprennent aussi des éléments fictifs (voir la citation de Memmi en-dessus), et la science littéraire les classifie parfois aussi comme autofiction, nous venons de le montrer. Cela souligne la difficulté de cette question que nous ne pouvons prendre en considération ici ; il nous suffit de citer Christiane Ndiaye et Josias Semujanga qui constatent que « l'on convient d'ailleurs aujourd'hui que le terme 'autofiction' est plus juste que celui d' 'autobiographie' car, même en 'se racontant', l'écrivain fait des choix qui font que tout 'récit de vie' se crée à partir d'une composition et une esthétique. »<sup>104</sup> Pour plus de détails, voir la littérature secondaire<sup>105</sup>.

Mais dans notre contexte il faut mentionner quand même le lien spécial entre le colonialisme – ou la situation (post-)coloniale – et l'autobiographie (un sujet sur lequel j'ai déjà travaillé dans mon premier mémoire<sup>106</sup>). Ruhe et Hornung constatent que « dans la phase finale de la période coloniale, des auteurs francophones originaires des pays sur le chemin de leur libération élevèrent la voix, ils eurent, au début de leur carrière littéraire souvent recours au

---

Ruhe, en : Alfred Hornung/Ernstpeter Ruhe (éd.): *Postcolonialisme & Autobiographie*. Albert Memmi Assia Djébar Daniel Maximim. Éditions Rodopi Amsterdam – Atlanta, GA 1998, p.69-71, ici : p.69

<sup>102</sup> Daniel-Henri Pageaux, *La créolité antillaise entre postcolonialisme et néo-baroque*, en : Jean Bessière/Jean-Marc Moura (ed.) : *Littératures postcoloniales et francophonie*, Honoré Champion Paris 2001, p.83-115, ici : p.87

<sup>103</sup> Claudia Gronemann, *Postmoderne/Postkoloniale Konzepte der Autobiographie in der französischen und maghrebinschen Literatur*, Georg Olms Verlag Hildesheim Zürich New York 2002, p.11

<sup>104</sup> Christiane Ndiaye/Josias Semujanga, *L'Afrique subsaharienne*, en: Christiane Ndiaye (éd.) : *Introduction aux littératures francophones. Afrique – Caraïbe – Maghreb*, Les Presses de l'Université de Montréal Montréal 2004, p.63-139, ici : p.91

<sup>105</sup> concernant le pacte autobiographique chez Memmi voir p.e. Claudia Hrubesch, *Kindheit im kolonialen Afrika – Versuch einer Bewältigung bei Driss Chraïbi*, Albert Memmi und Wole Soyinka, Diplomarbeit Universität Wien 1997, p.53 s. ; ou bien concernant des réflexions générales concernant les genres, voir Joëlle Strike, *Albert Memmi autobiographie et autographie*, L'Harmattan Paris 2003, p.9 ss. ; concernant l'acte autobiographique chez Chamoiseau et Confiant, voir p.e. Suzanne Crosta, *Marronner le récit d'enfance: Antan d'enfance* de Patrick Chamoiseau et *Ravines du devant-jour* de Raphaël Confiant, 1999, consultable sur [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau\\_confiant.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau_confiant.html), 23.7.2012, 18:52

<sup>106</sup> voir Eveline Wurmitsch, « Bienvenu nulle part. Etranger partout. » Le personnage du « clandestin » et sa représentation dans *Ulysse from Bagdad* d'Eric-Emmanuel Schmitt et *Ahmed de Bourgogne* d'Azouz Begag, Diplomarbeit Universität Wien 2012, p.51 s.

genre de l'autobiographie. »<sup>107</sup> Ils citent à côté d'autres exemples comme Driss Chraïbi aussi Albert Memmi. Mais « [c]e qu'il y a eu à l'origine et semblait depuis longtemps appartenir à l'histoire littéraire a depuis quelques années retrouvé sa virulence » - non seulement dans des cas fameux comme Assia Djebar ou encore Memmi, mais ce phénomène « touche notamment les Antilles anglophones [...] et francophones [...], et ceci à un point tel qu'un nouveau questionnement du phénomène tout entier est devenu souhaitable. »<sup>108</sup> Les exemples cités dans le contexte des Antilles francophones sont – peu surprenant – Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant.

L'autobiographie décrit un contexte spécial lorsqu'elle se réfère à une vie « soumise » au colonisateur. De plus, dans le recours à ce genre précis, il ne s'agit pas d'un hasard : « Cet acte de découverte et de confirmation du Moi, qui faisait ses premiers pas en littérature dans la langue du colonisateur, furent les textes fondateurs des nouvelles littératures naissantes. »<sup>109</sup> Les œuvres choisies pour notre analyse ne montrent ainsi pas « seulement » la vie et ses conditions dans le système colonial, mais il s'agit aussi d'une affirmation des auteurs eux-mêmes. Les autobiographies relativement récentes de Chamoiseau et Confiant datent d'une autre période et sont ainsi nées sous d'autres circonstances que l'œuvre autobiographique d'Albert Memmi qui avait encore écrit en plein système colonial, pour ainsi dire. Dans le cas de Chamoiseau et Confiant, il s'agit donc d'« autobiographies postcoloniales »<sup>110</sup> qui ne sont pourtant pas des œuvres redondantes, mais au contraire « le fruit d'une évolution autonome »<sup>111</sup> ayant causé à leur tour un développement : Ruhe et Hornung se demandent si « la forme particulière de la problématisation du Moi que revendique la *Nouvelle Autobiographie* [...] n'a pas été préparée dans l'écriture autobiographique postcoloniale. »<sup>112</sup>

Comme nous venons de le dire, nous ne pouvons pas nous concentrer plus sur une réflexion générale sur le genre de l'autobiographie ; mais il faut mentionner que pour quelques théoriciens post-structuralistes - auxquels renvoie Doris Ruhe - « l'autobiographie n'est qu'un artifice et le protagoniste qui dit 'Je' n'est rien d'autre qu'un simulacre, un produit de l'écriture, loin de toute expérience vécue. »<sup>113</sup> Evidemment « [c]ette séparation entre l'auteur

---

<sup>107</sup> Hornung/Ruhe 1998, p.1

<sup>108</sup> Hornung/Ruhe 1998, p.1

<sup>109</sup> Hornung/Ruhe 1998, p.1

<sup>110</sup> Hornung/Ruhe 1998, p.1

<sup>111</sup> Hornung/Ruhe 1998, p.2

<sup>112</sup> Hornung/Ruhe 1998, p.2

<sup>113</sup> Doris Ruhe, *Le scorpion en phénix. L'écriture autobiographique d'Albert Memmi*, en : Alfred

et son œuvre » comporte un « potentiel d'aliénation »<sup>114</sup> qui constitue aussi d'une manière le but des nouvelles techniques adoptées par certains ; pourtant, cela « n'a rien à voir avec les autobiographes post-coloniaux. Pour eux, l'expérience de la rupture, de la discontinuité, de l'aliénation se situe bien dans le vécu. »<sup>115</sup> Pour exprimer ces expériences, les auteurs en question ont éventuellement aussi cherché d'autres possibilités d'expression que celles offertes par l'autobiographie dite « traditionnelle » :

Depuis longtemps [...], des écrivains des pays récemment décolonisés avaient fait subir à l'autobiographie, genre préféré des jeunes littératures, des changements essentiels liés à leurs expériences vitales. Les sentiments de rupture, de discontinuité, de forces hétérogènes n'avaient pu se contenter des formes traditionnelles de l'auto-représentation et avaient ouvert des voies nouvelles.<sup>116</sup>

Ici il faut bien sûr dire que le genre de l'autobiographie a généralement évolué<sup>117</sup>, ainsi les « ruptures » citées en haut ne sont pas uniquement dues au contexte colonial. Mais bien sûr ce dernier a un grand impact sur la langue influant sur les écrits autobiographiques. Nous verrons que Chamoiseau et Confiant, qui sont environ trente ans plus jeunes qu'Albert Memmi, et qui ont de plus écrit leurs récits autobiographiques plus de cinquante ans après lui, mettent les langues, voire le créole, en scène de manière beaucoup plus évidente. Ils « créolisent » la langue française en introduisant p.e. beaucoup d'onomatopées, des dialogues etc., ce que Memmi ne fait pas. Ainsi cette constatation de Doris Ruhe vaut quand même aussi pour les auteurs en question.

Mireille Rosello retient que souvent, les autobiographies (post-) coloniales suivent un schéma similaire :

Très souvent, le sujet postcolonial qui se met à dire 'je' est justement un enfant. Cet enfant est inscrit(e) dans une école française où on lui apprend que sa langue maternelle ou celle des parents n'a pas de droit de cité (ou de 'citer' [...]). S'il y a un point commun entre les autobiographies caribéennes et beurs ou africaines, c'est que les héros découvrent qu'ils doivent renoncer, renier, recommencer à zéro, se dépouiller de ce qu'ils croient déjà savoir (la langue, l'écriture, ses vérités). Rares sont les textes où le héros ne raconte pas une scène de dépouillement, une scène où son corps ou son âme est mis à nu, dévoilé dans la tristesse et l'humiliation, rarement la révolte.<sup>118</sup>

Nous verrons que cela se révèle vrai notamment dans le cas des récits en question, à

---

Hornung/Ernstpeter Ruhe : Postcolonialisme & Autobiographie. Albert Memmi Assia Djébar Daniel Maximin, Rodopi Amsterdam – Atlanta, GA 1998, p.53-67, ici : p.53

<sup>114</sup> Ruhe 1998, p.53

<sup>115</sup> Ruhe 1998, p.53-54

<sup>116</sup> Ruhe 1998, p.54

<sup>117</sup> voir surtout Gronemann 2002

<sup>118</sup> Mireille Rosello, « Votre plus émouvant souvenir d'enfance » : Autobiographie et fascination, en : Alfred Hornung/Ernstpeter Ruhe : Postcolonialisme & Autobiographie. Albert Memmi Assia Djébar Daniel Maximin, Rodopi Amsterdam – Atlanta, GA 1998, p.225-237, ici : p.229 s.

l'exception d'Agar qui offre au lecteur le point de vue d'un protagoniste déjà adulte.

Ici on peut constater d'ailleurs que la condition de l'auteur (francophone) *postcolonial* n'est d'un autre côté pas *trop* différente de celle de l'auteur colonial, puisqu'il

est lui aussi pris dans les rêts [sic !] du langage et du savoir occidental : plus il essaie de s'en débarrasser et plus il semble s'y enfermer, puisque ce savoir est partie prenante de son identité. Comme la maille qui s'effiloche si on en enlève juste un fil, l'autoportraitiste qui se retourne sur lui-même et sur les conditions de possibilité de sa prise de parole dérive inévitablement vers des questionnements qui déstabilisent. On est loin du réconfort que les premiers écrivains de la décolonisation croyaient trouver dans la prise de parole dénonciatrice des exactions du pouvoir colonial.<sup>119</sup>

Même si le système colonial proprement dit n'existe plus, l'hégémonie coloniale persiste toujours, et ainsi aussi le déchirement et l'aliénation qui vont avec.

Gronemann montre de plus le lien très étroit entre la difficulté en contexte colonial du choix de la langue (déjà évoquée dans un chapitre précédent) et l'autobiographie. Le *je* colonial ne peut se retrouver, se représenter dans la langue du colonisateur, puisqu'il peut seulement constater son absence dans cette dernière. Il est contraint à s'inventer à nouveau dans la langue du colonisateur – ce qui est important pour nous est l'idée que le *je* postcolonial se constitue seulement lors de l'acte de l'écriture. (Selon Gronemann, cette problématique vaut d'ailleurs avant tout pour le Maghreb.)<sup>120</sup>

Pour conclure ce chapitre, il faut encore introduire brièvement le terme de l'« autoethnographie » auquel renvoie Michèle Praeger dans son article *Biographie africaine, autoethnographies antillaises* en se référant entre autres à Philippe Lejeune (aussi cité dans les travaux sur Memmi<sup>121</sup>), Mary Louise Pratt et Françoise Lionnet ; il s'agit là de textes « montr[ant] l'individu colonisé ou 'post-colonisé' aux prises à une société multiethnique, multiculturelle, aux histoires multiples »<sup>122</sup>, qui « remett[ent] en question les notions coloniales et post-coloniales d'identité, de culture et d'altérité »<sup>123</sup>. Ce sont des textes qui, à la différence du roman dit « colonial », mettent en scène une « 'vue du dedans' »<sup>124</sup>. Mary

---

<sup>119</sup> Françoise Lionnet, Questions de méthode : Itinéraires ourlés de l'autoportrait et de la critique, en : Alfred Hornung/Ernstpeter Ruhe : Postcolonialisme & Autobiographie. Albert Memmi Assia Djébar Daniel Maximin, Rodopi Amsterdam – Atlanta, GA 1998, p.5-20, ici : p.14

<sup>120</sup> Gronemann 2002, p.19

<sup>121</sup> voir p.e. Hrubesch 1997, p.53 s.

<sup>122</sup> Michèle Praeger, Biographie africaine, autoethnographies antillaises, en : Alfred Hornung/Ernstpeter Ruhe : Postcolonialisme & Autobiographie. Albert Memmi Assia Djébar Daniel Maximin, Rodopi Amsterdam – Atlanta, GA 1998, p.245-254, ici : p.254

<sup>123</sup> Praeger 1998, p.254

<sup>124</sup> Ndiaye/Semujanga 2004, p.75

Louise Pratt s'intéresse dans son œuvre s'appelant justement *Imperial Eyes* au regard que les pouvoirs coloniaux portaient sur les colonisés, désignés comme l'Autre par excellence, notamment dans les récits de voyage (« European travel and exploring writing »<sup>125</sup>). Elle situe son travail dans le processus de décolonisation et le désigne comme un essai de montrer aussi une sorte de « contre-histoire » jusqu'alors tue par les colonisateurs : « In the last decades of the twentieth century, processes of decolonization opened the meaning-making powers of empire to scrutiny, as part of a large-scale effort to decolonize knowledge, history, and human relations. »<sup>126</sup> Pratt distingue les « textes ethnographiques », c'est-à-dire les textes écrits par les colonisateurs, des « textes autoethnographiques » qui constituent justement un essai de déconstruire la perspective coloniale ainsi que les textes désignés comme « authentiques » puisque écrits par la population autochtone :

This term in either form ['autoethnography' or 'autoethnographic expression'] refers to instances in which colonized subjects undertake to represent themselves in ways that engage with the colonizer's terms. If ethnographic texts are a means by which Europeans represent to themselves their (usually subjugated) others, autoethnographic texts are texts the others construct in response to or in dialogue with those metropolitan representations.<sup>127</sup>

Nadia Ghalem et Christiane Ndiaye emploient l'expression « ethnographique » différemment et situent l'œuvre autobiographique d'Albert Memmi (parmi d'autres) encore justement dans un discours ethnographique ; ainsi, ces œuvres

comportent une dimension ethnographique qui est l'expression d'un désir d'apporter un témoignage 'vrai' qui comblerait les lacunes de la littérature coloniale [...] ; au Maghreb folklorisé vu par l'Autre, on substitue le Maghreb tel que perçu, vécu et rêvé par les Maghrébins eux-mêmes. Ainsi, les premiers romans des romanciers tels qu'Ahmed Sefrioui, Mouloud Feraoun, Albert Memmi, Driss Chraïbi, Mouloud Mammeri, Mohammed Dib et Assia Djebar intègrent de multiples éléments autobiographiques. [...] dans ces mêmes textes du 'réalisme ethnographique' s'inscrivent les valeurs et l'imaginaire des communautés maghrébines et des écrivains eux-mêmes, ce qui distinguera cette production romanesque des écrivains maghrébins de la littérature coloniale et fera son originalité et sa spécificité.<sup>128</sup>

Patrick Chamoiseau se désigne d'ailleurs lui-même avec ce terme en esquissant une partie de son parcours artistique justement par les mots « *l'ethnologue va devenir un Marqueur de paroles* »<sup>129</sup>, et recourt à ce terme aussi dans d'autres œuvres<sup>130</sup>. En tout cas nous pourrions

---

<sup>125</sup> Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Routledge New York 2008, p.3

<sup>126</sup> Pratt 2008, p.3

<sup>127</sup> Pratt 2008, p.9

<sup>128</sup> Nadia Ghalem/Christiane Ndiaye, *Le Maghreb*, en : Christiane Ndiaye (éd.) : *Introduction aux littératures francophones. Afrique – Caraïbe – Maghreb*, Les Presses de l'Université de Montréal Montréal 2004, p.197-267, ici : p.203

<sup>129</sup> Chamoiseau 1997, p.97

<sup>130</sup> voir Dominique Chancé, *Patrick Chamoiseau, écrivain postcolonial et baroque*, Édition Champion Paris 2010, p.178 ss.

constater par la suite que les œuvres en question mettent fortement en cause les structures hiérarchiques présentes dans le système colonial et s'inscrivent ainsi dans un discours décolonialiste et pour cela, comme il s'agit des œuvres *autobiographiques*, « *autoethnographique* ».

## 2.2. La situation linguistique dans les pays en question

### 2.2.1. La situation linguistique en Tunisie

Dû à sa complexité, « [p]our le sociolinguiste, le paysage linguistique maghrébin constitue un terrain d'observation particulièrement riche. »<sup>131</sup> Concernant plus spécialement la Tunisie, Quitout constate que généralement, elle

est le pays maghrébin qui présente le paysage linguistique le moins complexe. Cette situation est due, d'une part, à la quasi-absence de la dimension berbère, ce qui a toujours rendu le débat sur les langues beaucoup moins passionnel et, d'autre part, aux dimensions géographiques du pays : petit par la taille, les variétés de l'arabe parlé y sont quasiment unifiés [sic !].<sup>132</sup>

Ce chapitre veut donner seulement un bref aperçu ; il n'est pas possible d'entrer trop dans les détails, mais il faut au moins donner une impression de toutes les langues présentes au Maghreb qui est vraiment ce qu'on appellerait aujourd'hui un « melting pot » : « Des Phéniciens aux Européens en passant par les Grecs, les Romains, les Vandales, les Byzantins, les Arabes, les Ottomans et quelques autres, tous y ont laissé une trace quelconque, mais ce sont les Arabes qui, à partir du VIIe siècle, vont définitivement s'y installer. »<sup>133</sup> Mais ce sont les Berbères qui constituent la population autochtone « originale » pour ainsi dire. Nous ne pouvons pas entrer dans tous les détails historiques<sup>134</sup> ; contentons-nous de constater que la langue des Berbères est le tamazight (ou amazighe) qui est constitué d'une multitude de parlers différents et qui sont à leur tour exposés à une multitude d'influences différentes au cours des siècles, notamment, à côté des influences énumérées plus haut aussi p.e. l'égyptien ancien. Pendant des siècles, une multitude de langues est parlée au Maghreb. Mais c'est finalement

[l']arrivée des Arabes [qui] va marquer une rupture capitale au plan religieux, culturel et linguistique. [...] Parmi tous les contacts qu'a eus le berbère avec les autres langues, c'est le contact avec l'arabe qui va être le plus dense et le plus massif. L'arabe, aidé en cela par la religion qu'il véhicule, sera la seule langue non autochtone qui s'implantera solidement et définitivement au Maghreb au point de menacer, quatorze siècles plus tard, l'existence même du berbère.<sup>135</sup>

---

<sup>131</sup> Francis Manzano, La Francophonie dans le paysage linguistique du Maghreb : Contacts, ruptures et problématique d'identité, en : A. Queffélec/F. Benzakour/Y. Cherrad-Benchefra : Le Français au Maghreb. Actes du Colloque d'Aix-en-Provence Septembre 1994, Publications de l'Université de Provence Aix-en-Provence 1995, p.173-186, ici : p.173

<sup>132</sup> Michel Quitout, Paysage linguistique et enseignement des langues du Maghreb des origines à nos jours. L'amazighe, l'arabe et le français au Maroc, en Algérie, en Tunisie et en Libye, L'Harmattan Paris 2007, p.72

<sup>133</sup> Quitout 2007, p.13

<sup>134</sup> concernant l'histoire, voire d'abord l'origine des Berbères, on peut p.e. consulter Quitout 2007, p.17 ss. ; concernant l'arrière-plan historique du Maghreb dès l'Antiquité, voir p.e. Brigitte Resch, La culture berbère et ses traces dans quelques romans de Driss Chraïbi et Mouloud Mammeri, Diplomarbeit Universität Wien 1997, p.7 ss.

<sup>135</sup> Quitout 2007, p.27

C'est « [c]et événement majeur [qui] va déterminer l'histoire linguistique ultérieure de tout le Maghreb et notamment de la Tunisie qui vit disparaître quasiment toute sa population berbère, et avec elle, une langue et une culture de plusieurs millénaires. »<sup>136</sup> Les Arabes emmènent avec eux la religion relativement nouvelle à l'époque : l'Islam. Mais l'adoption de la religion musulmane n'entraîne pourtant pas « automatiquement » l'adoption de la langue des nouveaux envahisseurs, ainsi « islamisation ne veut nullement dire arabisation. Celle-ci n'est toujours pas achevée [...] aujourd'hui, 14 siècles plus tard. »<sup>137</sup> Jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, l'arabe n'est pas parlé par une « masse » très nombreuse. Avant l'arrivée des Turcs au XVI<sup>e</sup> siècle, la population maghrébine consiste en « la présence de Maures andalous [...], un mélange de Berbères arabisés et d'Arabes berbérisés et d'Espagnols ; des Berbères autochtones de dialectes différents et une population juive plus ou moins ancienne dont la langue varie selon l'origine de ses ancêtres : portugais, italien, espagnol et arabe. »<sup>138</sup> Comme nous ne pouvons pas aborder davantage les détails de l'histoire des Juifs au Maghreb (ou en Tunisie, plus spécifiquement)<sup>139</sup>, nous nous contentons de la description suivante du « parler juif », puisque cela va jouer encore un rôle chez Albert Memmi :

Tous les Juifs parlaient la langue du pays, tant dans leurs relations avec la population musulmane que dans leurs relations entre eux. Ce que certains voyageurs appellent 'parler judaïque', et qu'ils prennent parfois pour un 'hébreu corrompu', est en fait une variante de l'arabe dialectal en usage dans le pays. [...] le parler des Juifs ne se distingue du parler des musulmans, ni par la morphologie, ni par la syntaxe. Il s'en écarte seulement par une prononciation caractérisée par la permutation de la valeur de certaines consonnes, [...] et par l'atténuation de la valeur emphatique de certaines consonnes [...]. Contrairement à ce que l'on croit souvent, les emprunts à l'hébreu sont rares [...].<sup>140</sup>

Généralement on peut retenir que les langues parlées à l'époque recouvrent des statuts et emplois différents : l'arabe classique avait le rôle de langue véhiculaire ou koinè ; c'est ainsi la langue dite « officielle » qui est parlée par les autorités et p.e. à la mosquée et à l'école. L'arabe dialectal, qui est limité à l'oral, est en fait très hétérogène ; c'est la langue de la vie quotidienne et sert aussi à la communication entre les différents groupes et ethnies. La sphère du berbère, langue dont le statut est déjà « affaibli » et qui est limitée aussi uniquement à l'oral, est par contre la communication familiale. D'autres langues telles que l'hébreu ou l'espagnol sont parlées seulement par des minorités, et le turc p.e. jouit d'un certain prestige

---

<sup>136</sup> Quitout 2007, p.31

<sup>137</sup> Quitout 2007, p.30

<sup>138</sup> Quitout 2007, p.32

<sup>139</sup> concernant l'histoire des juifs en Tunisie voir p.e. les ouvrages suivants : Robert Attal/Claude Sitbon : Regards sur les Juifs de Tunisie, Albin Michel Paris 1979 ; Denis Cohen-Tannoudji (éd.) : Entre orient et occident. Juifs et Musulmans en Tunisie, Éditions de l'éclat Paris 2007

<sup>140</sup> Paul Sebag, Histoire des Juifs de Tunisie des origines à nos jours, L'Harmattan Paris 1991, p.121

mais est utilisé surtout à l'écrit par l'administration turque.<sup>141</sup>

Concernant la présence du français au Maghreb, Manzano critique d'une manière un peu partielle « une équation militante scientifiquement insuffisante : français = héritage forcé de la colonisation. »<sup>142</sup> Il explique sa position en détail ainsi :

Restreindre l'observation des développements du français aux quelques dizaines d'années qui nous précèdent a pour conséquence de nous faire perdre de vue la dynamique dialectique d'échange ininterrompu entre idiomes 'indigènes' à des degrés divers (berbère, arabe) et Romania. Comme si en quelque sorte la Francophonie d'Afrique du Nord était une création coloniale de toutes pièces, détachée du passé de cette région du monde. Il y a dans cette attitude de restriction une faiblesse scientifique gênante, bien qu'elle conçoive très facilement sur un plan strictement politique.<sup>143</sup>

Il est clair que pendant des siècles, il y avait des contacts fleurissants dans l'espace méditerranéen, où on a eu, « depuis l'antiquité, recours à des langues communes facilitant la communication [...]. On peut ainsi citer successivement le grec commun (koinè), le latin classique ou vulgaire, l'arabe et le turc. »<sup>144</sup> Et toutes les langues mentionnées plus haut contribuent de plus à la lingua franca, langue véhiculaire attestée depuis le XIII<sup>e</sup> siècle dans l'espace méditerranéen et dont on se servait jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>145</sup>. Ainsi il est vrai que l'influence de la « Romania » en général et plus précisément aussi du français ne date pas seulement du colonialisme. Mais en même temps il faut quand même retenir que la langue française proprement dite joue un rôle plus important dans le paysage linguistique du Maghreb depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, en Tunisie notamment depuis l'instauration du protectorat français.

« Le trait le plus important qui distingue la Tunisie de l'Algérie et du Maroc fut sa plus grande cohésion socio-politique et la capacité gestionnaire de ses élites. »<sup>146</sup> En 1881, les Français « débarquent » en Tunisie, et le traité du bardo est signé, confirmant l'instauration du protectorat français en Tunisie. Il s'agit là d'une « invention » de Jules Ferry qui voulait assurer la conquête de la Tunisie malgré la résistance anticolonialiste au parlement français<sup>147</sup> ; le bey, le chef d'Etat, est toujours le « souverain absolu » de la Tunisie qui se voit pourtant « contrôlé[e] par la France. »<sup>148</sup> Ainsi, l'Etat tunisien « persiste », mais c'est en fait

---

<sup>141</sup> Quitout 2007, p.32 s.

<sup>142</sup> Manzano 1995, p.173

<sup>143</sup> Manzano 1995, p.174

<sup>144</sup> Quitout 2007, p.35

<sup>145</sup> Quitout 2007, p.35 ss.

<sup>146</sup> Resch 1997, p.18

<sup>147</sup> Denise Bouche, Histoire de la colonisation française. Tome second. Flux et reflux (1815-1962), Librairie Arthème Fayard Paris 1994, p.123 s.

<sup>148</sup> Bouche 1994, p.123

l'administration française qui gouverne et qui s'installe vite au premier plan. C'est à dire que « le système du protectorat ne différa guère, dans la pratique, de celui d'une colonie »<sup>149</sup> pure et simple.

Concernant la présence déjà mentionnée du français en Tunisie, on peut dire que cette langue n'avait pas d'impact très grand avant l'instauration du protectorat français ; mais elle est quand même devenue plus importante surtout dans l'enseignement dès les années 1840, lorsque l'École polytechnique du Bardo avait été fondée (déjà en 1838), qui était transformée plus tard en l'École militaire, et où on enseigne à côté de la science militaire aussi le français et l'italien<sup>150</sup>. Dès les années 1860, il y avait aussi des écoles pour les « enfants des étrangers européens »<sup>151</sup> où on tenait également à l'enseignement des langues européennes et surtout romanes. A part une réforme de l'université Zitouna à Tunis<sup>152</sup>, on assistait encore à une autre fondation nouvelle, notamment celle du collège Sadiki en 1875, un collège d'élite où l'accent était mis aussi – à côté d'un enseignement scientifique, bien sûr – sur l'enseignement de langues étrangères telles que le français, l'italien, mais également le turc<sup>153</sup>. Outre ces innovations au niveau scolaire où la langue française jouait depuis un certain temps un rôle plus important, la puissance coloniale se lance dans la fortification de la langue française en Tunisie, effectuée par « une politique intensive de francisation linguistique et juridique »<sup>154</sup> concrétisée d'un côté par l'école et de l'autre côté par la naturalisation ; depuis 1888, « le français devient une langue obligatoire pour tous les élèves européens des écoles primaires et secondaires de type métropolitain. »<sup>155</sup> Il faut mentionner ici que malgré le statut officiellement différent de la Tunisie et du Maroc, « la France [y] appliqua la même politique scolaire qu'en Algérie. »<sup>156</sup> Selon Quitout, comparé à l'Algérie, « les autorités coloniales ont fait plus d'efforts [...] d'instruire la population autochtone » en Tunisie et au Maroc<sup>157</sup>. Bouche affirme que « [l]a scolarisation était plus développée en Tunisie qu'au Maroc. »<sup>158</sup> Mais cela est aussi relatif, comme le montre la constatation suivante : « Si la scolarisation fait des progrès en Tunisie tout au long de la présence française en Tunisie, il n'en demeure pas

---

<sup>149</sup> Bouche 1994, p.124

<sup>150</sup> voir Quitout 2007, p.45, et Nourredine Sraïeb, La volonté des élites tunisiennes de créer un enseignement moderne, en : Denis Cohen-Tannoudji (éd.) : Entre orient et occident. Juifs et Musulmans en Tunisie, Éditions de l'éclat Paris 2007, p.187-195, ici : p.188 s.

<sup>151</sup> Quitout 2007, p.45

<sup>152</sup> Sraïeb 2007, p.189 ss.

<sup>153</sup> Sraïeb 2007, p.192 ss.

<sup>154</sup> Quitout 2007, p.45

<sup>155</sup> Quitout 2007, p.45

<sup>156</sup> Bouche 1994, p.260

<sup>157</sup> Quitout 2007, p.47

<sup>158</sup> Bouche 1994, p.260

moins vrai qu'elle reste sélective pour les Tunisiens, contrairement aux Européens et aux israélites [sic !]»<sup>159</sup> - cela confirme les reproches de Memmi déjà mentionnés dans le chapitre sur l'école coloniale en général. En effet, c'est encore en 1949 que seulement 12 % des enfants scolarisés sont d'origine tunisienne<sup>160</sup>.

En tout cas, l'enseignement (primaire) tunisien était divisé en deux ; il y a notamment l'option « métropolitaine » dans laquelle l'enseignement s'effectue entièrement en français et qui est surtout destinée aux enfants français ou européens en général ; et l'option « franco-arabe » ou « franco-musulmane », destinée à la population « indigène », où les langues de l'enseignement sont le français ainsi que l'arabe. Reste encore l'école traditionnelle où on poursuivait un enseignement « arabo-musulman ».<sup>161</sup>

Tandis que Quitout parle d'un « déséquilibre » et d'un « effet pervers de la politique linguistique suivie par la France en Tunisie »<sup>162</sup>, Manzano affirme que « la francisation du Maghreb est la suite normale de l'impérialisme linguistique français »<sup>163</sup> ; selon lui, le français « est la seule langue à vocation nationale [...] conditionnant citoyenneté, promotion et mobilité sociale. »<sup>164</sup> Cela montre déjà la disparité des opinions à l'égard du colonialisme présente encore aujourd'hui. Il est pourtant vrai que le français, langue officielle du Maghreb à l'époque, jouit de beaucoup plus de prestige que les parlers arabe dialectal et berbère, comme c'est aussi décrit chez Memmi : « L'arabe dialectal sera donc réputé pour longtemps inapte aux fonctions sociales supérieures »<sup>165</sup> ; à peu près la même chose vaut aussi pour le berbère. L'arabe classique n'étant réservé qu'à la vie religieuse et culturelle, il ne constitue pas vraiment de concurrence pour le français dans la vie officielle.<sup>166</sup> Le berbère aussi peu prestigieux à cause de son statut de langue orale se trouve d'un autre côté aussi « promu » par « un courant scientifique » grâce au fait qu'il s'agit de « la composante la plus ancienne du Maghreb »<sup>167</sup> ; mais on comprend facilement que cette valorisation rencontre peu d'écho auprès d'un grand public, comme c'est souvent le cas des discours universitaires. Ainsi la situation se révèle quand même similaire à celle de la Martinique, comme nous verrons dans le chapitre suivant. Ainsi, « que l'on porte un regard positif ou négatif sur cette langue, elle

---

<sup>159</sup> Quitout 2007, p.46

<sup>160</sup> Quitout 2007, p.46

<sup>161</sup> voir Bouche 1994, p.260 s., et Quitout 2007, p.45 s.

<sup>162</sup> Quitout 2007, p.47

<sup>163</sup> Manzano 1995, p.177

<sup>164</sup> Manzano 1995, p.177

<sup>165</sup> Manzano 1995, p.178

<sup>166</sup> Manzano 1995, p.177 s.

<sup>167</sup> Manzano 1995, p.178

n'est jamais conçue comme pouvant rivaliser statutairement avec le français, voire avec l'arabe. »<sup>168</sup>

C'est en 1956 que la Tunisie peut récupérer finalement son indépendance (<sup>169</sup>). Depuis, on a essayé de mener une politique linguistique marquée par une arabisation rendant compte pourtant du bilinguisme répandu<sup>170</sup> ; quant à l'arabe, Manzano peint l'image suivant de la situation actuelle :

**arabe dialectal** = langue de la masse, langue orale minorée mais véhiculaire, langue triviale, identité négative et 'haine de soi'.

**arabe classique** = langue d'une partie de l'élite, langue écrite maximisée mais très faiblement véhiculaire au Maghreb, langue de culture et de l'islam mais réputée 'non-maghrébine'.<sup>171</sup>

Même s'il a au fond raison, le vocabulaire employé ne semble éventuellement pas tout à fait convenir ; mais il renvoie quand même au fait que les parlers dialectaux arabe et berbère sont perçus comme les « langues des identités » authentiquement maghébines [sic !]. »<sup>172</sup>

La Tunisie enfin indépendante faisait des efforts afin de retrouver d'une certaine manière son « identité nationale », mais sans nier complètement la langue française pour maintenir les contacts (surtout économiques) avec l'Europe, et justement la France ; en tout cas, elle suivait une politique d'arabisation. La langue arabe avait été très importante pendant la lutte pour l'indépendance, et maintenant elle devait d'une certaine manière remplacer le français dans la vie publique. Le plus difficile était la question « quel arabe » devrait être choisi : il était prévu que l'arabe classique devrait remplacer le français, mais cela se révélait impossible puisque la majorité du peuple ne parlait pas l'arabe classique. Les efforts d'arabisation s'effectuaient surtout à trois niveaux : l'enseignement, l'administration et les médias. L'enseignement devait dorénavant être rendu plus homogène ; les cours devaient se faire en arabe, et le français était devenu une « langue étrangère » et non plus la langue unique de l'enseignement. Concernant l'administration, on commença à arabiser les ministères dès 1958 ; après une dizaine d'années, c'étaient d'abord les ministères de l'intérieur et de la justice qui étaient considérés comme « arabisés ». Mais il a fallu attendre jusqu'aux années 1990 pour que l'arabisation des domaines de l'administration proprement dite et de l'économie soit relancée. Entre-temps, une hiérarchie entre les secteurs « arabisés » et les autres s'était instaurée, puisque le français

---

<sup>168</sup> Manzano 1995, p.178

<sup>169</sup> pour plus de détails historiques, voir p.e. Bouche 1994, p.422 ss.

<sup>170</sup> voir Quitout 2007, p.72

<sup>171</sup> Manzano 1995, p.179

<sup>172</sup> Manzano 1995, p.182

jouissait toujours d'un prestige éventuellement plus grand que celui de l'arabe. Depuis l'an 2000, tous les documents publiés par les ministères tunisiens doivent être écrits en arabe. Depuis 2003, l'administration est considérée comme arabisée totalement, mais le français y joue quand même un rôle très important. Concernant les médias, il y règne toujours une pratique « bilingue », ce qui vaut généralement aussi pour l'enseignement et l'économie.<sup>173</sup>

Malgré les efforts d'arabisation (que Manzano juge avoir échoué<sup>174</sup>) et bien que l'arabe soit la langue maternelle de la majorité absolue des Tunisiens (99%) et ainsi la langue la plus parlée<sup>175</sup>, le français occupe toujours une place très importante : c'est la première langue étrangère, et toujours vue comme indispensable quant à l'ascension sociale et l'éducation surtout supérieure. L'arabe et le français s'influencent réciproquement dans la mesure qu'ils s'entremêlent dans la communication quotidienne ; il s'agit d'un système d'intégration de mots français qui sont conjugués et prononcés « à l'arabe », un phénomène appelé par Quitout « alternance codique »<sup>176</sup>. La plupart des ministères utilisent avant tout encore le français, et dans le domaine économique, le français prédomine aussi malgré l'importance croissante de l'anglais. Le français est également présent dans le paysage médiatique comme la radio et la télévision ; concernant la presse, c'est même la presse française qui est la plus importante au Maghreb en général, ce qui vaut encore plus pour la Tunisie.<sup>177</sup> Généralement, cette dernière « est un pays résolument francophone. »<sup>178</sup>

Quant au berbère, il n'est plus parlé que d'un pour cent de la population tunisienne, et sa situation est ainsi « critique dans la mesure où l'on assiste à une régression constante du nombre des berbérophones, partant à la mort lente mais, semble-t-il, inéluctable de la langue première de la Tunisie. »<sup>179</sup> La population berbérophone se concentre dans le sud de la Tunisie, dans la région entourant Médenine et à l'île de Djerba<sup>180</sup>.

---

<sup>173</sup> Simone Sporrer, Die Situation des Französischen in Tunesien. Eine soziolinguistische Bestandsaufnahme, Diplomarbeit Universität Wien 2003, p.31 ss.

<sup>174</sup> Manzano 1995, p.173

<sup>175</sup> voir Quitout 2007, p.139

<sup>176</sup> Quitout 2007, p.82

<sup>177</sup> Quitout 2007, p.82 ss.

<sup>178</sup> Quitout 2007, p.82

<sup>179</sup> Ahmed Boukous, Le berbère en Tunisie, en : M.H. Mekouar et alii (éd.) : Langue et société au Maghreb.

Bilan et Perspectives, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Université Mohammed V Rabat 1989, p.143-149, ici : p.148

<sup>180</sup> Sporrer 2003, p.22

## 2.2.2. La situation linguistique en Martinique

Le créole des Antilles françaises est né du contact entre les esclaves africains, déportés aux Antilles françaises depuis 1635, et les colons français. Aucun des groupes n'était homogène au niveau linguistique : comme ces colonisateurs transportant les esclaves en bateaux appartenaient à une classe sociale assez basse, la langue parlée par eux était loin d'être un français recherché, et bien sûr la langue française en général n'était pas encore unifiée et standardisée comme elle l'est aujourd'hui ; il s'agissait plutôt de dialectes régionaux surtout du nord-ouest de la France. Malgré cela, le français parlé aux colonies était probablement encore plus homogène que le parler des esclaves, puisqu'on tenait à séparer les esclaves de leurs familles et à mélanger les différentes ethnies africaines afin d'empêcher la communication et d'éviter ainsi des révoltes<sup>181</sup>. Pendant les premières trente années (la « société d'habitation » d'après Chaudenson), entre les deux groupes s'établit une « solidarité conflictuelle », puisqu'il s'agit d'une lutte de survie commune. Ainsi, le contact entre les esclaves et les colons est relativement étroit, et les premiers apprennent vite un « français approximatif » dont ils se servent aussi pour la communication entre eux. A partir de 1685, le nombre des esclaves commence à croître et surpasse finalement le nombre des colons ; c'est la « société de plantation » (jusqu'à l'abolition de l'esclavage en 1848).<sup>182</sup> Les esclaves formaient trois groupes : les esclaves relativement privilégiés qui travaillaient comme domestiques ; ceux qui étaient des travailleurs spécialisés, et finalement ceux qui travaillaient uniquement dans les champs de canne. Pour le procès de créolisation de la langue et l'histoire culturelle, ce sont surtout les domestiques qui ont joué un grand rôle, puisqu'ils avaient toujours accès à la langue des Békés (c'est à dire des colons blancs et riches<sup>183</sup>) et apportaient celle-ci aussi aux autres.<sup>184</sup> Au début, c'étaient évidemment surtout les esclaves « créoles » - alors déjà nés sur les îles - qui étaient domestiques, tandis que les nouveaux esclaves venant de l'Afrique et destinés surtout au travail dans les champs de canne sont surtout confrontés au français approximatif des premiers. Ainsi commence le procès de créolisation de la langue.<sup>185</sup>

Concernant les systèmes phonologiques, phonétiques, syntaxiques et morphologiques, le *kréyol martinik* se montre très différent et indépendant de la langue française, mais la ressemblance devient assez nette au niveau du lexique. Il y a des points de vue assez

---

<sup>181</sup> voir aussi Patrick Chamoiseau/Raphaël Confiant, *Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature 1635-1975*, Hatier Paris 1991, p.54 ; Reutner 2005, p.6

<sup>182</sup> Reutner 2005, p.5 ss.

<sup>183</sup> voir p.e. Reutner 2005, p.8

<sup>184</sup> Ralph Ludwig, *Frankokaribische Literatur. Eine Einführung*. Gunter Narr Verlag Tübingen 2008p.37

<sup>185</sup> Reutner 2005, p.7 s.

différents concernant le fait qu'il s'agit d'une langue basée sur une ou plusieurs grammaires africaines, influencée surtout du lexique français ; comme on peut y constater maintes autres influences, notamment de l'anglais, de l'espagnol, du néerlandais et du caraïbe, le français n'est pas l'unique langue à consulter dans ce contexte. En tout cas il faut souligner que le créole doit être vu comme langue avec des propres structures qui diffèrent du français ; il ne faut pas du tout le désigner comme « français infantile » ou « corrompu ». <sup>186</sup>

On a longtemps discuté si le créole est une « vraie langue » ou s'il s'agit d'un dialecte, d'un patois, voire d'une langue « primitive » et réduite. Malheureusement, cette opinion existe toujours, mais elle est scientifiquement fautive. Généralement, le discours autour du créole a toujours véhiculé aussi le racisme avec lequel on traitait les habitants des colonies françaises, un fait dont Dany Bébel-Gisler rend largement témoignage <sup>187</sup>.

Dès le XVIII<sup>ème</sup> siècle, l'idée la plus répandue est que les esclaves n'étaient pas en mesure de pratiquer des langues aussi complexes que le français et l'anglais. De cette prétendue incapacité a résulté le concept de la *simplification* qui caractériserait le créole. [...] Le créole serait une version simplifiée et réduite du langage des maîtres. <sup>188</sup>

On a aussi « reproché » au créole le fait qu'il est basé sur le lexique français : « Le simple fait que les neuf dixièmes du lexique créole proviennent des langues européennes est devenue un prétexte pour ne leur reconnaître aucune valeur, si ce n'est la pire. » <sup>189</sup> Ramassamy parle là d'une « platitude » à laquelle elle répond en renvoyant à une comparaison faite par Albert Valdman qui constate que « le fait que les neuf dixièmes du vocabulaire français soient dérivés du latin signifie que le français n'est qu'une forme corrompue de la langue mère » <sup>190</sup>. Comme un tel jugement de la langue française paraît ridicule, il devrait aussi l'être dans le contexte du créole. <sup>191</sup>

Nous ne pouvons pas entrer trop dans les détails, mais on peut quand même citer un exemple emprunté d'Ulrich Fleischmann qui souligne la complexité du créole et son autonomie vis-à-vis du français. Il critique que le « manque » de formes marquées de sujets, de verbes et d'adjectifs est souvent vu comme qualité typique ou bien comme preuve d'une réduction

---

<sup>186</sup> Martina Bildstein, La question du créole dans le système éducatif en Martinique, Diplomarbeit Universität Wien 2008, p.18

<sup>187</sup> voir Dany Bébel-Gisler, La langue créole, force jugulée, L'Harmattan Paris 1976, p.110/111 ; concernant la différenciation entre dialecte, patois et langue dans ce contexte voir aussi Reutner 2005, p.35 ss.

<sup>188</sup> Diana Ramassamy, Traditions orales aux Antilles Françaises, 12.2.2007, consultable sur <http://www.montraykreyol.org/spip.php?article106>, 23.7.2012, 15:40

<sup>189</sup> Ramassamy 2007, consultable sur <http://www.montraykreyol.org/spip.php?article106>, 23.7.2012, 15:40

<sup>190</sup> Albert Valdman, Le créole : Structure, statut et origine, Klincksieck Paris 1978, p.330

<sup>191</sup> Ramassamy 2007, consultable sur <http://www.montraykreyol.org/spip.php?article106>, 23.7.2012, 15:40

linguistique, bien que ce « manque » ait une fonction déterminée, autonome et propre aux langues créoles et ne limite nullement les possibilités expressives de celles-ci. Fleischmann part de la simple phrase « Je suis malade » ; dans un « pidgin », cette même phrase serait « Moi malade », ce qui ressemble au créole : « Mouin malad ». Cela évoque une impression de réduction. On pourrait en déduire qu'une phrase un peu plus complexe comme « Je mange des avocats », « réduite » selon les mêmes principes que la première, serait « Moi manger avocats » ; mais cette phrase traduite en créole (haïtien) serait « M'ap manjé zaboka-yo ». Cet exemple illustre que des déterminants nécessaires ont été remplacés par des développements propres au créole.<sup>192</sup>

Le professeur et spécialiste du créole Robert Damoiseau donne de plus une preuve paraissant très simple mais tout à fait logique et convaincante du statut « élevé » du créole qui doit absolument être vu comme langue propre et non pas comme dialecte. Si une personne uniquement francophone parle à une personne uniquement créolophone, les deux ne vont pas se comprendre. Bien sûr il existe des rapports lexicaux très importants entre le créole (français notamment, puisqu'il y a plusieurs langues créoles différentes) et le français ; mais il s'agit là plutôt d'éléments pertinents que le créole a retenu du français, ce qui est un processus logique et fonctionnel. Mais néanmoins il s'agit de deux langues.<sup>193</sup>

Après l'abolition de l'esclavage, mais surtout depuis la départementalisation des Antilles françaises en 1946, les connaissances du français de la population ont beaucoup augmenté grâce à l'accès plus facile à l'école.<sup>194</sup> Autrefois, le créole était naturellement la langue première, c'est à dire la langue maternelle, des Antillais, et le français était appris plus tard à l'école.<sup>195</sup> Mais cela a changé ; ainsi, la génération de Confiant et Chamoiseau est la première dont la langue maternelle n'est plus le créole ; un « basculement » a eu lieu, comme l'exprime Confiant :

[...] ma génération est la première à être francophone. Mes parents [...] étaient des enseignants, mais leur langue 'normale' était le créole. Mon père était professeur de mathématique, et ma mère était institutrice, donc c'est des gens qui ont fait des études en français, mais quand ils se parlaient entre eux, à la maison, c'était uniquement le créole. Bien sûr [à nous], les enfants, ils parlaient en français. Donc, ma génération est une génération de transition, parce que la génération qui est née dans les années 50-60 a été la première génération chez qui le français est devenu quelque part une langue maternelle. Alors quand je dis ça, c'est pas pour toute la population, il faut pas exagérer, mais enfin, le processus commence de basculement de la langue maternelle. Jusqu'à la génération

---

<sup>192</sup> Ulrich Fleischmann, *Das Französisch-Kreolische in der Karibik. Zur Funktion von Sprache im sozialen und geographischen Raum*, Gunter Narr Verlag Tübingen 1986, p.50 s.

<sup>193</sup> entretien avec Robert Damoiseau à l'université en Martinique le 5 mars 2011

<sup>194</sup> Reutner 2005, p.38 s.

<sup>195</sup> Reutner 2005, p.145

de mes parents, quelle que soit la classe sociale, le créole était la langue première. Même chez les blancs martiniquais, les Békés. Et à partir des années 50-60, on assiste à ce basculement qui est dû [...] d'une part la scolarisation massive qui commence.<sup>196</sup>

La deuxième raison de ce « basculement » du créole est en fait le « déclin » de la société de plantation :

Donc à partir de ce moment-là, le créole a commencé à être en danger. Parce que jusqu'[aux] années 50-60 le créole n'était pas en danger. C'est la langue de la plantation, de l'habitation, et justement c'est dans les années 50-60 que le système de l'habitation s'effondre. [...] La niche écologique du créole disparaît. Parce que tous ces gens qui étaient nés dans la campagne vont descendre dans les communes, dans les villes, à Fort-de-France, [...] mais dans un milieu où le créole n'est plus dominant, [...] c'est le français qui domine. [...] Certainement ils emmènent avec eux la culture créole, mais dans un milieu où le créole est brutalement défavorisé, et brutalement confronté au français, à la toute-puissance du français. Donc ce processus de décréolisation dont on parle en ce moment, enfin il a commencé au début des années 60. Bien sûr quand ce processus commence on ne voit pas tout de suite ces effets, c'est aujourd'hui qu'on le voit, mais ça fait 40 ans que ça a commencé.<sup>197</sup>

Mais il y a encore d'autres aspects qui contribuent au changement linguistique, notamment l'apparition des médias comme la télé et la radio pendant les années 1960 ; Confiand juge leur influence capitale, puisqu'

il y a soudainement un espèce de bain linguistique en français qui n'existait pas avant. Dans la génération de mes parents il n'y avait pas ce bain linguistique français permanent. [...] [Aujourd'hui] il suffit d'ouvrir la télé, il suffit d'ouvrir la radio ça y est on a le français en permanence.<sup>198</sup>

Malgré ce mépris général de la langue créole, un changement a eu lieu depuis les années 1980 environ : Reutner retient que la politique française, autrefois *très* restrictive à l'égard des langues régionales, est devenue plus « libérale » depuis la victoire des socialistes en 1981 ; ainsi, on a depuis poussé plus loin la décentralisation de la France, et la diversité culturelle due aux régions différentes n'est plus vue comme danger, mais comme richesse (au moins officiellement). La politique concernant les langues régionales a changé. Mais en fait il existait encore longtemps une différence entre les régions en France « métropolitaine » et les départements d'outre-mer (DOM). Du point de vue juridique, les langues créoles n'existent pas jusqu'à l'an 2000 lorsqu'elles sont finalement (!) reconnues officiellement comme langues régionales de la France. Depuis 1984, il y avait quand même la possibilité d'enseigner aux DOM les langues et cultures régionales – mais seulement de manière facultative et additionnelle au programme régulier, et non pas « à la charge » de ce dernier. Malgré la

---

<sup>196</sup> entretien avec Raphaël Confiand à l'université en Martinique le 11 mars 2011

<sup>197</sup> entretien avec Raphaël Confiand à l'université en Martinique le 11 mars 2011

<sup>198</sup> entretien avec Raphaël Confiand à l'université en Martinique le 11 mars 2011

création d'une charte européenne des langues régionales et minoritaires en 1992 (que ne l'on accepte pas en France d'ailleurs par crainte d'attribuer des privilèges aux langues régionales), l'utilisation des langues régionales n'est pas acceptée dans l'administration, mais elles sont admises dans les médias et dans l'enseignement. En 2000, le programme scolaire aux DOM est finalement adapté dans les matières de géographie et d'histoire : ainsi, on peut tenir compte des particularités régionales dans l'enseignement. Reutner juge la *Loi d'orientation pour l'Outre-Mer* encore plus importante que cette adaptation des plans scolaires, puisqu'il s'agit-là finalement de la reconnaissance officielle des langues créoles comme langues régionales de la France.<sup>199</sup> En 2001, on crée de plus le CAPES de créole, mais qui reste jusqu'aujourd'hui assez problématique<sup>200</sup> ; Reutner constate que cette mesure, vue de plus près, représente seulement un petit pas dans la politique française des langues régionales, mais qu'il ne faut quand même pas sous-estimer sa force symbolique<sup>201</sup>. En Martinique, on pouvait depuis 1984 recevoir le *Diplôme Universitaire de Langues et Cultures Régionales*, « option créole », qui a été remplacé en 1994/95 par la licence, suivie par la maîtrise en créole en 1995/96.<sup>202</sup> Depuis 1975, il existe à l'*Université des Antilles et de la Guyane*, qui est représentée en Guadeloupe, Martinique et Guyane, le *Groupe des études et recherches en espace créolophone et francophone* (GEREC-F), fondé par Jean Bernabé. Nous ne pouvons pas entrer trop dans les détails, mais comme Raphaël Confiant fait aussi partie du GEREC-F, il est quand même important de mentionner très brièvement son statut. Cette institution essaie d'un côté de changer la conscience et l'opinion des intellectuels concernant la langue créole, et effectue de l'autre côté aussi un travail sur la langue elle-même, mais de manière normative (ce qui est problématique). Leur principe est justement de chercher la « déviance maximale » du français, ainsi les chercheurs « forgent » carrément de nouvelles expressions pour éviter l'influence trop grande des expressions françaises, voire la francisation générale du créole. Cela est d'un côté difficile, et on reproche aussi au GEREC-F d'ignorer complètement la langue réellement parlée. De plus, le créole qu'il propage serait artificiel et incompréhensible, puisque le GEREC-F essaie même d'échanger des expressions utilisées partout dans le monde par des métaphores qui sont difficiles à comprendre ; ainsi, p.e. le mot « international » est traduit par le GEREC-F par « toutwonlatè », ce qui signifie littéralement « tout rond la terre ».<sup>203</sup> Le GEREC-F est fortement critiqué<sup>204</sup>, mais son travail n'est pas à sous-estimer,

---

<sup>199</sup> voir Reutner 2005, p.66 ss. et p.71 ss.

<sup>200</sup> concernant la discussion autour du CAPES de créole, voir Reutner 2005, p.75 ss.

<sup>201</sup> Reutner 2005, p.130

<sup>202</sup> voir Reutner 2005, p.75 ss.

<sup>203</sup> Reutner 2005, p.79

<sup>204</sup> voir Reutner 2005, p.84 ss.

puisque'il contribue quand même à la « décolonisation des esprits »<sup>205</sup>.

Ici il faut mentionner que le développement linguistique, notamment l'emprunt lexical, est quand même dans une certaine mesure normal et même nécessaire, puisque la langue doit s'adapter aussi à la réalité qui évolue ; et la question de l'extension linguistique se pose pour chaque langue orale qui est en train de passer à l'écrit. De plus, une langue ne se définit pas par son lexique, mais par sa structure grammaticale ; mais justement, il semble que la syntaxe créole est aussi en train de changer, dû à l'influence du français. Tandis que le GEREC-F prévient du danger de la francisation, Ludwig considère une « hystérie puriste » comme exagérée. On peut d'ailleurs juger le fait qu'on discute maintenant la « décréolisation qualitative » et non plus la « décréolisation quantitative » positivement : le créole est parlé « de toute façon », ainsi il s'agit malgré tout d'une langue établie et consolidée dont on peut discuter la « qualité ». Dans ce contexte, Reutner juge le fait de parler de « décréolisation qualitative » lorsqu'il s'agit d'une extension nécessaire de la langue problématique, puisque cela pourrait pour sa part faire obstacle au développement futur du créole.<sup>206</sup>

Le créole a été « découvert » par la publicité dans laquelle il est de plus en plus utilisé. Il est aussi employé dans certaines chaînes à la télévision, à la radio et par la presse.<sup>207</sup> Mais cette utilisation plus « démocratique » est aussi crainte par les défenseurs du créole ; Confiant p.e. trouve que le créole utilisé dans les médias n'est pas le « bon créole » - ainsi, son utilisation plus répandue n'est pas uniquement un succès, mais constitue même un « danger » parce qu'il contribue même à la « décréolisation qualitative »<sup>208</sup>. Le créole ne joue pas vraiment un rôle dans l'administration, et il y a encore peu de panneaux bilingues - même si cela serait très important pour une ré-valorisation du créole -<sup>209</sup>, puisque cela dépend un peu du fait que le maire d'une ville est indépendantiste ou non. Quand même on assiste aujourd'hui à une extension plus large du créole qui a « conquis » de nouveaux domaines (comme le prouve p.e. son usage à l'écrit, par les médias etc.) - justement comme le français aussi, ce qui pose un autre problème.<sup>210</sup>

Confiant craint – parmi d'autres auteurs et intellectuels comme Jean Bernabé – la mort, le déclin du créole, surtout parce qu'il n'est pas enseigné obligatoirement à l'école ; en même

---

<sup>205</sup> Reutner 2005, p.87

<sup>206</sup> voir Reutner 2005, p.42 ss.

<sup>207</sup> voir Reutner 2005, p.33

<sup>208</sup> Reutner 2005, p.40

<sup>209</sup> voir Reutner 2005, p.33

<sup>210</sup> voir Reutner 2005, p.

temps, il existe aussi la peur de renforcer la résistance contre le créole s'il est enseigné obligatoirement.<sup>211</sup>

Il faut mentionner ici que le concept « traditionnel » de langue maternelle ne semble pas être facilement applicable aux Antilles françaises ; normalement, c'est la langue parlée de la mère, voire celle qui est apprise la première. Mais la majorité (82%) des étudiants questionnés par Reutner déclarent que leurs parents leur ont parlé dans les deux langues. Le français est favorisé et ainsi la première langue qu'ils ont maîtrisée activement, mais le créole est très rarement complètement exclu de l'éducation, puisque les parents s'en servent souvent lorsqu'ils grondent leurs enfants. Ainsi, même si à la maison c'est le français qui est le plus parlé, les enfants apprennent le créole aussi et l'emploient p.e. en parlant avec leurs grands-parents, et surtout avec leurs amis. Le créole est vu d'une certaine manière comme « la langue des adultes », ce qui le rend peut-être spécialement intéressant pour les jeunes. Souvent, ils l'emploient plus vis-à-vis de leur parents au fur et à mesure qu'ils grandissent et que la relation parents-enfants devient plus « égalitaire ».<sup>212</sup>

Bébel-Gisler décrit pendant les années 1970 la situation des élèves qu'elle avait questionnés ainsi : « Incapacité de s'exprimer en français et honte de parler créole, ainsi se referme le cercle vicieux pour ces écoliers qui sont à leur 7<sup>e</sup> année d'école. »<sup>213</sup> Les enseignants questionnés constatent à leur tour que « l'enseignement du français aux Antilles est un échec »<sup>214</sup> ; selon Bébel-Gisler, ils sont eux-mêmes « pris entre le désir profond d'utiliser le créole [à l'école] et leur 'devoir' de parler français. »<sup>215</sup> Généralement, Bébel-Gisler montre une langue soumise et sans pouvoir, ce qui était sans doute encore le cas pendant les années 1970. Nous avons déjà parlé du changement de la politique linguistique française à partir des années 1980. Mais Christian March montre encore d'autres raisons pour lesquelles une « amélioration d'image »<sup>216</sup> du créole dans la société martiniquaise (et antillaise en générale) a eu lieu : il nomme ainsi p.e. le zouk (un genre de musique devenant populaire parmi d'autres aussi en Europe), les médias et la publicité, la bande dessinée, les activités universitaires comme les publications de Jean Bernabé ou Robert Damoiseau, ou bien la

---

<sup>211</sup> voir Reutner 2005, p.88 s.

<sup>212</sup> Reutner 2005, p.145 ss.

<sup>213</sup> Bébel-Gisler 1976, p.187

<sup>214</sup> Bébel-Gisler 1976, p.189

<sup>215</sup> Bébel-Gisler 1976, p.191

<sup>216</sup> Christian March, *Le discours des mères martiniquaises. Diglossie et créolité : un point de vue sociolinguistique*. L'Harmattan Paris Montréal 1996, p.54

littérature, notamment Confiant et Chamoiseau qui tiennent à « créoliser » leur écriture.<sup>217</sup> Généralement, March, qui avait parmi d'autres aussi mené des entretiens avec des étudiants, constate que ces derniers « n'étaient pas du tout hostiles à l'égard du créole. Ils considéraient le français comme langue utile et de promotion sociale et le créole comme la langue de leur culture et de leur identité [...] »<sup>218</sup> En outre, « ces étudiants montraient de l'affection pour le créole (90%) et le français (85%) et ne voulaient se passer ni de l'une ni de l'autre des deux langues [...] »<sup>219</sup> March en conclut qu'« [i]l n'existe donc pas de minoration linguistique généralisée du créole ou de créolophobie omniprésente. »<sup>220</sup> Si on interroge aujourd'hui en Martinique des gens qui n'appartiennent pas forcément au milieu intellectuel, on peut néanmoins constater une certaine « hostilité » vis-à-vis du créole. Reutner constate ainsi d'un côté une « réhabilitation » du créole depuis les années 1970, mais d'un autre côté, le statut du créole dans l'opinion publique reste environ le même. Confiant met le statut quand même toujours « inférieur » du créole sur le compte d'« un manque d'amour » général des Antillais pour la langue créole<sup>221</sup>.

Le compte rendu le plus détaillé et actuel de la situation linguistique est celui de Reutner qui constate quand même une « détraction » générale à l'égard du créole. Le créole passe de l'oral à l'écrit, et aujourd'hui, le fonctionnement des deux langues en question n'est plus aussi complémentaire qu'autrefois. Le créole s'étend à de nouveaux domaines, mais le français aussi. Le créole semble être la langue qui est parlée dans la vie quotidienne, tandis que le français est toujours vu comme la langue la plus prestigieuse. Ce qui est important avant tout est le fait que la jeunesse, contre toute attente, parle créole. Généralement, les étudiants questionnés par Reutner se déclarent pratiquement tous bilingues, même s'ils apprennent le français comme première langue. Une grande partie des interviewés considère le créole comme langue, tandis qu'une autre partie le voit toujours comme patois. L'utilisation concrète des langues dépend de plusieurs facteurs : est-ce qu'on connaît l'interlocuteur, est-ce que celui-ci est plus âgé ou s'agit-il d'une notabilité ? Si c'est le cas, on emploie le français ; mais les sujets abordés jouent aussi un rôle pour le choix de la langue. En tout cas, le créole est la langue des sentiments – surtout négatifs -, mais aussi de la convivialité, et surtout il est censé exprimer « l'identité antillaise » ; la génération en question semble avoir plus d'estime de soi et être plus sûre d'elle concernant l'utilisation du créole que les générations précédentes, et le

---

<sup>217</sup> March 1996, p.54

<sup>218</sup> March 1996, p.43

<sup>219</sup> March 1996, p.43

<sup>220</sup> March 1996, p.43

<sup>221</sup> entretien avec Raphaël Confiant à l'université en Martinique le 11 mars 2011

jugement ne semble pas du tout être aussi négatif que pour les générations précédentes ! Cela est probablement dû aussi au bilinguisme répandu – « on parle le français de toute façon, ainsi on peut aussi se permettre de parler le créole ». Les jeunes se montrent aussi ouverts à la prise en considération de la langue, la géographie et l’histoire créoles dans l’enseignement, mais évidemment, l’enseignement effectué *en* créole semble inimaginable. Mais même si l’attitude des jeunes est très positive à l’égard du créole, ils ne veulent pas introduire le créole comme deuxième langue officielle !<sup>222</sup>

---

<sup>222</sup> voir les résultats de l’enquête de Reutner 2005, p.145 ss.

## 2.3. Biographies des auteurs

### 2.3.1. Albert Memmi

« Albert Memmi est assurément l'écrivain juif le plus représentatif de l'Afrique du Nord. »<sup>223</sup> Fils d'un sellier juif et d'une mère berbère, Memmi est né en 1920 à Tunis. Après l'école de l'Alliance Israélite Universelle, il peut, grâce à une bourse, aller au lycée français, notamment le lycée Carnot. Il commence les études de philosophie à l'université d'Alger, mais en 1943, l'occupation nazie, il est forcé de travailler dans un camp sous. Après la guerre, il continue ses études à la Sorbonne et les termine avec l'agrégation. En 1949, il retourne à Tunis, où il commence à enseigner au lycée Carnot, mais quitte le pays après l'indépendance en 1956 à cause du climat nationaliste. Depuis, il vit en France. En 1953, il publie sa première œuvre littéraire, *La statue de sel*, qui connaîtra un grand succès auprès du public, et sera même dotée de deux prix littéraires ; ce « roman » autobiographique contient déjà tous les éléments de l'œuvre future de l'auteur. Son deuxième récit autobiographique, *Agar*, suit en 1955. Mais Memmi n'est pas seulement connu pour son œuvre littéraire, mais surtout pour ses écrits théoriques, dont le plus connu est le *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur*, publié premièrement en 1957 ; celui-ci figure jusqu'aujourd'hui parmi les œuvres les plus importantes de la décolonisation comme *Peau noire, masques blancs* ou *Les damnés de la Terre* de Frantz Fanon (qui est « d'une brûlante actualité avec le retour en force des velléités coloniales de l'Occident et de l'échec de toutes les tentatives de décolonisation. »<sup>224</sup>) ou bien *Le discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire. Memmi n'écrit pas seulement sur le colonialisme (entre autres *L'homme dominé* en 1968, *La Dépendance* en 1979), le racisme (*Le Racisme* en 1994) et la littérature (*Anthologie des écrivains maghrébins d'expression française* en 1964), mais aussi sur la relation entre juifs et arabes (p.e. dans *La Libération du juif* en 1966, *Juifs et Arabes* en 1974, et *Le Juif et l'Autre* en 1996); en 2004, il publie *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres*. il a enseigné à des universités différentes, comme à l'École pratique des hautes études ou l'université de Nanterre.<sup>225</sup> « Son œuvre se présente comme une exploration inlassable du Moi et [...] elle a conduit l'autobiographie moderne à un sommet de l'auto-réflexivité [...]. »<sup>226</sup>

---

<sup>223</sup> Claude Sitbon, La littérature juive tunisienne de langue française, en : Robert Attal/Claude Sitbon (éd.) : Regards sur les juifs de Tunisie, Albin Michel Paris 1979, p.211-217, ici : p.215

<sup>224</sup> Joubert Satyre, La Caraïbe, en: Christiane Ndiaye (éd.) : Introduction aux littératures francophones. Afrique – Caraïbe – Maghreb, Les Presses de l'Université de Montréal Montréal 2004, p.141-196, ici : p.192

<sup>225</sup> voir [http://fr.wikipedia.org/wiki/Albert\\_Memmi](http://fr.wikipedia.org/wiki/Albert_Memmi), 23.7.2012, 17:14 et

[http://en.wikipedia.org/wiki/Albert\\_Memmi](http://en.wikipedia.org/wiki/Albert_Memmi), 23.7.2012, 17:15, et Ruhe 1987, p.A

<sup>226</sup> Hornung/Ruhe 1998, p.2

### 2.3.2. Patrick Chamoiseau

Né dans la capitale martiniquaise Fort-de-France en 1953, Patrick Chamoiseau part pour la France où il étudie droit et économie sociale ; il y commence à travailler dans le domaine social (comme assistant social), un travail qu'il poursuit encore après son retour en Martinique et jusqu'aujourd'hui : « Le romancier n'a jamais abandonné son travail de réinsertion des ex-détenus en dépit de son succès et de ses occupations multiples ; il est également scénariste et dessinateur. »<sup>227</sup> Après son « retour au pays natal », il commence à s'occuper de plus en plus à la culture et langue créoles. Il se soucie dorénavant d'ériger un monument « aux formes culturelles disparaissantes de son île natale (les djobeurs du marché de Fort-de-France, et les vieux conteurs) »<sup>228</sup>. Ainsi, il met en scène dans son premier roman, *Chronique des sept misères*, paru en 1986, des djobeurs (ou djobè), c'est à dire les portefaix<sup>229</sup> travaillant sur les marchés antillais. Il se consacre d'écrire une sorte de contre-histoire, c'est à dire l'histoire des petites gens et des opprimés, donc de ceux qui étaient privés de voix par le discours officiel ; il s'agit là d'une « recherche de l'identité martiniquaise »<sup>230</sup> qu'il poursuit aussi dans son deuxième œuvre romanesque *Solibo magnifique*, paru en 1988, un an avant la publication commune avec Jean Bernabé et Raphaël Confiant du manifeste *Eloge de la Créolité* (voir aussi ci-dessous). Chamoiseau ne connaîtra un succès international qu'à la parution en 1992 de son chef-d'œuvre *Texaco* qui « établit Chamoiseau comme la vedette du mouvement créoliste »<sup>231</sup> et pour lequel il obtient le Prix Goncourt. Il a publié une dizaine de romans, dont p.e. *L'Esclave vieil homme et le molosse*, *Biblique des derniers gestes* et dernièrement *Les Neufs Consciences du Malfini*, mais il publie aussi des pièces de théâtre, et écrit plusieurs scénarios pour les films réalisés par le metteur en scène martiniquais Guy Deslauriers. Comme Confiant, il rend de grands services en faveur de la culture créole en collectionnant et publiant p.e. des contes créoles ; Chamoiseau est aussi actif au niveau politique et écrit des œuvres théoriques et politiques comme *Ecrire en pays dominé* en 1997, et récemment, en 2009, *L'intraitable beauté du monde - adresse à Barack Obama* qu'il a publié avec Edouard Glissant, ou bien le *Manifeste pour les "produits" de haute nécessité* en 2010. Il a développé une nouvelle manière d'écrire afin de manifester la culture propre aux Antilles et la particularité de la langue créole aussi à travers son expression littéraire :

<sup>227</sup> Ghinelli 2005, p.15

<sup>228</sup> Roy Caldwell, Patrick Chamoiseau, consultable sur

<http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/chamoiseau.html>, 23.7.2012, 18:54

<sup>229</sup> voir Confiant, <http://www.potomitan.info/dictionnaire/d.pdf>, 5.8.2012, 14:48, p.55

<sup>230</sup> Roy Caldwell, Patrick Chamoiseau, consultable sur

<http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/chamoiseau.html>, 23.7.2012, 18:54

<sup>231</sup> Roy Caldwell, Patrick Chamoiseau, consultable sur

<http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/chamoiseau.html>, 23.7.2012, 18:54

Chamoiseau interroge également les formes d'expression créoles. Prenant acte de l'existence d'une culture créole essentiellement travaillée par l'oralité, il envisage le développement d'une littérature orale pour laquelle l'écrivain, héritant des tournures orales et des conteurs créoles, aurait pour rôle de s'ériger en 'marqueur de paroles'.<sup>232</sup>

En 2010, Patrick Chamoiseau a été nommé Commandeur des Arts et des Lettres ; il s'agit là d'une « décoration honorifique française qui, gérée par le ministère de la Culture, récompense 'les personnes qui se sont distinguées par leur création dans le domaine artistique ou littéraire ou par la contribution qu'elles ont apportée au rayonnement des arts et des lettres en France et dans le monde.' »<sup>233</sup>

### 2.3.3. Raphaël Confiant

Raphaël Confiant est né en 1951 sur la Martinique. Il étudie sciences politiques et l'anglais à l'université d'Aix-en-Provence. Marie-Christine Hazaël-Massieux le désigne comme « [m]ilitant de la cause créole dès les années 1970 »<sup>234</sup>. Après avoir terminé ses études il séjourne une année en Algérie, où il enseigne l'anglais et fait connaissance de Daniel Boukman, lui aussi écrivain martiniquais<sup>235</sup>. Il retourne en Martinique où il se consacrera dorénavant à la lutte pour la « restitution » de la langue créole, pour ainsi dire. De 1977 à 1981, il contribue « au premier journal entièrement en créole, *Grif an tè* »<sup>236</sup>, mais prend aussi part à d'autres journaux comme *Karibèl* ou *Antilla* ; il appartient au GEREC déjà mentionné au sein duquel il collabore avec Jean Bernabé au développement d'une graphie de la langue créole ; en même temps, il publie ses premiers romans en créole, des œuvres qui seront traduites par la suite aussi en langue française. Confiant est un des fondateurs du mouvement de la Créolité, une sorte de réaction au mouvement de la Négritude souvent critiqué par les théoriciens de la Créolité ; celle-ci s'inscrit de son côté dans la trace de l'Antillanité de Glissant dont il constitue de quelque manière la poursuite. Dans ce contexte, Confiant participe encore une fois aux côtés de Jean Bernabé et avec Patrick Chamoiseau à la rédaction du manifeste *Eloge de la Créolité*, publié en 1989. Un an plus tôt paraît son premier roman écrit en français, *Le Nègre et l'Amiral*, et depuis, une vingtaine de romans sont parus, dont p.e. *Eau de café*, *L'archet du colonel*, *La panse du chacal*, et parmi lesquels figurent aussi

<sup>232</sup> [http://fr.wikipedia.org/wiki/Patrick\\_Chamoiseau](http://fr.wikipedia.org/wiki/Patrick_Chamoiseau), 5.8.2012, 15:07

<sup>233</sup> [http://fr.wikipedia.org/wiki/Commandeur\\_des\\_Arts\\_et\\_des\\_Lettres](http://fr.wikipedia.org/wiki/Commandeur_des_Arts_et_des_Lettres), 5.8.2012, 15:54

<sup>234</sup> Marie-Christine Hazaël-Massieux, Raphaël Confiant, consultable sur <http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/confiant.html>, 23.7.2012, 17:54

<sup>235</sup> - [http://fr.wikipedia.org/wiki/Rapha%C3%ABl\\_Confiant](http://fr.wikipedia.org/wiki/Rapha%C3%ABl_Confiant), 5.8.2012, 15:06

<sup>236</sup> Marie-Christine Hazaël-Massieux, Raphaël Confiant, consultable sur <http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/confiant.html>, 23.7.2012, 17:54

quelques romans policiers et des œuvres théoriques comme un essai sur Aimé Césaire en 1993; Confiant a obtenu plusieurs prix littéraires comme le Prix Casa de las Americas (pour *Ravines du devant-jour*), le Prix du livre insulaire ou le Prix Antigone. Il a collectionné et publié des contes créoles ainsi qu'un dictionnaire de néologismes créoles déjà mentionné. Pendant plusieurs années (jusqu'en 2007), il a aussi travaillé sur un dictionnaire créole en ligne dont le site offre aussi des contes, des proverbes etc. Avec Chamoiseau il s'est aussi soucié de « redonner » à ses compatriotes leur histoire dont les Antillais ont été privés dans le discours colonial ; ainsi les deux auteurs ont publié en 1991 le recueil *Lettres créoles* démontrant non seulement l'histoire des Antilles françaises, mais aussi l'histoire de la langue créole ainsi qu'une histoire de la littérature des Antilles françaises dès la première « roche écrite »<sup>237</sup> jusqu'à nos jours.<sup>238</sup>

Son parcours ou développement personnel concernant l'emploi de la langue créole et française vient déjà d'être mentionné ; ainsi Confiant opte, après l'emploi exclusif du créole au début de sa carrière suivi par l'utilisation du français, pour l'usage d'un français « régional » et créolisé : ainsi il faut

souligner les particularités du français de Raphaël Confiant: à la suite de Chamoiseau: moins systématiquement toutefois que son prédécesseur, Confiant élève le créolisme au rang de procédé littéraire: emprunts, calques sont volontairement intégrés, donnant à la langue de l'auteur martiniquais une couleur tout à fait particulière, sans doute pas toujours aisée à comprendre pour le lecteur qui ignore tout du créole et du monde martiniquais.<sup>239</sup>

Aujourd'hui, Raphaël Confiant s'engage dans la politique, et il est professeur à l'université en Martinique.<sup>240</sup>

---

<sup>237</sup> voir Chamoiseau/Confiant 1991, p.15 ss. et p.207

<sup>238</sup> voir Hazaël-Massieux, <http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/confiant.html>, 23.7.2012, 17:54

<sup>239</sup> Hazaël-Massieux, <http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/confiant.html>, 23.7.2012, 17:54

<sup>240</sup> voir Hazaël-Massieux, <http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/confiant.html>, 23.7.2012, 17:54 et [http://fr.wikipedia.org/wiki/Rapha%C3%ABl\\_Confiant](http://fr.wikipedia.org/wiki/Rapha%C3%ABl_Confiant), 5.8.2012, 15:06

### III. Analyse littéraire du corpus choisi

#### 3.1. « J'étais moi et je m'étais étranger » - l'œuvre d'Albert Memmi

##### 3.1.1. *La statue de sel* - l'histoire d'un déchirement constant

Selon Klein, c'est la première œuvre d'un auteur tunisien dit « moderne » à trouver de la reconnaissance internationale. Ce livre est avant tout autobiographique, même si l'auteur a consciemment changé le nom de son « alter ego » qui s'appelle Mordekhai Alexandre Ben-Ilouche. Memmi a employé ce moyen de distanciation afin d'être « plus libre » dans sa présentation, ou bien de rendre celle-ci plus réaliste.<sup>241</sup> « Si, par l'artifice du nom, l'auteur semble s'éloigner de l'autobiographie, ce n'est que pour mieux s'exprimer autographiquement en découvrant le statut précaire de son nom. »<sup>242</sup>

Memmi y décrit son enfance, sa famille et la pauvreté de celle-ci, son entourage, sa démarche à l'école, au lycée... - et, avant tout, son déchirement constant entre les cultures et sa recherche d'identité. On peut résumer le livre par la phrase laconique qu'Albert Camus prononce dans la préface du livre : « Le curieux sujet du livre [...] c'est justement l'impossibilité d'être quoi que ce soit de précis pour un juif tunisien de culture française. »<sup>243</sup>

Avant cette phrase il explicite :

Voici un écrivain français de Tunisie qui n'est ni français ni tunisien. C'est à peine qu'il est juif puisque, dans un sens, il ne voudrait pas l'être. [...] Le jeune homme dont l'histoire est contée ici ne parvient à se définir qu'en additionnant aux refus que les autres font de lui les refus que lui-même oppose au monde.

Il est juif (de mère berbère, ce qui ne simplifie rien) et sujet tunisien, c'est à dire sujet du bey de Tunis. Cependant, il n'est pas réellement tunisien, le premier pogrome où les Arabes massacrent les juifs le lui démontre. Sa culture est française et, de toute sa classe, il est le seul à entendre Racine comme il faut. Cependant, la France de Vichy le livre aux Allemands et la France libre, le jour où il veut se battre pour elle, lui demande de changer la consonance judaïque de son nom. Il ne lui resterait plus que d'être vraiment juif si, pour l'être, il ne fallait partager une foi qu'il n'a pas et des traditions qui lui paraissent ridicules.<sup>244</sup>

*La statue de sel* n'est pas « seulement » le récit biographique d'un auteur qui rapporte au lecteur un monde qui n'existe plus ; plus généralement, « les problèmes soulevés par ce récit concernent tous ceux que l'histoire a contraints à vivre une double culture. »<sup>245</sup> Ainsi, « *La Statue de sel* est le roman du déchirement. »<sup>246</sup> Ce livre « contient en germe toute l'œuvre de

---

<sup>241</sup> Judith Klein, « Der feine Sand des Gedächtnisses ». Jüdisch-maghrebinische Literatur der Gegenwart, Europäische Verlagsanstalt/Rotbuch Verlag Hamburg 1998, p.78

<sup>242</sup> Strike 2003, p.34

<sup>243</sup> Albert Camus, Préface, en : Albert Memmi, *La statue de sel*, Gallimard Paris 2004, p.9-10, ici : p.10

<sup>244</sup> Camus 2004, p.9

<sup>245</sup> Sitbon 1979, p.214

<sup>246</sup> Sitbon 1979, p.214

Memmi, dont l'intérêt de la pensée, en particulier, est d'avoir dégagé les différents aspects de la condition de l'homme dominé. »<sup>247</sup> C'est bien cela, et on verra ensuite comment cette impossibilité provoque une permanente recherche d'identité, et comment cette identité est liée aux langues – ou représentée par celles-ci.

Les langues sont toujours en relation avec l'identité, puisque c'est grâce à une langue qu'on est lié à un peuple, un pays, un groupe ; et le déchirement entre les langues représente le déchirement entre les cultures et aussi les classes différentes. Donc la question des langues équivaut aussi à la question d'identité - et c'est justement celle-là que le « héros » du roman cherche. Cette recherche, voire la déchirure est déjà représentée par le nom qu'Albert Memmi donne à son « alter ego » : Mordekhai Alexandre Benillouche. Alexandre représente l'Occident auquel aspirent ses parents en nommant leur fils ainsi : « Alexandre : claironnant, glorieux, me fut donné par mes parents en hommage à l'Occident prestigieux. Il leur semblait traduire l'image qu'ils avaient de l'Europe. » (S, p.107) Mordekhai, tiré de la Bible, équivaut selon l'auteur à clamer : « 'je suis juif' et plus précisément 'j'habite le ghetto', 'je suis de statut indigène', 'je suis de mœurs orientales', 'je suis pauvre' » (S, p.108). Et puis Benillouche, Ben-Ilouche, signifie « fils de l'agneau » en berbéro-arabe. Ainsi, déjà son nom fait allusion à toutes les différentes influences auxquelles il se trouve exposé - sans parler des différentes classes sociales. Cela le mène à la question centrale du livre « qui suis-je enfin? » (S, p.109)

La question du nom se révèle toujours important dans le contexte de la colonisation (ou, plus généralement, dans un contexte multiculturel). Le nom indique l'origine et aussi le statut social, et détermine les réactions de l'entourage. Il exprime la divergence, voire le conflit des cultures différentes qui ne sont pas considérées comme égales dans le contexte colonial. Il est ainsi significatif que sous l'occupation allemande, lorsque Alexandre se porte volontaire comme soldat pour défendre sa patrie contre les Allemands, on lui demande de s'inscrire avec un autre nom pour ne pas montrer son origine juive.<sup>248</sup>

Mais déjà bien avant, lorsqu'il entre au lycée, le petit Mordekhai finit par « sauter » son premier nom et constate de l'avoir bientôt « oubli[é] comme une vieille peau. Mais cette peau traînait, bien collée. » (S, p.108) Le lecteur finit par oublier de son côté que ce n'est pas Alexandre, mais Mordekhai qui est le premier prénom – à tel point que dans la littérature, on

---

<sup>247</sup> Sitbon 1979, p.214-215

<sup>248</sup> voir Klein 1998, p.81

trouve le plus souvent aussi « Alexandre Mordekhai »<sup>249</sup> ; mais cela est probablement aussi dû au fait que la deuxième partie de *La statue de sel* est intitulée *Alexandre Mordekhai Benillouche*. (C'est cette version que j'ai décidé d'utiliser par la suite aussi.)

Memmi montre ici d'ailleurs aussi un développement ayant commencé bien plus tôt, notamment au XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque la communauté juive en Tunisie était soumise à des changements dus aussi à l'instauration du protectorat français et à la « francisation » entraînée par celui-ci : « L'institution du protectorat français sur l'ancienne Régence de Tunis, la présence dans le pays d'une colonie française de plus en plus nombreuse et la scolarisation des nouvelles générations dans les écoles françaises, ont entraîné pour la population juive un ensemble de mutations en chaîne. »<sup>250</sup> « La plus importante » de ces « mutations » est sûrement le changement linguistique<sup>251</sup>, mais elle atteint aussi le choix du prénom :

La francisation de la population juive n'a pas tardé à se traduire dans l'onomastique. Pendant des siècles, les noms de personnes ont été constitués par un prénom d'origine hébraïque ou arabe, d'un rapport de filiation et d'un nom de famille correspondant à une profession, une origine ou une particularité (ex. Joseph b. Hai Sabâgh). [...] D'abord, l'usage se répandit de traduire le rapport de filiation par la préposition *de* ; mais on cessa bientôt de faire suivre le prénom d'une personne de celui de son père.<sup>252</sup>

Cela se montre aussi chez Memmi, mais surtout le développement décrit ci-dessous est manifesté dans le livre :

Les parents donnèrent à leurs enfants des prénoms romans ou des prénoms romanisés au lieu et place des prénoms hébraïques ou arabes. Cependant, pour ne pas rompre trop brutalement avec la tradition, le prénom hébreu ou arabe qui était généralement celui d'un parent en ligne directe ou en ligne collatérale. Ainsi, l'usage se répandit d'avoir deux prénoms, l'un pour mieux s'intégrer à une société où triomphait l'Occident ; l'autre pour témoigner, discrètement, de son attachement aux ancêtres. On ne continua à donner des prénoms hébraïques ou arabes, sans les doubler de prénoms européens, que dans les régions et les milieux que la francisation n'avait pas encore touchés.<sup>253</sup>

Memmi décrit d'ailleurs dans *Le Juif et l'autre* pourquoi il s'appelle lui-même Albert : il aurait dû s'appeler Abraham, et ses parents avaient prévu Albert comme deuxième prénom, comme une sorte de « traduction occidentale »<sup>254</sup> d'Abraham. Mais l'employé administratif musulman n'admettait pas Abraham, ainsi Memmi ne dispose que d'un seul prénom, occidental notamment. Il décrit que les Juifs du même âge que lui qui avaient un prénom de

---

<sup>249</sup> voir p.e. Klein 1998, p.78 ss.; Hrubesch 1997, p.53 ss.; Beate Wolfsteiner, Untersuchungen zum französisch-jüdischen Roman nach dem Zweiten Weltkrieg, Max Niemeyer Verlag Tübingen 2003, p.287 ss.

<sup>250</sup> Sebag 1991, p.144

<sup>251</sup> Sebag 1991, p.144

<sup>252</sup> Sebag 1991, p.144

<sup>253</sup> Sebag 1991, p.144

<sup>254</sup> Albert Memmi, *Le Juif et l'autre*, Christian de Bartillat Paris 1995, p.49

toute évidence juif, « n'étaient pas très contents de ce rappel public de leur origine. »<sup>255</sup> Mais c'est justement pour cette raison que l'*alter ego* de Memmi dans *La statue de sel* s'appelle Mordekhaï : Memmi indique d'avoir choisie ce nom « [p]ar provocation. On ne voulait pas que je m'appelle Abraham ? Eh bien je m'appellerais Mordechai [sic !], qui est encore plus typique. Réaction typique de dominé ! »<sup>256</sup> (C'est aussi dans *Le Juif et l'autre* que Memmi démontre sa propre ambivalence symbolisée déjà par le nom *Memmi* qui pourrait être d'origine numide ou bien italienne, mais qui existe aussi parmi les musulmans.<sup>257</sup>)

La citation suivante montre très bien la « crise d'identité » et la recherche de lui-même et de ses origines d'Alexandre Mordekhaï Benillouche, donc tout à quoi déjà son nom fait allusion :

[...] j'ai essayé de retrouver quelque fil qui me conduirait à ce que je suis. Un jour, je crus me découvrir issu d'une famille de princes berbères, judaïsés par la Kahéna [...]. Je me réjouis de sortir du cœur du pays. Une autre fois, je me trouvai descendant d'un peintre italien de la Renaissance. Je découpai l'article du gros Larousse et montrai à mes amis les toiles de mon aïeul. La philologie rendait compte de la transformation [...]. Mais la science philologique est fragile et le passé trop lointain. Descendrais-je d'une tribu berbère que les Berbères ne me reconnaîtraient pas, car je suis juif et non musulman, citadin et non montagnard ; porterais-je le nom exact du peintre que les Italiens ne m'accueilleraient pas, car je suis africain et non européen. Toujours je me retrouverai Alexandre Mordekhaï, Alexandre Benillouche, indigène dans un pays de colonisation, juif dans un univers antisémite, Africain dans un monde où triomphe l'Europe.  
Si je croyais aux signes, ne pourrais-je dire que mon nom referme déjà le sens de ma vie ? (S, p.109)

C'est en effet une seule fois dans le roman entier qu'Alexandre mentionne cette diversité culturelle qui est la sienne positivement : « J'étais un des rares lycéens, dans un auditoire de ghetto, à bénéficier d'une double culture. » (S, p.213) Donc ce « multiculturalisme » sert d'abord comme source d'un déchirement et d'une recherche de soi permanente et n'est pas vu comme une richesse – cette notion ne surgira éventuellement qu'avec l'âge. Ce problème est avant tout dû à l'entourage et à l'attitude de celui-ci. Sans l'arrogance des colonisateurs, sans leur opinion d'être supérieurs les colonisés n'auraient jamais eu honte de leur propre culture et langue ; sans ce mépris constant, Alexandre se serait probablement beaucoup moins détourné de son origine, ce qui se manifeste très nettement dans tout le livre comme dans la citation suivante : « Ah ! je suis irrémédiablement un barbare ! » (S, p.184)

---

<sup>255</sup> Memmi 1995, p.49

<sup>256</sup> Memmi 1995, p.50

<sup>257</sup> Memmi 1995, p.10-11

### **3.1.2. Patois berbéro-arabe vs. français = colonisés vs. colonisateurs = Orient vs. Occident... et le double déchirement des Juifs colonisés**

Jusqu'aux années 1930, dans beaucoup de familles juives, le français était devenu la première langue qu'on parlait à la maison<sup>258</sup>. « Many Jews even imitated the intonation and the pronunciation of European settlers. The French language was considered prestigious and materially advantageous. French became the language that could advance its users up the social ladder. »<sup>259</sup> Nous verrons la même chose dans le cas des Antilles. Dans la famille d'Albert Memmi on ne parlait pourtant pas du tout le français. Il avait ensuite vraiment du mal à l'apprendre, et cet apprentissage occupe une grande place tout au long du livre.

La langue maternelle d'Alexandre est le patois tunisois dont il dit : « Notre patois suffisait à peine au langage quotidien du boire et du manger. » (S, p.120). Il le parle d'un côté avec « l'accent juste des petits musulmans du quartier » (S, p.43), mais en même temps avec l'accent des juifs de Tunis qu'il décrit de la façon suivante: « Les juifs de Tunis sont aux musulmans ce que les Viennois sont aux Allemands: ils traînent sur les syllabes, ils chantent, adoucissent ou affadissent le parler guttural [...] » (S, p.43). Ainsi, les musulmans autant que les juifs méprisent son parler individuel, donc le déchirement commence déjà avant qu'il n'abandonne sa langue maternelle.

Le phénomène de l'aliénation se ressent très fort chez Alexandre ; évidemment il n'est pas arrivé à se libérer des préjugés transmis des autres concernant sa langue maternelle – et comment est-ce qu'il y arriverait dans un entourage méprisant ? N'étant pas musulman et ne s'identifiant pas avec ses coreligionnaires juifs, il aspire à la France et à la culture occidentale, qu'il veut bien sûr atteindre d'abord à travers la langue et la bonne maîtrise de celle-ci. La phrase suivante fait allusion au prestige du français : « Il nous impressionnait par sa diction parfaite et ses manières policées, qui représentaient pour nous le vrai Français, le Français de France, dont le prestige restait intact. » (S, p.93)

Alexandre fait un énorme effort – dont nous parlerons encore – pour apprendre le français qu'il étudie à fond. Mais il découvre finalement qu'il n'a en fait aucune chance de se faire accepter vraiment par les français.

Un des professeurs d'Albert Memmi, Jean Amrouche, qu'on retrouve dans le livre sous le

---

<sup>258</sup> Yaël M. Even-Levy, *The poetics of identity in judeo-maghrebi poetry: the poetry of Sadia Levy, Ryvel, and Blanche Bendahan*, Dissertation Brandeis University 1998, p.23

<sup>259</sup> Even-Levy 1998, p.23

nom Marrou<sup>260</sup>, berbère de naissance, mais devenu chrétien et citoyen français, lui sert aussi comme idole, puisqu'il n'est pas seulement devenu professeur (de français, bien entendu !), mais il a aussi publié deux recueils de vers en français. Alexandre se voit ainsi renforcé puisqu'il voit qu'« il était donc possible d'arriver à maîtriser une langue non maternelle. » (S, p.237) Cela équivaut à peu près à dire : « Il était donc possible d'être né pauvre et Africain et de se transformer en homme cultivé [...] » (S, p.237)

L'absurdité de la situation se montre à travers la réaction de l'entourage de Marrou, où c'était « un impardonnable scandale spirituel de voir ce métèque mieux manier la français que les ayants droit. » (S, p.241) Donc quoi que le colonisé, l'« indigène » fasse, il n'arrive pas à être accepté. S'il ne parle que sa langue maternelle, il est « primitif », s'il parle le français avec un accent on se moque de lui, et s'il arrive à le parler parfaitement, on se scandalise de lui - d'autant plus s'il se sert de la langue des colonisateurs pour les critiquer, comme l'a fait Marrou, ou bien Albert Memmi lui-même. Sebag constate la même chose en ce qui concerne les Juifs tunisiens qui avaient beau s'assimiler aux Européens et ne recevaient que du mépris : « En s'occidentalisant, les Juifs de Tunisie s'assimilaient aux colonisateurs... qui ne leur en savaient aucun gré. »<sup>261</sup> Even-Levy précise :

They [Tunisian and Moroccan Jewry] adopted the French language, its culture, and its literary tradition. North African [...] Jews hoped that by adopting French culture they would no longer be isolated and oppressed. Tragically, however, as a result of their emancipation and acculturation, Jews experienced an unexpected predicament. Because they identified with France as their protector and liberator, they became increasingly alienated from the local Muslim majority and were even more despised by the *pièds-noirs*. In addition, they were not easily accepted on French soil by Frenchmen or by their Ashkenazi co-religionists who regarded Maghrebi Jews as inferior.<sup>262</sup>

Mais cette aliénation ne se sent pas seulement lorsque les Juifs maghrébins se rendent en France, elle se fait sentir même au Maghreb :

On the one hand, Maghrebi Jews demonstrated their acceptance of French culture and their identification with the French people, at times even to extreme. [...] On the other hand, this very affinity also worsened their relations with the Muslim majority and alienated them even further. Consequently this new generation of the early twentieth century began to feel that they no longer belonged to North African soil, but at the same time, they did not feel welcome in France.<sup>263</sup>

Alexandre n'est ainsi pas seulement aliéné en tant que colonisé, mais aussi en tant qu'appartenant à une (voire deux, si on prend en considération son « héritage berbère »)

---

<sup>260</sup> voir p.e. Hrubesch 1997, p.96

<sup>261</sup> Sebag 1991, p.148

<sup>262</sup> Even-Levy 1998, p.10

<sup>263</sup> Even-Levy 1998, p.25

minorité dans un pays colonisé. C'est plusieurs années après la parution du *Portrait du colonisé* que Memmi publie *Juifs et Arabes* où il démontre justement la double aliénation des Juifs. Il interprète lui-même le fait d'avoir si longtemps attendu jusqu'à ce qu'il fasse sortir ce recueil comme signe de son aliénation, puisqu'il « ne voul[ait] chagriner ni les Français ni les Arabes »<sup>264</sup>. Même si « [l]a situation coloniale [...] [est] indispensable à la compréhension du judaïsme maghrébin »<sup>265</sup>, les Juifs l'ont vécue différemment que leurs concitoyens musulmans, puisque leur situation se trouve marquée par deux ambiguïtés<sup>266</sup> :

[...] à l'origine, l'arrivée des Européens, qui fut une catastrophe pour les Musulmans, fut une espèce de libération pour les Juifs. [...] Quels que furent, par la suite, [...] les graves reproches que [les Juifs] adressèrent aux colonisateurs, ils leur conservèrent un fond d'indulgence. Non en tant que colonisateurs, bien sûr, mais en tant que représentants de l'Europe.<sup>267</sup>

La deuxième ambiguïté que vivent les Juifs en système colonial est pourtant

commune à tout colonisé. Dans un premier moment de l'itinéraire du colonisé il y a presque toujours un véritable élan vers le colonisateur. [...] Ouvertement ou non, le colonisé se met à vouloir ardemment lui ressembler. [...] [C]et élan sauveur se conjugue chez [le Juif] avec une sympathie foncière.<sup>268</sup>

Comme nous l'avons déjà vu, cet élan ne leur est pourtant pas rendu par les colonisateurs ; selon Memmi, pour les colonisés non-juifs, cela n'a pas d'impact spécial : « Refusé par le colonisateur, le colonisé ne pouvait que se reprendre ; bientôt, il retourne à ses traditions, à ses propres valeurs, qu'il revivifie, où il retrouve des raisons de vivre et de combattre : *pour le Juif, ce retour à soi ne se produit pas, du moins, dans les mêmes conditions.* »<sup>269</sup> Cela est dû au fait que les Juifs appartiennent toujours (aussi après la retraite des colonisateurs) à une minorité qui est éventuellement méprisée par la population non-juive. Ce que Memmi reproche en tant que Juif au colonisateur français est avant tout le fait qu'« il a soigneusement dosé l'occidentalisation légale et politique des Juifs. La naturalisation n'a jamais été tolérée qu'au compte-gouttes ; le Juif tunisien, par exemple, n'a pas pu accéder aux fonctions publiques que quelques années avant l'indépendance. »<sup>270</sup> Memmi critique ici que pendant le protectorat, « [a]ucune disposition légale n'ayant été prise pour faire des Juifs tunisiens des citoyens français – comme ce fut le cas en Algérie grâce au 'décret Crémieux' –

---

<sup>264</sup> Albert Memmi, *Juifs et Arabes*, Éditions Gallimard Paris 1974, p.69

<sup>265</sup> Memmi 1974, p.69

<sup>266</sup> Memmi 1974, p.70

<sup>267</sup> Memmi 1974, p.70

<sup>268</sup> Memmi 1974, p.70 s.

<sup>269</sup> Memmi 1974, p.71

<sup>270</sup> Memmi 1974, p.69 s.

la citoyenneté française n'est accordée aux Juifs tunisiens que sur leur demande. »<sup>271</sup> Au cours des années 1920, une certaine « vague » de naturalisations avait lieu, mais généralement, la nationalité française n'était accordée aux Juifs tunisiens « que dans des cas plutôt rares. »<sup>272</sup>

Dans ce contexte il faut mentionner la situation absurde qui se déroule lorsqu'Alexandre se porte volontaire pour le service militaire pendant l'occupation nazie de la Tunisie afin de participer à la libération de sa patrie. On lui demande de changer son nom pour le rendre « moins juif », ce qu'il refuse finalement.

Selon Even-Levy, la question de l'identité était prédominante pour toute une génération d'auteurs (de provenance judéo-maghrébine, notamment !), mais parmi ceux-ci c'est l'œuvre de Memmi qui joue un rôle spécial : « Hence, poets and novelists alike began to ponder the question of their own identity. Of considerable importance among the novels of this period are the semi-autobiographic works of the novelist-sociologist Albert Memmi [...]. »<sup>273</sup> Cette « quête identitaire » occupe l'auteur jusqu'aujourd'hui, comme il déclare lui-même dans l'annexe d'un colloque récent : « [...] depuis cinquante ans, je suis de ceux qui se battent pour que triomphe la tolérance [...] puisque j'ai fait partie d'un mouvement de jeunesse juive socialiste et universaliste, sans cependant renoncer aux dimensions identitaires. »<sup>274</sup>

Alexandre sent qu'il ne peut pas unir en lui-même ces deux cultures, celle de l'Orient et celle de l'Occident, puisqu'il a trop honte de ses racines et de sa langue maternelle. Il craint ne pas pouvoir participer à la culture française, s'il ne rejette pas sa propre culture. « Devant l'impossible union des deux parties de moi-même, je décidai de choisir. Entre l'Orient et l'Occident, entre les croyances africaines et la philosophie, entre le patois et le français, il me fallait choisir. » (S, p.247) Et il choisit l'Occident. Mais pendant longtemps il a l'impression de ne jamais pouvoir se débarrasser de son origine : « Pourrai-je jamais oublier l'Orient alors qu'il est greffé dans ma chair, qu'il me suffit de me toucher pour vérifier sa marque définitive ? » (S, p.188) Lorsqu'Alexandre croit finalement que la rupture tant souhaitée a eu lieu, les problèmes ne cessent pourtant pas du tout. Il résume sa situation triste ainsi : « J'étais moi et je m'étais étranger. » (S, p.247) Malgré la proximité physique il se voit à tout jamais éloigné des siens : « [...] je retrouvai souvent la même impression bizarre : être tout près

---

<sup>271</sup> Jacques Sabelle, Les Juifs de Tunisie sous Vichy et l'Occupation. Ed. du centre Paris 1954, p.15

<sup>272</sup> Sabelle 1954, p.15

<sup>273</sup> Even-Levy 1998, p.25

<sup>274</sup> Albert Memmi, La tolérance est devant nous, en : Denis Cohen-Tannoudji (éd.) : Entre orient et occident. Juifs et Musulmans en Tunisie, Éditions de l'éclat Paris 2007, p.371-374, ici : p.371

d'eux et pourtant irrémédiablement séparé. » (S, p.59)

- Ici, il faut faire une petite digression concernant la « séparation » d'Alexandre de sa famille. Pendant sa petite enfance, Alexandre vit avec sa famille dans une impasse (l'Impasse). Selon Ernstpeter Ruhe, l'image de l'Impasse évoque tout de suite l'association avec une impasse existentielle<sup>275</sup>. Par contre, Alexandre décrit ce temps comme les « jours d'innocence » avec des « matins d'espoir » (S, p.18) ; la vie familiale est « toujours commune » (S, p.18), l'unité familiale est encore intacte ; le petit Alexandre vit un « bonheur quotidien » (S, p.20). L'Impasse, c'est l'image de l'enfance inconsciente – Alexandre n'est pas encore allé à l'école, il n'est pas encore conscient des difficultés linguistiques, socio-culturelles, religieuses, enfin tout ce qui le déchira pendant presque toute sa vie. « Et comme, peu après, j'allai à l'école, définitivement, je perdis l'Impasse. Mais avant cette catastrophe, depuis ma naissance, le sein de ma mère et la chambre se prolongeaient en un monde irréel et doux [...]. » (S, p.21). L'Impasse est le paradis enfantin, le royaume où il peut encore croire à la « toute-puissance » de ses parents (S, p.20). Un jour, la famille déménage « au Passage » où vit aussi la famille du côté maternel qu'Alexandre appelle « la tribu ». « En allant au Passage, ma mère, elle, réalisait un vieux rêve. Elle habitait avec sa famille [...]. [I]ls avaient une âme commune. » (S, p.76) Grâce à sa formation, Alexandre perd cet état d'unité. Vers la fin du livre, Alexandre interprète l'Impasse comme « le calme de mon cœur avant qu'il ne comprenne. » (S, p.371) Le déménagement symbolise aussi un peu la rupture avec l'enfance innocente et au fur et à mesure avec la famille<sup>276</sup>. Wolfsteiner compare la description de l'Impasse à celle du paradis, ainsi la perte de ce monde enfantin, voire le déménagement, sont dans cette conception vues comme allusions à la chute originelle<sup>277</sup>. Dans *Le Juif et l'autre* Memmi déclare que sa famille avait en fait habité exactement « entre le quartier juif de Tunis et la ville arabe » et que cela « est encore symbolique », puisqu' « on [y] retrouve l'ambiguïté »<sup>278</sup> déjà mentionnée à plusieurs reprises.

\* \* \*

---

<sup>275</sup> Ernstpeter Ruhe, Albert Memmi, en: Wolf-Dieter Lange (éd.): *Kritisches Lexikon der romanischen Gegenwartsliteraturen*, Narr Verlag Tübingen 1987, consultable sur [http://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/volltexte/2008/3231/pdf/Ruhe\\_Albert\\_Memmi.pdf](http://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/volltexte/2008/3231/pdf/Ruhe_Albert_Memmi.pdf), 23.7.2012, 10:54, p.2

<sup>276</sup> voir aussi Klein 1998, p.79

<sup>277</sup> Wolfsteiner 2003, p.301 ss.

<sup>278</sup> Memmi 1995, p.12

De plus, il se voit « refusé » par la culture à laquelle il aspire pourtant « ardemment ». Mais là, un retour se révèle déjà impossible : « Je pensais, sans concepts clairs mais résolument, que notre avenir serait européen. Il a fallu, par deux fois, l'inconcevable trahison de l'Occident pour que je cesse d'y associer le sens de ma vie. Et, déjà, j'avais rompu avec l'Orient. » (S, p.279) Finalement, il ne lui reste que de refuser de son côté la culture qui ne l'accepte pas, ce qui provoque une grande incertitude : « Je ne serai pas un Occidental. Je refuse l'Occident. [...] J'avais refusé l'Orient et l'Occident me refusait. Que serai-je donc ? » (S, p. 354-353)

Son déchirement concerne aussi sa compétence linguistique et son « sens de la langue » :

Je pense en français et mes soliloques intérieurs sont depuis longtemps de langue française. Lorsqu'il m'arrive de me parler en patois, j'ai toujours l'impression bizarre, non d'utiliser une langue étrangère, mais d'entendre une partie obscure de moi-même, trop intime et périmée, oubliée jusqu'à l'étrangeté. Je n'ai pas le même malaise quand je m'adresse aux autres, comme si j'utilisais alors un outil indifférent. [...] Je m'exprime assez bien en arabe, pour traduire le concret, la vie de tous les jours; pour les idées, les relations intellectuelles et sociales, j'ai toujours utilisé le français. (S, p.314)

Cette différence est bien claire, puisque toute sa formation scolaire et universitaire se faisait en français ; ainsi il était systématiquement privé de sa propre langue et aussi de sa culture.

Alexandre n'est d'ailleurs pas « seulement » confronté à des cultures différentes qu'il croit inconciliables. Le même problème se pose pour lui aussi au niveau social : Alexandre est né dans le ghetto, mais « dépasse » d'une certaine manière son entourage grâce à sa formation. Il aimerait échapper à la misère et surtout se faire accepter par la bourgeoisie, mais cela se révèle tout aussi impossible : « [J]e vis bien que si je me coupais inévitablement de mon milieu d'origine, je n'entrerais pas dans un autre. A cheval sur deux civilisations, j'allais me trouver également à cheval sur deux classes et à vouloir s'asseoir sur deux chaises, on n'est assis nulle part. » (S, p.123) Bien qu'il y voie clair, il n'arrive pas à abandonner sa lutte. Ce ne sera que beaucoup plus tard qu'il accepte cet autre refus : « Un jour, brutalement je pris conscience : je n'étais pas et ne serais pas un bourgeois. » (S, p.211)

L'image de se trouver « assis nulle part » incarne en fait le problème central du livre : l'appartenance à plusieurs groupes différents empêche qu'il se sente intégré dans un groupe quelconque. Au lieu de se pouvoir réjouir de la diversité culturelle, Alexandre se sent déchiré, jeté dans un gouffre, méprisé et constamment à la recherche de soi.

La fascination et l'attrance par la culture du colonisateur entraîne l'aliénation de sa culture d'origine, mais l'adoption de la culture « cible », dans ce cas de la culture occidentale, n'entraîne pas l'adoption par celle-ci<sup>279</sup>. Pendant toute sa vie, ce sentiment d'être « en suspens » avait été un problème, et c'est tout à fait compréhensible. Mais finalement il échappera à cette situation difficile en osant un nouveau départ dans un autre pays. Certes, il y est un étranger – mais le plus important est qu'il n'est plus un « étranger dans son propre pays ».

### 3.1.3. La situation à l'école

La scolarisation ne va pas du tout de soi dans le quartier d'Alexandre : « On ignorait l'existence de la maternelle à la rue de Tarfoune et l'école n'y apparaissait pas, comme chez les bourgeois, une absolue nécessité. » (S, p. 43) Alexandre peut donc se féliciter des possibilités qui lui sont offertes : il reçoit une bourse pour le lycée français. Mais au début, l'école fait avant tout peur, puisque l'enseignement se fait exclusivement en français, que le jeune Alexandre ne comprend pas. Memmi décrit cette situation angoissante comme une menace presque existentielle : « J'étais devant un gouffre, sans moyen de communication avec l'autre bord. Le maître ne parlait que français, je ne parlais que patois ; comment pourrions-nous jamais nous rencontrer ? » (S, p.43-44)

L'apprentissage du français est un sujet souvent repris dans *La statue de sel* ; il s'agit d'un processus long et pénible :

Ma langue était, en effet, en fusion, un infâme mélange d'expressions littéraires ou même précieuses, de tours traduits du patois, d'argot écolier et d'inventions verbales plus ou moins réussies. J'essayais, par exemple, de nommer les bruits qui, à ma connaissance, n'avaient d'appellation ni en français ni en patois, ou encore forgeais en français des verbes qui n'existaient qu'en patois. Ma langue, tumultueuse, informe, était bien à l'image de moi-même, ne ressemblait certes pas à une source limpide. (S, p.126)

Non pas seulement les français se moquent d'Alexandre, mais aussi ces compatriotes, ce qui le rend furieux :

Ces juifs riches et d'une deuxième génération de culture occidentale, qui moquaient, comme les autres, l'accent du ghetto [...], m'exaspéraient. Gêné devant le regard des autres, j'étais furieux contre eux de rouler les *r*, de ne savoir prononcer cet impossible *r* français que Paris a imposé à la France. (S, p.119)

---

<sup>279</sup> Klein 1998, p.81

Ce passage montre d'un côté le prestige social attribué aux langues, et fait aussi allusion au centralisme parisien. La difficulté de manier à sa guise la langue française l'empêche parfois de se concentrer sur autre chose (ce qui, lors d'un exposé, « causera sa perte », comme nous le verrons) :

Quand je surveillais ma langue, je perdais le fil de mes idées et j'étais vite obligé, lorsque la pensée se trouvait difficile, de laisser ma langue en paix pour réfléchir. [...] J'essayais de prononcer une langue qui n'était pas la mienne, qui peut-être ne le sera jamais complètement, et pourtant m'est indispensable à la conquête de toutes mes dimensions. [...] Je [...] portais mes manques avec ostentation et roulais les *r* plus fort. (S, p.119-120)

Malgré tout, il fait front contre ses moqueurs. Plus sa situation est dure, plus il travaille. Son « manque » ou « point faible » cause sa réussite, de quelque manière, évoquant une vraie soif de savoir : « Dans ma boulimie intellectuelle, je suivais aussi les cours hébraïques du soir [...]. J'étais un des rares lycéens, dans un auditoire de ghetto, de bénéficier d'une double culture. » (S, p.212-213) C'est un des passages rares dans tout le livre où il mentionne cette « double culture » positivement. Dans la plupart des cas il en souffre et condamne véritablement son origine.

C'est à l'école qu'on apprend à Alexandre « sa place » – ou celle de sa classe et son peuple - dans la société ; de plus, c'est la première fois dans sa vie qu'il est vraiment confronté au phénomène de l'antisémitisme :

C'est au lycée que je découvris la souffrance d'être juif. Jusqu'alors, l'univers m'était étranger, donc hostile, mais de l'hostilité normale de l'inconnu. Je ne souffrais pas de moi-même, je ne me sentais pas étranger, comme aujourd'hui. [...] L'antisémitisme était une caractéristique des autres : ils étaient antisémites comme ils avaient une manière de parler ou de s'habiller. N'étant pas juifs, comme moi, ils étaient antisémites. (S, p.275)

Cela ne semble même pas être le plus grand problème, mais : « Au lycée, je commençai à souffrir parce qu'on m'obligeait à me demander qui j'étais. » (S, p.275) Et : « Le lycée m'enseigna lentement mon exacte situation, me révéla chaque année une image plus précise de moi-même. » (S, p.279) Depuis son entrée au lycée, déjà l'appel de son nom rend Alexandre honteux :

Ah ! ce sourire fielleux de mes camarades ! A l'Impasse, à l'Alliance, j'ignorais que je portais un nom si ridicule, si révélateur. Au lycée, j'en pris conscience au premier appel. Désormais, le seul énoncé de mon nom, qui accélérerait mon pouls, me faisait honte. (S, p.107)

Nous avons déjà parlé sur le rôle des prénoms et sur le changement qui avait eu lieu dans la tradition de dénomination. Mais évidemment ce sujet n'était pas important pour Alexandre jusqu'à ce qu'on ait commencé de se moquer de lui.

A l'école on se moque systématiquement de ce qu'Alexandre et à peu près tout son continent représentent. « Chaque fois qu'un fils du pays, juif ou musulman, disait une bêtise, le professeur de mathématiques, le gros et placide Alsacien, annonçait d'une voix de speaker : 'L'Afrique vous parle !' Il se voulait drôle et les Européens riaient bruyamment. » (S, p.278)

Un jour, Alexandre fait volontairement un exposé sur un auteur qu'il aime bien. En fait, il s'agit là d'une certaine affirmation de lui-même : « [J]'avais violemment envie de manifester, d'affirmer ce que j'étais » (S, p.125) Il veut briller par son savoir, mais surtout montrer que c'est le contenu qui devrait avant tout importer et non pas forcément la forme de la langue : « C'est le fond qui m'importait, qui devait dicter les mots pour les nommer. Je ne refusais ni l'argot, ni l'invention verbale, ni même l'incorrection si elle me paraissait efficace. » (S, p.124) Il continue : « J'étais assez sûr de moi pour parler sans préparation écrite, mais je voulais surtout montrer que l'on pouvait faire un excellent travail en parlant peuple. » (S, p.125) (C'est d'ailleurs une question controversée et actuelle jusqu'aujourd'hui.) Il s'agit là aussi d'une forme de protestation contre un système oppressif qui se moque d'esprits brillants parce qu'ils ont un accent en parlant. Alexandre aimerait se venger un peu parce que « jamais [il] ne parlerai[t] aussi bien que [s]es camarades, dotés par leur naissance d'un outil quasi parfait. » (S, p.124) Mais c'est avant tout une révolte contre le statut qu'occupent Alexandre et ses compatriotes dans le système français.

Contrairement à son intention courageuse, il n'est pas content de se servir quand même d'une sorte de « basilecte » : « Malheureusement [...] et aussi la chaleur de mon enthousiasme [...] [m'emportant], je versai dans l'argot. » (S, p.125) Malgré la provocation, le professeur lui permet de terminer, bien qu'Alexandre parle beaucoup trop longtemps. Mais à la fin le professeur lui reproche quand même d'être « tombé dans un langage de concierge. » (S, p.126) Comme si cela ne suffisait pas, les camarades d'Alexandre sont « contents de l'insulte » (S, p.126). Donc même si Alexandre montre plus de courage qu'eux et fait du bon travail, les autres élèves se réjouissent du fait qu'il a été remis à sa place ; et évidemment la langue sert comme prétexte facile pour cette humiliation.

Cette concurrence évidente se fait aussi sentir en dehors de l'école, lorsque les jeunes se rencontrent entre eux : « [...] derrière mon dos, l'on moquait ma tenue négligée, mon accent

prononcé, mes violences verbales. » (S, p.200-201) Ainsi le parcours personnel d'Alexandre est très dur ; celui-ci doit faire de grands efforts et subir de nombreuses humiliations : « [...] l'humiliation était notre pain quotidien. » (S, p.115)

Heureusement, Alexandre a aussi des professeurs qui le soutiennent, notamment Marrou qui a déjà été mentionné, ainsi qu'un autre professeur s'appelant Poinot. Mais c'est quand même avant tout l'humiliation qui reste au premier plan ; Alexandre doit pratiquement toujours faire ses preuves.

Un moment de grand triomphe pour Alexandre se passe lors de la lecture d'*Andromaque*. Marrou, le professeur de français très apprécié par Alexandre (ce qui était réciproque), demande à la classe de trouver dans une scène particulière « le vers le plus racinien » (S, p.128). Ce passage est aussi cité par Camus dans la préface de *La statue de sel*. On n'a pas l'impression que Marrou s'attendait vraiment à une réponse, et c'est vrai que la plupart des élèves ne le comprennent pas – à une exception près :

La classe [...] ne comprenait pas le sens exact de la question. Moi non plus, je pense, mais je sentis ce qu'il voulait dire. [...] dans le silence perplexe, je lus :  
- 'Je ne l'ai point encore embrassé d'aujourd'hui.'  
Marrou me regarda de son regard un peu lourd.  
- C'est bien cela, dit-il lentement.  
En mon cœur, je pleurai de joie. Moi, fils d'un juif d'origine italienne et d'une berbère, je découvrais spontanément ce qu'il y avait de plus racinien en Racine. (S, p.128)

D'une certaine manière, le trajet de la maison à l'école incarne tous les efforts qu'Alexandre doit faire pour réussir. Pour aller à l'école, il faut traverser la ville entière, puisque le quartier d'Alexandre se trouve à l'autre bout de la ville : « A la sortie du lycée, mes camarades se dispersaient dans les quartiers bourgeois environnants ; à la périphérie de la ville neuve, je me trouvais seul. » (S, p.129) Cette distance entre les deux quartiers montre littéralement le gouffre entre deux mondes ; le chemin parcouru est ainsi une métaphore pour le chemin entre les différentes cultures et classes parcourues par Alexandre, non pas seulement pendant sa formation scolaire, mais durant toute sa vie.

### 3.1.4. La bourse – une chance humiliante

Alexandre a en effet beaucoup de chance de recevoir une bourse ; ainsi, il peut aller à l'école de l'Alliance Israélite Universelle (AIU). Il s'agit là d'une organisation fondée en France en 1860 sous la régence de Napoléon III. L'organisation s'inspirait des idéaux de la Révolution, mais aussi de la Haskala, le mouvement des « Lumières » des Juifs allemands au XVIII<sup>e</sup>. Un des buts majeurs de l'AIU était d'un côté d'attribuer de l'aide à l'émancipation des Juifs, mais aussi de promouvoir les « valeurs européennes », la « modernité » et la « culture occidentale » dans le monde. Ainsi, on avait commencé d'établir un système écolier international, p.e. aussi en Tunisie et au Maroc, déjà avant l'instauration du protectorat français.<sup>280</sup> En fait, on avait fondé déjà en 1864 un comité qui représentait l'AIU en Tunisie, mais celui-ci était pratiquement interdit par le Bey deux ans plus tard, en 1866<sup>281</sup>. « Le Comité survit plus ou moins clandestinement jusqu'en 1877, où l'insistance de l'Alliance israélite universelle et du gouvernement français permettent le rétablissement du Comité. Celui-ci prône alors l'ouverture d'écoles de l'Alliance en Tunisie. »<sup>282</sup> L'AIU jouait un rôle important concernant

la scolarisation de la jeunesse juive des deux sexes [...]. Dans ces écoles, l'enseignement est conforme aux programmes en vigueur dans les écoles publiques françaises ; maîtres et élèves utilisent les mêmes livres scolaires que dans la Métropole. Mais on y enseigne aussi l'hébreu, l'histoire juive et les principes de la religion israélite.<sup>283</sup>

Aux écoles de l'AIU les élèves recevaient de plus non seulement des uniformes scolaires, mais aussi des chaussures, et un repas par jour. Malgré ces efforts sociaux, l'AIU et son système scolaire étaient confrontés à une résistance bien forte de la part de la communauté juive traditionnelle.<sup>284</sup> Mais en même temps, l'AIU était une institution prestigieuse et appréciée. Bien sûr la scolarisation croissante dans des écoles plus ou moins européennes poussaient aussi plus loin l'occidentalisation des Juifs tunisiens<sup>285</sup>. Le français et la culture ainsi que la littérature française occupaient un rôle important dans les curricula des écoles de l'AIU<sup>286</sup>, et la langue principale de l'enseignement y était le français<sup>287</sup>.

Il faut mentionner ici que les « [Juifs] livournais se plainquirent que la langue enseignée à

---

<sup>280</sup> voir Even-Levy 1998, p.5 s.

<sup>281</sup> Jean-Claude Kuperminc, Le regard des premiers instituteurs de l'Alliance Israélite sur les Juifs de Tunisie, en : Denis Cohen-Tannoudji (éd.) : Entre orient et occident. Juifs et Musulmans en Tunisie, Éditions de l'éclat Paris 2007, p.347-356, ici : p.347

<sup>282</sup> Kuperminc 2007, p.347

<sup>283</sup> Sebag 1991, p.191 s.

<sup>284</sup> Even-Levy 1998, p.18 s.

<sup>285</sup> voir Sebag 1991, p.190 ss.

<sup>286</sup> voir Even-Levy 1998, p.5 s.

<sup>287</sup> Even-Levy 1998, p.16

l'Alliance israélite universelle fût le français et non l'italien.»<sup>288</sup> Cela montre que la communauté juive au Maghreb n'était pas du tout homogène, mais comprenait plusieurs groupes d'origine différente ; avant tout, il faut faire la distinction entre les Grâna (d'origine livournaise) et les Twânsa (les juifs « indigènes », c'est à dire tunisiens)<sup>289</sup>. Memmi décrit cette différence aussi : d'un côté, il y avait les juifs aisés de « culture occidentale », et de l'autre côté les juifs pauvres du ghetto. Ces derniers (auxquels Memmi lui-même appartient) se voyaient beaucoup plus frappés par l'antisémitisme et étaient « [humiliés] au moindre contact administratif » (S, p.276). Mais l'AIU rassemblait les élèves des deux communautés pourtant presque hostiles, et ainsi « elle contribuait à la réunification souhaitée des deux communautés. »<sup>290</sup> (Les propos de Memmi mettent pourtant fortement en cause ce point de vue naïf ou idéalisant.)

Kuperminc rappelle que « les élèves [de l'AIU] figurent parmi les classes les plus pauvres de la population juive »<sup>291</sup>, et Alexandre lui-même appartient aussi à une couche sociale très basse et pauvre. De plus, il a accès au lycée grâce à une bourse ce qui est « le résultat d'une chance inespérée. » (S, p.89) Il se décrit comme « élu » (S, p.89). Bien que l'AIU ait existé déjà pendant plusieurs décennies et que la situation à l'époque se soit relativement améliorée, il n'allait donc pas du tout « de soi » de pouvoir aller à l'école. Le « bienfaiteur » d'Alexandre est le pharmacien M. Bismuth, issu lui-même d'une famille pauvre, qui veut maintenant soutenir un élève financièrement. Mais à vrai dire, cette « générosité » n'est pas si altruiste qu'elle ne le semble être au premier regard. Alexandre doit se rendre chez le pharmacien chaque mois pour récupérer l'argent, ce qui se révèle assez humiliant. La première fois qu'Alexandre rencontre M. Bismuth, il est très ému, mais il doit attendre longtemps avant d'être finalement « reçu ». Le chemin jusqu'au bureau de M. Bismuth lui semble infini, et l'atmosphère n'est pas très agréable : « La petite porte masquait un couloir sans fin, éclairé au néon. » (S, p.99) La rencontre est en fait la requête d'un solliciteur. Le lecteur pressent déjà la déception d'Alexandre, qui pourtant s'attend à rencontrer un « vrai bienfaiteur », un homme paternel, ayant bon cœur. Le contraire est le cas : M. Bismuth se réjouit de son pouvoir, se plaît dans le rôle du « bienfaiteur » et savoure quasiment sa supériorité.

Le pharmacien écrivait la tête penchée [...]. Je restai debout sur le seuil, il ne dit rien

---

<sup>288</sup> Kuperminc 2007, p.348

<sup>289</sup> voir Sebag 1991, p.80 ss, p.316 et p.319

<sup>290</sup> Joseph Chérit, *Haskala* hébraïque et *Haskala* judéo-arabe à Tunis à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, en : Denis Cohen-Tannoudji (éd.) : *Entre orient et occident. Juifs et Musulmans en Tunisie*, Éditions de l'éclat Paris 2007, p.289-320, ici : p.312

<sup>291</sup> Kuperminc 2007, p.348

tout d'abord, comme s'il ne m'avait pas vu, puis il releva la tête et fit d'une voix égale : -Ah ! Entrez.

Puis il continua d'écrire. Je ne savais pas que les hommes d'affaires se fabriquent un personnage qu'ils oublient de quitter, même lorsque la comédie est superflue. Embarrassé de moi-même, impressionné par le silence et cette inhabituelle atmosphère de recueillement et de luxe, j'attendais une invite. Enfin M. Bismuth [...] me pria de m'asseoir. [...] Puis il commença un long discours, peut-être préparé [...]. Il parlait lentement, la voix posée, une langue juste, celle d'un étranger intelligent et érudit [...]. (S, p.100)

Evidemment, il s'agit d'un homme qui veut être prié et qui n'a pas assez de respect pour son vis-à-vis pour le regarder droit dans les yeux :

Il ne me regardait pas d'ailleurs. Ses yeux ne cherchèrent pas les miens une seule fois au cours de ce monologue. Il parlait comme pour lui. Durant les sept années où je vis cet homme régulièrement, une fois par mois, nous n'eûmes jamais de véritable contact. [...] ses yeux m'ont toujours fui. (S, p.101)

Mais éventuellement il n'est au contraire pas assez sûr de lui et ne supporte pas le regard de l'autre. Les propos de Memmi confirment cette interprétation : « Je compris plus tard ce que je lui avais constamment rappelé. Il revoyait en moi sa pénible bataille personnelle, toujours incertaine. » (S, p.101) Un peu plus loin, le pharmacien fait presque pitié avec sa calvitie, ses mains crispées, sa claudication, « sa difficile lutte intérieure, son accent à peine maîtrisé, son refus de lui-même » (S, p.104). Là, M. Bismuth fait triste figure. La petite touche finale est son accent peu maîtrisé : même un homme si respectueux est jugé d'après sa langue ou son accent. Memmi montre M. Bismuth aussi comme être aliéné. Parce qu'il n'est lui-même pas accepté entièrement il se « refuse lui-même » ; éventuellement, c'est pour cela qu'il humilie Alexandre (nous retrouverons ce même phénomène chez Chamoiseau).

Ainsi la chance de recevoir une bourse est à la fois un poids lourd. Alexandre dépend de la bienveillance du pharmacien qui l'humilie régulièrement : chaque mois, pendant sept années, Alexandre doit se rendre à la pharmacie pour récolter les fruits de la « générosité » de M. Bismuth. Il sait pourtant qu'il doit supporter cela afin de réussir : « Cependant, je comprenais bien les conditions du marché : si je voulais devenir quoi que ce fût, il me faudrait souvent prendre le couloir silencieux. » (S, p.104) Ce sera seulement beaucoup plus tard que cette situation changera un peu, surtout lorsqu'Alexandre reçoit le prix du meilleur élève en philosophie du pays : « Pour la première fois, je verrais M. Bismuth sans gêne [...]. Je justifiais les espoirs que plaçaient en moi l'Alliance, la communauté et M. Bismuth. [...] Ce grand succès eut le goût enivrant d'une libération de dettes. » (S, p.229)

Généralement, Alexandre cache à son entourage de recevoir une bourse. Il ne le confie même

pas à son meilleur copain Bissor - qui était portant soutenu, lui aussi : « C'était mon secret rassurant et humiliant. » (S, p.229) Lorsque M. Bismuth cesse finalement de payer la formation d'Alexandre, celui-ci se sent véritablement libéré : « Je me répétais : il m'abandonne ! le salaud ! le salaud ! Mais je ne sentais aucune fureur. Mieux : un sentiment de libération de cet esclavage financier qui durait depuis sept ans. » (S, p.234)

### 3.1.5. Le rôle de l'écriture

Au fur et à mesure que le jeune Alexandre approfondit ses connaissances, il se rend compte de son déchirement qui provoque chez lui le sentiment d'une solitude profonde. Il essaie s'en débarrasser à l'aide de l'écriture qu'il vient de découvrir : « C'est alors que je découvris un terrible et merveilleux secret qui, peut-être, me ferait supporter ma solitude. Pour m'alléger du poids du monde, je le mis sur le papier : je commençai à écrire. » (S, p.123) Mais en même temps que l'écriture le soulage, elle provoque aussi une « bataille avec la langue »,

[...] précisément parce que je roulais les *r* et confondais les nasales. Obscurément, je sentais que je pénétrerais l'âme de la civilisation en maîtrisant la langue. Sans cesse j'écrivais et jamais n'étais content, voyant bien que, le plus souvent, je manipulais des écorces vides, que la chair restait non atteinte. Je me posais des devinettes: comment nomme-t-on cet objet? (S, p.123-124)

Ici, c'est encore avant tout l'apprentissage de la langue qui se trouve au premier plan. Mais Alexandre commence aussi à écrire pour le plaisir. Lorsqu'il rédige son premier poème, il éprouve une satisfaction énorme : « Je découvris l'extraordinaire jouissance de maîtriser toute existence en la recréant. » (S, p.123)

L'écriture est en fait une question centrale du livre, parce qu'elle sert comme cadre du récit entier : au début, Alexandre se présente à un examen. Mais tout d'un coup il se rend compte que c'est autre chose qu'il aimerait faire dans sa vie : « C'est alors que, devant ma feuille blanche, j'ai compris que ces devoirs ne me concernent plus. [...] mes forces, ma volonté m'abandonnent ici. [...] Comment ai-je pu m'intéresser à ces jeux si étonnamment futiles ? » (S, p.11) Il comprend : « Non, là non plus, je n'étais probablement pas à ma place. [...] Ma destinée est d'être en perpétuelle rupture. » (S, p.362) Cette grande épreuve le pousse à tirer le bilan de sa vie entière : « La vérité est que je suis ruiné. Il faut déposer mon bilan. » (S, p.13) Et c'est ce qu'il fait ; au lieu de répondre aux questions, il décrit sa vie en ne taisant rien : « Pour me donner contenance, pour fuir, j'ai écrit sept heures durant [...]. C'est que ma vie

tout entière me remontait à la gorge, j'écrivais sans penser de mon cœur. » (S, p.13-14) Peut-être qu'il pourra finalement se débarrasser de tout ce qui l'avait jusqu'alors déchiré. L'écriture – un acte libérateur, purifiant.

Nous avons déjà constaté que l'écriture autobiographique revient à une affirmation ou valorisation personnelle, ce qui correspond exactement aux expériences d'Alexandre qui constate : « J'avais violemment envie de manifester, d'affirmer ce que j'étais. » (S, p.125) L'écriture lui donne, comme son savoir, de la confiance. C'est à travers l'écriture qu'Alexandre s'affirme dans un monde où il n'a pas encore trouvé sa place. Nous savons que la maîtrise de la langue permet d'exercer du pouvoir sur ce qu'on exprime. La même chose vaut évidemment pour l'écriture qui a un effet « thérapeutique ». Ainsi, on peut modifier la phrase de Fanon et constater : « Ecrire, c'est exister absolument pour l'autre. » L'écriture est l'« essai de maîtrise du monde, jamais achevée » (S, p.234).

Mais ce « remède » a aussi des effets secondaires : « Certes ce pouvoir me fut aussi funeste que sauveur : à décrire les êtres, ils me devenaient extérieurs, à contempler le monde je n'en faisais plus partie. Et comme on ne vit pas au spectacle, je ne vivais plus, j'écrivais. » (S, p.123) Il souligne aussi la nature paradoxale de l'écriture qu'il comprend lorsqu'il commence beaucoup plus tard de tenir un journal : « C'est à cette époque que je pris l'habitude du journal intime [...]. Il m'est curieux à noter que c'est lorsque je décidai de sortir de moi-même pour aller vers le monde que je commençai cette soigneuse introspection écrite. » (S, p.251) En écrivant, il ne participe plus au monde :

Soulagement vicieux. Cet oubli par l'écriture, qui seul me procure quelque calme, me distrait du monde ; je ne sais plus m'entretenir que de moi-même. Peut-être me faut-il d'abord régler mon propre compte. Quel aveuglement sur ce que je suis, quelle naïveté d'avoir espéré surmonter le déchirement essentiel, la contradiction qui fait le fond de ma vie ! (S, p.13)

C'est devenu presque une manie : « Je ne suis plus capable de m'oublier, je ne suis plus capable de penser à autre chose qu'à moi-même. » (S, p.356) Son déchirement, sa recherche d'identité avait exigé de lui cette observation permanente de lui-même, et maintenant il tourne en rond.

### 3.1.6. Le côté magique de la langue

Dans la superstition, on accorde à la langue une force magique. Cette idée est commune aux juifs et aux musulmans ; la superstition occupe une place importante dans la vie quotidienne. Tobi rapporte qu'«[e]n Tunisie, où juifs et musulmans ont vécu côte à côte durant des siècles, des croyances populaires similaires ont vu le jour en relation avec tous les domaines de la vie quotidienne [...]»<sup>292</sup> Cette constatation vaut sûrement aussi pour le reste du Maghreb. En fait, « les croyances et pratiques superstitieuses que les Juifs partageaient avec la population musulmane [...] y font une large place dans leurs relations. »<sup>293</sup> Ainsi les « procédés » de « protection » étaient aussi « communs aux juifs et aux musulmans. »<sup>294</sup> Les musulmans et les juifs partagent « la croyance au ‘mauvais œil’, avec toutes les formes de comportement et ses différentes formules de langage. »<sup>295</sup> Ce « mauvais œil », « que l'on tient pour responsable de la maladie comme du malheur »<sup>296</sup>, est aussi connu par d'autres peuples, comme p.ex. la population berbère ; Neumann mentionne aussi la « mauvaise bouche » à laquelle croient les Berbères, mais c'est en fait une malédiction (intentionnée ou non)<sup>297</sup>.

Tout l'entourage d'Alexandre semble être assez superstitieux, et lui-même l'est aussi, bien qu'il fasse beaucoup d'effort pour s'en empêcher. Pendant son enfance c'était absolument nécessaire que sa mère le bénisse pour que la journée fût une réussite, et comment le contraire, une « malédiction » lui faisait peur :

Il fallait absolument que ma mère me dise : - Que la paix soit sur toi ! Alors je levais l'ancre avec confiance. Quelques fois ma mère, furieuse à la suite d'une incartade, me lançait : - Va-t'en ! que la mort t'emporte ! Je sentais aussitôt un frisson me parcourir et toute la journée j'appréhendais de terribles événements. Je n'ai jamais pu me débarrasser de cet envoûtement magique du langage. Lorsqu'un camarade me dit : 'Que tu crèves !' j'ai froid à la nuque et je pressens l'horreur de la mort. Lorsqu'on me dit : 'Que la maladie te prenne !' je me sens défaillir déjà. Comme si, loin d'être un outil transparent, le langage participait directement des choses, en avait la densité. (S, p.45)

Il n'y a pas seulement de « nombreuses formules conjuratoires »<sup>298</sup>, mais aussi d'autres pratiques comme la brûlure d'encens ; déjà l'odeur de celui-ci rend Alexandre nerveux parce

---

<sup>292</sup> Tsivia Tobi, *Le tamis et la chouette comme forces magiques contradictoires dans le folklore tunisien juif et musulman*, en : Denis Cohen-Tannoudji (éd.) : *Entre orient et occident. Juifs et Musulmans en Tunisie*, Éditions de l'éclat Paris 2007, p.159-169, ici : p.159

<sup>293</sup> Sebag 1991, p.124

<sup>294</sup> Tobi 2007, p.161

<sup>295</sup> Tobi 2007, p.159

<sup>296</sup> Sebag 1991, p.124

<sup>297</sup> Wolfgang Neumann, *Die Berber. Vielfalt und Einheit einer traditionellen nordafrikanischen Kultur*, DuMont Köln 1983, p.167

<sup>298</sup> Sebag 1991, p.124

qu'il l'associe à « d'étranges contes de nourrices [...], à des incantations maternelles au chevet de mon lit de malade [...] » (S, p.174). Généralement, ce sont surtout les nouveau-nés et les enfants qu'il faut protéger, parce qu'ils sont les êtres les plus faibles. Excepté la brûlure de'encens, il y a tout un tas d'autres pratiques<sup>299</sup> qu'il mènerait trop loin d'exposer toutes ici.

Ce sujet correspond aussi un peu avec ce qu'on vient de dire sur le rôle de l'écriture. Justement en écrivant, Alexandre exerce du pouvoir sur les mots:

Les choses m'échappaient, me restaient étrangères, me semblait-il, si je ne pouvais les nommer. Je cherchais longtemps, je questionnais autour de moi. Lorsque je trouvais, je répétais le nom à haute voix, comme une incantation. J'avais saisi l'objet, je pouvais l'invoquer à mon gré, une partie du monde m'était soumise. (S, p.123-124)

La mère est présentée un peu comme un animal exotique, venant d'une tribu berbère, belle, mais sauvage<sup>300</sup>; généralement, les femmes sont associées dans la magie berbère à un élément sombre, sauvage, effréné, subversif<sup>301</sup>, et la mise en scène de la mère correspond aussi à cette idée. La mère représente ici aussi un côté « obscur » dont parle Memmi en se référant à sa culture berbère et à sa langue maternelle.

Les femmes étaient exclues des actes fondamentaux à la synagogue et aussi des études traditionnelles des textes religieux; mais cela ne signifie pas du tout qu'elles ne jouaient aucun rôle dans ce contexte. C'était p.e. la tâche des femmes de contrôler que les lois concernant la maison et la nourriture étaient respectées. Dans ce contexte, elles avaient aussi le droit d'étudier la Tora. Il existait des mœurs religieuses qui étaient entièrement réservés aux femmes. La danse pour exorciser des « djnoun » ou « jnûn » (l'orthographe diffère souvent), le pluriel de « jinn », est une des pratiques communes aux musulmans et aux juifs.

Les djnoun sont des

génies [...] qu'il ne faut pas irriter et dont il faut se concilier les bonnes grâces. Si on ne les tient pas en respect, ils s'emparent des êtres humains [...]. C'est à leur action que l'on attribue de nombreuses maladies [...]. Il n'est alors d'autre moyen de s'en guérir que de chasser ces génies malfaisants du corps des possédés. Dans les cas les plus graves, on a recours à l'organisation d'une séance au cours de laquelle la malade est invitée à danser [...]. Cette séance [...] prend fin lorsque, au terme d'une danse de plus en plus rapide, la malade tombe épuisée de fatigue – et guérie. Dans des cas moins graves et plus simples, on fait appel à un [...] guérisseur qui chasse le mal par des passes magiques.<sup>302</sup>

---

<sup>299</sup> voir p.e. Neumann 1983, p.165 ss., et Tobi 2007

<sup>300</sup> voir aussi Hrubesch 1997, p.77 ss.

<sup>301</sup> voir Neumann 1983, p.168

<sup>302</sup> Sebag 1991, p.124-125

Les générations plus jeunes, déjà sous l'influence de l'Ouest, n'avaient souvent pas trop de compréhension pour des rites comme celui-ci<sup>303</sup>, ce que Sebag constate aussi :

Dès lors qu'ils avaient accédé à une instruction moderne – fût-elle élémentaire – les Juifs tunisiens prenaient leurs distances à l'égard de nombre de croyances superstitieuses qu'ils partageaient avec les Tunisiens musulmans. Ils cessaient de croire au mauvais œil et de l'écarter en usant de formules conjuratoires et de talismans. Ils cessaient de croire au *jnûn*, en leur imputant de nombreuses maladies assimilées à des états de possession, et d'user de divers procédés pour les tenir en respect et les expulser du corps des malades ; ils cessaient aussi de croire aux pouvoirs des devins et des guérisseurs, du *daggâz* musulman comme du *khaffâf* juif. Les divers traits d'une mentalité archaïque héritée du passé s'estompaient avec le progrès des lumières. [...] <sup>304</sup>

Alexandre décrit ce développement aussi ; pour lui, c'est une de nombreuses causes de son déchirement. Un jour il assiste à une danse de sa mère pendant une sorte d'exorcisme ; il en est complètement terrifié et rejette d'autant plus cette culture qu'il juge primitive :

[...] c'était ma mère ! ma propre mère, ma mère... Mon mépris, mon dégoût, ma honte se concentrèrent, se précisèrent. [...] Était-ce bien le visage de ma mère, ce masque primitif [...]. Je me répétais : c'est ma mère, c'est ma mère, comme si le mot pouvait renouer le contact, exprimer toute l'affection qu'il devait contenir. Mais il refusait de s'adapter à cette figure de barbarie [...]. En cette femme [...], livrée inconsciente à ces dérèglements magiques, je ne retrouvais rien, je ne comprenais rien. [...] cette loque [...]... ma mère, la voici, c'est ma mère...  
[...] Mon Dieu, mon Dieu, j'avais peur de ma mère, ma mère me devenait opaque.  
[...] Elle m'était étrangère, ma mère, étrange partie de moi-même, plongée au sein des continents primitifs. (S, p.180-181)

La répétition incessante de « ma mère... ma mère... » évoque un peu cette ambiance de cette exorcisation, et la répétition des invocations. En effet, Alexandre le dit aussi : il essaie quasiment d'« invoquer » sa mère. Telle qu'il la voit pendant cette danse, elle n'appartient plus à lui en tant que mère. Elle lui devient si étrangère qu'il essaie de se « sauver » en la rejetant. Mais comme cette rupture lui fait mal, Alexandre veut la supplier de rester comme il l'a connue jusque là. Ainsi il se sert de son côté - presque inconsciemment - du pouvoir de la langue ; il pense tout le temps « ma mère, ma mère » comme une sorte d'incantation avec laquelle il pourrait l'atteindre. C'est comme si elle – ou l'image qu'il veut garder d'elle – lui appartenait encore s'il l'implore avec cette incantation.

Concernant le ghetto, Alexandre décrit la situation religieuse comme « baignant » la vie quotidienne : « Pas un geste, pas une parole qui n'ait une épaisseur sacrée. » (S, p.158) Cela vaut de la même façon pour la superstition liée étroitement à la langue.

---

<sup>303</sup> Klein, p.12/13

<sup>304</sup> Sebag 1991, p.146-147

### 3.1.7. Les parents

Lorsqu'Alexandre a la possibilité de rejoindre une colonie « de vacances » et ses parents l'emmènent au lieu de départ, Alexandre doit constater pour la première fois leur « inconvenance » - qui signifie d'ailleurs aussi la sienne ; encore une fois, cela est aussi rapporté à la langue :

Nous étions seuls dans une foule européenne [...]. Plus encore que la mienne, la solitude de mes parents, intimidés et silencieux, me pinça le cœur. Je les vis, pour la première fois, gauches et honteux d'eux-mêmes, tout leur prestige abandonné à l'Impasse. Ils chuchotaient, probablement gênés de leur patois, qui m'apparut vulgaire et déplacé. [...] Mon père ne disait plus rien ; je le sentais exaspéré par la fatigue, la chaleur, les mouches et l'isolement. Le visage de ma mère, au bord des larmes, s'amollissait [...]. Par la suite, je retrouvai souvent la même impression bizarre : être tout près d'eux et pourtant irrémédiablement séparé. (S, p.59)

C'est aussi dans ce contexte du séjour dans la colonie qu'Alexandre se rend compte que son père n'est pas tout-puissant ; cela est d'autant plus important parce que le père est souvent décrit avec un vocabulaire quasi-religieux.<sup>305</sup> Il s'agit là éventuellement d'une situation « révélatrice » comme celle de la danse de la mère.

La mère d'Alexandre ne parle aucune langue étrangère et maîtrise même mal son langage, c'est à dire le patois ; « naturellement » elle ne sait ni lire ni écrire, puisqu'elle n'est jamais allée à l'école. Elle est décrite comme « femme primitive, qui n'a jamais su compter, jamais appris une phrase étrangère à son patois [...] » (S, p. 41) Alexandre souffre énormément de son origine qu'il juge primitive. Mais quand même, il amène un professeur, Poinsot, chez lui pour lui présenter sa mère et son entourage. Il veut être apprécié par son professeur, quel que soit son origine ; il n'a plus envie de cacher d'où il vient et veut lui faire connaître « le tout » : « Je n'étais pas seulement son disciple philosophique, son élève brillant, j'étais aussi le fils de cette femme. » (S, p.246)

La situation est assez difficile parce qu'Alexandre doit traduire et découvrir en fait très vite que le professeur et sa mère n'ont rien à se dire. Ainsi Alexandre épargne sa peine : « Je laissai mourir la conversation. Ma mère se retira dans la cuisine. Elle avait l'habitude d'être exclue. » (S, p.247) De cette situation naît une découverte déchirante : « [...] brusquement, j'eus le sentiment d'une angoissante impossibilité. [...] Les deux parties de mon être parlaient chacun une langue différente et jamais ne se comprendraient. [...] » (S, p.247) Le résultat en est qu'Alexandre se sent forcé de choisir entre ces deux « parties » de son être, ce que nous venons de voir dans un chapitre précédent. Il reste pratiquement seul avec ce déchirement,

---

<sup>305</sup> voir aussi Wolfsteiner 2003, p.310 ss.

sans aucune possibilité de se confier à quelqu'un.

Mais bien qu'Alexandre ressente cet éloignement de manière douloureuse, la mère ne semble pas s'en soucier. Ses relations avec ses enfants sont pour elle une réalité donnée, quelque chose d'organique qu'on ne peut pas détruire :

Rien ne pouvait rompre les liens animaux de ma mère à ses enfants. Elle ne comprenait plus depuis longtemps mais elle n'en s'effrayait pas ; pas plus que si j'étais devenu sourd ou muet ou aveugle. Elle me croyait, me sentait lié à elle comme les poussins à la poule, un prolongement de son corps. (S, p.166)

Tandis qu'Alexandre veut sans cesse se cultiver et apprendre toujours plus, sa mère ne se soucie pas du tout de telles choses. D'une certaine manière on retrouve ici l'idée « traditionnelle » d'après laquelle l'homme serait un être rationnel, alors que la femme serait un être émotionnel. La relation entre Alexandre et son père est aussi en train de changer, et là non plus il ne s'agit pas d'une amélioration : « La tristesse, la colère de mon père étaient clairvoyantes. Nous avions d'autres voies de communication et il voyait bien qu'elles se fermaient tous les jours davantage. » (S, p.166) Mais à la différence de la mère qui ne voit aucun danger dans ce changement, le père semble quand même craindre celui-ci, puisqu'il signifie quand même une rupture et une perte.

Généralement, la relation avec la mère semble être fondée sur l'instinct maternel, tandis que la raison, représentée par la communication verbale, est une chose « entre hommes ». Ces derniers accèdent à la communication verbale et maîtrisent la langue, tandis que la femme est réduite de quelque manière à ses instincts ; en même temps, ce sont les femmes qui accèdent à la force magique de la langue. Ainsi, cette présentation est assez traditionnelle.

### 3.1.8. La situation au camp

On peut constater une certaine présence permanente et latente de l'antisémitisme au Maghreb, mais la situation était un peu différente en Tunisie qui « n'a pas connu d'accès virulents de haine raciale comme ceux qui secouaient l'Algérie. »<sup>306</sup> Quand même il y a eu plusieurs incidents violents entre Juifs et Arabes p.e. au début des années 1930<sup>307</sup>. Sabille décrit la situation générale pendant cette période ainsi :

Malgré l'antisémitisme larvé et diffus des masses tunisiennes [...] une cohabitation pacifique [...] des trois cultes était de règle en Tunisie. Même à l'époque 'prénazie' où la propagande antisémite connut un regain d'arrogance, l'élite et les autorités religieuses musulmanes, de même que la presse de langue arabe, continuaient à prôner la tolérance, s'appuyant sur l'interprétation du Coran et l'antique tradition islamique d'hospitalité.<sup>308</sup>

Entre juin 1940 et novembre 1942, c'est le gouvernement de Vichy qui gouverne la Tunisie<sup>309</sup> ; à partir de 1941 la population juive est recensée, et on retire leurs biens<sup>310</sup> ; plusieurs professions étaient dorénavant interdites aux Juifs, ou bien il y avait des nombreux clausus limitant le nombre des Juifs exerçant la profession en question<sup>311</sup>. En novembre 1942 l'occupation nazie de la Tunisie commence finalement : « Dès leur arrivée, les nazis prirent des otages, réquisitionnèrent des appartements et imposèrent à la communauté des fortes amendes. »<sup>312</sup> Mais la situation s'aggrave encore : « Des camps de travail sont créés, le pillage des quartiers juifs est encouragé, des otages sont déportés en Europe, dans les camps de la mort. »<sup>313</sup> Dans ces camps travaillaient des jeunes hommes âgés entre 18 et 28 ans<sup>314</sup>. Sebag constate que « [c]es travaux ne présentaient pas en eux-mêmes de difficulté majeure, mais ils devaient être accomplis durant de longues heures, sous la surveillance de caporaux qui forçaient les travailleurs à accélérer leurs cadences, et dans des zones continûment pilonnées par l'aviation alliée. »<sup>315</sup> Aussi, il y avait en effet plusieurs morts dans ces camps.<sup>316</sup>

Alexandre se retrouve aussi dans un tel camp où il n'a pas de possibilité d'échapper à son entourage. La proximité physique avec ses coreligionnaires a deux effets complètement

---

<sup>306</sup>Sabille 1954, p.18

<sup>307</sup> Claude Sitbon/Robert Attal, Aperçu chronologique de l'histoire des Juifs de Tunisie, en : Robert Attal/Claude Sitbon (éd.) : Regards sur les juifs de Tunisie, Albin Michel Paris 1979, p.284-288, ici : p.287

<sup>308</sup> Sabille 1954, p.18

<sup>309</sup> Sabille 1954, p.23

<sup>310</sup> Sitbon/Attal 1979, p.287

<sup>311</sup> Sebag 1991, p.224 ss.

<sup>312</sup> Robert Attal/Claude Sitbon: Brève histoire des Juifs de Tunisie, en : Robert Attal/Claude Sitbon (éd.) : Regards sur les juifs de Tunisie, Albin Michel Paris 1979, p.9-28, ici : p.21

<sup>313</sup> Sitbon/Attal 1979, p.287

<sup>314</sup> Attal/Sitbon 1979, p.21

<sup>315</sup> Sebag 1991, p.239

<sup>316</sup> pour savoir plus de l'occupation, consulter Attal/Sitbon p. 21 s., Sebag 1991, p.221 ss., et surtout Sabille 1954

différents : d'un côté, Alexandre commence à ressentir de la solidarité pour les siens. Cela est bien, puisque jusqu'alors un « gouffre » l'avait de plus en plus séparé de sa famille et plus généralement de la communauté juive. Peut-être ce développement positif est aussi dû à l'émergence d'un « ennemi commun ». Mais en même temps qu'Alexandre découvre en lui ce nouveau sentiment, celui-ci renforce encore une fois l'impression de ce gouffre dont il est encore plus conscient. Alexandre aimerait faire véritablement partie du groupe, appartenir « vraiment » aux siens, mais c'est en effet le contraire qui se produit. « C'est au camp [...] que je réalisai l'étendue de mon éloignement, combien le lycée et mes études m'avaient rendu impossible une vie commune avec mon peuple. » (S, p.309)

A un certain moment d'autres prisonniers s'adressent à Alexandre et le prient d'organiser un office sabbatique. Dû aux circonstances « spéciales » il accepte « avec joie » (S, p.312) de le faire, ce qu'il ne l'aurait pas fait dans d'autres conditions. Il cherche un partenaire qui dise toutes les prières à haute voix parce qu'il n'ose pas de le faire lui-même ; évidemment, il n'est pas assez sûr de son « savoir-faire religieux ». Cela le trouble puisqu'il doit « tricher autant avec les miens qu'avec les ennemis » (S, p.313). En tout cas, il veut dire lui-même le sermon afin d'encourager les autres.

Au moment où j'allais ouvrir la bouche, j'eus conscience d'une difficulté que je n'avais pas envisagée. J'avais soigneusement préparé les thèmes à traiter. J'avais même trouvé les formules qui me permettraient de me faire comprendre des hommes, sans éveiller les soupçons de nos gardiens qui suivaient la scène. Brusquement je m'aperçus que j'aurais dû parler en patois. [...] J'aurais voulu parler longuement aux hommes et surtout leur laisser deviner certaines choses, sous le nez des soldats. Pour cela des subtilités étaient nécessaires que je ne saurais manier qu'en français. C'était leur culture et leur maniement du français qui seraient alors insuffisants. Je décidai, en désespoir de cause, de tenter l'expérience en français. Mais je compris combien j'aurais été plus près d'eux, combien notre conversation aurait été plus intime si j'avais parlé leur langue. (S, p.314)

On y saisit très bien à quel point Alexandre s'éloigné de sa propre culture, de son propre peuple. Cette distance n'est pas du tout due à une « simple » émancipation des traditions et de la foi ; il s'agit plutôt de l'incapacité de s'exprimer à son gré dans sa langue maternelle. Cela n'aurait pas été le cas si on avait accordé la même valeur aux langues et cultures différentes. Mais par toute sa formation, Alexandre a été privé systématiquement de son origine et de sa langue.

Il s'en veut, et pourtant il n'est pas du tout responsable de la situation. Mais il ne peut pas s'en empêcher de se faire des reproches : « Moi, je ne me suis jamais senti spontané, détendu parmi eux. Je voulais les aimer et je crains de n'avoir réussi qu'à m'apitoyer. Je me reprochais

cette pitié, comment j'aurais voulu être vraiment des leurs ! » (S, p.318) De l'autre côté, il n'aurait pas été vraiment intégré dans la communauté même s'il avait maîtrisé parfaitement leur langue. Mais ce n'est pas la question. S'il avait parlé leur langue comme il parlait le français, il aurait au moins eu la « possibilité » de communication – que celle-ci soit réussie ou non, peu importe. Pourtant Alexandre est dès le début privé d'un rapprochement. En tout cas, « [d]epuis longtemps la discussion, qui signifie tout de même quelque communication, était morte entre nous. » (S, p.333)

Ce passage est d'ailleurs une des fois peu nombreuses que l'hébreu est évoqué dans le livre. Alexandre l'avait appris dans des cours qui avaient lieu pendant la soirée. Il l'emploie pendant cette fête parce que « pour tout croyant l'hébreu reste la langue sacrée » (S, p.316).

### **3.1.9. *Agar* – la mise en scène de l'échec communicatif**

Dans ce roman Memmi raconte l'histoire d'un mariage mixte, donc d'un Tunisien juif, Abraham, et d'une Alsacienne catholique, Marie, qui s'installent à Tunis, mais qui n'arrivent pas à surmonter leurs différences culturelles et qui finissent finalement par divorcer. Ce récit est aussi fort autobiographique : Memmi a épousé une Alsacienne<sup>317</sup>. Memmi décrit déjà dans *La statue de sel* un peu les réserves qui existaient généralement à l'égard d'un mariage mixte : son professeur Marrou « aurait divorcé ; sa femme, une Française, n'aurait pu supporter davantage ses colères. On insinuait qu'il l'avait même giflée ; et on feignait de donner tort à la femme : quelle idée d'épouser hors de sa race ! A quoi aboutissaient les mariages mixtes ! » (S, p.238) Dans *Agar*, le conflit culturel se trouve au premier plan, et la question de la langue est traitée beaucoup moins nettement que dans *La statue de sel*. Il s'agit plutôt d'une mise en scène des malentendus et de l'échec de la communication, suivis d'un silence pesant.

Memmi a choisi avec circonspection les prénoms des protagonistes principaux : Abraham et Marie. Ces prénoms font bien sûr allusion aux cultures d'origines que les protagonistes incarnent d'une certaine manière. Le conflit personnel entre Abraham et Marie, inspiré par leur « diversité », fait allusion au conflit entre l'« Orient » et l'« Occident » déjà évoqué dans *La statue de sel*. Le silence est craint par Abraham déjà au début du livre à l'arrivée : « Ne sachant quoi lui dire je m'efforçais de lui expliquer avec pédanterie tout ce qu'elle voyait [...]. » (A, p.27) On a l'impression que dès qu'ils arrivent en Tunisie, la différence

---

<sup>317</sup> voir Hrubesch 1997, p.28

entre les deux devient prépondérante et empêche tout d'un coup leur communication.

Généralement, le jeune couple rencontre plusieurs obstacles : Marie ne parle que le français, que la famille d'Abraham ne parle pas. Ce problème fondamental entraîne d'autres à sa suite. Abraham ne sait pas comment agir. Que faire afin que personne ne se sente exclu ?

Elle semblait faire effort pour fixer son attention et j'arrivais à peine jusqu'à son sourire un peu immobile, comme si elle se trouvait de l'autre côté d'une vitre. De temps en temps, pour rassurer les autres, j'adressais à l'un d'eux une remarque en patois et leurs visages s'épanouissaient. (A, p.28)

L'image de la vitre semble convenir parfaitement.

Au début de leur relation, Marie et Abraham avaient inventé une « nouvelle » langue, comme le fait probablement chaque couple d'amoureux : « Nous nous forjions un vocabulaire amoureux, connu de nous seuls [...]. » (A, p.45) L'idée d'un tel langage secret suggère une grande complicité entre les deux. Mais celle-ci ne dure pas trop longtemps. Déjà lorsqu'Abraham rend visite à sa famille, la situation devient un peu délicate: il regrette l'absence de Marie, et pour le compenser il veut lui écrire tous les jours. Mais cela se révèle problématique : « Je n'y trouvais même pas grand soulagement. [...] L'essentiel des lettres d'amoureux m'était interdit : je n'osais encore lui parler d'avenir et je ne pouvais évoquer le passé : nous n'en avons pas de commun. » (A, p.42) Cette impression qu'ils n'ont pas assez en commun pour pouvoir vivre ensemble est déjà évoquée ici, et elle sera de plus en plus renforcée.

### **3.1.10. Le silence utilisé consciemment**

Lors de la première fête de Pâque qu'Abraham et Marie passent ensemble en Tunisie, une situation « typique » se passe. Après la première soirée, Abraham se rend compte d'avoir « peut-être un peu oublié Marie » (A, p.52) ; il essaie d'en parler et lui demande si elle s'est bien amusée, tout en sachant que ce n'est pas cela qu'il aimerait vraiment savoir.

Ce n'était pas le mot que j'aurais voulu employer. Sans rien dire, me tournant le dos, elle continuait à ranger ses vêtements. Elle ne répondait pas toujours à mes questions et j'avais eu du mal à m'habituer à rester ainsi en suspens. Ce soir-là je ne me sentais pas innocent, et ce mutisme me mit aussitôt mal à l'aise. (A, p.52-53)

Malgré ce rejet Abraham sait « qu'elle attendait que je parle encore. Si je décidais, tout de

même, de me taire, elle resterait prisonnière de son silence. » (A, p.53) Il s'agit donc d'un emploi conscient du silence, mais dans l'espoir paradoxal de forcer ainsi la communication. Dans le même entretien, Marie reproche à Abraham de s'occuper trop de sa famille et non pas assez d'elle : « [...] ici tu es absent, tu es repris par ta famille... tu ne me parles même plus. » (A, p.54) Abraham s'en est rendu compte et se sent tout à fait coupable. En agissant ainsi, il voulait montrer à sa famille qu'il leur appartenait toujours, mais cela s'est passé aux dépens de Marie : « [...] essayant de m'ouvrir à tous, je cessais de faire avec elle cette cellule unique que nous formions à Paris. » (A, p.55) Afin de rattraper sa faute, Abraham dote Marie d'un vrai flot de paroles : « Je continuais à lui parler, à lui faire des promesses. Je bavardais ainsi jusqu'à ce qu'elle s'endormît contre moi. » (A, p.55) On y saisit bien que ses propos sont des paroles vaines malgré lui. Il « bavarde », comme il le dit lui-même. En ce moment, il croit probablement à la sincérité de ses promesses, mais il ne tiendra pas parole. Il lui parle parce qu'il a peur et pour briser ce silence qui s'était installé entre eux au sein de sa famille. A un certain point Abraham n'essaie même plus de faire des promesses, faute d'idées – ou peut-être faute d'illusions, sachant déjà que la situation ne changera pas, même s'il le souhaite : « J'aurais souhaité lui dire aussi que j'avais découvert sa solitude et que je m'en sentais responsable. Que j'étais prêt à de nouvelles promesses, définitives, à un nouveau départ avec elle et notre fils. Mais je ne savais quoi promettre. » (A, p.105)

A un certain moment, Abraham se tait lui aussi, éventuellement afin de ne pas dire une bêtise : « Il vaut mieux me taire. Je me tais. Mais en me taisant, je la punis, elle se sent abandonnée ; et nous tournons en rond. » (A, p.167) Mais le silence sert aussi comme moyen de punition et instrument de pouvoir. En même temps, il est aussi moins fatigant de ne rien dire ; Abraham admet qu'« il fallait moins de force pour se taire que pour articuler. » (A, p.92) Abraham et Marie se servent donc de la même stratégie, tout en sachant (probablement) de provoquer ainsi un cercle vicieux qui devient de plus en plus difficile à rompre. Généralement, c'est la fatigue qui s'installe entre eux et qui empêche la communication, et la situation s'aggrave encore : « L'affrontement de nos deux silences est tel qu'il me fait grincer les dents. » (A, p.180)

Lorsqu'un des deux rompt finalement le silence, c'est souvent non pas afin de s'approcher de l'autre, mais afin de faire encore plus de reproches. Les deux se sentent blessés et abandonnés, mais ils n'arrivent plus à se dire ce qu'ils ressentent et ce qu'ils aimeraient dire vraiment ; les propos sont devenus des attaques : « Ma dureté verbale a toujours dépassé mon exacte pensée mais j'étais [...] incapable de rattraper les énormités que je lançais. » (A, p.96)

Mais après tout, c'est finalement le silence qui s'installe de manière définitive, puisqu'il n'y reste vraiment plus rien à se dire :

Pour la première fois peut-être de notre vie conjugale, nous n'avions rien à nous dire. Après une scène, incapable de sortir de moi-même, je boudais mais je l'épiais avec l'espoir qu'elle parlerait la première ; elle le savait et m'entretenait, malgré ma résistance. Cette fois, je me sentais vide, et elle ne dit rien. Nous avions, je crois, touché le fond. (A, p.187)

### 3.1.11. La situation dans la famille

Au début, la famille d'Abraham est avant tout curieuse vis-à-vis de Marie – et cette curiosité est aussi due à l'origine française de celle-ci. Elle est même décrite comme animal exotique : « [I]ls voulaient voir manger l'animal inconnu. » (A, p.30) Marie ne se sent pas réconfortée par cette curiosité. Le plus grand problème reste pourtant l'impossibilité de communication entre les deux côtés, puisque la famille maîtrise mal le français, tandis que Marie ne parle pas le « patois ». Au début Marie ne se plaint pas encore : « Je fis subir à Marie [...] les longs bavardages en patois, incompréhensibles pour elle, sans qu'elle osât se plaindre. » (A, p.63) Au début, Abraham essaie encore de mettre fin à l'exclusion de sa femme : « Je demandai à mes parents qu'ils cessent de parler patois devant Marie [...]. » (A, p.69) Mais cela se révèle impossible :

[C]est peut-être dans ces moments où ils se mettaient à parler entre eux, tous à la fois, criant au plus fort pour se faire entendre, que la solitude de ma femme, au sourire figé, celui d'une sourde, me frappait le plus. Mais je n'insistai pas beaucoup, je l'avoue ; ma mère comprenait à peine le français, fallait-il l'exclure de la conversation pour que Marie se sentît moins perdue ? (A, p.69)

La famille réagit en s'opposant à ce qu'il exige ; mais éventuellement elle aurait agi autrement si Marie s'était montrée plus ouverte à l'égard de la famille. En effet, Marie éprouve plutôt du mépris vis-à-vis de la famille, et moins de respect. Ainsi, la famille craint presque de s'adresser à Marie, à l'exception de la sœur d'Abraham : « C'était la seule personne de ma famille qui osât lui parler avec spontanéité [...]. » (A, p.49) Ainsi, la difficulté ne naît pas seulement d'une incapacité linguistique, mais aussi d'un certain mépris.

Marie juge certaines traditions tunisiennes anachroniques et absurdes (A, p.54). De la famille ou plutôt des tunisiens en général elle a l'opinion suivante : « - Au fond, ce sont des enfants, disait-elle lorsqu'elle était de bonne humeur, ils sont naïfs et sans pudeur [...]. Et lorsqu'elle

était fatiguée : - Quelle vulgarité ! » (A, p.68) Elle est dégoûtée par la proximité physique dans la famille et désapprouve les baisers et les embrassements, et surtout la tradition de partager un seul verre pendant la cérémonie religieuse pendant les jours de fête. Le pire est probablement qu'elle cache mal ce dégoût. Abraham finit accepter la situation – ou plutôt par se résigner. Il comprend : « Il fallut bien admettre l'évidence : Marie ne pouvait pas faire partie des miens. Et ils ne pouvaient pas plus l'adopter qu'elle les accepter. » (A, p.71)

L'hostilité entre la famille et Marie s'aggrave tellement, jusqu'à ce qu'Abraham se félicite même qu'ils ne se comprennent pas : « Heureusement, ma femme ne comprenait pas le patois, qu'elle refusait d'apprendre, et ma mère ne connaissait que quelques mots de français. » (A, p.114-115) On apprend ici de plus que Marie *refuse* même d'apprendre la langue qui lui permettrait pourtant de s'entretenir avec les proches d'Abraham. Elle montre cette même hostilité à l'égard des amis d'Abraham. En s'apercevant qu'elle les méprise, ceux-ci commencent de la juger et de l'exclure finalement à leur tour.

Mes camarades commençaient à deviner l'hostilité larvée de ma femme et à leur déférence se mêlait un soupçon grandissant. Dès que Marie apparaissait, l'atmosphère se transformait [...]. Je les sentais se guinder, se crispier, éviter les tournures trop locales, grimacer avec effort pour ressembler à d'incertains modèles européens. Et bientôt, souffrants, ils devinrent injustes. (A, p.86)

Abraham fait des reproches à Marie naturellement à cause de son arrogance vis-à-vis de la culture et la langue de son peuple : »Pourquoi une telle méfiance si attentive aux gestes et aux paroles des miens ? » (A, p.86) Mais Marie ne renonce pas à son hostilité, au contraire : « Toute l'après-midi j'avais essayé de l'entraîner dans la conversation, lui demandant son avis, sollicitant son attention. Elle s'y refusait habilement [...]. » (A, p.84) Marie se refuse à l'entourage, et par contre celui-ci l'exclue.

### **3.1.12. Le silence et la solitude incarnés dans un lieu**

Nous avons déjà vu dans *La statue de sel* que les lieux peuvent aussi avoir une dimension symbolique, comme l'Impasse et le Passage. Cela est aussi le cas dans *Agar*. Par le déménagement, Marie et Abraham ne se retirent pas seulement de la famille, mais s'éloignent finalement aussi l'un de l'autre. « Après l'impossibilité de vivre dans ma famille, elle [Marie] venait de découvrir celle de vivre dans la ville. » (A, p.79) Elle préfère habiter la banlieue, ce qui pourtant n'est pas pratique pour Abraham qui travaille comme

médecin en ville. De plus il préfère justement le contraire, c'est à dire « la ville et les pierres et les hommes à la nature et aux arbres qui me pèsent rapidement. » (A, p.79) Le déménagement provoque de plus que le couple se retire de plus en plus dans le silence. Cela est alors aussi incarné par leur nouveau domicile qui se trouve en dehors de la ville sur une colline, dans la solitude. Marie aspire à celle-ci, elle veut être loin de la famille d'Abraham. Mais finalement elle sera aussi loin d'Abraham.

Le silence devient de plus en plus oppressant :

Nous entrâmes dans une période de calme sournois, pire que les tempêtes qui, de plus en plus fréquemment, le rompaient. [...] Elle n'avait jamais beaucoup parlé, mais je savais peser ses différents silences et celui-là, que je sentais autour de moi, m'oppressait. (A, p.158)

Marie ne veut pas seulement se retirer de la famille, mais en effet du monde entier : « Ici, je serai chez moi, je vivrai à ma manière, je n'aurai même pas besoin de sortir. » (A, p.80) Finalement, elle ne quitte presque plus la maison, « préférant définitivement le silence et la solitude de là-haut [...]. » (A, p.159) Le repli sur soi et le mutisme rappellent d'ailleurs les symptômes d'une dépression.

Abraham compare lui-même les conditions de logement – dans la solitude – à leur vie conjugale et leurs relations sociales en général :

Cette installation hors de la ville, peut-être nécessaire à Marie, cerna les contours définitifs de notre univers : celui de la fuite et de la solitude. Chez mes parents, assaillis par tant de petites souffrances, nous avions voulu croire que sans elles nous aurions été heureux. Dans le silence et l'éloignement, cruellement ramenés à nous-mêmes, nous dûmes établir un bilan désastreux que plus rien ne masquait. (A, p.83)

La vitre qui les sépare est devenue un mur : « Je m'arrêtais devant ce mur et le repas se terminait dans le silence. » (A, p.151)

### **3.1.13. La langue qui ne rapproche pas mais éloigne**

Marie et Abraham ont eu un fils, éventuellement ils espéraient que cela les rapprocherait (ce qui n'est pas le cas). Un jour, Abraham constate que Marie chante des berceuses allemandes au bébé. Abraham lui « interdit » carrément de chanter ses chansons, puisqu'il se sent exclu.

En l'entendant de nouveau moduler à mon fils ces rythmes si étrangers à moi, il me venait une révolte que je ne pouvais plus masquer. Je lui demandai de le bercer en

français.

- Ce sont des chansons de mon enfance, protestait-elle, j'ai moi-même été bercée ainsi !

Cet aveu, loin de l'excuser à mes yeux, me consternait, comme si le fond de sa nature se confirmait irréductible.

Alors me submergeait la vieille peur d'être exclu; j'imaginai le dialogue, en cette langue opaque, entre la mère et le fils et me voyait en tiers, isolé. (A, p.146-147)

Cela montre qu'Abraham lui-même ne supporte pas du tout le sentiment que Marie par contre a dû supporter dès son arrivée. Au début de leur relation Abraham avait encore tenté d'apprendre la langue de Marie, mais y renonçait bientôt :

Au début de notre mariage, dans ce premier élan qui me portait à l'adopter toute entière, je crus m'intéresser à la civilisation dont elle participait ; j'essayai même d'apprendre l'allemand. Mais nos difficultés ayant très tôt commencé, d'un d'accord tacite, nous tentâmes d'oublier nos différences. J'abandonnai cette étude à la vingtième page du manuel et, prétextant des soucis ménagers, elle ne trouva plus le temps de me donner la leçon hebdomadaire. (A, p.146)

Abraham déclare de plus qu'il ne supporte plus du tout la langue allemande. Cette réaction semble disproportionnée. Mais Abraham est d'origine juive, donc dans ce cas l'allemand n'est pas une langue comme toutes les autres – c'est la langue du peuple qui a persécuté et assassiné celui d'Abraham ; il n'y fait pas d'allusion lui-même, mais on peut facilement établir un lien entre les deux aspects. Evidemment, il ne se sent pas seulement exclu, mais aussi provoqué et même menacé de cette langue.

Donc au début ils avaient tenté de surmonter leurs différences en essayant de connaître la culture de l'autre, mais finalement ils ont préféré de les ignorer. A la fin, ils éprouvent même de l'hostilité à l'égard de la culture de l'autre. Eventuellement cette hostilité est aussi de la déception qui résulte de leurs différences paraissant insurmontables.

### **3.1.14. La statue de sel et Agar - les allusions bibliques dans les titres**

Wolfsteiner a démontré que Memmi emploie beaucoup d'allusions et de motifs bibliques, ou mythiques ; l'auteur évoque non seulement le paradis et la chute originelle, mais mentionne son père souvent avec un vocabulaire quasi-divin ; de plus, le directeur du lycée est aussi d'une manière comparé à dieu, tandis que monsieur Bismuth a l'air un peu diabolique.<sup>318</sup>

Nous n'allons pas trop approfondir ce sujet ; ainsi, nous nous concentrons sur les titres qui sont expliqués aussi dans les romans, et qui font allusion à des personnages bibliques, c'est à

---

<sup>318</sup> voir Wolfsteiner 2003, p.300 ss.

dire la femme de Loth et Agar, la deuxième femme d'Abraham.

Quand Loth et sa famille s'enfuient de Sodome qui est en train d'être détruite, ils avaient l'ordre de ne pas regarder en arrière, mais: « 'La femme de Loth regarda en arrière et elle devint une statue de sel.' Genèse, 19,26 » (S, p.8). Memmi a placé cette citation biblique en tête du livre, et il explique cette image plus tard: « [J]e meurs pour m'être retourné sur moi-même. Il est interdit de se voir et j'ai fini par me connaître. Comme la femme de Loth, que Dieu changea en statue, puis-je encore vivre au-delà de mon regard? » (S, p.368) Il explique lui-même pourquoi il se « retourne sur lui-même » :

Moi je suis mal à l'aise dans mon pays natal et n'en connais pas d'autre, ma culture est d'emprunt et ma langue maternelle infirme, je n'ai plus de croyances, de religion, de traditions [...]. [J]e suis de culture française mais Tunisien. [...] [J]e suis Tunisien mais juif, c'est-à-dire politiquement, socialement exclu, parlant la langue du pays avec un accent particulier, mal accordé passionnellement à ce qui émeut les musulmans ; juif mais ayant rompu avec la religion juive et le ghetto, ignorant de la culture juive et détestant la bourgeoisie inauthentique ; je suis pauvre enfin [...]. (S, p.364)

L'auteur parle ici du fait que l'écriture exige que l'écrivain observe le monde. Mais en l'observant il ne peut plus y participer, il est en fait empêché de vivre, comme le dit aussi Memmi lui-même. Comme il s'est regardé et observé lui-même, il ne peut plus être ni naturel ni spontané ; ainsi, il correspond à l'image de la statue. (Wolfsteiner expose d'ailleurs une allusion de Memmi à la philosophie de Condillac et son exemple de la statue de marbre<sup>319</sup> ; selon elle, l'image de la statue de sel renvoie de plus aussi au mythe de Sisyphe employé par Camus<sup>320</sup>.)

Au début d'Agar se trouve une autre citation biblique : « 'Or Saraï, femme d'Avram, ne lui avait point donné d'enfants. Elle avait une servante égyptienne, nommée Agar...' Genèse, 16,1 » (A, p.11) Abraham ne s'est pas « contenté » des femmes de son peuple, il a choisi une femme d'une autre culture, comme le fait le personnage d'Abraham. Marie correspond ainsi au personnage biblique ; elle est aussi méprisée de l'entourage, autant que l'est Agar (mais pour des raisons différentes).

Nous allons retrouver une autre métaphore biblique chez Patrick Chamoiseau qui sera au centre de notre intérêt au chapitre suivant.

---

<sup>319</sup> Wolfsteiner 2003, p.291 ss.

<sup>320</sup> Wolfsteiner 2003, p.298 ss.

## 3.2. « Une patate chaude dans la bouche » - l'œuvre de Patrick Chamoiseau

Les trois récits autobiographiques de Patrick Chamoiseau sont regroupés sous le titre d'*Enfance créole I, II et III*, parus en 1990, 1994 et 2005. Les sous-titres désignent plus ou moins les « phases » de l'enfance de Patrick Chamoiseau : *Antan d'enfance*, *Chemin-d'école* et *A bout d'enfance*.

La langue ou plutôt les langues jouent un rôle surtout dans le premier et le deuxième tome, tandis qu'elles ne sont presque plus évoquées dans le troisième. Dans le premier livre, c'est avant tout la tradition orale qui joue un rôle, mais le sujet de la langue est évoqué plutôt de manière implicite. D'une certaine manière le deuxième tome est le plus intéressant pour nous, puisque c'est ici que Chamoiseau parle de ses expériences à l'école.

### 3.2.1. La présence de l'oralité dans les textes

En général on peut constater que les textes de Patrick Chamoiseau sont, comme beaucoup d'œuvres d'autres auteurs antillais, marqués par l'oralité :

On peut avancer qu'il s'agit d'une littérature traversée par l'oralité, d'une écriture qui pratique l'hybridation linguistique et stylistique [...]. On a pu parler d'une *oraliture* plus que d'une littérature. Le narrateur n'est plus romancier, ni scripteur : il devient 'marqueur de paroles', selon le mot de Chamoiseau. Il choisit la 'parlure' [...]. L'écriture [...] est fondée sur l'hybridation linguistique et stylistique (oral/écrit, langue officielle/langue populaire, et encore culture européenne/tradition et folklore insulaires et vernaculaires).<sup>321</sup>

Même si Pageaux se réfère au genre du roman, on peut très bien distinguer la même chose en ce qui concerne les écrits autobiographiques de Chamoiseau et Confiant.

Ainsi, on y trouve des propos oraux singuliers comme des exclamations, p.ex. ; Chamoiseau fait glisser souvent des mots créoles dans le récit, reproduit les sons de l'entourage du *petit négriillon*, comme il appelle son *alter ego* enfantin ; on y trouve ainsi des onomatopées, comme p.e. « bawouf » (Ec I, p.159), un procédé aussi souvent employé par Confiant<sup>322</sup>. Généralement, les récits de Chamoiseau « font entendre une rumeur de sons et de bruits – interjections, onomatopées et idéophones – comme une part irréductible de la langue. »<sup>323</sup>

---

<sup>321</sup> Pageaux 2001, p.84

<sup>322</sup> Katia Levesque, *La créolité : entre tradition d'oraliture créole et tradition littéraire française*, Ed. Nota bene Québec 2004, p.99

<sup>323</sup> Noémie Auzas, *Chamoiseau ou les voix de Babel. De l'imaginaire des langues*, Ed. mago Paris 2009, p.189

Reutner par contre retient que les exclamations citées par Chamoiseau et Confiant sont en fait souvent tirées des situations conflictuelles<sup>324</sup>. Quant au personnage du *petit négryllon*, il faut constater encore qu'« il n'y a aucun 'je' dans [l]e texte »<sup>325</sup> ; Pageaux voit dans ce procédé aussi l'essai éventuel de « rendre le cas plus exemplaire. »<sup>326</sup>

Il y a des véritables petits « poèmes » au fil du récit ; ici nous en pouvons donner que quelques exemples : « A treize heures/les Avis d'obsèques gémissent à la radio/chaque cœur/égrène le chapelet des déveines/et sous l'émoi/s'épelle un peuple » (EC I, p.160) ; « Pomme-cannelle/la graine descellée/vient et livre un peu du cœur/de graine en graine/on lui mange son âme de pommelle disjointe/de quel amour brisé ? » (EC I, p.156) « De bord à bord/à même hauteur/tu bailles créole/Si le bord change/en plus haut/en plus bas/amarre tes reins/et ton français » (EC II, p.69). De plus, on trouve parfois des remarques à la fin de la page avec des traductions du créole en français, des explications de mots etc., organisées parfois comme dans un dictionnaire ou une œuvre scientifique. A un moment donné, Chamoiseau présente par exemple la richesse de la langue créole par rapport au français en énumérant dans une référence les mots suivants :

1. Permettez-mois de préciser : ses *Apiyé-konchonni*, *Raché-koupé-fanne-dwèt*, *Mouch-bobo-senti*, *Dékalè-pa-anba*, *I-sinbôt-san-manman*, *Labous-ou-lavi*, *Fini-bat-san-batèm*, *Misérab-dyab*, *Kokoboloko*, *Sisi-menm.pri-isi*, *Sousè-lan-mô*, *Frisi-pété-doubout*, *Mandibèlè-salop*, *Afarel-gragé-rouj*, *Déchirè-dan-lapèn*, *Koupè-kou-bouloukou*, *Rachè-grenn-milé*, *Fourè-bwa-ba-maka*, *Dyèp-sal*, *Krapolad-la-fyèv*, *Grafiyad-tétanos*, *Pisa-vyé-fanm*, *Grokako-anmè*, *Piman-cho...* (EC II, p.127)

Il s'agit là d'une « liste ou énumération plus ou moins longue de réalités locales permettant d'intégrer dans le texte du lexique marqué »<sup>327</sup>, et c'est encore une fois Confiant qui se sert aussi d'une telle structure (mais pourtant pas dans les livres que nous allons analyser). Ghinelli parle là d'une « mise en abyme », d'une « complexification volontaire » et de l'essai de la « relation à la totalité-monde » que Chamoiseau crée « en multipliant les notes en bas de page et les références » diverses<sup>328</sup>. Même si elle s'y réfère au roman *Biblique des derniers gestes*, cela vaut évidemment aussi pour les mémoires d'enfance.

Chamoiseau s'adresse généralement d'une manière explicite à sa mémoire (la formule « mémoire, ho ! » revient souvent), à son enfance, et dans le deuxième tome de l'œuvre

---

<sup>324</sup> Reutner 2005, p.25-26

<sup>325</sup> Pageaux 2001, p.94

<sup>326</sup> Pageaux 2001, p.94

<sup>327</sup> Levesque 2004 p.100 ; concernant le tout des procédés employés par Chamoiseau, voir aussi Auzas 2009, p.187 ss.

<sup>328</sup> Ghinelli 2005, p.23

biographique, Chamoiseau s'adresse de plus en plus souvent dans une sorte de refrain « *aux Répondeurs* » qui représentent justement la mémoire et l'enfance. Dans le troisième tome finalement, c'est de plus en plus Chamoiseau « lui-même » en tant qu'homme adulte qui parle au *petit négriillon* comme il l'a fait d'abord déjà avec l'enfance et sa mémoire.

On lit aussi à plusieurs reprises des dialogues (des marchandes<sup>329</sup> par exemple) contenant beaucoup de détails, comme par exemple un dialogue entre la mère du *petit négriillon* et une marchande. Chamoiseau donne une impression du marché et les coutumes qui y règnent ; faire ses achats était un véritable art, et bien sûr c'était aussi le lieu où on échangeait ses nouvelles :

Man Ninotte connaissait le marché. Mieux que quiconque, elle en savait les lois. Le négriillon sur ses talons la vit œuvrer : aborder les marchandes, s'initier aux nouvelles, évaluer les produits et surtout marchander. Elle ne disait pas *Combien ça coûte* comme les touristes ou les gens nés en ville, mais entrait d'abord en sentiment. Elle prenait des nouvelles de la marchande. Celle-ci, la sentant venir, se nouait à tout hasard une méfiance aux sourcils. Main Man Ninotte, chaleureuse, s'inquiétait de ses enfants, de son homme, de ses allocations, de ci, de ça, et coupait cette approche en lui trouvant bien bonne mine ces temps-ci. Soudain elle découvrait le panier. Extase générale, puis, insensiblement, elle ramenait son filet. Les tomates (qui ne l'intéressaient pas) étaient belles-belles-belles, elle leur développait sept bontés de paroles. La marchande renchérissait et, déjà piégée, donnait ses prix (le plus souvent atroces). Man Ninotte soupirait bien vouloir en manger (*oh la la ta dachine n'est pas très vaillant aujourd'hui*) mais que sa santé ne le lui permet pas, une affaire de vertiges, et puis c'est tellement cher, mais ça mérite d'être cher. Durant l'éloge des tomates, elle choisissait parmi les dachines, soi-disant pas vaillantes, une merveille toute pure, puis déroulait sa manœuvre en douceur [...] (EC I, p.140)

Y suit un dialogue aussi long que cette « introduction », montrant les « va-et-vient » du dialogue et les ruses des participantes avec soin. Chamoiseau peint là l'image d'un monde qui n'existe plus. Autrefois, le marché n'était pas seulement le lieu où on se procurait de la nourriture, mais « [y] fleurissaient aussi des 'amuseurs publics' et, bien sûr, tout un réseau communicationnel de rencontres, nouvelles, annonces et autres commérages. »<sup>330</sup> Aujourd'hui, nous assistons généralement au « déclin du marché traditionnel [qui] est un phénomène bien connu presque partout dans le monde contemporain. »<sup>331</sup> Non seulement l'urbanisation, mais surtout l'importation de presque tous les aliments de la France et du continent européen « ont contribué à une reconfiguration de l'économie et à l'apparition d'un nouveau type de consommateur [...] »<sup>332</sup> Ce « déclin » avait commencé déjà à l'époque, mais bien sûr il n'était pas encore arrivé à l'état d'aujourd'hui lorsque le marché est

le site de transactions presque purement économiques entre les marchandes de 'produits

---

<sup>329</sup> Milne 2006, p.89

<sup>330</sup> Milne 2006, p.73

<sup>331</sup> Milne 2006, p.73

<sup>332</sup> Milne 2006, p.74

traditionnels' pré-conditionnés et pré-emballés – tissus, vannerie, herbes, épices -, et les touristes qui sont leur plus fréquents clients. La fonction sociale du marché pour les gens du lieu est devenue extrêmement restreinte, signe particulièrement visible d'une tendance générale touchant tous les espaces 'populaires' d'autrefois dans une société de consommation de plus en plus occidentalisée.<sup>333</sup>

« *L'enracinement dans l'oral* »<sup>334</sup> est aussi le titre d'un chapitre d'*Eloge de la Créolité*, et ainsi il faut voir la présence de l'oralité dans la littérature antillaise comme programmatique :

Véritable galaxie en formation autour de la langue créole comme noyau, la Créolité connaît aujourd'hui encore un mode privilégié : l'oralité. Pourvoyeuse de contes, proverbes, 'titim', comptines, chansons..., etc., l'oralité est notre intelligence [...]. L'oralité créole, même contrariée dans son expression esthétique, recèle un système de contre-valeurs, une contre-culture ; elle porte témoignage du génie ordinaire appliqué à la résistance, dévoué à la survie.<sup>335</sup>

Ainsi, la littérature antillaise s'enracine « dans les configurations traditionnelles de notre oralité. »<sup>336</sup>

Ralph Ludwig constate que cette oralité constitue un trait plus ou moins « typique » dans la littérature antillaise des dernières décennies. L'oralité dans les textes provient justement de la situation diglossique et de la tension datant de celle-ci<sup>337</sup>. Ludwig parle d'une division linguistique devenue une source esthétique dont les auteurs profitent en introduisant justement la richesse de la tradition orale, mais aussi la langue quotidienne dans leur écriture<sup>338</sup> :

Gerade in der literarischen Produktion der letzten Jahrzehnte kommt eine Besinnung auf die Mündlichkeit zum Tragen [...]. Die karibischen Autoren bekennen sich demnach mehr und mehr zur diglossischen Grundspannung der frankokaribischen Gesellschaft zwischen französischer Schriftkultur und mündlich-kreolischer Nähekommunikation. Auch ein Schreiben in französischer Sprache schöpft aus den Erlebnissen und kreolischen Gewohnheiten des Alltags, im Reichtum mündlicher Tradition, in oralen Mythen, in der *oraliture* [...]. Aus dem diglossischen Spannungsfeld wird ästhetischer Gewinn geschlagen.<sup>339</sup>

Généralement, c'est « le clivage entre scripturalité française et oralité créole » dont « découle la force motrice de la littérature antillaise. »<sup>340</sup> Selon Chamoiseau, dans un contexte comme celui en question, « l'écrivain se tourne tout naturellement vers [...] l'oraliture », c'est à dire

---

<sup>333</sup> Milne 2006, p.74

<sup>334</sup> Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1993, p.33

<sup>335</sup> Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1993, p.33 s.

<sup>336</sup> Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1993, p.36

<sup>337</sup> Il faut retenir ici quand même la connotation négative du mot « diglossie », mot pourtant à l'apparence neutre : il s'agit là d'une situation hiérarchique entre les langues parlées dans une société – ainsi, nous assistons ici à une situation de domination d'une langue sur une autre. Concernant la discussion du terme « diglossie », voir p.e. Reutner 2005, p.44 ss.

<sup>338</sup> Ludwig 2008, p.12

<sup>339</sup> Ludwig 2008, p.12

<sup>340</sup> Ralph Ludwig, *Écrire la parole de nuit*. Introduction, en : le même (éd.) : *Écrire la « parole de nuit »*. La nouvelle littérature antillaise, Gallimard Folio Paris 1994, p.13-25, ici : p.15

la « production orale qui se distinguerait de la parole ordinaire par sa dimension esthétique. »<sup>341</sup> Il s'agit en fait – Chamoiseau renvoie là aux propos de Glissant - « d'assumer la continuité entre l'oralité et [l'] écriture créole [...]. »<sup>342</sup> Ainsi, il faut voir l'écrivain comme héritier du conteur<sup>343</sup> (voir aussi le chapitre suivant).

Mais ni Chamoiseau ni Confiant, pour donner un autre exemple, ne veulent « traduire » ou transmettre l'oralité dans leurs textes ; il s'agit plutôt de trouver une synthèse écrite dans laquelle ils introduisent l'oralité, et de prendre en considération dans les textes et l'oral, et l'écrit<sup>344</sup>. C'est ce que Chamoiseau déclare lui-même :

[...] il ne s'agit pas, en fait, de passer de l'oral à l'écrit, comme on passe d'un pays à l'autre ; il ne s'agit pas non plus d'écrire la parole, ou d'écrire sur un mode parlé, ce qui serait sans intérêt majeur. Il s'agit d'envisager une création artistique capable de mobiliser la totalité qui nous est offerte, tant du point de vue de l'oralité, que de celui de l'écriture.<sup>345</sup>

Il faut renvoyer ici à la situation paradoxale qui est inhérente à ce retour à l'oral chez Chamoiseau et dans la littérature antillaise en général, puisque « l'écriture demeure l'unique recours de l'oral : l'écriture est le destin tragique de l'oral : autre chronique d'une mort annoncée... »<sup>346</sup>

Crosta constate généralement concernant l'emploi du français et du créole dans les récits autobiographiques de Chamoiseau, mais autant de Confiant :

Le choix de la langue qualifie invariablement le choix des lecteurs. Maître de deux langues, l'écrivain combine le créole et le français jusqu'à les détourner de leur sens premier. Si l'insertion du créole pourrait nous suggérer la prédilection pour un lecteur créole, les explications sociologiques (description des repas, des termes quotidiens) nous montrent que Chamoiseau et Confiant visent un public plus large.<sup>347</sup>

---

<sup>341</sup> Patrick Chamoiseau, Que faire de la parole ? Dans la tracée mystérieuse de l'oral à l'écrit, en : Ralph Ludwig : Ecrire la « parole de nuit ». La nouvelle littérature antillaise, Gallimard Folio Paris 1994, p.151-158, ici : p.153

<sup>342</sup> Chamoiseau 1994, p.153

<sup>343</sup> Chamoiseau 1994, p.153

<sup>344</sup> Ludwig 2008, p.149

<sup>345</sup> Chamoiseau 1994, p.157 ss.

<sup>346</sup> Pageaux 2001, p.93

<sup>347</sup> Crosta 1999, consultable sur [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau\\_confiant.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau_confiant.html), 23.7.2012, 18:52

### 3.2.2. Les contes créoles

Les phénomènes décrits ci-dessus proviennent de la tradition orale, où les contes créoles jouent un rôle décisif. Ceux-ci constituent d'une certaine manière l'héritage de la culture créole, issu de la tradition africaine.

Le soir, les conteurs racontaient leurs contes qui « s'adressent à un public d'adultes rassemblés en cercle ou en demi-cercle autour du conteur [...] »<sup>348</sup> Entre le public, appelé aussi « la cour »<sup>349</sup>, et le conteur s'établit une vraie communication qui est en fait indispensable pour la tradition des contes – d'où les dialogues et les onomatopées dans le récit imitant justement la situation entre un conteur et son public. Les contes présentent souvent les mêmes caractéristiques que nous venons d'énumérer dans le chapitre précédent, comme Katia Levesque démontre :

En effet, [l]a participation active [du public] est essentielle : la compagnie chante en chœur, frappe des mains, répond aux appels du conteur. L'utilisation d'autres formes orales que tous connaissent bien, telles que les chansons, les devinettes, les proverbes et les dictons, concourt d'ailleurs aux échanges dialogiques avec l'assistance [...].<sup>350</sup>

Jacques Chevrier retient que

[l]es rapports entre le conteur et le public sont très importants et leur complémentarité explique en grande partie le succès du conte en tant que phénomène littéraire [oralitaire] le plus connu dans la société traditionnelle. [...] La vie même du conte dépend entièrement de cette complicité entre le conteur et son public [...].<sup>351</sup>

Chamoiseau, qui se voit en tant qu'écrivain en fait comme un successeur des conteurs créoles<sup>352</sup>, ne reproduit pas exactement cette complicité entre le conteur et le public – même s'il l'établit en s'adressant au lecteur -, mais il veut plutôt introduire dans le texte toute l'oralité qui marque le conte créole. Levesque souligne que les contes créoles sont en fait indispensables pour comprendre le concept de la créolité :

Le conte traditionnel serait donc l'éclairage sous lequel envisager la stratégie des écrivains de la créolité. Non seulement son contenu, mais plus encore sa forme seront réactivés, sollicités par ces derniers pour qui la modernité littéraire antillaise ne peut s'accomplir sans le retour paradoxal à la tradition et à ses valeurs esthétiques et idéologiques.<sup>353</sup>

---

<sup>348</sup> Levesque 2004, p.39

<sup>349</sup> voir Levesque 2004, p.39 s.

<sup>350</sup> Levesque 2004, p.40 s.

<sup>351</sup> Jacques Chevrier, *Littérature nègre. Afrique, Antilles, Madagascar*, Armand Colin Paris 1974, p.215

<sup>352</sup> voir Chamoiseau 1994, p.153

<sup>353</sup> Levesque 2004, p.37

Juminer juge la valeur des contes créoles comme étant toujours très grande aussi pour les générations actuelles : « [...] [I]ci se situe, pour tout homme de la Caraïbe, une incontournable problématique collective : qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Où allons-nous, et pour quoi faire ? Dès notre plus tendre enfance, c'est la parole de nuit qui a fourni un début de réponse à ce questionnement pathétique. »<sup>354</sup> Le conteur en tant que tel a pratiquement disparu de nos jours. Chancé conteste certes un resurgissement du conteur ; mais tandis que celui-ci représentait autrefois aussi la résistance à la force coloniale, sa fonction a fortement changé : « Le conteur, comme passeur de mémoire et lien symbolique entre les descendants d'esclaves a perdu sa place, il ne fait plus guère que distraire. Sa parole, très marginalisée, ne porte plus son poids de résistance, dans la modernité. »<sup>355</sup> C'est ainsi vraiment dans la littérature même qu'il faut encore pratiquer et « fêter » cet héritage, mais cela se passe d'une manière plutôt ambiguë :

C'est donc bien le roman qui sera la forme la plus apte à dire, non la survivance du conte (dans de nouveaux contes ou dans le théâtre conté), mais sa mort symbolique et sa résurgence sous une autre forme qui assume la traduction de ce que le conte a été structurellement. [...] C'est donc au cœur du romanesque, dans l'écriture même, que l'auteur cherchera une position littéraire proche de celle qu'occupait le conteur, afin de récupérer quelque chose de sa parole comme lien symbolique, tout en désignant le vide qu'a laissé le conteur.<sup>356</sup>

Chamoiseau n'introduit pas seulement la structure des contes ou la situation dialogique de ces derniers dans les textes – il met explicitement en scène le créole comme langue des contes dont le *petit négryllon* fait connaissance grâce à Jeanne-Yvette, une « jeune fille maigre oui, rieuse, féroce, aimable et douce » qui « venait d'on ne sait où » (EC I, p.124). Ici on pourrait avoir l'impression que Chamoiseau fait allusion à la langue créole par cette description de la jeune fille. Jeanne-Yvette est une proche de la voisine, et c'est elle qui apportera au *petit négryllon* « de la campagne des contes créoles inconnus dans les nuits de Fort-de-France. » (EC I, p.124-125) Chamoiseau poursuit :

Les conteurs de ville étaient rares. En tout cas, le négryllon n'en avait jamais vu. Il rencontra le conte créole avec Jeanne-Yvette, une vraie conteuse, c'est à dire une mémoire impossible et une cruauté sans égale. Elle vous épouvantait à l'extrême avec deux mots, une suggestion, une chanson [...]. Elle maniait des silences, des langages. [...] Elle nous menait au rythme de sa langue, nous faisait accroire n'importe quoi. [...] (EC I, p.125)

Le plus important est ce que Jeanne-Yvette fait découvrir au *petit négryllon* :

---

<sup>354</sup> Bertène Juminer, La parole de nuit, en : Ralph Ludwig (éd.) : Écrire la « parole de nuit ». La nouvelle littérature antillaise, Gallimard France 1994, p.131-149, ici : p.132

<sup>355</sup> Chancé 2010, p.169

<sup>356</sup> Chancé 2010, p.170

Elle apprit au négriillon l'étonnante richesse de l'oralité créole. Un univers de résistances débrouillardes, de méchancetés salvatrices, riche de plusieurs génies. Jeanne-Yvette nous venait des mémoires caraïbes, du grouillement de l'Afrique, des diversités d'Europe, du foisonnement de l'Inde, des tremblements d'Asie,...du vaste toucher des peuples dans le prisme des îles ouvertes, lieux-dits de la Créolité. (EC I, p.125)

Ce passage fait bien sûr tout de suite penser aux *Contes créoles* que Chamoiseau ou bien Confiant ont édités ; ce que l'auteur donne ici est de plus une approche à la Créolité qui n'est pas traitée si explicitement dans ses récits autobiographiques.

### **3.2.3. Le créole, langue du « magique », et la « diversification babylonienne » des langues**

On vient de constater dans le chapitre précédent que le créole est tout d'abord introduit comme langue des contes et que l'oralité constitue un trait important et caractéristique dans les récits en question. Maintenant on va se pencher sur ce qu'on peut appeler le côté « magique » de la langue créole, évoqué à plusieurs reprises. Il s'agit là de vraies « invocations » : lorsque quelqu'un tombe malade, c'est aussi à la médecine créole qu'on a recours, qui prend soin et des corps et des âmes, et cela et des hommes et des animaux. Ainsi, lorsque le cabri de la mère Man Ninotte tombe malade, on fait venir un « parleur-à-zombis » qui « se met à parler au Tonton » (EC I, p.123) (c'est à dire au cabri). Ce parleur s'adresse au cabri pendant que celui-ci dort ; sa langue est décrite comme un « charabia céleste » et « un lointain créole, et dans un vieux français, et dans un lot de langues qui traînaient dans la Caraïbe depuis un temps où le monde était simple. » (EC I, p.123) Ainsi Chamoiseau met en scène la coexistence du créole, du français et des autres langues caraïbes pendant un temps lointain. L'expression du « charabia céleste » nous fait penser aux temps bibliques lorsque, selon les mythes, tout le monde se comprenait encore (au niveau de la langue, au moins); c'était seulement après la construction de la Tour de Babel – à laquelle Auzas fait allusion déjà dans le titre de son œuvre *Chamoiseau ou les voix de Babel* - qui évoquait la colère de Dieu, que la diversification des langues ne permettait plus aucune communication ou intercompréhension. C'est comme si Chamoiseau y faisait allusion : d'abord, il y avait une « paisible coexistence » des langues aux Caraïbes. Auzas ainsi que Ludwig renvoient dans ce contexte à Glissant et sa conception du « chaos-monde », voire le « Tout-monde » : il s'agit là d'une image positive du « chaos babylonien des langues »<sup>357</sup>. Finalement, une valorisation des

---

<sup>357</sup> Ludwig 2008, p.122 ; voir aussi Auzas 2009, p.183

langues avait lieu qui ne permettait plus de communiquer librement, chargeait les langues avec des valeurs et des idées de hiérarchisation et s'en servait enfin pour exercer sa domination. Auzas réfère cela aussi au développement de Chamoiseau lui-même - enfant, il était encore « innocent » et n'avait pas d'idée du statut différent des langues : « C'est qu'en ces temps bénis [de l'enfance] le narrateur n'a pas encore conscience des valeurs attachées à la forme du discours et à la langue maternelle. »<sup>358</sup> Auzas traite cette image presque programmatique de son étude de manière très détaillée dans la troisième partie intitulée justement *Eloge de Babel*. Elle y montre plusieurs conceptions différentes, notamment l'interprétation biblique qui souligne la punition divine : « La confusion des langues est alors considérée comme la marque de la perte du langage originel. »<sup>359</sup> Mais on peut aussi inverser cette interprétation : « On y voit alors la chance de la multiplicité face à l'Unité, et la fécondité de la richesse linguistique. »<sup>360</sup> Par conséquent, « Babel marque l'entrée de l'homme dans l'ère de la pluralité. [...] l'inachèvement de la tour ne figure peut-être pas une rupture, mais un refus de la clôture. Une ouverture aux autres, aux autres langues [...]. »<sup>361</sup> Auzas demande si le « créolisme », c'est à dire le processus de mélanger d'une certaine manière le français et le créole comme le fait Chamoiseau, constitue une sorte de « clé de Babel », c'est à dire un « chemin vers une écriture aux langues mêlées » qui tient justement compte de la situation linguistique aux Antilles françaises<sup>362</sup>. Ainsi « le créolisme apparaît comme une clé efficace pour passer d'un imaginaire monolingue à un imaginaire multilingue, cristallisé autour de la figure de Babel. »<sup>363</sup> Gauvin se sert aussi de la même métaphore en parlant de la littérature post-coloniale comme des « textes ouverts au tremblement de la langue et au vertige polysémique [où] se profile l'utopie d'une Babel apprivoisée. »<sup>364</sup>

Il est très intéressant de retrouver ici une sorte de recours à un vocabulaire avec une connotation biblique ou au moins religieuse. On peut dégager le même phénomène aussi chez Albert Memmi, comme nous venons de le voir. - Mais aussi d'autres auteurs et chercheurs, notamment dans le domaine linguistique, emploient cette même image de la tour de Babel<sup>365</sup>. Abdellah Bounfour se demande si le « Maghreb [serait] une tour de Babel »<sup>366</sup> à cause de la

---

<sup>358</sup> Auzas 2009, p.162

<sup>359</sup> Auzas 2009, p.183

<sup>360</sup> Auzas 2009, p.183

<sup>361</sup> Auzas 2009, p.183

<sup>362</sup> Auzas 2009, p.197

<sup>363</sup> Auzas 2009, p.199

<sup>364</sup> Gauvin 1997, p.11

<sup>365</sup> voir aussi la littérature citée par Auzas 2009, surtout p.183 ss.

<sup>366</sup> Abdellah Bounfour, *Le nœud de la langue. Langue, littérature et société au Maghreb*, Edisud Aix-en-Provence 1994, p.15

présence de plusieurs cultures et langues, notamment le berbère, l'arabe classique et l'arabe dialectal, le français, l'hébreu... Ali Abassi se réfère lui aussi à la parabole biblique, notamment aussi dans le contexte de la hiérarchisation des langues ; il critique un point de vue brandissant

comme un bréviaire l'apparente multitude de langues, portant certaines au pinacle, vouant d'autres au gémonies, angélisant les unes, diabolisant les autres, oubliant qu'au commencement, il n'y avait vraisemblablement qu'un seul embryon d'idiome, augmenté de proche en proche d'une infinité de phonèmes, de morphèmes et de lexèmes.

Il faut imaginer les premiers *homo sapiens* balbutiant en commun des onomatopées et des cris, puis, par le fait de la *migrétude* et de la dispersion géographique, créant d'autres systèmes de plus en plus dispersés, de plus en plus ramifiés. On situerait ainsi le mythe de la tour de Babel (qui aurait abrité une infinité de langues et leurs usagers), non pas aux origines de l'homme, mais bien aux origines de l'imposture culturelle [...].<sup>367</sup>

(Il se pose pourtant la question si l'emploi d'une telle « parabole » ne devrait être réservé à la littérature elle-même, puisque dans un contexte scientifique il peut éventuellement paraître peu approprié de prendre une telle histoire biblique trop au sérieux comme Abassi le fait éventuellement.)

Dans le contexte de la tradition orale du créole on peut aussi parler du savoir médical, de la médecine créole qui ont été transmis oralement. En parlant de cette tradition il faut avant tout constater qu'il s'agit là, de nos jours, d'une tradition rompue. Au début de la colonisation aux Caraïbes, on n'avait pas encore les moyens de faire venir des médecins de l'Europe. Ainsi, on se servait à l'époque probablement encore de la médecine des amérindiens et des africains ; mais surtout la médecine africaine était interdite très tôt, et au XVIII<sup>e</sup> siècle, la peur d'être empoisonné ou ensorcelé était généralement très répandue. Cela entraînait en revanche la peur d'être accusé de telles pratiques. Tandis qu'au Brésil, les influences amérindiennes et africaines à l'ethnomédecine se sont conservées assez bien, cela était moins le cas de la médecine créole qui était très tôt influencée pour sa part par la médecine populaire européenne.<sup>368</sup> Bartens renvoie dans ce contexte à Chaudenson qui a constaté que c'est avant tout la langue qui exprime la domination d'un groupe sur un autre, tandis que p.e. la médecine (ainsi que la cuisine) sont influencées surtout par les conditions extérieures<sup>369</sup>.

Dans les livres en question, c'est avant tout la langue qui montre la relation de dominant – dominé. Dans le cas de Chamoiseau, la soumission du créole, la domination de la langue

---

<sup>367</sup> Ali Abassi, *Espaces francophones tunisiens* ou *Main de Fatma*, L'Harmattan Paris 2011, p.75-76

<sup>368</sup> Angela Bartens, *Der kreolische Raum. Geschichte und Gegenwart*, Suomalainen Tiedeakatemia Helsinki 1996, p.159 s.

<sup>369</sup> Bartens 1996, p.146 et p.160

française se montrent surtout dans le contexte de l'école dont on parlera largement dans un chapitre suivant. Mais l'hierarchisation des cultures s'exprime aussi par la rupture avec l'ancien savoir transmis par les ancêtres, comme c'est le cas de la médecine créole. Chamoiseau voit dans la négligence de ce savoir le symptôme de la domination de la culture créole :

La médecine créole perdait ainsi ses voies de transmission. L'homme sait qu'il y a aujourd'hui des peuples brisés, auxquels il faut réapprendre d'élémentaires gestes de médecine et d'hygiène, qui sont en rupture avec leur propre génie, et qu'on tente de 'développer' au rythme d'un autre génie. Un peuple défaille et meurt quand pour lui-même s'invalides sa tradition [...]. (EC I, p.105)

Chamoiseau propose ainsi la transmission du savoir oral ; il faudrait retenir le savoir des autres générations afin de ne pas être aliéné de soi-même et de son propre peuple : « [...] qu'il la fige, la retient, la perçoit comme archaïque sans jamais l'adapter aux temps qui changent, sans jamais la penser, et avancer riche d'elle dans la modernité. » (EC I, p.105) Et la littérature doit rendre compte de ce processus de « mémorisation », comme c'est aussi demandé par les fondateurs de la créolité : « Notre écriture doit accepter sans partage nos croyances populaires, nos pratiques magico-religieuses, notre réalisme merveilleux [...]. »<sup>370</sup> Nous retrouverons ce retour à un réalisme merveilleux encore chez Confiant.

Ici il faut encore mentionner que le pouvoir magique est aussi attribué à l'écriture ou bien à la langue écrite, comme le démontre le passage suivant :

L'écriture se mit à prendre du sens : comme il était difficile d'approcher de ces Personnes et plus encore de les intéresser – et les envoûtements demeurant sans profit sinon qu'à peupler ses cauchemars -, le négrillon mobilisa son intelligence magique sur l'écriture. [...] L'écriture lui avait paru jusqu'alors inutile, sauf à récupérer de stratégies bons points ou exprimer des choses sans avoir à parler. Mais, sous les feux conjugués de la sagesse et des superstitions, elle se révéla d'une vertu appréciable : l'écriture parlait de soi et pouvait s'en aller, loin, longtemps, comme une messagère avec ses charmes et significations... (EC III, p.208-209)

### **3.2.4. L'usage différent des langues**

L'usage du créole est très souvent évoqué seulement de manière implicite. Il y aura un autre chapitre consacré à l'usage interdit du créole à l'école.

Nous avons déjà parlé de la tradition orale, des contes et de la médecine créole (y compris les invocations). Mais on trouve aussi des passages qui illustrent l'usage des langues qui diffère

---

<sup>370</sup> Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1993, p.40

selon la situation et le contexte. Chamoiseau prend l'exemple des vendeurs syriens dont il dit qu'ils « étaient très attentifs des us créoles. Ils observaient les gens du pays comme on regarde l'énigme d'une caïmite hors saison. Nous comprendre était leur souci. » (EC I, p.138) Ainsi les Syriens ont évidemment aussi appris le créole dont ils se servent dans des situations spéciales : « Ils jouaient sur plusieurs langues, le créole pour la proximité, le français pour asséner les prix, leur langue d'origine pour simuler une idiotie quand le client avait du coffre. » (EC I, p.135-136) Ici il est important que le créole est donc parlé dans un contexte de proximité, ou au moins pour simuler celle-ci comme dans l'exemple cité.

A la maison chez le *petit négryllon*, le père se sert d'un français très travaillé ; le créole par contre est parlé quand Man Ninotte « s'énerve » ou lorsqu'elle a des difficultés financières (EC I, p.157). Concernant les émotions et le choix de langue pour exprimer celles-ci, Auzas constate qu'il y a généralement « [d]eux langues pour l'émotion » aux Antilles : « *A priori*, la langue française et la langue créole n'entretiennent pas le même rapport à l'émotion. En effet, la langue créole est réputée avoir un lien privilégié avec le ressenti, quand à l'inverse la langue française se veut plus conceptuelle et moins en accord avec l'expression sensitive. »<sup>371</sup>

On parle le créole autant que le français dans les bars ; une chose très particulière est évoquée dans le contexte du cinéma : lorsque Chamoiseau était encore petit, on n'y entendait après le film « aucun applaudissement, mais de précises modulations de gorge que la langue créole a aujourd'hui perdues. » (EC I, p.167) Cela réfère éventuellement à une certaine « francisation » du créole lequel doit renoncer à des sons jugés peut-être trop « sauvages » ?

Pour le lecteur, le statut que le *petit négryllon* – et ainsi probablement aussi son entourage - accorde au français devient plus clair lorsqu'il s'aperçoit que le Maître à l'école primaire parle français, ce qui, évidemment, ne va pas de soi selon le *petit négryllon*.

Et là, le négryllon prit conscience d'un fait criant : *le Maître parlait français*. Man Ninotte utilisait de temps à autre des chiquetailles de français, un demi-mot par-ci, un quart-de-mot par-là, et ses paroles françaises étaient des mécaniques qui restaient inchangées. Le Papa lui, à l'occasion d'un punch, déroulait un français d'une manière cérémonieuse qui n'en faisait pas une langue, mais un outil ésotérique pour créer des effets. Quant aux Grands, leur expression naturelle était créole, sauf avec Man Ninotte, les autres grandes-personnes et plus encore avec le Papa. Pour s'adresser à eux, il fallait reconnaître la distance en utilisant un rituel de respect. Et tout le reste pour tout le monde (les joies, les cris, les rêves, les haines, la vie en vie...) était créole. (EC II, p.67-68)

Cette description de l'usage du français et du créole est très intéressante et éventuellement un peu contradictoire en comparaison avec ce que l'auteur vient de dire sur le parler du père, par

---

<sup>371</sup> Auzas 2009, p.117

exemple. Mais cela ne doit pas nous déranger, il est beaucoup plus important de constater cette réservation de la langue créole pour tout ce qui est « affection » (une allure qui changera au fur et à mesure grâce aux expériences à l'école) ; mais en même temps il y a cette exigence du côté des adultes vis-à-vis de la jeunesse qu'elle s'adresse à eux en français ; cela veut dire que l'usage du créole signifierait un manque de respect, un fait souvent rapporté que nous trouvons affirmé p.e. aussi chez Confiant ou par l'enquête de Reutner. Ce passage « révélateur » continue encore en précisant le statut émotionnel du français du point de vue du *petit négryllon* : « Le français (qu'il ne nommait même pas) était quelque chose de réduit qu'on allait chercher sur une sorte d'étagère, en dehors de soi [...]. » (EC II, p.68) Auzas interprète cela ainsi : « Par l'image de l'étagère, le français est assimilé à un objet du quotidien, mis à la disponibilité des locuteurs. »<sup>372</sup> Cela est sûrement vrai aussi, mais à mes yeux ce passage montre beaucoup plus le sentiment que le *petit négryllon* éprouve vis-à-vis du français. Il ne le voit pas comme quelque chose de naturel, mais comme quelque chose venant de l'extérieur, une chose étrangère et presque inutile. Le reste du passage cité plus haut parle de la manière dont le créole du Maître se distingue de celui de l'entourage habituel du *petit négryllon*, dont il sera encore question dans un chapitre suivant.

A la maison, c'est le père du *petit négryllon*, de profession facteur, qui manie avec merveille la langue française.

[...] il distille son français impeccable, développe sa voix de cérémonie dans les formules soigneuses et dans les phrases qu'il pense. Il sait le pouvoir de la langue française, et, quelquefois, maîtrise une ire de Man Ninotte avec un bout de Corneille, un décret de La Bruyère. Son préféré, c'est La Fontaine, dont il récite au négryllon des fables entières, et s'il ne les connaît pas toutes, il en connaît toutes le morales. (EC I, p.113)

Le passage suivant décrit la façon dont le père parle en récitant des fables, par exemple :

[...] Pour dire, il baisse à moitié les paupières sur une joie du regard, la lèvre vivant d'une révérencielle malice, l'outil qu'il tient, dressé, soulignant l'arrondi de chaque mot. Il savoure le travail opéré sur les vers, sait donner les musiques et creuser les silences, glisser vite pour réduire un cloche-pied de syllabes. (EC I, p.113)

Evidemment, le père tient beaucoup à la langue française dont il sait très bien se servir et dont il connaît évidemment les finesses ; le *petit négryllon* parle même de « cathédrales d'un haut français » que le père « érige[ait] autour de lui » (EC I, p.114). Lorsqu'il « célèbre » son autorité paternelle, le père sort « son français d'académie » (EC III, p.17) ou bien « de cérémonie » (EC III, p.18). Quand il a une autre opinion que sa femme, il arrive qu'il

---

<sup>372</sup> Auzas 2009, p.162

« pouss[e] une tirade cornélienne » (EC III, p.59). On peut se demander s'il s'agit dans tout cela aussi d'un besoin de montrer sa capacité linguistique et si cette aisance, cette volonté de la bonne maîtrise du français n'est pas l'expression de ce complexe d'infériorité tel qu'il a été décrit par Fanon.

Mais même si les enfants ne parlaient pas le créole avec leurs parents – comme ce n'était plus le cas dans la génération de Patrick Chamoiseau -, ils l'avaient quand même appris en écoutant : Chamoiseau parle de sa « langue-non-apprise » (EC II, p.69). Pour lui et sa génération, le créole était la langue des émotions tout d'abord positives, mais cela changera profondément, comme nous le verrons encore dans le chapitre suivant.

Plus tard, lorsque le petit négriillon a déjà l'âge de s'intéresser à l'autre sexe, la question de la langue employée pour adresser la parole aux filles se révèle aussi très importante ; concernant « la langue utilisée », Chamoiseau parle d'une « difficulté » (EC III, p.168), puisque les filles réagissent de manière désapprobatrice en lançant au garçon un « tchip », désignant leur refus de parler :

Poser la question en créole déclenchait une charge de *Tchip* et de mépris pour caniveau. Ce retour de flamme vous passait d'un coup l'envie d'utiliser cette langue dans vos rapports aux survivantes : c'était autant que si vous les aviez insultées. Le français conférait le léger avantage de vous ouvrir l'audience, encore fallait-il le manier avec le bon accent et une claire justesse. (EC III ; p.168-169)

Mais ce ne sont pas seulement les formulations concrètes qu'il faut méditer, il y a beaucoup plus à prendre en considération : « Il fallait donc soigner l'accent, faire le plus court possible, et se tenir prêt à mourir en affectant une aisance apparente... » (EC III, p.169) Reutner retient qu'il est encore aujourd'hui favorable d'employer le français lorsqu'on adresse la parole à une personne pour la première fois<sup>373</sup>.

### **3.2.5. Les expériences à l'école<sup>374</sup>**

Nous avons déjà mentionné l'importance de l'école dans le système colonial. Les propos de Memmi à l'égard de l'école « coloniale » sont absolument confirmés par les souvenirs de Patrick Chamoiseau. En fait, il s'agit là « d'un motif bien connu des écrits anti- et postcoloniaux issus de toutes les parties de l'ancien empire français », notamment « du fait

---

<sup>373</sup> Reutner 2005, p.277

<sup>374</sup> voir aussi Auzas 2009, p.160 ss.

que l'enseignement à l'école coloniale reposait souvent sur des normes françaises complètement étrangères à l'expérience concrète des enfants aux colonies [...]. »<sup>375</sup> Auzas parle dans le cas de Chamoiseau d'un vrai « traumatisme de l'école »<sup>376</sup>. Généralement, elle souligne que « l'école constitue le motif central de l'autobiographie de Chamoiseau. »<sup>377</sup> Mais elle va encore plus loin en constatant que l'école est un « [t]opos des littératures francophones »<sup>378</sup> (c'est à dire des littératures des pays colonisés). Cela montre à quel point les auteurs provenant de pays colonisés avaient fait des expériences similaires pendant leur scolarité.

C'est surtout dans le deuxième tome des récits autobiographiques que Chamoiseau parle de ces expériences inoubliables et presque inimaginables pour quelqu'un qui ne les a pas vécues. La lecture de ces situations extrêmes est véritablement frappante, et on saura bientôt pourquoi.

Le *petit négryllon*, le benjamin de quatre frères et sœurs, est condamné à voir partir ses aînés chaque jour à l'école, un lieu qu'il imagine presque comme le plus beau du monde. Il éprouve un désir ardent d'être scolarisé et supplie sa mère de l'envoyer aussi à l'école. Elle cède finalement et le laisse aller à une sorte d'école préscolaire. Les expériences faites chez la première institutrice Madame Salinière dont il gardera un souvenir doux ne sont que des derniers bouts d'enfance. Celle-ci cessera au moment où le *petit négryllon* va finalement à la « vraie » école - ce qu'il avait réclamé furieusement lorsqu'il avait appris que « son » école n'était pas la même que celle que fréquentaient les plus âgés. Tout cela ne semble être que le calme avant la tempête. Lors qu'il entre pour la première fois dans cette nouvelle école, le *petit négryllon* voit le drapeau français qui flotte au gré du vent devant le bâtiment. L'évocation du drapeau semble être une allusion très cynique aux idéaux français qui sont contraires à tout ce que le petit garçon va vivre à l'école, et vu de plus loin : à tout ce que les Antillais ont dû subir jusqu'alors et sont toujours en train de subir en tant que département, voire toujours colonie française. Le *petit négryllon* ressent alors une certaine hostilité angoissante: « Il n'est au centre de rien, il est parmi d'autres. Il doit être attentif car aucune bienveillance n'est prête à l'envelopper. Le Maître n'a pas la douceur de Man Salinière, il fait plutôt gardien de troupeaux-bœufs. » (EC II, p.50)

---

<sup>375</sup> Milne 2006, p.30

<sup>376</sup> Auzas 2009, p.161

<sup>377</sup> Auzas 2009, p.162

<sup>378</sup> Auzas 2009, p.162

L'instituteur, appelé le Maître, est décrit comme « impitoyable » (EC II, p.52), et c'est en fait lui qui peut nous servir comme exemple éclatant de ce que Fanon appelle l'aliénation linguistique. Le premier jour de la rentrée scolaire, l'instituteur contrôle la présence des élèves qui doivent répondre à l'indication de leur nom avec « présent ». Le problème est que les petits élèves n'arrivent pas ou au moins très mal à prononcer ce « présent ». La première réaction du Maître est qu'il se moque des élèves ; mais Chamoiseau montre pourtant par l'orthographe que le Maître a lui-même un accent très fort : « Ordrre ! Discipline ! Rrespect ! Maintenant, le prremier rrang se lève et sorrnt en silence, en orrdre et discipline. » (EC II, p.59) C'est justement un phénomène aussi décrit par Fanon : beaucoup de gens aimeraient se débarrasser de l'accent créole et n'y arrivent tout simplement pas. Evidemment le Maître souffre de cette articulation particulière qu'on pourrait juger charmante qu'il voit lui-même comme défaut honteux ; comme « compensation » il punit ces élèves pour la même « bagatelle ».

La question du nom est de plus une question délicate. Une remarque du côté du Maître montre le lien avec un sujet toujours pas assumé : l'esclavage. Lors de la contrôle des noms, le Maître déclare : « Disposer d'un nom se fête, jeune inconscient, ça se chante, carr figurez-vous qu'il n'y pas si longtemps, esclaves, nous n'en dispositions pas ! » (EC II, p.53) Il est remarquable que le Maître se réfère à l'esclavage, puisqu'il s'agissait pendant longtemps d'un sujet absolument tabou – en parler en classe pendant les années 1950-60 n'était pas évident du tout. Selon Auzas ce passage est de plus notable à cause de l'emploi du « nous » (ce qui ne change pourtant rien en ce qui concerne la relation Maître – élèves) : « Le Maître s'intègre dans la lignée des esclaves et postule l'existence d'un 'nous'. Mais, figure du parvenu, il est possédé par un désir de revanche sociale qui passe par un reniement linguistique. »<sup>379</sup>

Quand c'est le tour au *petit négriillon*, celui-ci, en prononçant « Chamoiseau », se rend compte que

[s]on nom était un machin compliqué rempli de noms d'animaux, de chat, de chameau, de volatiles et d'os. Comme si cela ne suffisait pas, il se découvrit affublé d'une prononciation réfugiée en bout de langue qui l'amenait à têter les syllabes les plus dures et à empâter les autres. Cela transforma son nom en un mâchouillis d'un haut comique qui acheva son anéantissement. (EC II, p.54)

Mais un de ses collègues aura encore moins de chance, notamment celui qui déclare s'appeler « Gros-Lombric ». Le Maître l'amène chez le Directeur afin de connaître son « vrai » nom,

---

<sup>379</sup> Auzas 2009, p.163

puisque « Gros-Lombric » n'est que le surnom créole utilisé à la maison. Cela pourrait paraître drôle, mais la situation devient grave : le petit Gros-Lombric sera dorénavant la victime favorite du Maître, mais aussi victime des autres élèves dans la cour de récréation où on lui reproche lors des combats de ne même pas avoir su son propre nom.

– Plus tard, ce serait ce même Gros-Lombric, le « maître-pièce en magie créole » (EC II, p.174), qui raconte des contes créoles aux autres « à l'ombre des robinets, dans les bougonnements interdits du créole » (EC II, p.179). Il s'agit-là de propos que l'auteur d'aujourd'hui chérit et dont il aurait aimé avoir gardé un souvenir plus exact ; il décrit les énoncés de Gros-Lombric ainsi : « Un parler spécial sillonnait là, avec ses codes, ses vices, ses paroles sacrales dont je n'ai plus mémoire. » (EC II, p.139) Il est tout à fait caractéristique que les enfants se cachent littéralement dans le « dernier coin » pour entendre ces contes, et cela montre aussi de manière assez nette le statut accordé à la tradition et à l'héritage créoles : « [...] de manière significative, c'est loin de la salle de classe, dans un coin des toilettes, que [...] Gros-Lombric [...] raconte les contes créoles [...]. »<sup>380</sup> -

Le Maître se met à insulter les petits élèves à cause de leur ignorance d'un français « correct » (plus tard, il prendra encore d'autres mesures). Un de ses dits est par exemple le suivant : « *Morbleu ! ... Comment voulez-vous donc avancer surr la voie du savoirr avec un tel langage ! Ce patois de petit-nègrre vous engoue l'entendement de sa bouillie visqueuse !...* » (EC II, p.85) Chamoiseau constate chez le Maître non pas seulement une « indignation totale », mais même de la compassion (EC II, p.85) vis-à-vis de ces élèves qui n'auront jamais un véritable accès au monde s'ils n'ont pas d'autres possibilités linguistiques à leur disposition. (Cela nous renvoie à l'idée que les moyens linguistiques déterminent aussi la vision et la perception du monde comme l'affirme l'hypothèse de Sapir et Whorf, par exemple, à laquelle Confiant fait aussi allusion.)

Cela nous mène à un autre fait grave mais paraissant logique selon ce qu'on vient d'apprendre jusque là : le Maître, lui-même « très noir de peau » (EC II, p.56), choisit ses élèves préférés selon leur maîtrise de la langue française et même selon leur couleur de peau (un phénomène aussi rapporté à plusieurs reprises par Confiant). La citation suivante nous montre en fait l'étendue de l'aliénation du Maître :

Le négriillon s'aperçut assez vite que le Maître avait ses préférés. Ceux-là disposaient d'une peau claire, de cheveux fou-fous qui leur bougeaient sur le front ou qui ondulaient en lueurs et en

---

<sup>380</sup> Milne 2006, p.62

beautés. Leur nez n'était pas aplati ou large, mais long, pointu, serré sur la longueur comme s'il devait affronter en permanence de mauvaises odeurs. Ils parlaient déjà un petit-français huilé qui leur provenait d'un séjour ailleurs ou de parents déjà en lutte ancienne avec cette langue. Ils étaient loin de ce que le Maître appelait des manières-de-vieux-nègre, manières qui en fait relevaient de la culture créole. Peau noire, traits négroïdes (qui pourtant étaient les siens) versaient pour lui, en conscience ou non, dans la même tourbe barbare que l'univers créole, et les deux s'associaient, l'un impliquant l'autre. (EC II, p.111)

N'hésitant pas à appeler les élèves qui ont des problèmes avec la prononciation du français des « animaux » - « *Avez-vous entendu cet animal ?* » (EC II, p.87) – ou « sauvages », le Maître favorise les élèves qui sont issus de familles s'orientant vers la culture européenne, qui ont vécu en France et qui n'ont pas d'accent créole, puisqu'on ne parle pas le créole chez eux :

Les petits-revenus-de-France n'étaient que trois mais, depuis leur premier rang, ils aimantait la classe. L'un d'eux, fils d'un mulâtre douanier qui roulait une Aronde, avait débarqué récemment du bateau Colombie. Ignorant l'univers créole, il disposait d'une science parisienne d'accent brodé, de vocabulaire et de comportement qui émotionnait le Maître. Les deux autres [...] n'avaient voyagé qu'entre les murs de leur blockhaus familial dans lequel l'univers créole ne semblait pas avoir pointé. Leurs parents avaient maçonné autour d'eux de hautes murailles d'images de France, de comportements prophylactiques, d'articulation surveillée, de manières traquées [...] (EC II, p.87)

Ce sont ces enfants qui arrivent le mieux à « s'adapter aux orthopédies culturelles » exigées du Maître (EC II, p.88) et qui peuvent aussi se permettre de donner quelquefois des réponses insuffisantes, tandis que les autres sont punis pour la même faute.

Ici on peut très bien constater que le Maître a en effet repris et intériorisé l'idée que le colonisateur se fait du colonisé selon Memmi : ce dernier dénonce la *déshumanisation* du colonisé<sup>381</sup>, qui s'effectue là aussi à travers la langue, notamment à travers les noms donnés par le Maître aux élèves.

Rosello retient que « ce sont surtout les maîtres ou les maîtresses d'école que les autobiographies [postcoloniales] dénoncent comme d'impénitents voyeurs. On a l'impression que les héros souffrent de devoir se voir comme le maître les voit, comme si on les obligeait à se défaire d'un voile pour mieux leur reprocher leur impudeur. »<sup>382</sup> Mais cette honte due au regard imposé de l'Autre (le regard du colonisateur et son porte-parole, le Maître) ne reste pas le seul impact. La situation à l'école, donc cette surveillance permanente, provoque chez les enfants la formation d'un système de dénonciation qui joue ou s'appuie aussi sur les langues :

---

<sup>381</sup> Memmi 2010, p.113

<sup>382</sup> Rosello 1998, p.230

[...] les préférés pouvaient sans crainte se lover sous les ailes des Maîtres et manier les mots français pour dénoncer les tourmenteurs. Une dénonciation en français possédait un potentiel déclencheur de représailles supérieur à la plus dramatique des plaintes créoles. De fait, un préféré de Maître n'était jamais persécuté. (EC II, p.112-113)

Les sentiments, la peur générale du *petit négryllon* ressentis à l'école se transmettent très bien dans la citation suivante qui montre de plus la polyphonie qui règne dans sa tête :

*Manman, quel fer...* Le négryllon, dérouteré, comprit qu'il ignorait cette langue. La tite-voix babilleuse de sa tête maniait une autre langue, sa langue-maison, sa langue-manman, sa langue-non-apprise intégrée sans contraintes au fil de ses désirs du monde. Un français étranger y surgissait en traits fugaces et rares [...]. Un autre français plus proche, acclimaté mais tout aussi réduit, se tenait en lisière des intensités vivantes de sa tête. Mais parler vraiment pour dire, lâcher une émotion, balancer un senti, se confier à soi-même, s'exprimer longtemps, exigeait cette langue-manman qui, ayayaye, dans l'espace de l'école devenait inutile.

Et dangereuse.

*Ô quel fer !...* (EC II, p.69)

On y sent bien le désespoir que la situation à l'école provoque chez le petit garçon. Il ne perd pas seulement la certitude au niveau de la langue, mais aussi d'une certaine manière sa certitude générale, la légèreté de l'enfance, son orientation.

On aimerait bien croire que le comportement du Maître est une exception ou l'extrême d'une situation en général moins grave. Mais dans la cour de récréation, on trouve la même atmosphère pesante que dans la classe. L'attitude du Maître est donc loin de représenter un cas unique, ce qui est le mieux prouvé par la description suivante :

Les enfants parlaient entre eux avec leurs mots, leurs tons criards, les manières du pays. [...] Il racontait à pleine gorge une affaire de vieille voisine qui se changeait en bête-volante. Le Paroleur, corps tordu, la figure en grimace et les bras battant l'air, continua son conte de plus belle alors que Monsieur le Directeur était déjà sur lui. [...] Monsieur le Directeur crocheta l'oreille de l'Animal et le traîna sur trente-douze mètres : *Qu'est-ce que j'entends, on parle créole ?! Qu'est-ce que je vois, des gestes-macaques ?! Où donc vous croyez-vous ici ! ? Parlez correctement et comportez-vous de manière civilisée...* Cela se sut des petits nouveaux. L'apparition de Monsieur le Directeur suscita autour de sa personne des pétrifications de cimetières. (EC II, p.64-65)

En lisant la citation suivante, on a l'impression que les autres Maîtres ont peur du Directeur, au moins ils désirent sa reconnaissance ; en général, ils se comportent et s'habillent très soigneusement, et autant qu'ils paient attention à leur tenue extérieure, autant ils se soucient de leur langue :

Les Maîtres portaient pantalon, veste, gilet, cravate. Ils marchaient comme des sénateurs, ne tournaient jamais la tête mais la totalité de leur corps. Leurs gestes étaient mesurés, ils semblaient s'en servir pour orner leurs paroles d'ailes soyeuses. Quand Monsieur le Directeur les approchait [...], ils s'inclinaient devant lui [...] et, pleins d'onction respectueuse, absorbaient sa parole. (EC II, p.63)

La situation à l'école se transmet aussi par la description donnée de la langue du père de Gros-Lombric, qui avait été cité à l'école à cause d'une bêtise commise par son fils ; il s'agit d'un « créole solennel, quasi incompréhensible, qui résonna comme un blasphème dans l'espace francisé de la classe. » (EC II, p.119)

La langue française est traitée à l'école presque comme quelque chose de sacré. (Ce ne serait que beaucoup plus tard que Chamoiseau pourra développer un accès similaire, c'est à dire respectueux, à la langue créole, comme nous le sentons par exemple lorsqu'il parle de Gros-Lombric et de son aptitude de redire les contes créoles.) En général, la langue parlée par les enfants est plutôt « un français [...] qui restait proche du créole. Proche par l'articulation. Par les mots. Par la structure de la phrase. » (EC II, p.68) Cela change au fur et à mesure de l'enseignement :

Mais là, avec le Maître, parler n'avait qu'un seul et vaste chemin. Et ce chemin français se faisait étranger. L'articulation changeait. Le rythme changeait. L'intonation changeait. [...] Et [l]a langue [du Maître] n'allait pas en direction des enfants comme celle de Man Salinière, pour les envelopper, les caresser, les persuader. (EC II, p.68)

Au contraire, le Maître se sert de la langue pour humilier et punir les enfants, on ne peut trouver dans ses propos une bienveillance quelconque à l'égard des enfants. Au cours de l'année scolaire, le Maître laisse pratiquement tomber les élèves qu'il juge d'être voués à l'échec :

Très vite, l'ordre de la classe s'était figé : les intelligents, les têtards, et les cas-désespérés. De manière plus ou moins consciente, le Maître ne prêtait plus attention qu'à ceux dont il espérait quelque chose. Les autres étaient abandonnés à l'incurie créole ; il les interrogeait peu, tenait pour négligeable leurs quelques bonnes réponses. Si d'aventure un des têtards ou l'un des cas-perdus exprimait une réponse juste, il se voyait reprocher son accent, sa tenue, sa manière d'avoir levé le doigt, la mollesse de sa pose... [...]. (EC II, p.189)

Nous avons déjà mentionné le fait que le Maître pourra servir comme exemple révélateur de l'aliénation linguistique. Cela est prouvé par beaucoup de ses propos : « Le Maître [...] se lança une péroraison sur les manières créolo-nègres et l'irréparable perte de ce peuple barbare. » (EC II, p.117) Ou bien : « - Les races supérieures, il faut le dire ouvertement [...] ont, vis-à-vis des races primitives, le droit et le devoir de civilisation !... » (EC II, p.171) Le Maître reprend ici une phrase ou une idée de Jules Ferry, homme politique français du XIX<sup>e</sup> siècle qui jouait un grand rôle dans la colonisation<sup>383</sup>. Le fait que le Maître recourt aux propos d'un politicien colonisateur comme Ferry souligne encore une fois le degré de son

---

<sup>383</sup> voir aussi Auzas 2009, p.167 s.

aliénation. En répétant de telles idées devant la classe il les retransmet aux élèves qui n'ont pas encore la possibilité de se distancier ou se protéger contre tout cela. Au cours de leur scolarisation, ils vont comprendre des « vérités » comme la suivante : « On allait à l'école pour perdre de mauvaises mœurs : mœurs d'énergumène, mœurs nègres ou mœurs créoles – c'étaient les mêmes. » (EC II, p.169) Ou bien : « Le soufflant vibrant du savoir et notre être créole semblaient en indépassable contradiction. » (EC II, p.170)

Les élèves commencent à avoir peur de s'exprimer librement, même de lire à haute voix :

*Au suivant !...* Lire à notre tour était un souci. Identifier les mots, soutenir les liaisons, reconnaître les syllabes, communier au mystère des e muets, pratiquer la gymnastique des h aspirés... : autant d'épreuves nouées à la disgrâce infligée de nos accents créoles. *Au suivant !...* Le bout-de-langue du négrillon amplifiait son malheur. Dans sa bouche annonante, les consonnes dures devenaient molles. Certaines voyelles faisaient bouillie. Points, virgules et compagnie, s'envasaient dans le rythme incohérent d'un déchiffrement qui demeurait obscur. Des railleries, à peine réprimées par le Maître, empoisonnaient ses tours de lecture. *Au suivant !...* En fait, tout le monde faisait la fête avec tout le monde : celui-là tenait misère de son accent créole, celui-ci des tremblades de sa voix [...]. *Au suivant !...* Les petits-revenus-de-France par contre brillaient en la matière : ils ne comprenaient pas plus, annonaient tout autant, mais, pour le Maître, par leur articulation juste, par leur accent souverain, par leur grâce de n'être pas comme nous, par leur insoumission à leur propre nature, ils étaient déjà d'essence universelle. *Au suivant !...* (EC II, p.161-162)

La phrase « *Au suivant !* » sonne ici comme un ordre, on pourrait dire même comme une condamnation, et on peut très bien imaginer le pincement au cœur que les petits élèves ont probablement ressentis lorsque c'était leur tour.

Après un certain temps, le Maître commence à emporter des branches à l'école avec lesquelles il frappe les enfants. Lorsque quelqu'un utilise un mot créole, il est frappé ; le Maître laisse parfois choisir les enfants eux-mêmes avec quelle liane ils « veulent » ou « préfèrent » être frappés, ou bien ils doivent même apporter des branches à l'école pour les mettre à la disposition du Maître. Ce dernier donne même des noms aux lianes :

[Il] y eut Durandal, Excalibur, La Chaux, le Serpent, Attila, Apocalypse, La Guerre-14, Hiroshima, Jeanne d'Arc, Du Guesclin, Electrique, Robespierre, sans compter les Fendantes, les Tranchantes, les Coupantes... qu'il baptisait en urgence automatique dans ses jours de méforme. (EC II, p.97-98)

Tout cela démontre un côté vraiment sadique. Au début du troisième tome, Chamoiseau parle même de « ses angoisses dessous l'inquisition du Maître. » (EC III, p.13) Auzas juge le Maître étant « ridicule », surtout en ce qui concerne son « purisme » au niveau de la langue<sup>384</sup> ; mais étant donné la brutalité avec laquelle il traite ses élèves, le reproche d'être

---

<sup>384</sup> Auzas 2009, p.154

ridicule est probablement le moins grave qu'on puisse lui faire.

Apprendre le français en Guadeloupe c'est apprendre à entrer dans l'ordre social instauré par le colonisateur pour s'y perdre afin de se faire admettre, et désapprendre tout ce qui vient du monde natal. Cet apprentissage de la soumission aux normes sociales, et de reniement de soi, se fait non seulement à l'école, mais au niveau de toute la vie quotidienne.<sup>385</sup>

C'est ce qu'on vient en effet de voir à travers les descriptions de Patrick Chamoiseau. Même si Bébel-Gisler se réfère à la Guadeloupe, c'est évident que la situation en Martinique y ressemble beaucoup. Ainsi on comprend pourquoi le système scolaire était si important dans le système colonial : il sert à maintenir la domination française et à faire croire aux colonisés à la légitimité de celle-ci. Bébel-Gisler continue :

Ainsi s'explique que beaucoup d'Antillais finissent [...] par croire, que sans la France, ils n'existent pas, et que seule la langue française est la vraie langue, la langue de la civilisation. Dans un même mouvement, l'Antillais est porté à jeter lui-même le discrédit sur sa propre langue, le créole, à le dévaloriser à ses propres yeux, sans même plus se rendre compte qu'en lui, dans sa tête, c'est le pouvoir du maître qui parle et le fait délirer (dé-parler) contre ses intérêts.<sup>386</sup>

Dans le chapitre suivant nous constaterons exactement ce même mécanisme ayant lieu dans le développement des élèves pendant leur scolarisation : le mépris, la dévalorisation de la culture créole, le doute, voire le rejet de soi-même, de sa culture et ses origines sont transmis à la génération suivante.

Ici il faut encore faire allusion à ce qui est appris à l'école : on y enseigne naturellement l'histoire française, sans prendre en considération que les « indigènes » en avaient et en ont une aussi. Nous avons déjà évoqué l'« amnésie culturelle »<sup>387</sup> que le colonisé doit endurer ; nous en retrouvons les traces aussi chez Chamoiseau : ainsi,

[...] le Gaulois aux yeux bleus, à la chevelure blonde comme les blés, était l'ancêtre de tout le monde. En ce temps-là, les Européens étaient les fondateurs de l'histoire. Le monde, proie initiale des ténèbres, commençait avec eux. Nos îles avaient été là, dans un brouillard d'inexistence, traversée par de vagues fantômes caraïbes ou arawaks, eux-mêmes pris dans l'obscurité d'une non-histoire cannibale. Et, avec l'arrivée des colons, la lumière fut. La Civilisation. L'Histoire. L'humanisation du grouillement de la Terre. (EC II, p.170-171)

Chamoiseau poursuit : « Christophe Colomb avait découvert l'Amérique, et aspiré au monde des millions de ces sauvages, qui durant une nuit immémoriale, soustraits à l'humanité, l'avaient attendu. » (EC II, p.171)

---

<sup>385</sup> Bébel-Gisler/Hurbon 1987, p.123

<sup>386</sup> Bébel-Gisler/Hurbon 1987, p.123

<sup>387</sup> Memmi 2010, p.131

Le colonisé est ainsi systématiquement privé de son passé et de son identité, et on nie qu'il ait eu une histoire avant l'arrivée des colons. Ce développement de reniement est bien sûr avant tout effectué et perpétué à l'école dont nous connaissons déjà le rôle important dans le système colonial. Concernant les « ancêtres Gaulois », Françoise Lionnet retient que « [w]ith just a few such phrases, a certain weltanschauung, a vision of the world as circumscribed by European modes of discourse, would imprint itself on the consciousness of the young, inevitably leading to [...] kinds of self-denials [...]. These self-denials [...] amount to forms of suicide [...]. »<sup>388</sup>

- Mais l'aliénation dont il est question ici ne s'effectue pas « seulement » à travers la matière enseignée à l'école, mais aussi p.e. grâce à la culture populaire comme le cinéma, où les films poursuivent la tâche d'endoctrinement « commodément » pendant le temps des loisirs.

Les traîtres se repéraient à leurs barbiches noires, leur regard oblique capté en gros plan et à leur teint méditerranéen. Dans les westerns, les Indiens apparaissaient justifiables de tous les massacres. [...] Les nègres y surgissaient à moitié imbéciles, avec de gros yeux mobiles, un effroi permanent. Ils peuplaient le décor de serveurs zélés, de barmen béats, de statues de jazz, de sauvages irrémédiablement grimaçants et dentelés. Leur apparition provoquait un éclat de rire généralisé de la salle [...]. (EC I, p.171)

Bien sûr, cette représentation ne reste pas sans impact sur la perception et l'image de soi des enfants, sans que ceux-ci s'en rendent compte :

Le négriillon lui-même ne percevait entre lui et cette représentation aucune commune engeance. Indigène voulait dire nègre, sauvage aussi, méchant souvent. Nous étions Tarzan et jamais les demi-singes qu'il terrassait. Le processus des films fonctionnait à plein. Nous nous identifions aux plus forts, toujours blancs, souvent blonds, avec des yeux sans cesse tombés du ciel, nous enfonçant sans le savoir dans une ruine intérieure. Le négriillon devra par la suite opérer la formidable révolution de se considérer nègre, et apprendre obstinément à l'être. Plus tard, il dut apprendre à être créole. (EC I, p.171)

Cela montre que la prise de conscience et l'émancipation décolonialiste aux Antilles a du parcourir plusieurs niveaux (et n'est probablement toujours pas achevée) :

L'épisode des séances du cinéma met en évidence le problème de l'oppression culturelle. Le narrateur s'en prend à l'intériorisation de l'autre dans le processus d'identification. [...] La technologie de l'œil véhicule des images et une idéologie qui amènent l'enfant à se considérer autre qu'il est. [...] Cette métamorphose est perçue comme une pression impérieuse contre son identité créole. Aux yeux du narrateur, l'industrie filmique n'aurait pas encore proposé des productions culturelles qui accueillent ou célèbrent la pluralité culturelle, et particulièrement la créolité.<sup>389</sup>

---

<sup>388</sup> Françoise Lionnet, *Autobiographical Voices. Race, Gender, Self-Portraiture*, Cornell University Press Ithaca – London 1991, p.2 s.

<sup>389</sup> Crosta, 1999, consultable sur [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau\\_confiant.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau_confiant.html), 23.7.2012, 18:52

### 3.2.6. Les effets de l'enseignement

L'enseignement cruel dévalorise en général la culture et la langue créoles ainsi que l'intégrité des petits élèves en tant qu'êtres sensibles. Cela ne manque pas d'avoir ses effets. La partie du livre consacrée aux expériences faites à l'école est intitulée *Survie*. On peut imaginer quelles blessures le traitement du Maître a provoquées chez le *petit négryllon* qui est quasiment forcé de mener un combat de survie : « Alors, l'esprit du négryllon s'aiguisa sur l'idée de survivre aux rigueurs de l'école. » (EC II, p.104) Il s'agit uniquement de « [s]urvivre », de « [s]'en sortir » (EC II, p.104). Le pire est éventuellement le changement de l'attitude du *petit négryllon* envers le reste du monde, de sa personnalité proprement dite : « [...] il n'était plus ouvert-confiant sur la présence des autres, il jouait des paupières sur l'innocence traîtresse des ses yeux et apprit à creuser une distance entre son élan de cœur et le jet pur de sa parole. C'était survivre, je dis, et mourir en même temps. » (EC II, p.105) Ainsi, on a brisé l'élan de cet enfant, on l'a divisé avec le monde, sa culture et sa langue d'origine et en fait avec tout son être.

Les élèves préfèrent finalement se taire au lieu de risquer une fausse réponse ou bien d'être moqués ou punis à cause de leur accent créole ou d'un mot en créole qu'ils emploient inconsciemment : « Le Maître sollicitait parfois des phrases mais, chacun (embarrassé par les soucis de sa tête où la petite-langue-manman demeurait interdite de sortie) se taisait. » (EC II, p.91) Le Maître essaie de lutter contre ce silence en classe, mais évidemment pas par les moyens appropriés : « Mais le Maître l'avait rendu muet d'autant plus muet que maintenant il soupirait à chaque heure : *Ô cette engeance crréole n'a rrien à dirre !...* » (EC II, p.91) C'est bien clair qu'ainsi il n'arrivera pas à redonner aux enfants leur sûreté de s'exprimer librement. Les enfants se méfient carrément de la langue et essaient de prendre des mesures afin d'éviter toute faute, ce qui ne peut qu'échouer :

Les petites-personnes s'étaient mises à se méfier du *i*. Certains judicieux avaient trouvé plus simple de le rayer de leur vocabulaire au profit d'un *u* élevé universel. Le Maître, élaboussé d'un invraisemblable charabia, dut sévir pour que les *i* réapparaissent. Alors, les petites-personnes se mirent à semer des *r* là où il n'y en avait pas. *Châtier* devient *chartier*, *fumer* devient *furmer*. Chacun, soucieux de se hisser dans les cimes du savoir, se débattait comme il pouvait, et tout le monde macayait dans un français surprononcé. Plus que jamais le Maître abominait le créole. Il y voyait la source de ses maux et l'irréparable boulet qui maintiendrait les enfants dans les bagnes de l'ignorance. Il sommait les parents de soustraire leur engeance aux infections de ce sabir de champs-de-cannes en exigeant d'eux le français du savoir, de l'esprit et de l'intelligence. Sus au créole en toutes circonstances, et plus encore quand les enfants causaient entre eux. (EC II, p.90)

Le créole devient dorénavant la langue des insultes dont on se sert afin d'exprimer tout ce qui est négatif :

La langue créole ici devenait maîtresse-pièce : les rancœurs accumulées à l'en-bas du français l'avaient chargée de latences terribles. Interdite dans la classe, elle pouvait ici (en mots-rescapés, en mots-mutants, en mots-glissants, en mots-cassés-ouverts, en mots-désordres, en mots-rafales hallucinés...) transmuier les bons-sentiments en chimies fielleuses, casser un sanglot apeuré en hoquet de chien-fer, raidir un tremblement en épilepsie brute. [...] Ce qu'on avait fait d'elle révélait une mâle efficacité dans ces zones illicites. On y lapait comme meute à l'abreuvoir. On s'y vautrait comme horde en irruption dans un temple interdit. *Ô la langue, ici, était un univers !...* (EC II ; p.129)

La langue créole est interdite, et devient pour cela d'autant plus intéressante, notamment les insultes créoles. Ainsi, les enfants se repaissent évidemment des insultes. La raison la plus forte pour cette utilisation très réduite et négative du créole est bien sûr, comme le constate Chamoiseau lui-même, le fait qu'on inculque carrément aux enfants une attitude négative vis-à-vis du créole ; il semble ainsi naturel qu'ils ne l'utilisent dorénavant qu'en jurant. Le créole est ainsi souvent utilisé dans des situations agressives et dans un contexte d'insultes, ce qui souligne le statut qui a été accordé à cette langue ; la tenue des enfants vis-à-vis du créole a progressivement changé au cours de leur scolarisation, et ce changement se manifeste aussi à travers cette utilisation modifiée et réduite.

Cela devient encore plus explicite dans le passage suivant qui montre bien le changement provoqué par le Maître, dont le comportement et les « méthodes » se veulent « pédagogiques ». On a déjà parlé de ses procédés vraiment sadiques, donc la pratique de punir et de battre les élèves lorsqu'ils parlaient créole. Le compte rendu en est le suivant :

La liane se mit à peser sur les consciences. Le négrillon en fut plus que jamais ababa-mustapha. Sa langue bientôt lui parut lourde, son verbe trop gras, son accent détestable. Sa petite voix en lui-même devint honteuse ; son naturel de langue dégénéra en exercice de contrebande qu'il fallait étouffer à proximité des Grands, et hurler entre soi pour compenser. Entre petites-personnes, on ne parlait pas français. D'abord, parce que le naturel était créole, ensuite parce que le français était là aussi devenu risqué. Qui disait *journal* au lieu de *journal* était discrédité à vie. Le moindre cahot créole provoquait une mise en la-fête sans pièce miséricorde. (EC II, p.92)

Être « ababa » signifie en créole soit « idiot, débile », soit « être stupéfait » ou « en admiration »<sup>390</sup>. Le passage nous montre que les enfants ont tellement intériorisé cette haine du professeur contre le créole qu'ils l'ont presque adapté eux-mêmes et ont carrément commencé à surveiller réciproquement leurs énoncés. De plus, ils ont été successivement aliénés de leur langue, ils ont commencé à s'en méfier eux aussi, et ont adopté quasiment le regard de l'extérieur qui ne leur permet plus de parler librement. Cela est exprimé très nettement dans le passage suivant qui montre que les enfants se méfient dorénavant de la langue créole qui a été discréditée totalement ; elle reste la langue qui leur est proche, mais en

<sup>390</sup> voir le dictionnaire créole de Raphaël Confiant en ligne, <http://www.potomitan.info/dictionnaire/a.pdf>, 23.7.2012, 12:29, p.1

même temps elle est devenue la langue des insultes :

En français, il n'y avait pas de proximité. Le créole lui, circulait bien, mais de manière dépenaillée. Précipité en contrebande, il se racornit sur des injures, des mots sales, des haines, des violences, des catastrophes à dire. Une gentillesse ne se disait plus en créole. Un amour non plus. Elle devint la langue des méchants, des majors, des bougres-fous en perdition. Le gros créole était le signe du fruste et du violant. L'équilibre linguistique du négryllon s'en vit tourneboulé. Sans remède. (EC II, p.92)

Moudileno constate que grâce à cet enseignement, « [...] le domaine de la langue créole se charge, pour les bourgeoisies naissantes, de négativité. »<sup>391</sup> Cette situation persiste d'ailleurs encore aujourd'hui, comme l'a démontré Reutner. Bien que le créole soit par quelques étudiants aussi décrit comme la langue des émotions positives, ce sont surtout les émotions négatives qui sont exprimées en créole<sup>392</sup>, et il n'est pas trop bien vu de parler créole avec son ou sa compagne<sup>393</sup>.

Le Maître a tellement inoculé sa vision – que le créole implique la stupidité etc. – que le *petit négryllon* finit par se soucier de sa propre intelligence et commence à faire encore plus attention à la langue qu'il emploie : « Le négryllon conserva donc un œil sur la progression discutée de son intelligence, et un autre sur les inflexions de sa langue. » (EC II, p.187)

Mais Chamoiseau décrit aussi le directeur qui est encore pire que le Maître, pour être plus précis, « c'était le Maître multiplié par dix. Plus méchant, plus traqueur de mauvais genre, plus à l'aise dans le bain de notre mutisme. » (EC II, p.173) Une fois, le *petit négryllon* est cité au bureau du directeur où il est puni pour une bagatelle. Le petit garçon se sent déjà avant la punition « comme [un] animal blessé » (EC II, p.102). Après tout, la punition s'avère moins grave qu'il ne l'avait supposé, mais la manière du directeur de célébrer carrément la punition et d'inspirer consciemment de la peur ne reste pas sans effet : après, « la brûlure, la honte, la misère l'envahirent de partout. Il se sentait brisé définitif, banni du monde des vivants [...]. » (EC II, p.103) Ses camarades le regardent « comme un zombi-vendredi-treize échappé d'un tombeau. » (EC II, p.103) Tout cela fait en effet référence à cette « mise au tombeau » décrite par Fanon, notamment au niveau émotionnel du petit garçon.

A la fin du livre, Chamoiseau désigne quand même la soif de la langue et des mots qu'il ressent déjà comme enfant. Il avale carrément des livres et des bandes dessinées. En même temps l'approche inexorable au français, forcé par le Maître, ne cesse plus de le préoccuper :

---

<sup>391</sup> Moudileno 1997, p.16

<sup>392</sup> Reutner 2005, p.246 ss.

<sup>393</sup> Reutner 2005, p.278 ss. et p.313

[...] il prêta une attention particulière aux séances de vocabulaire du Maître, il se mit à retenir les mots, à les utiliser, à s'en souvenir, à en augmenter sa parole quotidienne. Il fut sensible à l'effet que produisait un mot français nouveau : Man Ninotte le regardait yeux ronds, ébahie et fière ; la Baronne plissait les yeux pour être certaine qu'il en savait le sens. [...] À mesure-à mesure, la petite langue créole de sa tête fut investie d'une chiquetaille de langue française, de mots, de phrases... Cela ne devait plus s'arrêter... (EC II, p.201)

Cela laisse supposer que l'éloignement du créole provoqué par la domination de la langue française a sûrement été difficile à surmonter lorsque Chamoiseau avait commencé à s'engager pour le créole.

- Ici il faut encore mentionner un changement ayant lieu parmi les professeurs – ou au moins chez quelques uns : « Certains poussèrent une damnation latine, d'autres, vraiment défaits, se retrouvèrent livrés à leur créole natal. » (EC II, p.116) Etant confrontés pendant les leçons au parler créole des enfants, les Maîtres ne peuvent parfois pas se défendre de « retomber » dans l'utilisation de cette langue, eux aussi.

### **3.2.7. L'apparition d'un léger changement au niveau de la pédagogie**

Soudainement, le Maître tombe malade. L'instituteur qui le remplace « était d'un tac bizarre » (EC II, p.181). Habillé d'une façon plus légère, il se distingue dans beaucoup de choses du Maître. Il enseigne la classe du *petit négriillon* seulement pendant quelques jours, mais cela ne manque pas d'avoir ses effets : « il [...] secoua le monde » (EC II, p.181). « Sans l'utiliser lui-même, il tolérait notre créole pour mieux déployer le français. » (EC II, p.181) Cela est en effet une approche très moderne qui n'est acceptée que depuis peu. De plus, « [i]l avait lu un poète crié Césaire, le citait tout le temps, et se réclamait de négritude. » (EC II, p.181) Même s'il ne se sert pas du créole lui-même – cela aurait été probablement quand même trop osé -, il se sert d'un français différent de celui du « premier » Maître. « Pour vivre son français, il s'appuyait sur un contre-français qu'il disait révolutionné. » (EC II, p.182) Chamoiseau l'appelle dans son livre le « Maître indigène ».

Temps-en-temps, le Maître-indigène, face à nos mutités, se résignait : *Eh bien, qu'à cela ne tienne, dites-le moi en créole !...* Mais nous demeurions tout autant ababas ; de parler un créole officiel nous faisait soudainement honte : c'était reconnaître l'irréparable de notre échec, accepter notre mise en dalot. (EC II, p.183)

Les élèves sont carrément dépassés par ses « exigences » nouvelles qui représentent une véritable contradiction à l'enseignement précédent. Dans ce contexte, l'auteur demande aussi

aux *Répondeurs* : « Qu'étaient créole devenu au fond de nous, brisés ? » (EC II, p.183) Chamoiseau poursuit : « Le négryllon était devenu un secret ambulante. Il retenait sa parole, cachait les bouffées de sa tête. » (EC II, p.183) C'est évidemment encore l'effet de son traitement à l'école que même un changement de professeur ne peut plus « annuler », au moins pas dans si peu de temps.

Le nouvel instituteur enseigne d'ailleurs l'histoire d'un autre point de vue ou point de départ que celui des colonisateurs : « Il prétendait que nos ancêtres n'étaient pas des Gaulois, mais des personnes d'Afrique. » (EC II, p.182) Mais les élèves ne sont plus capables de le croire.

### 3.2.8. Le futur poète – le charme de la lecture et de l'écriture

La lecture et l'écriture deviennent de plus en plus importantes pour le futur auteur. Cela vaut autant pour Chamoiseau que pour Confiant, comme nous le verrons ensuite : « Chacun des narrateurs se remémore ses plaisirs de lecture et d'écriture. Lire, c'est satisfaire son appétit de compréhension du monde et s'ouvrir à des champs d'action possibles. »<sup>394</sup>

Malgré la peur que le Maître inspire aux élèves, il arrive à enthousiasmer le *petit négryllon* pour la littérature : « Le négryllon aimait entendre le Maître leur lire de petits poèmes magiques ou des textes choisis de George Sand, d'Alphonse Daudet, de Saint-Exupéry... » (EC II, p.160) Le Maître célèbre la lecture à haute voix et s'oublie carrément au fur et à mesure du texte : « Le Maître lisait pour nous mais, très vite emporté, il oubliait le monde et vivait son texte [...]. » (EC II, p.161) Mais cette lecture à haute voix est aussi « dangereuse » lorsque c'est le tour des élèves, situation fortement crainte et déjà décrite plus haut.

Le petit négryllon envie ses frères et sœurs pour leurs livres scolaires, mais il n'a pas le droit d'y toucher. Par contre, il peut accéder à leurs autres livres ; il s'agit là d'un vrai canon international, surtout de la littérature pour la jeunesse, notamment « des ouvrages de Jules Verne, de Daniel Defoe, d'Alexandre Dumas, de Lewis Carroll, de la comtesse de Ségur, de R.L. Stevenson... » (EC II, p.197) Marqué par l'attitude du Maître vis-à-vis des livres, le *petit négryllon* « s'étonne de voir ces mêmes objets traités avec désinvolture [...]. [Les « grands »] en pliaient les pages, griffonnaient dessus, les soulevaient par une aile. Marielle y mettait à sécher des pétales. » (EC II, p.197) Une seule sœur accorde aux livres « un soin particulier

---

<sup>394</sup> Crosta 1999, consultable sur [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau\\_confiant.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau_confiant.html), 23.7.2012, 18:52

mais bien inférieur aux dévotions du Maître. » (EC II, p.197) Même avant qu'il ne sache lire, on voit le *petit négriillon* « feindre de lire, feuilleter les pages, s'étourdir sur les illustrations » (EC II, p.198). De plus, il commence à copier et imiter l'attitude du Maître malgré la crainte que celui-ci lui inspire normalement : « Avoir un livre en main, imiter les gestes du Maître, le respect, la lenteur, les ouvrir au délicat, les soutenir avec ferveur, prendre la mine gourmée au-dessus de la première phrase, feuilleter avec l'air de chercher quelque chose d'essentiel, s'arrêter pour méditer on ne sait quoi. » (EC II, p.198) Les livres en question sont gardés dans une ancienne boîte paraissant « magique » devant laquelle le *petit négriillon* reste « de plus en plus immobile » et laquelle « le rapprochait inconsciemment du Maître. » (EC II, p.198) Les livres se réjouissent bien sûr eux aussi d'un air spécial ; heureusement, sa mère réagit de manière bienveillante à cet intérêt croissant :

Le livre, pour lui, était objet fantasmagorique. Man Ninotte, elle, les percevait comme tabernacles des sciences. Jamais elle ne lui interdit d'y toucher, de les manipuler, de les aligner, de les superposer, de faire semblant de les lire. Quand elle découvrit son intérêt, elle lui ramena bientôt des abords de marché [...] ce qui était approchant du livre : journaux, almanachs, bandes dessinées, romans policiers, photoromans, tout... Le négriillon abordait chaque objet imprimé avec la même gourmandise. (EC II, p.198-199)

Lors de son premier amour, c'est l'écriture qui offre un certain réconfort au petit négriillon ; comme il n'ose s'adresser à sa bien-aimée, c'est

[l]écriture [qui] vint à son secours, comme durant ses mutités scolaires ou l'ère de la pensée magique. Il décida de lui écrire. Pas de recopier quoi que ce soit mais d'écrire comme il pouvait. Il avait tant à raconter, tant à dire, et tout à demander. Ce fut sans doute vers cette période qu'il griffonna ces contractions de vocables, graphèmes hallucinés, parcourus d'étonnement, d'invocations et autres fulgurances... Cet abandon à l'émotion, cette capture de ce qui ne peut se dire et qui se dit quand même, ces déformations de la réalité, cette abolition du temps et de l'espace, en firent, et pour de longues années, un des plus lamentables poètes des terres américaines... » (EC III, p.272-273)

Malgré la tournure ironique à la fin de ce passage, Chamoiseau se sert d'un topique bien connu ; il peint une image un peu pathétique du poète qu'il sera devenu plus tard. Y suit une description des soins qu'il faut prendre pour qu'il puisse écrire – tout doit être parfait.

Quand tout était irréprochable, il se retrouvait en suspens au-dessus des mille mots qui lui happaient l'esprit. La grammaire, la syntaxe, l'orthographe, ces furies avec lesquelles le Maître l'avait traqué, surgissaient en gendarmes. Gardiens d'on ne sait quoi, ils lui barraient la route et le paralysaient. Incapable d'une ligne, il se retrouvait à griffonner un soleil, un cocotier, des oiseaux, une tête de cow-boy, une case, une étoile, mille grigris informes, très libres, qui bien des temps plus tard occuperaient et la marge et la page de ses manuscrits... (EC III, p.274)

Ce passage brise très vite l'image romantique du futur écrivain, puisqu'il se trouve en effet troublé par les normes de la langue et de l'écriture elle-même. Ainsi, c'est en fait encore une

fois le français qui « brise son élan » et qui l'empêche de dire ce qu'il voudrait.

Ici, la situation actuelle de l'auteur Chamoiseau est dépeinte : « Toute écriture est nécessité presque organique de clarifier en lui un indicible chaos, un mal-être qui réclame une voie d'équilibre et que lui tente d'inventer dans quelques pages organisées, toujours nécessaires, toujours ratées, et qui toujours l'apaisent faussement... » (EC III, p.79) Cette nécessité d'écrire est un topique bien connu.

Ainsi, il s'agit d'un côté aussi de romans d'éducation au sens plus ou moins « classique ». D'un autre côté, on peut y voir des essais de s'émanciper du colonisateur aussi à travers et l'écriture et la langue – une entreprise assez difficile, ce qui nous renvoie aux propos de Memmi déjà cités. Mais cet élan émancipateur ne se développe que bien plus tard ; d'abord, cette insertion à la littérature et l'écriture provoquent aussi un éloignement de la langue créole déjà décrit plus haut.

### 3.3. « Deux mains gauches »<sup>395</sup> - l'œuvre de Raphaël Confiant

#### 3.3.1. « Sacré chabin, foutre ! » - la situation spéciale de Raphaël Confiant<sup>396</sup>

Milne constate (en se référant à Julie Lirus) qu'en contexte colonial aux Antilles, l'« internalisation des valeurs européennes »<sup>397</sup> a comme conséquence toute « une série de comportements dysfonctionnels [...] qui vont de la survalorisation de la peau claire et du mépris de l'héritage africain jusqu'au don juanisme et même à la migration. »<sup>398</sup> On peut se demander ici si ces « comportements » sont vraiment « dysfonctionnels », parce que d'abord l'adoption des valeurs européennes n'était pas volontaire, mais forcée, et puis cette « assimilation » promettait souvent une certaine « amélioration » des conditions de vie. Pendant longtemps, les Antillais aspiraient à ce que leurs enfants aient une peau plus claire, puisqu'ils espéraient une vie meilleure pour eux ; et comme l'ascension sociale ne dépendait pas seulement de la maîtrise de la langue et de la formation en général, mais aussi de la couleur de la peau, il était désirable pour un enfant d'avoir la « po chapé », c'est à dire la « peau chappée » (parfois aussi « peau sauvée ») - une expression qui vient du mot « échapper » : quelqu'un qui est plus clair de peau est « échappé » à la couleur noire ; cela renvoie à l'idée qu'on pouvait plus facilement échapper à sa condition soumise si on était plus clair de peau. Mais cette valorisation de la couleur de la peau n'appartient pas au passé ; cette attitude existe encore, et ainsi elle est aussi présente dans la littérature p.e. sous forme des dénominations des types de peau différents, tels qu'ils sont cités en bas. Ludwig souligne que les auteurs eux-mêmes se classifient selon ces types ; ainsi, il n'est pas seulement important que Confiant décrit son statut de « chabin » (voir en-dessous), mais cela joue aussi un rôle dans l'auto-dénomination de Patrick Chamoiseau comme « petit négriillon ».<sup>399</sup>

Reutner constate dans ce contexte une différence – parmi d'autres, bien sûr - entre la Guadeloupe et la Martinique ; la population martiniquaise serait plus claire de peau que celle de Guadeloupe, ce qui est une autre conséquence du fait que la Révolution française a eu lieu en Guadeloupe, mais pas en Martinique qui était sous occupation anglaise. Ainsi, en Guadeloupe on avait tué ou chassé beaucoup de Békés.<sup>400</sup> Evidemment, ce triste fait – la

---

<sup>395</sup> voir aussi Wurmitsch 2011, où le titre a déjà été employé

<sup>396</sup> voir aussi Crosta 1999, consultable sur

[http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau\\_confiant.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau_confiant.html), 23.7.2012, 18:52

<sup>397</sup> Milne 2006, p.27

<sup>398</sup> Milne 2006, p.27

<sup>399</sup> Ludwig 2008, p.67 ss.

<sup>400</sup> voir Reutner 2005, p.10 s.

dépendance du statut social de la couleur de la peau - est loin d'appartenir uniquement au passé. Généralement, la pensée colonialiste est loin d'être surmontée :

[...] l'idéologie qui sépare les Blancs et les Noirs survit dans la langue créole qui témoigne du fait que les échelles de valeurs raciales se sont raffinées et complexifiées sans oublier complètement l'opposition simpliste entre Blanc valorisé et Noir opprimé. Aux Antilles, certains ont des 'vié chivé' d'autres de 'bel chivé', selon que les cheveux seront plus ou moins conformes au modèle occidental. Traiter quelqu'un de 'nèg congo' n'est pas une référence géographique et n'a rien d'un compliment. La couleur de peau fait l'objet de descriptions infiniment nuancées [...]. Il semble en effet que les couleurs sont toujours porteuses de jugements de valeur implicites qui profitent aux teintes claires.<sup>401</sup>

Cela a laissé aussi des traces dans la langue, et il existe toujours tout un tas d'expressions, voire une « abondance de vocabulaire »<sup>402</sup> concernant la couleur de la peau dont nous ne pouvons donner que quelques exemples : « *métis, mulâtre, câpre, coolie, [...] chabin.* »<sup>403</sup> Concernant ce dernier, il s'agit d'une personne aux cheveux bouclés, mais à la peau relativement claire ; les yeux et les cheveux peuvent aussi être plus clairs.<sup>404</sup> Un étudiant interviewé par Reutner résume la situation d'aujourd'hui ainsi :

Il existe même du racisme entre nous. Il y a noir, chabin, mulâtre, kooli,... Plus tu as la peau blanche, mieux tu es dans la société. Etant donné qu'on est toujours dirigé économiquement par des békés, ça demeure. Rien ne change. Tout reste toujours pareil. Comme ceux qui définissent les valeurs sociales sont des anciens esclavagistes, on garde les mêmes valeurs.<sup>405</sup>

Chantal Maignan-Claverie, l'auteur d'une large étude sur le personnage du métis, constate généralement que « [l]e métissage est en effet au centre de l'idéologie coloriste qui constitue l'expression la plus éclairante du racisme. »<sup>406</sup> Même si un « chabin » n'est pas un métis, la phrase vaut pour tout le phénomène de la différenciation et catégorisation précises de la couleur de peau.

On pourrait croire que les « chabins », auxquels appartient aussi Raphaël Confiant, sont des êtres « privilégiés », et c'est vrai que longtemps, ils accédaient plus facilement à des plus hautes positions, et jouissaient de plus de prestige. Mais de l'autre côté, ils sont aussi des marginaux, et le petit Raphaël est confronté à cela déjà très tôt, lorsqu'une quimboiseuse, Man Cia, le punit pour sa curiosité en versant un pot de chambre sur lui en criant :

---

<sup>401</sup> Rosello 1992, p.8

<sup>402</sup> Rosello 1992, p.8

<sup>403</sup> Reutner 2005, p.11

<sup>404</sup> Reutner 2005, p.11

<sup>405</sup> Reutner 2005, p.309

<sup>406</sup> Chantal Maignan-Claverie, *Le métissage dans la littérature des Antilles françaises. Le complexe d'Ariel*, Éditions Karthala Paris 2005, p.19

*'Sakré vyé chaben ki ou yé ! Sakré chaben prèl si ! Chaben, tikté kodenn ! Chaben tikté kon an fig mi ! Foutémwalikan, chaben sé an mové ras Bondyé pa té janmen dwèt mété anlè latè !'* (Espèce de chabin aux poils suris ! Chabin au visage tacheté comme un coq d'Inde ! Chabin tiqueté comme une banane mûre ! Fous-moi le camp, les chabins sont une mauvaise race que Dieu n'aurait jamais dû mettre sur la terre !)

Le mot te pétrifie pour la première fois de ton existence : chabin ! D'ordinaire, il est prononcé avec gentillesse par ceux qui t'entourent, encore qu'il t'est arrivé de t'étonner qu'on te désigne toujours par ce vocable tandis qu'on ne dit jamais 'noir' ou 'mulâtre' à tout propos aux gens de cette complexion. Tu sens confusément que le chabin est un être à part. Nègre et pas nègre, blanc et pas blanc à la fois. Toutefois, tu ne t'es pas encore rendu compte de l'ampleur de la distance que a couleur de ta peau et de tes cheveux crée entre les gens du commun et toi. (R, p.41-42)

Evidemment, d'habitude le mot n'est pas forcément prononcé de manière péjorative, au moins pas de l'entourage du petit Raphaël. Mais là, il est injurié avec férocité ; blessé, il court chez sa mamie, « hoquet[ant] : 'Je veux être comme tout le monde...' » (R, p.42) La réponse de la grand-mère ne laisse pourtant peu d'espoir :

- Ah !... c'est pas possible, pauvre petit bougre, puisque tu es un chabin.

Man Yise demeure pensive un court moment puis éclate d'une feinte colère : 'Mais, Bondieu-Seigneur-la-Vierge-Marie, qu'est-ce qui m'arrive là ? Qu'est-ce que je vois devant moi là : un chabin mol ? Mais c'est impossible ! IMPOSSIBLE ! Un chabin, ça crie, ça trépigne, ça frappe, ça injurie, ça menace. Jamais ça ne mollit, mon vieux !' (R, p.42-43)

Mais ce jour pourtant triste est aussi à l'origine d'un changement profond - le petit Raphaël essaie dorénavant à suffire à cette image que sa mamie lui a communiqué : « De ce jour naît ta férocité. » (R, p.43) Il devient donc le nouveau « leader » des garçons du coin et se révèle plutôt fier lorsqu'un adulte vient se plaindre sur lui : « Tu te gonfles d'importance lorsqu'une grande personne vient émettre des protestations à la boutique : *'Mi mové chaben, fout !'* (Quel mauvais chabin, foutre !) » (R, p.43) Mais évidemment il faut qu'il s'encourage lui-même pour, en fin de compte, être persuadé des avantages de sa situation : « Tu te rassures en ton for intérieur dès que le plus petit doute menace de t'assaillir : 'Je suis un chabin. Un chabin, c'est raide ! C'est fort ! C'est méchant ! Le monde entier craint les chabins. Nous sommes une race de mâles-bougres.' » (R, p.43) Et de temps en temps, cette persuasion manque d'effet :

Mais, certains soirs, sur ton oreiller, quand il ne sert plus à rien de bravacher devant tes pairs, tu laisses des larmes tièdes sinuer sur les pommes de ta figure. Au matin, tu contemples ton tiquetage de coq d'Inde, autrement dit tes taches de rousseur, devant le miroir de la salle de bains. Tu as beau les presser, les purger de toutes tes forces, rien n'y fait : tu demeures la pire espèce de vieux chabin laid. (R, p.43)

Et il aimerait avoir des amis chabins, pour les intégrer dans son équipe de foot, mais sûrement aussi pour être un peu moins seul dans sa position spéciale :

Tu rêves en secret de former une équipe entièrement chabine car tu es sûr et certain qu'elle serait invincible mais, bien que le quartier de Macédoine soit surnommé 'pas-Chabin', ta parentèle n'est

pas assez nombreuse pour y parvenir. Alors tu places ta mauvaise race aux postes les plus prestigieux [...], n'accordant aux petits nègres que le reste, sans qu'eux aussi, étouffant de colère rentrée, osent décontrôler tes ordres. Même certaines grandes personnes semblent te craindre, comme hypnotisés par la soudaine rougeur de ta peau lorsqu'une sacrée colère te prend et qu'elles pensent que tu t'apprêtes à faire un tonnerre-de-dieu. Elles lâchent en tournant les talons :  
'*Pa mwen épi chaben-taa !*' (Hou là là, ce chabin-là, très peu pour moi !) (R, p.44-45)

Cela montre à quel point de tels modèles sont hérités et transmis à la génération prochaine, et comment le racisme se reproduit lui-même, déjà parmi les enfants. Confiant souligne l'artificialité de ce phénomène en concluant : « On t'a appris, tonnerre de Brest, à devenir chabin. Mauvais chabin... » (R, p.45)

Mais cette question le dévore encore plus longtemps. Vers la fin de *Ravines du devant-jour*, lorsque Raphaël est déjà plus grand, cette question l'occupe toujours : « [...] certains matins, devant la glace, tu t'observes : 'Pourquoi je suis un nègre et, pourtant, je ne suis pas noir.' Cette question te démange l'esprit. » (R, p.245) Pendant très longtemps, il n'ose demander à sa mère – « les mots culbutent sur la pointe de ta langue et viennent mourir sur tes lèvres soudain humides de sueur. » (R, p.245) Cela laisse à supposer que l'enfant sent inconsciemment qu'il s'agit là d'un sujet toujours tabouisé. Mais Raphaël, qui se sent aussi intrigué par le fait que ses frères et sœurs ont tous une couleur de peau différente, finit par questionner sa mère : « 'Les Romains sont tous roses tandis que chez nous chacun a sa propre couleur à lui... Ni Chantou, ni Miguel, ni Monique nous n'avons la même peau, hein ?' » (R, p.245) La mère semble plus que surprise, et sa réaction montre à quel point le sujet l'embarrasse : « Sa réaction te surprend encore plus : elle éclate de rire et ne t'explique rien. Elle parle très vite d'autre chose [...]. » (R, p.245) Raphaël doit s'accommoder de cela, mais un jour, lorsqu'il est encore insulté comme chabin, la mère se voit forcée de parler de ce sujet, mais cela lui est pénible :

Elle cherche ses mots, elle si volubile et si charmeuse dans la langue des Blancs. Elle est gênée d'en parler, si-tellement gênée qu'elle se perd dans des vocables savants et des phrases alambiquées que tu as peine à saisir :  
'Tu veux savoir trop de choses qui ne te regardent pas à ton âge. [...] Pourquoi on a des couleurs différentes?... Eh ben, au commencement de ce pays, nos... nos ancêtres avaient une seule et même couleur. Ils étaient noirs et... enfin, c'étaient des esclaves... on les obligeait à travailler la terre... on les maltraitait... leurs femmes faisaient des enfants avec les maîtres blancs pour éclaircir la race... pour sauver la peau, tu vois. Cela a donné naissance aux mulâtres, aux chabins et aux câpres. (R, p.246)

Concernant ces appellations, la mère continue :

Elle m'explique que les maîtres blancs avaient choisi de tels noms dans le but d'animaliser les rejetons qu'ils procréaient, afin que ces derniers n'aient pas l'audace de réclamer des droits sur les richesses de leurs géniteurs. Ainsi mulâtre vient de mulet, chabin est le nom d'une variété de

moutons au poil roux de Normandie et câpre ou câpresse dérive bien sûr de chèvre. (R, p.246)

Selon Crosta, Confiant y « souligne les raisons qui ont poussé l'idéologie coloniale à transformer l'autre en animal. Il montre que les motivations n'étaient pas d'ordre moral mais plutôt d'ordre économique. »<sup>407</sup> On peut en avoir des opinions différentes. En tout cas c'est le père qui prononce la phrase ultime, résumant tout le sujet ainsi : « 'De toute façon, dès qu'on a une seule goutte de sang noir, on est un nègre, mon fils. Prends garde de ne jamais l'oublier !' » (R, p.247)

C'est à la fin du livre, dans un annexe assez ironique, que Confiant explique encore le mot « chabin » en accumulant les préjugés qui courent à l'égard de ces gens :

Qualité de nègre ayant l'inouïe faculté (dont il abuse) de rougir de colère ou de honte, cela à cause d'une charge de sang blanc datant du temps-l'esclavage. Ses yeux, souvent bleus ou verts, brillent de colère retenue et la chabine, ô femme dorée, te mordille les oreilles jusqu'au sang au zénith du coquer. Souvent roux de poils et de cheveux (et donc méchant !). (R, p.255)<sup>408</sup>

Maignan-Claverie retient que ces « clichés concernant les mulâtres sont en effet avant tout une séquelle de la politique coloniale, telle qu'elle a été intériorisée par les colonisés eux-mêmes. »<sup>409</sup> Nous venons de suivre le processus de l'internalisation au cours de la narration de Confiant. Même si Maignan-Claverie ne se réfère encore une fois pas au « chabin » proprement dit, sa constatation se révèle néanmoins juste en désignant un phénomène général.

A l'école, la couleur de la peau joue aussi un rôle, nous en parlerons encore dans le chapitre dédié aux expériences scolaires. Mentionnons à la fin de ce chapitre seulement la femme qui vend des sucreries et qui est un des nombreux exemplaires de l'aliénation et de l'internalisation des valeurs imposées par le colonisateur :

Elle sautillait de joie quand tu étais son premier client [...].  
'Ah, j'ai de la chance aujourd'hui ! C'est un chabin blanc qui ouvre ma journée. Seigneur-Dieu, merci, mille fois merci !'  
Il lui arrivait de refuser de vendre une tablette-coco ou un nougat-pistache à un petit nègre 'trop noir' pour ne pas 'attraper sa déveine', l'obligeant à attendre qu'un client plus clair de peau tel que toi veuille bien s'arrêter à son petit étal. Cela ne te choquait point. Tu y voyais une revanche secrète à l'égard de ces négrillons qui te bousculaient dans les escaliers et te flanquaient des chiquenaudes en gueulant :  
'*Chaben ! Chabin prel si !*' (Chabin ! Chabin aux poils suris !) (R, p.68)

<sup>407</sup> Crosta 1999, consultable sur [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau\\_confiant.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau_confiant.html), 23.7.2012, 18:52

<sup>408</sup> concernant les préjugés à l'égard des métis etc., voir Maignan-Claverie 2005, p.83 ss.

<sup>409</sup> Maignan-Claverie 2005, p.83

Ici, Raphaël semble tirer profit de la couleur de sa peau qui lui vaut tant de misère la plupart du temps. Il s'en voit donc d'une certaine manière récompensé et décrit encore plus concrètement le comportement de la vieille dame:

Elle avait ses préférés, en général les garçons à la peau 'sauvée', comme elle disait, ceux dont le teint n'était pas trop foncé, chose fort curieuse si l'on songe qu'elle-même était plus noire qu'un péché mortel. Elle avait aussi ses souffre-douleur. Ton copain de classe Lucien avait le malheur de faire partie de ces infortunés que la marchande de bonbons rabrouait s'ils s'avisait de fouiner dans son panier à la recherche de leur confiserie de prédilection.

'*Ou pa ka wè ou za two nwè pou ou fè manniè malélivé kon sa !*' (Tu ne vois pas que t'es déjà trop noir pour te montrer aussi mal élevé !), houspillait-elle le pauvre Lucien qui n'en pouvait [...]. (R, p.70-71)

Mais, comme le lecteur apprend tout de suite, il ne s'agit pas du tout d'une situation singulière, c'est plutôt l'état habituel :

Nul ne trouvait d'ailleurs rien à redire aux remarques acerbes de Man Sosso. Celles-ci s'entendaient dans toutes les bouches et c'était, au fond, l'ordre des choses. En classe, certains de vos professeurs, sous prétexte d'assigner eux-mêmes leurs places définitives aux lycéens, en début de l'année, plaçaient toujours les fils de petits-bourgeois, de fonctionnaires et de mulâtres aux premiers rangs ; les rejetons de la négraille et les 'vacabonds' se trouvant rejetés au fond de la classe. (R, p.71)

### 3.3.2. Les contes créoles et l'oralité

Confiant se réfère aussi à la tradition des contes créoles, racontés en public. Evidemment, on raconte aussi des contes européens aux enfants, mais ceux-ci se réjouissent d'autant plus d'entendre des contes créoles :

Tu aimes ces soirs-là car grand-père, qui d'habitude dort dans sa dodine, au beau mitan de la salle à manger, nous rassemble autour de lui et nous baille force contes créoles, le plus souvent mal-élevés ou comiques. Ti Jean l'Horizon nous change de tante Emérante et de ses aventures de Blanche-Neige et de ses sept nains. (R, p.16)

C'est d'ailleurs cette même tante Emérante qui fait attention à ce que le petit Raphaël fasse des progrès en français aussi pendant les vacances : « [...] tante Emérante t'interdit l'usage de l'idiome des coupeurs de canne à sucre et te fait la lecture d'*Intimités* chaque soir, afin que tu améliores ton vocabulaire français. » (R, p.165)

A la différence de Chamoiseau, Confiant ne reproduit pas tellement la structure orale p.e. des contes créoles elle-même en répétant des refrains comme le fait Chamoiseau; mais Crosta y voit quand même une manière de reprise des contes au niveau de la « forme » :

Cependant, *Ravines du devant-jour* de Confiant emprunte une forme qui se rapproche du conte ou de la nouvelle. Le texte se divise en 19 chapitres, chacun pouvant être autonome, mais tous portant le même sceau verbal et visuel d'un narrateur implicite. La valorisation des techniques et des procédés plus souvent tirés de la parole (dialogues, ton familier, accent sur la situation, sur l'événement) renseigne le lecteur sur le quotidien [...].<sup>410</sup>

En tout cas, Confiant s'adresse similairement à Chamoiseau à son alter ego enfantin ; ainsi, le récit entier est écrit à la « deuxième personne », puisque Confiant raconte en s'adressant au « petit Raphaël » en disant « tu... ». Crosta souligne la spécificité de cet emploi :

[...] la prédilection pour la deuxième personne (tu), le chabin, le personnage et pour la première (je) du narrateur adulte, signale la mise en distance en même temps qu'une connivence de lecture entre les deux. (Connivences, car la dialectique identité/altérité se trouve inscrite et partie prenante de la narration même, car les rappels sont sélectionnés et filtrés par le narrateur adulte, un lui-même *autre*. Chez Confiant, le 'je' est implicite, il n'est pas de toute évidence un narrateur mais plutôt un narrataire.) Le recours à la deuxième personne implique aussi un dédoublement de la perspective narrative. Cette technique narrative est assez complexe car le je se réfère au personnage-enfant aussi bien qu'au «je» qui narre l'histoire du «tu». Il y a, dans ce rapport entre le «tu» (enfant-lecteur) et le «je» (narrateur-adulte), une subversion des positions initiales où la relation entre l'enfant et l'adulte est reprise et remise au premier plan. Les interactions je/tu, enfant/adulte, narrateur/narrataire, narrateur/lecteur brouillent les cartes et confondent le clivage du récit suivant les yeux de l'enfant et l'insinuation dialectique présente chez le narrateur adulte.<sup>411</sup>

De plus, à la différence de Chamoiseau, il décrit explicitement la situation entre le conteur et la « cour », son public, et une fois aussi une veillée de mort qui montre aussi les mœurs créoles et les pratiques de question-réponse:

Compère Milo, à califourchon sur un tambour-bel-air, bat en sourdine, les yeux mi-clos, dans l'attente que le bon rythme s'impose à ses doigts. Sonson, le chef des négrillons de Macédoine, a organisé une zouelle-poursuite entre les tables, au sein de laquelle tu te trouves embrigadé d'emblée. Sur les neuf heures du soir, maître Honorien se lève et sa haute stature semble déverser une nappe de silence sur la veillée. Il ôte son chapeau-bakoua, fait une révérence en direction de la pièce où Papa Loulou repose et déclare :

'Mesdames et messieurs de la compagnie, honneur et respectation pour l'homme Louis Augustin que la mort a barré sans lui demander la permission-s'il-vous-plaît.

- Yééé-Krak !...

- La mort est un pays sans frontières, messieurs et dames, et ce pays-là commence au mitan de nous-même, Krik !

- Krak !

- Devinette ?

- Bois-sec ! fait rituellement l'assemblée des veilleurs.

- Nous quittons Paris pour aller à Marseille. Nous étions deux pères et deux fils. Combien de personnes ça fait ?

- Trois ! lance Géfrard. Un père, un fils et le fils de ce dernier.

- Devinette ? reprend le conteur, les yeux chavirés par l'ivresse de sa propre parole.

- Bois-sec !

- Je travaille lorsque je suis grand, je meurs lorsque je suis petit ?

- Une bougie ! lance, triomphant, un charroyeur de bananes. (R, S.30-32)

<sup>410</sup> Crosta 1999, consultable sur [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau\\_confiant.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau_confiant.html), 23.7.2012, 18:52

<sup>411</sup> Crosta 1999, consultable sur [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau\\_confiant.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau_confiant.html), 23.7.2012, 18:52

Ce passage montre le dialogue entre le conteur et son auditoire, « la cour ». « Entre eux s'établira une relation d'interdépendance étroite, une relation indissociable de l'art du conteur. Ainsi, la communication avec l'assistance est établie par un appel introductif, véritable amorce d'un dialogue [...] »<sup>412</sup> Le « Krik », prononcé par le conteur, et qui peut aussi être accompagné d'un « Yé » (que Confiant cite aussi parfois), signifie « [v]ous m'écoutez ? Vous me suivez ? Vous êtes toujours avec moi ? »<sup>413</sup> ; « la cour » y répond « (Yé) Krak ! », c'est à dire « [n]ous sommes toujours suspendus à tes lèvres ! »<sup>414</sup> Le passage cité ci-dessus montre aussi que « [s]euls l'enthousiasme des cris et la participation de la foule autoriseront le conteur à continuer. »<sup>415</sup> Ainsi, le conteur demande à son public p.e. s'il veut entendre une devinette, et « la cour » répond par « bois-sec » (c'est à dire « oui »). Levesque donne encore plusieurs d'autres exemples de phrases et formules, qui sont souvent onomatopéiques<sup>416</sup>.

En tout cas, « l'assistance est d'abord là pour se divertir. »<sup>417</sup> Mais à première vue, le comportement des gens décrit dans le passage cité pourrait étonner, puisqu'il s'agit quand même d'une veillée mortuaire. Juminer accorde au conte un effet consolant, en se référant à son origine ; ainsi il semble naturel de raconter aussi des contes lors des veillées mortuaires :

C'est dans son verbe, ses rythmes et ses mythes que, pour sa part, l'esclavage acculé trouvera un remède. Autour des cases sordides, au clair de lune, après de dures journées aux champs, les vieux *diront* l'Afrique aux jeunes. [...] Ils enseigneront la sagesse par le truchement des contes, fables et proverbes [...]. Même les veillées mortuaires [...] seront prétexte à regroupements, à palabres, à convivialité au rythme du tam-tam [...].<sup>418</sup>

Le caractère distrayant fait ainsi partie des caractéristiques jamais abandonnées : « Même lors des veillées mortuaires, cette fonction ludique ressort. »<sup>419</sup> voire « le conteur viendra égayer les veillées mortuaires » qui sont même « une grande occasion du conte »<sup>420</sup> ! Cela se ressent très bien en lisant les deux passages cités ici.

Les veilleurs dialoguent avec le mort et partagent ainsi des souvenirs avec les autres ; ainsi on fait honneur au mort, même si cela se fait aussi de manière peu respectueuse, puisqu'on raconte aussi des anecdotes désobligeantes. La veillée continue, et c'est toujours la parole qui

---

<sup>412</sup> Levesque 2004, p.39 s.

<sup>413</sup> Levesque 2004, p.40

<sup>414</sup> Levesque 2004, p.40

<sup>415</sup> Levesque 2004, p.41

<sup>416</sup> voir Levesque 2004, p.40

<sup>417</sup> Levesque 2004, p.40

<sup>418</sup> Juminer 1994, p.138 s.

<sup>419</sup> Levesque 2004, p.41

<sup>420</sup> Levesque 2004, p.39

joue un grand rôle, aussi sous forme de dialogue avec les morts en général ; le Maître raconte aussi des véritables contes :

Maître Honorien ouvre avec précaution la bouche de Papa Loulou et lui souffle une parole inaudible à l'intérieur. Puis il se saisit d'une bouteille de tafia, dont il verse quelques gouttes à terre en disant '*Ago lé-mô !*' (Respect pour vous, ô Morts !), ouvre encore plus grand les mâchoires du cadavre et dévide en lui une bonne gavée du liquide ambré sous les vivats de l'assemblée.

*'Bwè, mon boug, anba latè pa ni plèzi, non !*' (Bois, mon vieux, sous la terre, il n'y a point de plaisir !), s'écrie-t-il d'un ton grave.

Et tandis que le maréchal-ferrant et Hermann ramènent le corps dans la chambre, le conteur s'empare à nouveau de la parole pour dérouler le vertige d'un conte où le compère Lapin use de mille ruses pour couillonner une fois de plus compère Zamba, l'éléphant. [...] Maître Honorien, si terne dans la vie de tous les jours, en est transfiguré. Il avance tel un prince sur le drap ourlé d'or de sa propre parole et on est forcés d'en subir le charme [...].

[...] Tu t'épuises à suivre les péripéties du défilé de contes que Maître Honorien va tenir jusqu'au devant-jour, mais tu ne retiens rien d'autre que les saccades de ses mots, la fulguration indomptée de son dire.

[...] A ce qu'il paraît, le maître de la Parole de notre campagne a porté au plus haut point ce soir-là son art de tisser les rêves et d'apprivoiser la mort. (R, p.33-35)

De plus, Confiant traduit plusieurs fois des expressions, des noms, des devinettes ou des proverbes comme p.e. : « - *Tchip !* ' (Claquement de langue intraduisible qui signifie à l'importun qu'il n'a qu'à bien se tenir, s'il ne veut pas qu'elle injurie sa mère ou sa marraine devant tout le monde.) » (R, p.22)

Généralement, les contes et la tradition orale créoles constituent l'héritage créole « par excellence », ce qui a déjà été mentionné. Cela souligne l'importance de la préoccupation de Chamoiseau et Confiant qui ont édité eux-mêmes des recueils de contes créoles pour l'identité antillaise ; ainsi, ils récupèrent d'une certaine manière leur tradition et culture et par cela aussi leur « histoire » proprement dite et si longtemps niée par les colonisateurs. Tous ces aspects font aussi comprendre pourquoi les contes créoles contribuent en effet fortement à ce que Juminer appelle l' « œuvre de désaliénation »<sup>421</sup>.

### **3.3.3. La différence d'usage et de statut des langues : « Français banane » vs. « Français d'En France »**

Concernant l'usage des langues, Confiant décrit en fait la même situation que celle peinte par Chamoiseau : à la maison, les parents se parlent en créole, mais aux enfants ils s'adressent en français ; de plus, il est strictement interdit aux enfants de parler créole aux adultes, ce qui équivaldrait à un manque de respect très grave. Mais cette interdiction n'est jamais vraiment

---

<sup>421</sup> Juminer 1994, p.139

exprimée, elle va plutôt « de soi ». Par contre, on peut quand même constater une grande différence entre la « ville » et la « campagne », puisqu'ici, le petit Raphaël a plus de contact avec des garçons de son âge, avec qui il parle naturellement le créole. Et en outre, à la campagne le créole jouit d'une plus grande popularité que le français ; les rôles y semblent s'inverser, comme le montre aussi la citation suivante :

Le créole (le 'gros créole', celui du peuple) te happait tout bonnement. À la maison, vous ne parliez que français bien qu'entre ton père et ta mère, l'usage du 'patois', comme disaient les gens de bien, fût prédominant. On ne vous interdisait pas formellement de l'employer mais ton frère et tes sœurs savaient d'instinct qu'il ne fallait pas le faire. Ton père considérait que c'était assez que tu t'esbaudisses dans ce langage de 'vieux-nègres' au cours des trois mois de vacances que tu passais à Grand-Anse du Lorrain, chez Mairaine Lily. Là-bas, tu n'étais pas confiné à la maison comme en ville et tu passais le plus clair de ton temps à drivailler avec des gamins délurés et charpardeurs qui avaient un souverain mépris pour le français. Si, à Fort-de-France, étudier le latin te rangeait dans la catégorie des macommères, à la campagne, c'était le fait de parler français qui faisait de toi un pleutre. Un homme bien debout dans sa culotte, ça parle créole, tonnerre du sort ! [...]. (C, p.63-64)

Il va presque de soi que la grand-mère n'arrive pas à lire en français, ainsi elle cherche l'aide de son petit-fils : « Elle [la grand-mère] t'appelle à l'aide car déchiffrer le français, pour elle qui ne s'esbaudit que dans le créole, est aussi raide que de grimper un morne. » (R, p.15)

Concernant le père, Confiant décrit en fait la même aliénation que Chamoiseau, puisque tous les deux tiennent à leur langue et aiment réciter des auteurs français, comme le prouve la première moitié du passage suivant – tandis que la deuxième fait allusion à une humiliation que le père de Confiant a évidemment dû subir et qu'il n'arrivera jamais à oublier :

Pourtant ton père, qui pouvait réciter de tête des passages entiers de *La légende des siècles* de Hugo, cachait une légère amertume envers la France où il s'était rendu à l'occasion de congés administratifs. Tu l'avais entendu raconter en créole à des amis une mésaventure qu'il n'eut cesse de ressasser tout au long de sa vie. (C, p.124-125)

Chez Confiant, on trouve une notion intéressante qui n'est pas mentionnée par Chamoiseau : notamment le fait que l'interdiction d'employer le créole vis-à-vis des parents peut s'amollir au fur et à mesure que les enfants grandissent, comme c'est aussi décrit par Reutner. Ainsi, les jeunes adultes peuvent se permettre de parler leurs parents à un moment donné aussi en créole. Confiant décrit aussi l'effet inverse, notamment le fait que le jardinier lui parle en créole lorsqu'il le juge étant assez « grand » : « Il se mit à te considérer comme un petit homme en cessant de s'adresser à toi dans son français chaotique et en usant de son gros créole, rugueux mais imagé, d'homme du peuple qui te charmait [...]. » (C, p.18)

La différence entre la France et les Antilles est imaginée par les enfants de la manière

suivante :

Nous prononçons avec ferveur ce mot de 'France', en fermant nos yeux. Car en France, tout est belleté, chacun mange à sa faim et tout le monde porte de beaux vêtements. Et surtout, on y parle bien. Ce n'est pas comme nous autres avec notre patois de nègres de campagne et nos mœurs grossomodo. (R, p.52-53)

Il est remarquable que l'auteur appuie aussi dans ce contexte sur la question des langues. C'est surtout par l'usage du français qu'on peut se faire remarquer, se distinguer de son entourage, un fait déjà décrit par Fanon. Mais l'usage du français dépend aussi de son vis-à-vis. Dans la compagnie d'une femme il vaut mieux se servir du français ; ainsi le djobeur Djigidji se dote de très beaux vêtements et d'un langage « brodé » pour son rendez-vous :

Encore mieux, ouille, foutre ! monsieur s'adresse en français à sa compagne. En français, messieurs-dames !!! [...] C'est que Djigidji n'utilise pas un français-banane mais un vrai français, un français-France, plein de broderies et de diaprures qui charme la chabine aux yeux bleus qui se tient à ses côtés. (R, p.231)

Le même mot est employé pour décrire le parler de la tante Rachel : « Tu trembles devant elle, n'ayant jamais expérimenté tant d'élégance. Elle te parle un français si brodé que tu n'oses ouvrir la bouche, de peur d'écrocher les mots, et tu ne peux pas non plus parler créole, de peur de passer pour un indécorable habitacot. Tu es donc muet. » (R, p.194) D'instinct, le petit Raphaël ressent déjà le « gouffre » qui sépare les deux mondes, exprimé aussi par les langues. Il est honteux de son propre parler, et préfère ne rien dire au lieu de se donner la honte. Ce phénomène, ce « mutisme » est aussi décrit par Chamoiseau.

Le statut accordé au français se traduit aussi par la description suivante : L'oncle de Raphaël, un vrai « bourreau des cœurs », n'a pas seulement à cause de son aspect physique autant de succès auprès des femmes, mais surtout à cause de ses connaissances du français :

Sa haute stature, ses traits bien dessinés [...] lui étaient probablement un atout mais c'était son instruction qui les tenait sous son charme. Son français châtié, ses connaissances livresques, ses réflexions qui le laissaient souvent rêveuses quand il avait redémarré, tout cela n'était pas monnaie courante en ce temps où bien rares étaient ceux qui dépassaient le cour élémentaire. (R, p.203-204)

Les rêves d'une mère antillaise pour son fils sont décrits ainsi :

Elle a voulu qu'il devienne un grand monsieur, un nègre qui sait manier le français avec autant, sinon plus, de raffinement que les Blancs-France, qui lit et écrit comme un grand-grec et, si possible, qui lui ramène une Caroline aux yeux bleus et aux joues roses. Les prénoms de Blancs nous font rêver [...]. (R, p.55-56)

Cela montre encore une fois combien l'ascension sociale est liée à la langue française et sa

bonne maîtrise ; l'idée de manier le français même mieux que les français eux-mêmes donne une grande satisfaction. (Mais dans le chapitre sur Memmi nous avons vu déjà qu'une grande compétence linguistique peut aussi se retourner carrément contre un colonisé !)

Sur le marché, où règne généralement un mélange de langues différentes, on lance aussi de temps en temps des phrases en créole, mais le passage suivant fait voir que c'est là aussi surtout dans un contexte vulgaire ou d'injures qu'on s'en sert :

Un peu plus loin, sur le banc des Syriens, tout ce qu'En Ville compte de commerçants en tissus, levantins, italiens, juifs, vient bavarder d'on ne sait trop quoi dans leurs langues bizarres où le « r » semble avoir une place prépondérante. Il t'arrive souvent de te rapprocher d'eux juste pour goûter leur débit saccadé, leurs gestes grandiloquents et leurs accolades démonstratives. Parfois, ils s'oublient à lâcher une phrase en créole, et même un né-couillon peut deviner quel est l'objet de leur bavardages. (R, p.199)

En général, même si les époux entre eux se parlent en créole, les bourgeois ne peuvent évidemment pas se parler en créole en public. Cela est seulement permis dans des situations et contextes très particuliers, comme c'est aussi décrit par Reutner qui constate que le choix des langues dépend non pas seulement de la relation des interlocuteurs, mais aussi du sujet abordé. Dans le stade de football, il est bien évidemment permis de se servir du créole, et les « gens de bien », qui ne s'en servent pas habituellement, en sont ravis : « Instituteurs, dentistes, avocats, fonctionnaires divers ou gros négociants, ils semblaient prendre un plaisir intense à s'esbaudir dans le créole, la seule langue en usage dans l'enceinte des stades. » (C, p.109)

### **3.3.4. La superstition**

Une chose que les trois auteurs abordés ici ont en commun est que la langue « originale » (si ce n'est pas la langue maternelle au sens strict) a toujours aussi un « côté magique », comme nous l'avons déjà vu chez Chamoiseau et Memmi. Confiant décrit entre autres la pratique d'une mère qui différencie l'emploi des langues aussi selon leur « pouvoir ». Pendant la journée, elle parle en français à l'enfant, mais pendant la nuit, elle change et se sert du créole, puisque c'est évidemment cette langue qui possède le pouvoir de protéger : « Le jour, elle dorlote son bébé en lui parlant dans le français brodé d'En France ; la nuit, elle dévie le cours du destin en créole contre espèces sonnantes et trébuchantes. » (R, p.39-40) Cela montre que les statuts accordés aux langues diffèrent aussi concernant leur force ou pouvoir « magique ».

Un chapitre entier, intitulé *Quimbois à Grand-Anse*, est dédié entre autres aussi à l'histoire d'un séancier et à celle de Bogino, un homme d'un petit bourg martiniquais, qui a tout un tas de filles, mais n'arrive pas à avoir un fils ; il est déjà la risée du village, et ainsi il se décide à aller voir un séancier, ou bien quimboiseur. Dans ce contexte, il faut d'abord expliquer ce que c'est le quimbois :

Le **Quimbois**, **Kenbwa**, ou **Tjenbwa**, est l'équivalent, pour les Antilles françaises du Vaudou haïtien, de la Santería cubaine et du Candomblé brésilien.

Le mot "quimbois" viendrait de l'injonction "Tiens bois" en créole. Ce serait soit une reprise des paroles des médecins, soit parce que la magie repose sur l'absorption de décoctions de racines.<sup>422</sup>

A la différence du vaudou haïtien, le quimbois guadeloupéen ou martiniquais est moins une religion qu'une pratique orientée vers la vie quotidienne et plus syncrétique que le vaudou.<sup>423</sup>

Le quimbois est la « manifestation of a loosely conceived set of practices that are primarily of African origin but which have incorporated some aspects of Christian believe and worship (the rosary being one of them) and/or East Indian religiosity. »<sup>424</sup>

Un quimboiseur est donc quelqu'un qui « pratique » le quimbois. Sa fonction est la suivante:

The chief function of the *quimboiseurs* – also known as *sorciers* and *gadé zaffés* – is to mediate between the living and the numerous spirits who come back from the land of the dead to threaten them. Herbalists by training, quimboiseurs are primarily healers and counselors with powers to call upon the supernatural, for good or evil, to help the living reach their goals and settle disputes. They can read the past, present, and future through divination practices such as interpreting the patterns of flames or the designs made by melting candlewax. They use magic to solve problems of the heart, help with business decisions, and prescribe treatment for physical maladies.<sup>425</sup>

« Les quimboiseurs sont parfois vus comme des sorciers 'engagés' par un pacte avec le diable, et appelés *gens gagés*. »<sup>426</sup> Cela est aussi exprimé chez Confiant, comme nous allons voir dans un instant. Généralement, on trouve beaucoup de motifs de la croyance magique populaire et du quimbois dans la littérature guadeloupéenne et martiniquaise, selon Ludwig surtout depuis les deux dernières décennies<sup>427</sup>.

Dans l'annexe de *Ravines du devant-jour*, on trouve l'explication suivante encore très ironique :

<sup>422</sup> <http://fr.wikipedia.org/wiki/Quimbois>, 23.7.2012, 15:07

<sup>423</sup> voir Ludwig 2008, p.62 ss., surtout p.64

<sup>424</sup> Margarite Fernández Olmos/Lizabeth Paravisini-Gebert, *Creole religions of the Caribbean: an introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*, New York University Press New York – London 2011, p.182

<sup>425</sup> Fernández Olmos/Paravisini-Gebert 2011, p.179-180

<sup>426</sup> <http://fr.wikipedia.org/wiki/Quimbois>, 23.7.2012, 15:07

<sup>427</sup> voir Ludwig 2008, p.65

Si on vous en envoie un, autant courir demander protection à la Sainte Église catholique. Mais eau bénite et bible ne sont pas des armes imparables contre cette magie d'Afrique mélangée de croyances amérindiennes, européennes et hindoues. Il faut donc toujours porter un 'garde-corps' sur soi. (R, p.260)

Le quimboiseur dont il est question chez Confiant réside dans un bois dans une petite hutte que personne n'ose approcher sans en avoir absolument besoin. On dit qu'il a un pacte avec le diable, et on raconte toutes sortes d'histoires sur lui : p.e. qu'il avait été très riche jusqu'à ce que son maître, le diable, lui ait demandé son paiement. En vérité, sa personne fait assez pitié, puisqu'il est déformé : « Une maladie lui rongait le corps, transformant ses doigts et ses orteils en des sortes de moignons effrayants. » (C, p.138) Evidemment il a la lèpre – autre preuve qu'il est tombé du « mauvais côté » et doit subir maintenant une « punition divine » (C, p.138). Quelques enfants du coin suivent Bogino pour assister aux rites du quimboiseur qui est en train de cuisiner quelque chose en plein air : « Il plaça avec dextérité des bûchettes entre les trois roches noirâtres du foyer et, au moment où vous vous attendiez à ce qu'il craque une allumette, il prononça une parole dans une langue rauque et souffla sur elles. Une flamme bleue se mit à lécher les bords du coco-nègre [...]. » (C, p.139) Effrayés, les enfants s'enfuient et n'osent plus s'approcher du lieu pendant des semaines durant. Mais à un moment, la curiosité est plus grande que la peur – et Raphaël est encore une fois « victime » de sa « situation spéciale ». Un copain le force de retourner au quimboiseur en prétendant qu'en tant que chabin, il n'a rien à craindre : « Tu es un chabin et cette race-là, elle fait peur au gens [...]. » (C, p.139) Raphaël essaie de dompter sa peur pour ne pas perdre la face auprès de ses amis qui l'accompagnent, mais qui se cachent aux alentours de la hutte et l'observent quand il s'approche de celle-ci ; mais en son for intérieur, la panique le dévore carrément, et pour de bonne cause :

Il allait te tuer ! Sûr et certain. Ou alors te volatiliser à l'aide d'une simple invocation. Ou pire encore te transformer en chien. Comme il l'avait fait pour Jean-André Lafférière, un enjôleur de jeunes filles en fleur qui avait subitement disparu de Grand-Anse sans laisser d'adresse et surtout sans emporter le moindre bien personnel. On avait trouvé sa maison grande ouverte, son lit fait au carré, sa vaisselle bien rangée, sa radio en marche, et personne n'avait osé toucher à quoi que ce soit. Pendant des mois, la maison demeura dans cet état jusqu'à ce qu'un incendie inexplicable la détruise en plein vendredi midi. Le lendemain du sinistre, le voisinage entendit un chien aboyer à la mort autour de l'endroit et, de ce jour, tous les vendredis soir, l'animal mystérieux – une créature de la taille d'un veau, assuraient certains – entreprit de donner son concert sinistre qui obligeait les gens à se barricader chez eux. L'explication vint vite : 'Le quimboiseur de Séguineau a transformé Jean-André Lafférière en chien ! [...]' » (C, p.139-140)

Cela montre à quel point la superstition était courante. Raphaël lui-même est d'abord surpris parce que le quimboiseur devine de quelle famille il fait partie ; mais il s'aperçoit vite que le quimboiseur qui lui raconte son histoire est à plaindre, et non pas à craindre. Jeune, il était

atteint par cette maladie qui l'avait défiguré et empêché de se marier avec sa bien-aimée. Tout le bourg avait été horrifié par son physique, on avait jeté des pierres sur sa maison et l'avait menacé : « On l'accusa d'être un démon. On le voua aux gémonies. On exigea son départ immédiat de Grand-Anse. On menaça de brûler les lieux. » (C, p.143) A la fin de son histoire, le quimboiseur remercie Raphaël de l'avoir écouté, puisqu' « [i]l y avait si longtemps qu'il n'avait parlé de lui à une oreille compatissante. Ses clients ne s'intéressaient qu'à ses pouvoirs magiques, pas à son funeste destin. » (C, p.143) Il conclut son histoire en avouant qu'il n'est pas du tout ce que les gens prétendent : « Alors, il était resté à Séguineau et peut-être que c'était là la volonté de Dieu car, non !, il ne coquinait point avec le diable. Son seul maître était le Bondieu chrétien et il refusait toutes les demandes de maléfices à l'égard d'autrui. » (C, p.143) Entretemps, les amis de Raphaël se sont enfuis, « persuadés que le quimboiseur t'avait réservé un mauvais sort » (C, p.144) ; dès ce jour, ce sera lui qui est le « chef » de la bande, puisque par cette « aventure », il a prouvé son courage et a gagné le respect de tous : « Tu étais devenu fort, au sens créole du terme, c'est-à-dire protégé par quelque charme diabolique qui te rendait invulnérable. » (C, p.144) On raconte de lui qu'il est devenu plus ou moins le « compère » du quimboiseur – c'est pour cela que Bogino, qui a déjà été mentionné, le prie de parler au quimboiseur en sa faveur. Bogino ne l'ose pas lui-même, puisqu'il s'est rendu tellement coupable vis-à-vis du quimboiseur, qu'il ne peut plus rien lui demander. Raphaël arrange un rendez-vous entre les deux, et peu de temps après, Bogino semble être très satisfait et sûr qu'il aura bientôt un fils. Il a de plus consulté un quimboiseur haïtien, et cela le rend encore plus sûr, parce que « cette nation-là posséd[ait] des pouvoirs magiques hors du commun [...]. » (C, p.149) Malgré tous ces efforts, Bogino aura encore une fille – mais aussi un garçon, parce qu'il s'agit de jumeaux. Malheureusement, celui-ci mourra après deux semaines, mais cela n'est pas « si grave que ça », puisqu'il était plus important pour Bogino de montrer qu'il était capable d'*avoir eu* un fils, et non pas de l'élever.

### **3.3.5. Les expériences à l'école**

Les expériences qu'a faites Raphaël Confiant à l'école occupent une place beaucoup moins importante que chez Patrick Chamoiseau, où celles-ci représentent, comme nous le savons, le motif central dans les œuvres en question. Mais on ne peut pas facilement déduire de ce fait que Confiant a moins souffert à l'école que Chamoiseau. Confiant ne regrette pas tellement son entrée à l'école, ce qui constitue souvent dans les récits autobiographiques - qu'ils soient

ancrés dans un contexte colonial ou non - un topique bien connu : la scolarisation représente ainsi une rupture, une déchirure dans le monde enfantin, et aussi la perte de l'innocence. Chez Confiant, c'est plutôt un autre événement qui semble jouer ce rôle : notamment son déménagement de la campagne en ville, où il habite néanmoins avec ses parents et non plus avec ses grands-parents, ses tantes etc.

L'enfance, pour toi, s'est achevée au bout de tes neuf ans.  
Finie la douce errance créole entre les grand-mères, la marraine, les tantes et leurs amis, toutes personnes de grand maintien et d'ardente amour. Fini le fol enliancement dans la parlure des nègres qui, par bonheur, ne s'écrit point et dont on n'a donc point à s'échiner pour respecter un quelconque Ordre Orthographique. (R, p.243)

Ce déménagement représente ainsi la perte d'un entourage qui parle le plus souvent créole, et le petit Raphaël regrette de le quitter. (Enfant, il est encore heureux que le créole ne s'écrive pas, ce qui est drôle pour le lecteur qui sait que Confiant en tant qu'intellectuel, aura pour but de changer cela.)

Mais l'école n'est pas du tout sans importance dans les deux livres en question ; deux chapitres y sont consacrés, un dans chaque tome, notamment *Créole, école, France* dans *Ravines du devant-jour* et *Lycée Schœlcher* dans *Cahier de romances*. Le titre *Créole, école, France* fait déjà allusion au changement profond que Raphaël doit subir grâce à l'entrée en primaire : avant la scolarisation, c'est soit le créole qui l'entoure – surtout lorsqu'il habite chez sa mamie à la campagne - , soit un français « créolisé ». L'école s'oriente bien sûr vers la France, et c'est aussi le lieu où il apprendra le « Français-d'En France ». Déjà la description de l'extérieur de l'école laisse supposer que les élèves n'y mèneront pas une vie trop facile : « L'école primaire de Morne Carabin est une bâtisse démesurée en béton armée, peinte en jaune safran, qui surplombe l'étroite coulée de Fond-Massacre [...]. » (R, p.76) Ce nom n'est pas autant programme qu'il ne l'est dans le cas de Patrick Chamoiseau, mais il est quand même « parlant ». L'oncle de Raphaël l'accompagne à l'école et prononce ses attentes vis-à-vis de l'institutrice : « 'Je vous confie mon neveu [...]. Faites-en le médecin que je n'ai pas pu devenir ou alors un soldat pour la France. » (R, p.77) Cela montre que la prochaine génération doit accomplir ce qui n'a pas été possible pour celle des parents, des grands-parents etc. Mais cette phrase montre de plus le « patriotisme » de l'oncle, son respect voué à la France, voire son identification avec cette dernière ; cela renvoie encore une fois aux propos de Memmi concernant l'assimilation, voire la « sur-identification » en tant que colonisé.

Le petit Raphaël éprouve au début une grande incertitude, voire même un certain désespoir,

dû à la situation à l'école ou plutôt à la langue française (la même chose est rapportée par Memmi et Chamoiseau) : « Tu ne comprends pas ce qu'elle dit, tu ne saisis pas un mot du français qu'elle te parle, si différent dans ses intonations et son phrasé de celui auquel tu es habitué. Alors tu te crispes sur ta petite personne et tu essaies de te faire oublier. » (R, p.77) Ainsi, le petit Raphaël est aussi muet que le « petit négriillon ». Lorsqu'il ose quand même dire quelque chose, « au hasard » et en « ressort[ant] la première bribe de savoir », il « reçoit dix coups de règle sur la pointe des doigts. » (R, p.77) Ainsi il était tout à fait normal de donner des coups aux élèves, ce qui n'est pas fait pour augmenter la confiance des élèves. Mais cela ne se produit pas seulement si quelqu'un dit une « bêtise », mais aussi « quand un mot créole s'échappe de notre bouche. » (R, p.79) Mais cela n'est pas tout :

Elle [l'institutrice] dispose d'un piège imparable : le premier qu'elle surprend à parler créole dans l'enceinte de l'école, elle lui passe au cou un collier fruste, au bout duquel pendouille une espèce de molaire ('de mannicou', affirment les élèves désignant ainsi, dans notre langue, l'opossum des Tropiques.) A charge pour le contrevenant de le passer au cou du prochain qui enfreint l'interdit, et ainsi de suite jusqu'à la fin des cours. Le dernier à porter cette marque d'infamie reçoit une fessée carabinée et n'a pas droit aux images de paysages d'En France qu'elle a coutume de nous distribuer en guise de bons points. (R, p.79)

Ce passage est aussi cité par Reutner qui renvoie au fait que cette pratique était répandue en France même, p.e. en Bretagne ou en Provence où on voulait empêcher les élèves de parler le breton ou l'occitan, pour nommer seulement deux exemples ; les élèves qui n'obéissaient pas étaient stigmatisés avec des planchettes ou des bonnets ou bien avec un tel collier comme le décrit Confiant.<sup>428</sup> L'institutrice ne « condamne » pas « seulement » le parler créole, l'accent créole ou bien le français « créolisé » parlé par les élèves, elle juge aussi l'imaginaire créole et « prétend que l'oiseau-Cohé n'existe que dans l'imagination des nègres incivilisés et des tafiauteurs de profession. » (R, p.78) Aux Antilles on dit que le chant de l'oiseau-Cohé annonce la mort, ou bien c'est désigné comme « l'oiseau du chagrin »<sup>429</sup>. En tout cas, cet oiseau existe vraiment, il s'agit là de l'engoulevent<sup>430</sup> ; mais au lieu d'apprendre la faune antillaise aux enfants, l'institutrice leur apprend celle de la France : « Elle nous fait admirer des planches magnifiques, nous désignant rossignols, moineaux, alouettes et cigognes, tous des oiseaux qui n'existent que dans sa propre imagination et dans ces livres d'En France qui nous glacent d'effroi sacré [...]. » (R, p.79) Ce passage renvoie au fait que les curricula des écoles dans les anciennes colonies et départements actuels ne concordaient nullement avec

<sup>428</sup> Reutner 2005, p.55

<sup>429</sup> voir Raphaël Confiant, <http://www.potomitan.info/dictionnaire/k.pdf>, 23.7.2012, 12:32, p.41

<sup>430</sup> voir p.e. [http://www.sosdom.lautre.net/Oiseaux/Strigiformes/Cap\\_Cay/CapCay\\_00Txt.htm](http://www.sosdom.lautre.net/Oiseaux/Strigiformes/Cap_Cay/CapCay_00Txt.htm), 23.7.2012, 12:15

l'entourage et la réalité sur place, comme le décrit aussi Patrick Chamoiseau<sup>431</sup>. La flore et faune, la géographie, l'histoire, l'art et la littérature locaux sont complètement ignorés ; par contre les données françaises sont enseignées :

Au fond de la classe, elle [l'institutrice] a épinglé une gigantesque carte de la France qui nous fascine tous. Chaque région est dotée d'une couleur particulière et des dessins significatifs indiquent qu'ici on plante de la vigne ou du blé ou bien que là, on fabrique des automobiles. [...] Hortense nous enseigne de vénérer [la France] puisque, chaque matin, elle aligne les élèves devant la carte pour leur faire épeler les noms qui y sont marqués : Aquitaine, Bourgogne, Bretagne, Provence. (R, p.82)

Bien sûr, les enfants ne voient pas du tout de quoi l'institutrice parle et se font leurs propres idées : « Lorsqu'elle nous apprend que la Seine prend sa source au mont Gerbier-le-Jonc, tu imagines aussitôt un lieu semblable à Ravine Courbaril, notre refuge. Tu as plus de difficultés à te figurer le mont Blanc ou le bassin Aquitain. Ô charme ensorceleur de ces vocables exotiques ! » (R, p.82)

Dans le contexte des Antilles, cette ignorance déjà plusieurs fois constatée de l'entourage concret à l'école « coloniale » prend encore une toute autre mesure, parce que le peuple antillais y a originalement été déporté ; les gens ont été arrachés de leur pays africains, et lorsqu'ils ont finalement accès au système éducatif dans leur « nouveau pays à eux », on leur enseigne exclusivement l'histoire française sans prendre en considération celle des Antilles :

Au départ il y a le sentiment d'exil et tous ceux qui se sont installés ici [aux Antilles] ne se sont pas installés pour fonder une civilisation, ou fonder une lignée : ils sont venus pour exploiter et repartir – ça, c'étaient les colons. Quant aux esclaves, on leur a imposé leur présence ici, ce qui fait que l'inscription dans l'espace, l'inscription dans la terre, le regard possessif ou possesseur d'un habitant d'un lieu quelconque traditionnel aurait pu poser sur un paysage, sur un espace, ici nous ne l'avons jamais eu. Et c'est pourquoi on a toujours eu dans l'imaginaire populaire le sentiment non pas d'être de passage sur cette terre, mais d'être 'locataires' de cette terre : c'est toujours la terre du Béké, la terre du Maître, la terre du Blanc, on n'a jamais eu un sentiment de possession pendant longtemps.<sup>432</sup>

L'institutrice se soucie non pas seulement de débarrasser les enfants du créole, mais aussi d'augmenter le sentiment « patriotique » des élèves en « pronon[çant] toujours la même phrase : 'La France est notre mère-patrie, gardez-vous de l'oublier, mes enfants !' Elle adore nous conter des histoires où reviennent les noms de Roland, Jeanne d'Arc, Godefroy de Bouillon, Du Guesclin, Bayard et le général de Gaulle. » (R, p.82-83) L'image de la France communiqué aux élèves est bien sûr totalement idéalisée : « Nous trouvons la France belle. Nous l'imaginons magnifique. » (R, p.82) Et Confiant poursuit :

---

<sup>431</sup> voir aussi p.e. Reutner 2005, p.54 s.

<sup>432</sup> Patrick Chamoiseau dans un entretien inédit avec Lorna Milne, le 9 mars 2000, voir Milne 2006, p.17

Nous imaginons la France comme un pays de preux chevaliers constamment sur le pied de guerre pour se défendre contre la convoitise de voisins jaloux. Ils en veulent à ses richesses, à sa grandeur, à ses talentueux poètes et savants, et nous sentons, au plus profond de nous, l'envie démangeante de grandir très vite pour pouvoir partir combattre dans les rangs de ses armées. (R, p.83)

Généralement, l'institutrice est très « inflexible », puisqu'elle « accepte [à peine] que les élèves respirent. » (R, p.77-78) Ceux qui sont mal lavés, ce qui vaut avant tout pour les enfants de « Morne l'Étoile, pauvres comme Job » (R, p.78), sont renvoyés chez eux. Le petit Raphaël semble avoir les mêmes difficultés avec la prononciation française que décrit aussi Chamoiseau ; mais Raphaël se voit de plus confronté aux attentes plus hautes de l'institutrice parce qu'il est « chabin », un fait dont nous avons déjà parlé<sup>433</sup> :

Parfois, elle te prend à part, te sermonnant d'importance, avec un semblant de sollicitude dans les gestes : 'Eux, ce sont des petits nègres noirs comme hier soir qui finiront tôt ou tard dans la canne ou la banane donc ce n'est pas bien grave s'ils ne réussissent pas à l'école mais toi, avec ta peau blanche, comment vas-tu faire, hein ? Un nègre couillon, c'est laid mais un chabin couillon, c'est encore pire, quelle affreuseté !' (R, p.78)

Ou bien elle lui dit : « 'Raphaël, le créole est un patois de nègres sauvages et de coulis malpropres, oui, te serine-t-elle, tu ne vois pas que les gens qui se respectent ne s'abaissent pas à l'utiliser ? Un si joli petit garçon à la peau claire tel que toi, tu ne dois pas salir ta bouche à employer des mots grossiers...' » (R, p.80) Raphaël, dépourvu d'autres réactions possibles, peut « au moins » éprouver une véritable haine vis-à-vis de l'institutrice : « Tu la hais. Chaque jour, tu souhaites sa mort. » (R, p.78) Mais cette haine se réfère aussi à la langue française qui lui paraît hostile et qui lui est apprise dans un contexte si peu agréable : « Tu détestes le français-France qu'elle veut te contraindre à parler et, du même coup, tu prends en grippe le français plus gouleyant en usage dans ta famille. Tu ne veux plus t'exprimer qu'à travers le créole et elle te déclare la guerre. » (R, p.79) En même temps le français « créolisé » se voit aussi atteint de cette haine, et finalement aussi la langue créole elle-même, dont les élèves commencent à avoir honte - grâce à leur éducation. Finalement, la situation mènera à l'effacement total du créole : « Le créole, qu'ils nomment avec condescendance 'patois', va s'enfouir au plus secret de toi, jusqu'à en paraître effacé à jamais, te causant, sans que tu en aies conscience, mille et une meurtrissures de l'âme. » (R, p.251) Donc bien que les expériences à l'école de Raphaël Confiant se révèlent éventuellement moins douloureuses que celles de Patrick Chamoiseau, son éducation ne manque pas de l'aliéner profondément de sa culture pourtant originaire et de causer un trouble en effet existentiel, comme le prouve la

---

<sup>433</sup> voir aussi Crosta 1999, consultable sur [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau\\_confiant.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau_confiant.html), 23.7.2012, 18:52

phrase suivante : « [E]tais-tu bien français, comme l'affirmaient ton père et certains de tes professeurs ? La culture martiniquaise, en particulier la langue créole, comptait-elle vraiment pour rien ? » (C, p.130)

A l'époque où Raphaël va à l'école, voire déjà au lycée, un changement de professeur avait eu lieu successivement : il y avait un temps où « la majorité des enseignants étaient encore des Békés-France. » (C, p.67) Mais « la situation avait bien changé. Désormais, vos professeurs étaient des nègres, des chabins ou des mulâtres et il y avait une vieille Békée créole [...]. » (C, p.67) Et Confiant décrit le même changement pratiquement révolutionnaire auquel Chamoiseau fait aussi allusion : « Heureusement, tu avais commencé à avoir de plus en plus de professeurs à la fois antillais, relativement jeunes et révolutionnaires qui n'hésitaient pas à dévier de temps à autre des programmes pour vous parler d'Aimé Césaire et de Frantz Fanon. Édouard Jean-Élie et Émile Yoyo étaient de ceux-là. » (C, p.78-79) Mais cela ne signifie pas toujours un avantage pour Raphaël : « Le premier était sans pitié pour les petits-bourgeois tels que toi [...]. Jean-Élie se frottait déjà les mains à l'idée de la déculottée que ne manqueraient pas de subir devant un public déjà hilare ce fils de fonctionnaires assimilationnistes et pro-français que tu étais. » (C, p.79) Malgré cette pointe, il est bien clair que Confiant est ravi de ce changement de génération ; la conclusion du chapitre intitulé Lycée Schœlcher est quand même pessimiste, puisqu'elle montre une vérité qui va au-delà de ce changement :

Le vieux lycée, construit pour damer le pion à l'aristocratie blanche créole, continua à produire de bacheliers brillants. La plupart de tes condisciples devaient continuer leurs études en France (les Antilles ne disposant pas à l'époque d'université) et devenir des agrégés de lettres, des médecins, des pharmaciens, des avocats, des économistes, des écrivains et des artistes de renom. (C, p.87)

Ce compte-rendu est très mélangé : même s'il est d'un côté très positif que tous ces métiers soient maintenant pas seulement accessibles à la population blanche, il faut néanmoins constater qu'à l'époque, très peu d'élèves avaient la possibilité d'aller en France pour une formation universitaire. Ainsi, c'était quand même souvent l'élite qui se reproduisait elle-même, comme c'est toujours très souvent le cas, pas seulement aux Antilles.

### **3.3.6. Des « romans d'éducation » - le rôle de la lecture**

Nous avons vu que le jeune Chamoiseau avait déjà très tôt commencé à se plonger dans la lecture, et que Memmi avait subi une expérience similaire. Mais aussi Confiant avait véritablement besoin de la lecture, dont il dit : « La lecture était tout naturellement ton

refuge. » (C, p.173) Il lit entre autres Rabelais, Dumas, Mauriac, Moravia, et Henri Troyat, et emploie la métaphore « classique » suivante : « Tu dévores les livres à pleines dents et, en classe, on commence à dire, au grand plaisir de ta mère, que tu deviens un champion en français. » (R, p.248) Rosello fait la constatation curieuse que « la question de l'assimilation »<sup>434</sup> est dans « la littérature antillaise exprim[ée] souvent par l'intermédiaire de métaphores alimentaires frappantes. »<sup>435</sup> Evidemment y reviennent des « images d'avalement et de rejet, de gonflement et de vomissures »<sup>436</sup>, et nous avons découvert une métaphore tout à fait similaire chez Memmi (« boulimie intellectuelle »). Mais il faut retenir qu'on retrouve dans le contexte de la lecture souvent un tel vocabulaire où il s'agit d'avalier, de dévorer des livres etc.

Les « héros » du jeune Confiant sont « Moravia, Montherlant, Marceau ou Mauriac (les quatre M, comme tu les surnommais) » (C, p.205) ; à partir d'un certain moment, il a besoin de lire non seulement des « classiques » français, mais aussi des auteurs antillais. Il veut connaître son pays, sa culture à lui, et cela aussi à travers la littérature.

[Les auteurs français] ne suffisaient plus à satisfaire ta soif d'imaginaire et tu aspirais à lire des livres qui parlaient de chez toi, du pays, de ses légendes, qui évoquaient ses paysages. Ta mère, sollicitée, en avait ri : 'Oh, tu sais, à part Césaire qui est trop difficile à comprendre, les nègres n'écrivent pas.' (C, p.205-206)

Il commence à se rendre compte de plus en plus du statut différent des langues en question, et constate pour la première fois consciemment qu'une littérature antillaise n'existe pas encore au point où il ne l'aurait désiré. Mais il ne comprendra l'étendue de ce fait que dans le contexte de sa propre écriture (voir le chapitre prochain). Dans cette même année, donc en 1965, l'affirmation de sa mère se révèle pourtant ne pas être vraie : « Un roman martiniquais venait d'être couronné d'un grand prix littéraire à Paris, le prix Renaudot, et la radio en martela le titre [...], ainsi que le nom de son auteur, [...] des semaines durant. » (C, p.206) Il s'agit d'un livre devenu un des grands « classiques » antillais, notamment *La Lézarde* d'Edouard Glissant qui est décédé l'an dernier. Le jeune Raphaël se met à la recherche de ce livre, mais il est introuvable. Il doit attendre presque une année avant qu'il le trouve à la Librairie antillaise. Ce premier contact laisse deviner le respect du jeune Confiant pour ce livre :

Stupéfait, tu étais resté un bon quart d'heure devant l'ouvrage, sans même oser le toucher. Puis,

---

<sup>434</sup> Rosello 1992, p.16

<sup>435</sup> Rosello 1992, p.16

<sup>436</sup> Rosello 1992, p.16

jetant un œil furtif à droite et à gauche, assuré que nul ne t'observait, tu en avais ouvert la première page et tu avais subi un choc, une sorte de foudroiement immédiat qui t'avait fait perdre contact avec la réalité. Les phrases, ciselées et gorgées de sève créole tout à la fois, défilaient sous tes yeux incrédules, te contraignant à une lecture à mi-voix qui amusa la nouvelle vendeuse [...]. (C, p.206)

Il éprouve une joie énorme : « Enfin un livre antillais ! » (C, p.207) Mais au lieu de l'acheter – « [l]e prix du roman n'était pas inabordable pour ta bourse » (C, p.207) - , il revient plusieurs fois dans la librairie pour « visiter » carrément ce livre, « lisant et relisant la première page [...], étonné d'éprouver le même sentiment d'admiration sans bornes. Tes doigts étaient en proie à une manière de tremblade que tu n'arrivais pas à maîtriser. » (C, p.207) Il se sent affecté personnellement : C'était « [u]n livre qui parlait de toi. De toi-même. » (C, p.207) Cette idée le « persécute » même dans son sommeil : « La nuit, tu rêvais de la page deux que tu n'avais pas encore abordée et tu l'imaginais tout aussi sublime, sinon davantage que la première. » (C, p.207) Cela montre aussi l'attente immense qu'il éprouve ; évidemment, il a aussi peur d'être déçu par la lecture qui éventuellement ne suffirait pas à ses attentes. Finalement, il s'est résolu à l'acheter, mais comme il n'y avait qu'un stock de cinq exemplaires, Raphaël découvre qu'il a trop longtemps hésité ; une commande durera plusieurs mois. Après un court moment de déception, Raphaël constate un nouveau sentiment de libération : « Bizarrement, en sortant de la librairie, tu avais ressenti un soulagement. Une sorte de poids sortait de ton esprit. Comme une sorte de sortilège qui aurait cessé d'avoir son effet magique. » (C, p.207-208) Mais tout d'un coup, il se sent presque poussé vers la bibliothèque Schœlcher, où il se dirige

vers le minuscule rayon des livres antillais où, hormis un exemplaire passablement abîmé du *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire, on ne trouvait que des ouvrages de botanique ou de cuisine créole. Et là, nouveau coup de tonnerre ! Un exemplaire flambant neuf de *La Lézarde* t'y attendait. [...] Tu t'apprêtais à te replonger à nouveau dans la lecture admirative de la première page [...]. (C, p.208)

Mais au lieu de profiter de l'occasion, « une inspiration subite te poussa à refermer le livre. Tu étais alors sorti de la bibliothèque Schœlcher comme un automate et, une fois à l'air libre, tu avais dit à voix haute : 'Si jamais je lis ce roman, jamais je ne deviendrai un écrivain !' » (C, p.209) Pendant tout ce passage, on trouve un vocabulaire d'enchantement et de magie. La raison pour le renoncement final est le fait qu'il désire déjà devenir écrivain lui-même : « Tu venais seulement de prendre conscience de ton désir d'imiter Moravia ou Mauriac, d'embrasser la carrière des lettres, comme on disait pompeusement à l'époque, et tu avais craint que la puissance du texte de Glissant ne te paralyse à tout jamais. » (C, p.209) Evidemment il craint que la lecture de ce chef-d'œuvre puisse le condamner à rester un

épigone.

Cela montre à quel point l'écriture est déjà importante pour lui. Mais avant de se concentrer là-dessus dans un chapitre entier, il faut encore mentionner un autre aspect intéressant, notamment la réception d'Aimé Césaire et de Saint-John Perse. Le *Cahier d'un retour au pays natal* vient d'être mentionné, et ce n'est pas nécessaire de souligner à quel point il s'agit d'une œuvre classique dans le contexte de la colonisation, ou plutôt de la décolonisation ; elle « incarne » d'une certaine manière la lutte des Antillais pour leur autonomie et leur identité. Il est curieux de lire chez Confiant pourtant une théorie mettant en question cette œuvre. Son professeur de philosophie, Émile Yoyo,

soutenait [...] une thèse, qui faisait scandale, selon laquelle le poète béké Saint-John Perse était plus antillais dans son écriture que son alter ego noir Aimé Césaire, grand défenseur paradoxalement de la Négritude. Yoyo appuyait sa démonstration sur la présence d'images empruntées au créole par l'auteur d'*Éloges* et sur une vision du monde intimement liée à l'univers de la plantation de canne à sucre. Ainsi, quand Perse écrivait : 'Pour moi, j'ai retiré mes pieds', un lecteur européen comprenait : 'J'ai ôté mes pieds de l'endroit où ils se trouvaient', tandis qu'un lecteur antillais traduisait automatiquement : 'Je suis parti.' (C, p.217)

Auzas parle dans ce contexte d'une « écriture de la langue sans la langue »<sup>437</sup> qu'on peut trouver chez Saint-John Perse.

Lorsque le professeur cite des passages de Saint-John Perse, les élèves en sont ravis, bien qu'ils ne comprennent pas toujours tout le sens. En tout cas, « [q]uelque chose, un rythme, une cadence, un phrasé vous parlait dans *Amers* ou même dans *Anabase*, alors que les vers de Césaire, dont vous mesuriez confusément la hauteur, vous laissaient de marbre. » (C, p.217-218) Josias Semujanga retient que généralement la langue des auteurs défendant la Négritude est souvent prise en considération de nos jours, mais il donne aussi une raison possible pour l'emploi d'une langue pas vraiment « créolisée » :

Autant que les poètes de la négritude développent les thèmes de la renaissance de l'Afrique-mère, autant leur style demeure classique dans ce sens que même si la prosodie est libérée des contraintes du rythme du poème français, c'est par rapport aux nouveautés formelles adoptées déjà par le surréalisme. La langue ne recourt pas aux néologismes par le créole comme on pouvait s'y attendre. Parmi les multiples raisons qui président à ce choix, il y a certainement le public international auquel s'adressent avant tout les poètes et la thématique révolutionnaire qui se veut universaliste [...].<sup>438</sup>

---

<sup>437</sup> Auzas 2009, p.203

<sup>438</sup> Josias Semujanga, *Panorama des littératures francophones*, en : Christiane Ndiaye (éd.) : *Introduction aux littératures francophones. Afrique – Caraïbe – Maghreb*, Les Presses de l'Université Montréal Montréal 2004, p.9-61, ici : p.29

Nous ne pouvons pas entrer dans les détails concernant la réaction des courants suivants<sup>439</sup>, mais il faut retenir ce qui transparait déjà dans le passage cité plus haut qui ne montre pas seulement un souvenir, mais fait clairement allusion aux réserves des défenseurs de la Créolité (pourtant impensable sans les courants précurseurs de la Négritude, entre autres). Et Confiant lui-même avoue cela d'une certaine manière en continuant ainsi : « Personnellement, tu avais pris en grippe ce dernier [Aimé Césaire] à cause de la description féroce qu'il faisait de Fort-de-France. Tu trouvais injuste les qualificatifs dépréciateurs dont il accablait cette ville où tant de lieux te semblaient magiques, en tout cas porteurs de poésie [...]. » (C, p.218) Généralement, après avoir déclaré encore dans *Eloge de la Créolité* d'être « à jamais fils d'Aimé Césaire » qui « a ouvert le passage vers l'ici d'une Antillanité désormais postulable »<sup>440</sup>, Confiant (et le mouvement de la Créolité en général) se frictionne depuis avec Césaire, comme le prouve plus tard p.e. la publication importante de Confiant *Aimé Césaire : Une traversée paradoxale du siècle* ; cette relation « difficile » a été décrite comme signe d'un « complexe d'Œdipe » de Confiant à l'égard du porte-flambeau Césaire<sup>441</sup>.

### 3.3.7. Le rôle de l'écriture et la prise de conscience « totale »

Nous venons de voir l'importance de la lecture pour le jeune Raphaël. C'est encore avant de « griffonner » ses premiers notices et essais littéraires qu'il devient très critique vis-à-vis de la langue en général qu'il ne juge plus apte à communiquer la beauté du monde, ses couleurs, la « réalité », pour autant dire. La langue ne peut pas décrire, exprimer la réalité suffisamment. Ce scepticisme au niveau de la langue émerge en lui lorsqu'il est en train de contempler des flamboyants, des arbres caractéristiques de la flore intertropicale (alors aussi antillaise) ; ils fleurissent surtout en rouge, mais il y a aussi des exemplaires aux fleurs jaunes, orangés et même bleus (voir C, p.204 s.). En regardant cette beauté somptueuse, Raphaël se demande comment on pourrait jamais retenir tout cela par la langue – les fleurs,

[e]t puis ce vert implacable des champs de canne à sucre, les tranches bleues du ciel [...], tout ce blanc chaleureux des nuages de beau temps qui alourdissait l'atmosphère sans faire peser nulle menace sur vos têtes ! Comment rendre tout cela ? Comment faire pour que tant de somptueuse douceur se laisse dompter par les mots, tes mots, ceux qu'une main malhabile tu griffonnais déjà aux dernières pages de tes cahiers scolaires ?

Alors, un immense découragement s'emparait de toi. Le paysage vaincrait toujours ton désir de l'exprimer. Il était plus fort que la langue et, pourtant, tu en avais l'obscur sensation, il n'existait

<sup>439</sup> voir p.e. Semujanga 2004, p.29 s., ou pour des informations plus générales Reutner 2005, p.17 ss.

<sup>440</sup> Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1993, p.18

<sup>441</sup> voir Shireen Kathleen Lewis, *From Négritude to Créolité: Race, Culture and Identity in Francophone West African and Caribbean Literature and Theory*, dissertation Duke University 1998, p.193

pas en dehors des mots. (C, p.205)

La dernière phrase laisse supposer que malgré ce scepticisme, il se rend compte de la force des mots, ce que le passage suivant confirme :

Tu sentais bien qu'une part de la splendeur du flamboyant résidait dans le mot lui-même qui servait à le désigner. Déjà t'intriguait la puissance intérieure des mots. Pourquoi certains d'entre eux tels qu'obsidienne ou myriade charriaient-ils une si forte charge d'évocation alors que d'autres – crécelle, groin, concubin – paraissaient si ternes, voire carrément moches ? Y avait-il une logique dans l'agencement des voyelles et des consonnes qui conduisait à une coloration particulière pour chaque mot ? Ces questions te troublèrent encore plus à partir du moment où tu t'étais mis en tête d'inventer tes propres histoires. (C, p.205)

Ainsi, la critique de la langue se trouve à l'origine de son écriture à laquelle il se dédie encore très jeune. Dorénavant la lecture ne se trouve plus au premier plan, mais l'écriture lui donne le pion. Raphaël opte déjà pour une carrière éventuelle comme écrivain. Presque en même temps, il se rend compte non pas seulement du fait qu'il n'a pas encore lu des auteurs antillais – dont nous venons de parler dans le chapitre précédent -, mais aussi que la vision européenne de la culture antillaise diffère de l'auto-perception des antillais. Cette dernière semble dépendre de la langue employée : Le jeune Raphaël a l'impression que p.e. l'image peu charmante que Césaire peint de la capitale martiniquaise est aussi influencée de l'emploi de la langue française et de tout ce qu'elle implique (comme p.e. un regard européen) :

'Si on utilise le français pour parler de Fort-de-France, en avais-tu déduit, on est prisonnier d'une vision française des choses et à partir de ce moment-là, oui, Fort-de-France devient une ville horrible, un cloaque... mais si nous pouvions en parler en créole ou bien de manière créole, ce serait différent...' (C, p.219)

Le jeune Raphaël se rend compte du silence presque absolu qui règne en fait à l'égard de sa culture d'origine, soit dans la vie publique, soit à l'école :

D'ailleurs, si tu avais eu vent de l'existence de livres écrits en 'patois' – notamment d'un certain *Fab' Compè Zicaque* écrit par un certain Gilbert Gratiant -, tu n'en avais jamais eu aucun entre les mains. Tu n'avais, à dix-sept ans, jamais vu, jamais lu une seule phrase en créole de toute ta vie ! Aucun professeur n'avait jugé utile de t'en faire étudier une, et même dans les périodes plus détendues précédant Noël ou le carnaval, au cours desquelles certains se risquaient à mettre entre les mains de leurs élèves quelque texte sulfureux de Césaire ou de Fanon. (C, p.220)

Raphaël éprouve une envie énorme d'écrire en créole – ou de *découvrir* cette langue d'abord. C'est un collègue guadeloupéen qui le

condui[t] sur les sentiers hasardeux de l'écriture en créole. Il s'était gaussé de la manière martiniquaise de dire 'vous aussi' : *rou tout*. Dans son créole à lui, on usait des mêmes mots qu'en français. Et pour de bon, les sonorités de ce *rou tout* si familier te parurent soudainement étranges. Elles avaient un petit air africain ou caraïbe qui en faisait une expression presque sauvage,

indomptable. Tu t'étais alors essayé peu à peu à l'écrire sur la table, en pleine classe. *Rou tout, rou tou, wou tou, routou*, tu hésitais sur la graphie adéquate, prenant alors seulement conscience que personne n'avait eu l'idée de réfléchir à une orthographe pour le créole. Du moins de ta connaissance. (C, p.219-220)

Il semble important que cet élève qui se trouve plus ou moins à l'origine de ce développement soit originaire de la Guadeloupe, dont Confiant lui-même dit qu'elle serait « plus créolophone » que la Martinique<sup>442</sup>. En tout cas, le jeune Raphaël se montre d'abord enthousiaste à l'égard d'une écriture créole, mais son attitude positive change soudainement :

Très vite, le découragement succéda à l'enthousiasme qui s'était produit à l'instant où tu avais tenté d'écrire *rou tout*. Les phrases créoles n'arrivaient pas à se former sous ta plume, en tout cas les phrases compliquées et trop longues qu'enfantait ton esprit livresque. Le vocabulaire se déroba sous tes doigts ou faisait carrément défaut quand tu désirais croquer le portrait d'un personnage, affiner sa psychologie. Tu faisais là l'expérience de la pauvreté d'un langage qui, jusqu'à présent, comblait tes besoins d'expression quotidiens mais, devant la page blanche, calait lamentablement. Tu en avais éprouvé une vive douleur intérieure. Voilà que tu disposais d'un outil sophistiqué, le français, qui ne collait pas à tes sentiments, et d'un outil fruste, le créole, qui ne pouvait pas s'écrire et donc donner une seconde vie à ces mêmes sentiments ! Tu disposais en fait de deux mains gauches ! (C, p.220-221)

Ce passage montre précisément la situation très difficile et déchirante que l'auteur doit subir en situation coloniale, et que Memmi a décrite théoriquement, comme nous venons de voir au début du travail. Mais Confiant avait fait encore une autre expérience avant cette constatation de l'« insuffisance momentanée » du créole en domaine littéraire, notamment lorsqu'il essaye d'écrire un texte, intitulé *Les aventures de Dambo, le fier nègre-marron*. Le « nègre marron » était autrefois un esclave fugitif, et il joue un rôle important dans l'imaginaire et la quête identitaire des Antilles : « S'il y a un spectre qui hante l'imaginaire martiniquais, c'est bien celui du Nègre Marron »<sup>443</sup>. Il s'agit même d'un vrai topos de la littérature antillaise :

L'imaginaire du roman haïtien et antillais, comme des autres genres littéraires, est travaillé par l'esclavage et la colonisation. Deux figures reviennent souvent dans les œuvres romanesques de la Caraïbe comme des métaphores obsédantes : la figure du marron, figure positive s'il en est une, et la figure négative du zombie. [...] Dans un geste polémique de valorisation du négatif, comme l'avait si bien pratiqué Aimé Césaire dans *Cahier d'un retour au pays natal*, les écrivains antillais, à partir des travaux d'Édouard Glissant, ont fait du marron un personnage du premier plan.<sup>444</sup>

La popularité du personnage date aussi du fait qu'il remet fortement en cause le système colonial et incarne ainsi la résistance contre ce dernier<sup>445</sup>. « Dès les premiers romans

---

<sup>442</sup> entretien avec Raphaël Confiant à l'université en Martinique le 11 mars 2011

<sup>443</sup> Richard D. E. Burton, *Le roman marron : études sur la littérature martiniquaise contemporaine*, L'Harmattan Paris – Montréal 1997/1997, p.10

<sup>444</sup> Joubert Satyre, *La Caraïbe*, en: Christiane Ndiaye (éd.) : *Introduction aux littératures francophones. Afrique – Caraïbe – Maghreb*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal 2004, p.141-196, ici : p.143

<sup>445</sup> voir Ludwig 2008, p.39 ss.

martiniquais de l'après-guerre [...] c'est bien le marronnage qui en fournit non seulement personnages, situations et intrigue romanesques mais aussi le soubassement idéologique qui les sous-tend. »<sup>446</sup> Burton poursuit que dans « la littérature martiniquaise [...] le Nègre Marron [est] promu au niveau de mythe ou au moins de point de référence emblématique. »<sup>447</sup> Et il va encore plus loin en montrant que c'est de plus, à part de Haïti, surtout en Martinique que ce personnage joue un rôle :

Le Nègre marron habite l'espace imaginaire martiniquais comme le complément nécessaire, et comme l'indispensable antithèse, du mythe de la Mère-Patrie bienfaitrice qu'incarnent, chacune à sa façon, les statues jumelles de l'Impératrice Joséphine et de Victor Schœlcher à Fort-de-France : le Nègre marron est l'Autre de l'assimilationnisme et son double caractère figure et l'allure et le danger d'une rupture d'avec la Mère-Patrie rebaptisée Métropole. Il n'y a guère, sauf Haïti, de pays à la Caraïbe où le mythe du Nègre Marron ne soit plus qu'à la Martinique envahissant et puissant, et cela surtout dans la littérature [...].<sup>448</sup>

Glissant désigne dans un passage connu et souvent cité<sup>449</sup> le « nègre marron » même comme « le seul vrai héros populaire des Antilles » qui sert comme « exemple incontestable d'opposition systématique, de refus total. »<sup>450</sup> A cause de ce héroïsme accordé au « nègre marron », les colonisateurs tenaient à le diaboliser :

Il est significatif que peu à peu les colons et l'autorité (aidés de l'Eglise) aient pu imposer à la population l'image du Nègre marron comme bandit vulgaire, assassin seulement soucieux de ne pas travailler, jusqu'à en faire dans la représentation populaire le croquemitaine scélérateur dont on menace les enfants.<sup>451</sup>

Ainsi, l'expression « neg-mawon » est devenu en créole aussi synonyme de « grossier », « brutal » et « vulgaire »<sup>452</sup>. Mais le personnage du « nègre marron » reste néanmoins (même très) important, comme nous venons de le voir ; Dominique Chancé associe la figure du « nègre marron » entre autre à celle du « driveur » (« drivè » en créole désigne un « flâneur » ou « vagabond »<sup>453</sup>) et du quimboiseur qui incorporent non seulement la rébellion, mais aussi une certaine puissance et dont le prestige est uniquement dépassé par celui du conteur<sup>454</sup>. Ainsi il est assez significatif que ce que raconte Confiant dans ce passage décrivant sa prise de conscience met justement en scène « le fier nègre marron ».

---

<sup>446</sup> Burton 1997, p.10

<sup>447</sup> Burton 1997, p.18

<sup>448</sup> Burton 1997, p.25-26 ; concernant une courte discussion des propos de Burton, voir aussi Satyre 2004, p.163

<sup>449</sup> voir p.e. Raphaël Confiant, <http://www.potomitan.info/dictionnaire/n.pdf>, consulté le 6.10.2012, 13:41, p.5 ; ou bien Ludwig 2008, p.41

<sup>450</sup> Edouard Glissant, *Le discours antillais*, Edition du Seuil Paris 1981, p.104

<sup>451</sup> Glissant 1981, p.104

<sup>452</sup> voir Confiant, <http://www.potomitan.info/dictionnaire/n.pdf>, consulté le 23.7.2012, 14:13, p.5

<sup>453</sup> voir Confiant, <http://www.potomitan.info/dictionnaire/d.pdf>, p.67, consulté le 12.9.2012, 18:23, p.67

<sup>454</sup> Chancé 2010, p.167

Confiant écrit ce texte en français, mais les dialogues se révèlent difficiles. Là, nous trouvons une réflexion générale d'un écrivain qui se demande quels mots il peut prêter à son personnage littéraire: « [C]omment le faire parler ? Quels mots mettre sur sa langue pour qu'il soit un personnage crédible, au moins aussi crédible que ceux qu'imaginaient Mauriac, Troyat ou Marceau ? » (C, p.212) Raphaël ne trouve que des phrases trop bien forgées. Au début, il y voit l'expression d'une difficulté générale :

Tu avais d'abord mis cette paralysie sur le compte du dialogue, te souvenant que ton professeur de français y voyait la chose la plus difficile à réaliser pour un romancier. Tant qu'il s'agissait de décrire un paysage ou de raconter une histoire, avait-il affirmé, l'auteur était maître de son langage, il pouvait même l'inventer, mais, dès l'instant où il s'employait à faire parler deux personnages, il était inévitablement prisonnier du langage quotidien. (C, p.213)

Enfin, Raphaël comprend pourquoi le dialogue qu'il produit ne le satisfait pas : « Tu avais alors examiné ton texte de plus près et l'incongruité de deux expressions t'avait sauté aux yeux : 'faim de loup' et 'automne de ma vie'. » (C, p.214) C'est que ces deux expressions ne correspondent nullement à la réalité antillaise ; il n'y a pas de loup en Martinique, et non plus d'automne au sens « européen » puisqu'il n'y existe que *deux* saisons aux Antilles : « En effet, deux grandes saisons se partagent l'année aux Petites Antilles, le carême, saison sèche, de janvier à mai, l'hivernage, saison humide, de juin à décembre. »<sup>455</sup> (Rosello retient d'ailleurs assez sèchement un fait similaire d'une étendue éventuellement encore plus large : « [...] on peut s'indigner et s'amuser [...] du fait que la radio et la presse 'nationales' s'obstinent à annoncer que le 21 mars est le début de printemps lorsque les auditeurs ou les lecteurs habitent une région tropicale où la même température règne toute l'année. »<sup>456</sup>) Ainsi, ces deux métaphores ne tiennent pas, ne suffisent pas à exprimer l'entourage antillais et la vie sur les Antilles, et se révèlent être complètement inutiles ; cela montre à Raphaël le « gouffre » qui sépare les deux langues et les deux mondes exprimés :

[C'étaient des] expressions qui n'appartenaient aucunement à l'expérience particulière des Antillais.

'C'est donc le français qui... qui est responsable de ça !' avais-tu balbutié, incrédule.

Jusque-là, tu n'avais jamais suspecté cette langue qui te semblait maternelle, tout autant en tout cas que le créole, que personne ne se serait avisé de considérer comme son égal, ni même comme une langue à part entière. Il était tout au plus un patois, une parlure tantôt gentille tantôt violente ou vulgaire qui convenait à la perfection à l'expression de nos sentiments bruts. Dès qu'il s'agissait de réfléchir à quelque chose de sérieux, de penser, le français s'imposait tout naturellement. Tu devais mesurer bien plus tard l'énormité d'une telle conception puisqu'elle insinuait que ceux qui [...] ne maîtrisaient que le créole et lui seul, étaient dépourvus de pensée ! Ils étaient des animaux certes doués de parole mais leur esprit ne pouvait s'élever plus haut que leurs préoccupations terre à terre [...].

Final de compte : les Antillais ne disposaient pas d'une langue leur permettant d'exprimer par écrit

<sup>455</sup> Paul Butel, Histoire des Antilles françaises. XVII<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècle, Editions Perrin Paris 2002, p.10

<sup>456</sup> Rosello1992, p.8-9

leurs sentiments profonds ni leurs pensées. Quand ils s'installaient dans la (trop) belle langue française, ils se trouvaient du même coup déportés de leur propre lieu et de leur expérience concrète du monde, et s'ils se tournaient vers le créole, ils faisaient le cruel constat qu'un patois ne s'écrivait point, qu'il ne pouvait pas s'écrire. Tu comprenais à présent pourquoi il y avait si peu d'écrivains chez vous ! (C, p.215-216)

Confiant paraît ici faire allusion à l'hypothèse Sapir-Whorf ; celle-ci prétend que la langue ne reproduise pas seulement nos pensées, mais qu'elle « programme » ces pensées mêmes et dirige ainsi l'activité intellectuelle des locuteurs. Ainsi notre vision du monde serait déterminée, voire entièrement dépendante de la langue.<sup>457</sup> Cette opinion ne paraît pas complètement fausse, mais si on la pousse trop loin, elle se révèle néanmoins très problématique, puisqu'on pourrait en déduire que la structure grammaticale d'une langue serait en rapport avec la capacité intellectuelle des locuteurs - ce qui – évidemment - n'est pas le cas.

A la fin de ce chapitre, nous retournons à son point de départ, notamment l'exemple des flamboyants. Confiant fait dans *Cahiers de romances* déjà allusion au poète martiniquais Victor Duquesnay qui écrivait au XIX<sup>e</sup> siècle que les flamboyants (rouges, notamment) « pleurent en flocons de sang » (C, p.204). Confiant se sert de ce même exemple dans son article paru dans l'anthologie *Écrire la parole de nuit* par Ralph Ludwig pour montrer encore l'insuffisance du français quant à l'entourage antillais :

Belle image, magnifique image mais qui, hélas, n'évoque rien, absolument rien dans le vécu ou l'imaginaire du commun des mortels antillais : 'flocons', en effet, ne fait pas partie du lexique français régional antillais et la majorité des Antillais n'ont jamais vu la neige tomber autrement qu'au cinéma ou à la télévision.<sup>458</sup>

Terminons ce chapitre par une constatation générale de Crosta :

Bref, pour Confiant, l'écriture porte en elle le pouvoir de transformer le réel, le pouvoir de réaliser un désir inassouvi ou un rêve inachevé. Ainsi le récit d'enfance recèle une fiction qui cherche à se dépasser pour métamorphoser la vie et s'y engager, même à cœur déchiré. Il faut surtout que chacun puisse inscrire son histoire, création originale et authentique dessinée sur le vaste tableau de l'histoire de son pays, elle-même indispensable à la mosaïque de l'histoire du monde en perpétuel devenir.<sup>459</sup>

---

<sup>457</sup> voir p.e. Helmut Glück (éd.), Metzler Lexikon Sprache, Verlag J. B. Metzler Stuttgart Weimar 2005, p.557, et Peter Ernst, Germanistische Sprachwissenschaft, WUV Wien 2004, p.261 s.

<sup>458</sup> Confiant 1994, p.175

<sup>459</sup> Crosta, 1999, consultable sur [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau\\_confiant.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau_confiant.html), 23.7.2012, 18:52

#### **IV. Conclusion**

Le but de ce travail a été de montrer la présentation des langues dans les récits autobiographiques des auteurs Albert Memmi, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant. Il s'agit d'écrivains originaires de pays colonisés, où le paysage linguistique est d'un côté marqué par une multitude de langues, mais d'un autre côté aussi par la hiérarchisation des différentes langues en question. Aussi, le conflit linguistique et les rapports inégaux qu'occupent les langues dans le système colonial se trouvent au premier plan dans les récits en question. Généralement, il faut dire de plus que ces auteurs ont tous contribué à la théorie et au discours décolonialiste.

Au début du présent mémoire, nous avons essayé de démontrer les conditions linguistiques « générales » en système colonial. Comme nous venons de l'évoquer, il se trouve que la langue « originale » se voit fortement dévalorisée par les colonisateurs, elle est jugée souvent comme primitive et insuffisante. La langue du colonisateur est en tout cas vue comme plus prestigieuse, et ce n'est qu'elle qui permet l'ascension sociale. Pour le colonisé il est ainsi indispensable de bien parler la langue du colonisateur. Comme il ne peut échapper au système de valeur de ce dernier, le colonisé finit par intérioriser ces valeurs qui lui sont imposées et par mépriser sa propre langue et culture dont il se voit aliéné. Dans ce contexte, nous avons consulté les œuvres clés de Frantz Fanon et Albert Memmi qui avaient très tôt décrit les procédés en question avec une grande clairvoyance. Malheureusement, leurs œuvres sont toujours aussi actuelles que lorsqu'elles ont été rédigées.

Nous avons constaté que l'école est dans ce processus d'effectuer le pouvoir un instrument indispensable ; c'est le lieu où les valeurs du colonisateur sont transmises le plus facilement à la prochaine génération et où on apprend systématiquement aux élèves à désavouer leur culture. Ainsi, l'école est aussi un topos récurrent dans les mémoires d'écrivains ayant grandi dans des pays colonisés.

Avant de nous concentrer sur la mise en scène des langues dans les récits autobiographiques de Memmi, Chamoiseau et Confiant, nous avons essayé de montrer la situation linguistique passée et actuelle des pays d'origine des auteurs en question, notamment la Tunisie et la Martinique. Il se trouve que les arrière-plans historiques et les conditions y sont d'un côté très différents, puisqu'au Maghreb on trouve depuis toujours une situation linguistique très variée et complexe, où la plus ancienne couche, notamment celle des Berbères, a subi des influences diverses comme celle des romains, des arabes, et plus tard aussi les français ; aujourd'hui

c'est l'arabe qui « triomphe » tandis que le berbère est en voie de disparition. La population antillaise, par contre, est relativement « jeune », et a été arrachée de ses terres natales très diverses et aliénées systématiquement en séparant les familles et les tribus des esclaves déportés. La population africaine s'est mêlée à la population autochtone des Petites Antilles, ou au moins à ce qu'il en restait, et a adopté la culture du colonisateur, tout en forgeant une nouvelle langue, le créole, basé sur des systèmes grammaticaux africains et le lexique du français. Malgré ces différences, la situation coloniale avait quand même des effets similaires dans les deux pays en question en ce qui concerne l'aliénation et les rapports hiérarchiques des langues et des cultures telles qu'elles sont aussi décrites par les auteurs en question. Mais tandis que le protectorat français avait duré moins que cent ans et que la Tunisie avait mené une politique d'arabisation stricte après avoir regagné son indépendance, la colonisation aux Antilles francophone persiste encore – sous le nom de la départementalisation – jusqu'aujourd'hui. En Tunisie, la population est naturellement arabophone, mais le français occupe néanmoins une place importante en ce qui concerne la formation et l'économie, p.e. En Martinique, la plupart de la population est bilingue, c'est à dire que le français est la première langue qui est apprise, mais le créole est tout de même maîtrisé. Interdit à l'école jusqu'aux années 1980, le créole est depuis en train de passer à l'écrit et a conquis de nouveaux domaines - comme la radio, la télé, la publicité, et aussi dans une certaine mesure la formation écolière et universitaire - mais cela vaut aussi pour le français.

Généralement, nous avons vu que, dans le contexte de l'aliénation linguistique, l'écrivain se trouve encore plus concerné que ses compatriotes, puisque la langue constitue pour lui son « souci principal ». Ainsi, il ressent cette aliénation et la dévalorisation de sa langue d'origine encore plus douloureusement. De plus, le choix de langue qu'un auteur adopte pour son œuvre se révèle plus que difficile. Mais ce n'est pas seulement la situation de l'auteur en système colonial qui est difficile, l'autobiographie ou l'écriture autobiographique y sont pour autant « spéciales ». Souvent, il s'agit là d'un acte libérateur, puisque les structures coloniales sont démontrées et dénoncées, tandis que la culture et langue originale des colonisés se voient ré-valorisées. Ainsi, ces œuvres contribuent un travail important de décolonisation et de désaliénation qui déconstruit l'image de l'Autre peinte par le colonisateur. Dans ce contexte nous avons introduit le terme de l'« autoethnographie », employé entre autres par Françoise Lionnet et Mary Louise Pratt, désignant justement l'écriture du colonisé qui contrecarre le discours colonisateur officiel. De plus, on peut constater éventuellement une différence entre les écrits autobiographiques des auteurs « coloniaux », c'est à dire vivant encore en plein

système colonial, et les auteurs dits « décolonisés » ou « post-colonisés ». Selon Doris Ruhe, ces derniers enrichissent l'écriture autobiographique traditionnelle en trouvant des nouvelles voies et prêtant ainsi une nouvelle voix aux colonisés. Cela se révèle vrai pour les auteurs en question, comme nous le constaterons encore. Tandis que Memmi se sert encore d'un récit et d'un langage relativement traditionnels, Chamoiseau et Confiant essaient de « percer » la langue du colonisateur et de la transgresser. Ils l'« habitent » de manière créole, comme ils l'annoncent entre autre aussi dans leur manifeste *Eloge de la Créolité*. Ainsi, ils introduisent l'oralité qui constitue le domaine principal de la langue créole, et intègrent beaucoup d'expressions créoles dans leurs récits.

Concernant l'œuvre autobiographique d'Albert Memmi – pour des raisons pratiques nous nous sommes concentrés sur les deux premiers, *La statue de sel* et *Agar* – on peut dire que c'est principalement l'histoire d'un déchirement entre la culture juive, berbère, arabe et française. Mais ce n'est pas « seulement » l'appartenance religieuse et ethnique qui y joue un rôle, mais aussi l'appartenance à une classe sociale très pauvre. Ce déchirement est déjà présenté par le nom du protagoniste et alter ego de l'auteur, Alexandre Mordekhai Benillouche, qui fait allusion à la coutume juive de donner aux enfants non seulement un nom juif ou biblique, mais aussi un premier prénom occidental, coutume « à la mode » depuis environ 1900 et sûrement aussi dû à l'influence française. Dès son plus jeune âge, Alexandre bénéficie d'une bourse pour aller au lycée français - ce qui est d'un côté une chance énorme, mais qui présente aussi la source d'une très grande humiliation, puisqu'il se trouve que le « bienfaiteur » monsieur Bismuth, un homme colonisé et pour cela aliéné, profite de la situation et savoure le pouvoir qu'il a sur Alexandre. De plus, la chance de la formation offerte à Alexandre constitue en même temps aussi l'origine de son aliénation. Au lycée, où on transmet les valeurs dites « occidentales » aux élèves, on parle naturellement le français qu'Alexandre doit apprendre avec beaucoup de difficulté. Ce dur apprentissage est décrit par l'auteur avec soin, autant que l'aliénation et la distanciation de sa propre famille, langue et culture qui vont avec. Il aspire à l'Occident, mais doit constater qu'il ne sera jamais accepté par celui-ci ; le retour à ses racines reste néanmoins bouché. Il prend aussi en considération le rôle de l'auteur qui exerce d'un côté du pouvoir sur le monde par la force des mots, mais en même temps il s'éloigne aussi du monde et de la vie en étant condamné à observer et décrire.

Après cette description de son enfance et son adolescence, Memmi décrit dans *Agar* l'histoire d'un mariage mixte voué à l'échec. C'est aussi l'histoire d'un « retour au pays natal » ; la question de la langue y revient à la mise en scène de l'échec de la communication et d'un

silence pesant, désignant l'impossibilité d'une compréhension interpersonnelle et interculturelle. Cela peut être vu aussi comme héritage du colonialisme, puisqu'il s'agit là d'un système mettant en cause l'égalité des peuples et qui empêche pour cela la communication à niveau égal entre eux.

Nous venons de constater que Chamoiseau et Confiant, qui figurent à côté de Jean Bernabé comme fondateurs du mouvement de la Créolité, ont introduit l'oralité de la langue créole aussi dans leurs récits autobiographiques. Les deux auteurs appartiennent selon Confiant à la première génération dont la langue maternelle n'est plus le créole, dû aux changements profonds que les Antilles subissent pendant les années 1950 et 1960 : ce n'est plus la culture de la canne à sucre qui nourrit la population, ainsi l'exode rural causé par ce développement détruit d'une certaine manière la « niche écologique » du créole qu'était la société de la plantation, comme l'exprime Confiant. De plus, la départementalisation des Antilles françaises et la scolarisation massive qui va avec jouent aussi grand rôle. L'arrivée des médias, notamment la radio et de la télévision, contribuent largement à ce développement. Le français devient de plus en plus la première langue de la population antillaise, mais sans que le créole en soit complètement effacé. Surtout dans les propos très émotionnels, c'est à dire lorsqu'ils grondent leurs enfants, les parents se servent quand même du créole. Mais il est significatif qu'à la maison, il est interdit aux enfants de parler le créole, puisque cela équivaut à un manque de respect vis-à-vis des parents. Selon l'étude de Reutner, cela n'a pas changé jusqu'aujourd'hui. Les deux auteurs montrent l'aliénation de leur langue et leur culture. Ils décrivent tous les deux l'attachement de leurs pères à leur français, ce qui montre encore une fois la nécessité d'un colonisé de bien maîtriser la langue du colonisateur afin de se faire admettre. Les deux auteurs font allusion aux contes créoles, qui constituent en effet l'héritage le plus important de la culture créole. Ces contes étaient racontés à la tombée de la nuit par un conteur dialoguant avec son public, la cour, qui répond aux questions, aux devinettes du conteur. Tandis que Chamoiseau met en scène implicitement la structure orale des contes en introduisant p.e. des énoncés des instances appelés *Répondeurs*, en dialoguant avec sa mémoire, son alter ego enfantin, son être adulte etc. Confiant reproduit la situation des contes en racontant p.e. des veillées de mort, situation aussi typique des contes.

Chamoiseau appuie surtout sur ses expériences à l'école où il doit supporter un maître sadique propageant des principes de Jules Ferry et étant lui-même un bon exemple de l'aliénation, puisqu'il préfère les élèves à la peau claire qui ne parlent que le français. Il montre de quelle manière le créole, langue interdite à l'école, devient ainsi au fur et à mesure la langue des

insultes et des agressions.

Confiant occupe un statut spécial, puisqu'il est ce qu'on appelle à la Martinique un « chabin », c'est à dire un noir à la peau plus claire. Cela lui donne l'occasion d'expliquer ce système de hiérarchie et du statut social qui sont étroitement liés à la couleur de la peau. Pour désigner les nuances de cette dernière, il existe dans la langue créole de nombreuses expressions spécifiques qui datent souvent aussi de la langue du colonisateur qui comparait les esclaves à des animaux (dont des désignations comme mulâtre, métis etc. font preuve). Ainsi, c'est encore une fois la langue qui traduit la hiérarchie et le pouvoir exercé sur les colonisés. Confiant en tant que « chabin » se trouve confronté aux attentes plus hautes de l'institutrice qui préfère, elle aussi, « naturellement » les élèves plus clairs de peau, fait rapporté aussi par Patrick Chamoiseau et qui était évidemment vu comme « normal » à l'époque.

Dans tous les récits en question (à la seule exception d'*Agar*), la langue est aussi associée à la superstition, ce qui renvoie encore une fois au pouvoir accordé à la première. Memmi décrit non pas seulement les bénédictions et les petites actions marquant la vie quotidienne, mais aussi une exorcisation, une pratique qui est aussi connue et exercée aux Antilles où le vaudou se mêle aux croyances africaines mais aussi chrétiennes. Ainsi, on retrouve de tels passages aussi chez Confiant et Chamoiseau ; ce dernier voit d'ailleurs dans l'abandon de la médecine créole traditionnelle aussi le symptôme de l'aliénation du peuple colonisé.

Toutes les mémoires d'enfance et d'adolescence évoquées ici sont d'une certaine manière des romans d'« éducation » où la lecture joue un rôle qu'il ne faut pas négliger. Mais c'est aussi l'écriture qui occupe une place importante ; nous avons déjà mentionné les réflexions de Memmi à ce propos. Chamoiseau accorde à la parole écrite un certain pouvoir magique, mais ne se concentre pas vraiment sur son avenir en tant qu'écrivain – à la différence de Confiant, qui y consacre un passage important. Cela est dû aussi au fait que ses premiers essais d'écrire en créole lui font comprendre les différents statuts accordés aux langues : le créole sert uniquement à la communication orale de la vie quotidienne et est jugé comme primitif, tandis que le français ne s'écrit pas seulement mais jouit d'une grande tradition littéraire dont le prestige reste inentamé.

## **Zusammenfassung auf Deutsch**

In der vorliegenden Arbeit wurde versucht, das Verhältnis von Sprachen im kolonialen Kontext anhand der biographischen Werke der Autoren Albert Memmi, Patrick Chamoiseau und Raphaël Confiant aufzuzeigen. Zunächst wurde die allgemeine Situation einer unterdrückten Sprache kurz umrissen, wobei besonders auf die Schlüsselwerke der großen Theoretiker Frantz Fanon und des bereits erwähnten Memmi Bezug genommen wurde.

Im Kolonialismus wird nur der Sprache und Kultur der Kolonialherren Wert und Bedeutung beigemessen, während diejenigen des kolonisierten Volkes als primitiv eingestuft werden. Nachdem jeder soziale Aufstieg und sowie Anerkennung im kolonialistischen System an das Beherrschen der Kolonialsprache gekoppelt sind und die eigene Sprache als völlig wertlos erachtet wird, verinnerlichen die Kolonisierten die verächtliche und geringschätzig Haltung gegenüber ihrer sprachlichen und kulturellen Herkunft und versuchen, sich an die „Werte“ der Kolonialherren anzupassen und sich in deren System unter Verleugnung der eigenen Identität einzugliedern. Scham, Entfremdung und Selbsthass resultieren aus dieser Situation. Die Schule erweist sich in diesem Zusammenhang als wertvolles Vehikel und Instrument, um die kolonialistischen „Werte“ weiterzugeben und so das Machtgefälle zu perpetuieren und von Anfang an in den Köpfen der SchülerInnen und Schüler einzupflanzen. Hierbei werden „selbstverständlich“ die Geschichte und das Lebensumfeld des kolonisierten Landes gänzlich ignoriert, wodurch das kolonisierte Volk von seinen Wurzeln entfremdet und abgeschnitten wird.

Besonders betroffen von dieser Entwicklung scheint die Person des Autors zu sein, dessen Beruf und tägliches Brot die Arbeit an und mit Sprache darstellt. Allein die Wahl der Sprache, in der die Werke verfasst werden, gestaltet sich als äußerst schwierig. Eine besondere Rolle spielt in diesem Kontext außerdem das Genre der Autobiographie, da hier nicht nur das Aufzeigen kolonialistischer Strukturen ein Anliegen ist, sondern es sich auch um eine Art Selbstbestätigung des Autors bzw. der Autorin als eigenständiges, und somit nicht-unterworfenes Subjekt handelt. Das Bild des „Anderen“, wie es von den Kolonialherren entworfen und aufrechterhalten wurde, wird von diesem „Anderen“ selbst konterkariert; die „offizielle“ Geschichtsschreibung, das kollektive Gedächtnis erhalten eine weitere Dimension. Im Lauf der Zeit hat sich auch das Genre selbst verändert: Während Memmi sich noch eines relativ konventionellen Erzählmusters bedient, versuchen Chamoiseau und Confiant, die für die antillaisische Kultur und Literatur typische orale Situation sowie das

Kreolische selbst miteinzubeziehen. Allerdings ist dies möglicherweise nicht nur im Kontext des Kolonialismus bzw. der Entkolonisierung zu sehen, sondern ebenso Entwicklungen dieses Genres im Allgemeinen geschuldet. Im Anschluss daran wurde die jeweilige sprachliche Situation in Tunesien bzw. den französischen Antillen kurz dargestellt, die zwar aufgrund der unterschiedlichen historischen Kontexte und dem unterschiedlichen Verlauf der Kolonialisierung doch verschieden sind; andererseits werden in den besprochenen Selbstzeugnissen der Autoren ähnliche Wirkungen auf das Selbstbild und das Verhältnis zur Sprache beschrieben.

Memmis Werk „La statue de sel“ zeichnet sich besonders durch die zahlreichen (Identitäts-) Brüche auf, die er als tunesischer Jude und Sohn einer Berberin im von Frankreich kolonisierten Tunesien erleben muss. Die Zerrissenheit zwischen den Sprachen und Kulturen manifestiert sich noch *bevor* er seiner Muttersprache durch das Erlernen des Französischen in der Schule entfremdet wird, da er zwar wie sein nicht-jüdisches Umfeld arabisch spricht, dabei aber einen spezifischen Akzent aufweist, der klar auf seine Zugehörigkeit zur jüdischen Minderheit schließen lässt und nicht selten bei der arabischen Bevölkerung einen gewissen Unwillen hervorruft?! Schon im Namen des Protagonisten und Alter Ego des Autors, Alexandre Mordekhaï Benillouche, manifestiert sich die Zugehörigkeit zu verschiedenen Kulturen: während Alexandre eine Reminiszenz an die europäische Kolonialmacht darstellt, verweist Mordekhaï auf die jüdische und Benillouche auf die berbero-arabischen Wurzeln. Alexandre hat das Glück, ein Stipendium zu bekommen, das ihm den Besuch des Lycées erlaubt. Diese Chance ist aber zugleich eine Last, da der „Wohltäter“ ihm den Betrag monatlich persönlich überreicht und Alexandre dabei mehr seine Macht als seine Güte spüren lässt. Die Schule stellt außerdem einen angsteinflößenden Ort dar, denn zu Beginn seiner schulischen Laufbahn spricht Alexandre kein Wort Französisch, wohingegen im Lycée ausschließlich in dieser Sprache unterrichtet wird. Der Weg vom absoluten Unverständnis bis zum Beherrschen der Kolonialsprache erweist sich als äußerst steiniger und wird ausführlich beschrieben. Mit der herausragenden schulischen Leistung und der wachsenden Kompetenz in der Fremdsprache nimmt aber auch die Entfremdung von seiner Familie zu. Alexandre verweigert sozusagen seine Herkunft und strebt in seinem Hunger nach Bildung danach, sich absolut an die Kolonialmacht anzupassen und von dieser anerkannt und integriert zu werden. Dies geschieht aber nicht, die Anerkennung von Seiten der „europäischen Kultur“ bleibt ihm verwehrt. Andererseits bleibt ihm aber auch der Weg zurück nicht geöffnet. Dieses mehrfache Verweigert-Werden gipfelt während der deutschen Besatzung: Alexandre möchte sich zur

Verteidigung seines Vaterlandes zur Verfügung stellen, die Bürokratie verlangt aber, dass er seinen allzu jüdisch klingenden Namen ändert, um nicht Anstoß zu erregen, was er aber verweigert. Als er schließlich in ein Arbeitslager interniert wird und dort im Rahmen einer Sabbath-Feier eine Rede hält, wird ihm auch hier noch einmal die unüberwindbare Trennung vom eigenen Volk bewusst. Schließlich bleibt ihm nur die „Flucht nach vorne“ in ein anderes Land, in dem er zwar fremd ist, aber dabei nicht das schmerzliche Erlebnis des Fremd-Seins im eigenen Land Tag für Tag miterleben muss.

Memmi unterstreicht deutlich die Absurdität des kolonialen Systems: Selbst eine sehr gute Kompetenz in der Kolonialsprache wird belächelt, solange der Akzent die Herkunft des Betreffenden verrät, weshalb Alexandre ab einem gewissen Punkt darauf verfällt, seinen Akzent noch zu forcieren; andererseits erregt das „zu gute“ Beherrschen des Französischen ebenso Anstoß, da es gleichsam als eine Art Sakrileg betrachtet wird, dass ein Angehöriger der indigenen, sprich unterlegenen und „minderbemittelten“ Bevölkerung die französische Sprache besser beherrscht als die Franzosen selbst, die hier eine Art Alleinanspruch auf ihre Sprache geltend machen. Auch Fanon beschreibt dieses Phänomen in seinen theoretischen Schriften (siehe „Peau noire, masques blancs“, das in etwa zur gleichen Zeit erscheint wie Memmis erstes biographisches Werk „La statue de sel“).

Während „La statue de sel“ also der Kindheit, Jugend und dem frühen Erwachsenenendasein gewidmet ist, beschreibt „Agar“ die Rückkehr des erwachsenen Protagonisten in seine Heimat, an seiner Seite die französische Ehefrau. In diesem Werk dient Sprache nicht zur Verständigung, sondern sie stellen vielmehr ein Hindernis dar und münden in ein bewusst eingesetztes Schweigen. Dieses Werk handelt vom Misslingen nicht nur der interpersonellen, sondern besonders der transkulturellen Kommunikation.

Es wurde bereits auf den Umstand verwiesen, dass Chamoiseau und Confiant versuchen, die kreolische Sprache in die Französische einfließen zu lassen und auch die orale Struktur der Märchen zu reproduzieren. Bei letzteren handelt es sich unter anderem um das eigentliche Erbe der kreolischen Kultur; ihre Weitergabe erfolgte nachts durch einen Erzähler, der mit dem Publikum in einer dialogisch geprägten Erzählsituation kommunizierte. Frage und Antwort, das Stellen und Beantworten von Rätseln und Nachahmen von Lauten der Umgebung sind wichtige Elemente des Märchenerzählens. Chamoiseau integriert diese dialogische Situation implizit, indem er mit seinem kindlichen Alter Ego, dem erwachsenen Schriftsteller, seinen Erinnerungen kommuniziert und letztere auch antworten lässt; er nimmt

kleinere Gedichte auf, gibt teilweise recht lange Dialoge wortgetreu wieder oder zählt kreolische Synonyme für ein französisches Wort auf, wobei er diese Aufzählungen teils wie Einträge in Wörterbüchern oder Fußnoten in wissenschaftlichen Arbeiten organisiert. Confiant hingegen gibt seinerseits die konkrete Erzählsituation der Märchen wieder, wie sie sich beispielsweise anlässlich einer Totenwache abspielt. Auch er zitiert kreolische Sprichwörter; und beide Autoren verwenden die bereits erwähnten Lautmalereien.

Sowohl Chamoiseau als auch Confiant schildern die spezifische Verwendung der Sprachen: obwohl die Eltern untereinander Kreolisch sprechen, sprechen sie mit ihren Kindern ausschließlich Französisch (außer in konfliktgeladenen Situationen), und es wird von diesen auch erwartet, dass sie ausschließlich auf Französisch antworten, alles andere wäre als ein Zeichen von mangelndem Respekt undenkbar. Besonders die Väter scheinen auf ihr Französisch Wert zu legen, was wiederum als Symptom ihrer Entfremdung gewertet werden kann.

Chamoiseau konzentriert sich besonders auf seine in der Schule gemachten Erfahrungen, die als äußerst traumatisch beschrieben werden können. Der Volksschullehrer kann als Paradebeispiel eines „entfremdeten Kolonisierten“ gelten, der Aussprüche des Ministers und „Kolonialtheoretikers“ Jules Ferry von sich gibt sowie hellhäutige, Französisch sprechende Schüler und Schülerinnen bevorzugt und die anderen als „Tiere“ beschimpft – obwohl oder gerade weil er selbst besonders dunkel und sein Französisch von einem starken kreolischen Akzent gekennzeichnet ist. Kreolisch ist in der Schule „natürlich“ strikt verboten. Aus dieser Situation resultiert, dass das Kreolische zur Sprache der Flüche und Aggressionen „verkommt“ bzw. degradiert wird, nachdem es nicht nur in der Schule verboten ist, sondern die Kinder generell Erwachsenen nicht auf Kreolisch antworten dürfen.

Confiant selbst hat eine besondere, nicht unproblematische Stellung inne, da er ein sogenannter „chabin“, d.h. ein besonders hellhäutiger „Schwarzer“ ist. Als solcher begegnet er nicht nur vermeintlich positiven Reaktionen seiner Umwelt wie der Bevorzugung der Süßigkeitenverkäuferin vor der Schule oder den gesteigerten Erwartungen seiner Volksschullehrerin (bzw. generell seiner Lehrenden), sondern er wird auch beschimpft und ausgegrenzt und mit Stereotypen konfrontiert: als „chabin“ sei er nicht nur besonders mutig, sondern auch aggressiv und unter Umständen sogar verräterisch. Er verinnerlicht dieses Wertesystem, das sich in mannigfachen Bezeichnungen für die unterschiedlichsten Nuancen der Hautfarbe manifestiert und dabei die Hierarchie des kolonialistischen Weltbildes

widerspiegelt. Dieses Beispiel unterstreicht ein weiteres Mal wie Macht und hierarchische Verhältnisse auch und besonders von und in Sprache ausgedrückt und transportiert werden. Solche Bezeichnungen der unterschiedlichen Hautschattierungen rühren von Vergleichen der antillaischen Bevölkerung mit der Tierwelt her, die die Kolonialherren angestellt hatten. So stammt der Ausdruck „mulâtre“ vom Begriff „mule“ ab, dem Maulesel. Sowohl Chamoiseau als auch Confiant beschreiben außerdem, dass die dunklere Färbung der Haut generell negativ konnotiert ist, und „hellere“ Menschen, gerade auch in der Schule, deutlich bevorzugt werden, ein Phänomen, das bereits von Fanon und Memmi angesprochen wird.

Während Chamoiseau wie erwähnt vor allem die schulischen Erfahrungen schildert, reflektiert Confiant insbesondere das Verhältnis des nicht-verschriftlichten Kreolisch und des prestigeträchtigen Französisch. Erst als Heranwachsender, der gerne Autor werden möchte und zu schreiben beginnt, wird er sich des sprachlichen Dilemmas der Antillaisen bewusst

Eine weitere Gemeinsamkeit der zum untersuchten Korpus gehörenden Werke ist der Umstand, dass sie im weitesten Sinn in der Tradition des Bildungsromans stehen, in denen nicht nur die Lektüre, sondern zunehmend auch das Schreiben eine Rolle spielt. Abgesehen davon schildern alle drei Autoren unter anderem auch die abergläubische Tradition ihrer Ursprungskultur, in der der Sprache ebenfalls besondere Macht zugeschrieben wird.

Generell wurde versucht zu zeigen, dass Sprache im kolonialen Kontext eines der wichtigsten Machtmittel ist und die gesellschaftliche Hierarchie in ihr auch zum Ausdruck kommt.

## **Bibliographie**

### **Littérature primaire**

- Chamoiseau, Patrick : Une enfance créole I. Antan d'enfance, Folio Gallimard Paris 2008
- Chamoiseau, Patrick : Une enfance créole II. Chemin d'école, Folio Gallimard Paris 2007
- Chamoiseau, Patrick : Une enfance créole III. À bout d'enfance, Folio Gallimard Paris 2005
- Confiant, Raphaël : Le cahier de romances, Folio Gallimard Paris 2006
- Confiant, Raphaël : Ravines du devant-jour, Folio Gallimard Paris 2005
- Memmi, Albert : Agar. Folio Gallimard Paris 2004
- Memmi, Albert : La statue de sel. Edition revue et corrigée. Folio Gallimard Paris 2004

### **Œuvres consultées**

- Abassi, Ali : Espaces francophones tunisiens ou Main de Fatma, L'Harmattan Paris 2011
- Attal, Robert/Sitbon, Claude : Brève histoire des Juifs de Tunisie, en : Robert Attal/Claude Sitbon (éd.) : Regards sur les juifs de Tunisie, Albin Michel Paris 1979, p.9-28
- Auzas, Noémie : Chamoiseau ou les voix de Babel. De l'imaginaire des langues, Ed. mago Paris 2009
- Bartens, Angela : Der kreolische Raum. Geschichte und Gegenwart, Suomalainen Tiedeakatemia Helsinki 1996
- Bébel-Gisler, Dany/Hurbon, Laënnec: Cultures et pouvoir dans la Caraïbe. Langue créole, vaudou, sectes religieuses en Guadeloupe et en Haïti. L'Harmattan France 1987
- Bébel-Gisler, Dany : La langue créole, force jugulée, L'Harmattan Paris 1976
- Bernabé, Jean/Chamoiseau, Patrick/Confiant, Raphaël : Eloge de la Créolité, Gallimard Paris 1993
- Bildstein, Martina : La question du créole dans le système éducatif en Martinique,

Diplomarbeit Universität Wien 2008

- Bouche, Denise : Histoire de la colonisation française. Tome second. Flux et reflux (1815-1962), Librairie Arthème Fayard Paris 1994
- Boukous, Ahmed : Le berbère en Tunisie, en : M.H. Mekouar et alii (éd.) : Langue et société au Maghreb. Bilan et Perspectives, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Université Mohammed V Rabat 1989, p.143-149
- Bounfour, Abdellah : Le nœud de la langue. Langue, littérature et société au Maghreb, Edisud Aix-en-Provence 1994
- Burton, Richard D. E. : Le roman marron : études sur la littérature martiniquaise contemporaine, L'Harmattan Paris – Montréal 1997
- Butel, Paul : Histoire des Antilles françaises. XVII<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècle, Editions Perrin Paris 2002
- Camus, Albert : Préface, en : Albert Memmi : La statue de sel, Gallimard Paris 2004, p.9-10
- Chamoiseau, Patrick : Ecrire en pays dominé, Gallimard France 1997
- Chamoiseau, Patrick/Confiant, Raphaël : Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature 1635-1975, Hatier Paris 1991
- Chamoiseau, Patrick : Que faire de la parole ? Dans la tracée mystérieuse de l'oral à l'écrit, en : Ralph Ludwig : Ecrire la « parole de nuit ». La nouvelle littérature antillaise, Gallimard Folio Paris 1994, p.151-158
- Chancé, Dominique : Patrick Chamoiseau, écrivain postcolonial et baroque, Édition Champion Paris 2010
- Chétrit, Joseph : *Haskala* hébraïque et *Haskala* judéo-arabe à Tunis à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, en : Denis Cohen-Tannoudji (éd.) : Entre orient et occident. Juifs et Musulmans en Tunisie, Éditions de l'éclat Paris 2007, p.289-320
- Chevrier, Jacques : Littérature nègre. Afrique, Antilles, Madagascar, Armand Colin Paris 1974
- Confiant, Raphaël : Questions pratiques d'écriture créole, en : Ralph Ludwig (éd.) : Écrire

- la « parole de nuit ». La nouvelle littérature antillaise, Gallimard France 1994, p.171-180
- Depestre, René : Les aventures de la créolité. Lettre à Ralph Ludwig, en : Ralph Ludwig (éd.) : Écrire la « parole de nuit ». La nouvelle littérature antillaise, Gallimard France 1994, p.159-170
  - Ernst, Peter : Germanistische Sprachwissenschaft, WUV Wien 2004
  - Even-Levy, Yaël M. : The poetics of identity in judeo-maghrebi poetry: the poetry of Sadia Levy, Ryvel, and Blanche Bendahan, Dissertation Brandeis University 1998
  - Fanon, Frantz : Antillais et Africains, en : Frantz Fanon : Pour la révolution africaine. Écrits politiques, La Découverte Paris 2006 b, p.26-36
  - Fanon, Frantz : Peau noire, masques blancs, Editions du Seuil, Paris 2005
  - Fanon, Frantz : Racisme et culture, en : Frantz Fanon : Pour la révolution africaine. Écrits politiques, La Découverte Paris 2006 a, p.37-52
  - Fernández Olmos, Margarite/Paravisini-Gebert, Lizabeth : Creole religions of the Caribbean: an introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo, New York University Press New York – London 2011
  - Fleischmann, Ulrich : Das Französisch-Kreolische in der Karibik. Zur Funktion von Sprache im sozialen und geographischen Raum, Gunter Narr Verlag Tübingen 1986
  - Gauvin, Lise : L'écrivain francophone à la croisée des langues. Entretiens, Editions Karthala Paris 1997
  - Ghalem, Nadia/Ndiaye, Christiane : Le Maghreb, en : Christiane Ndiaye (éd.) : Introduction aux littératures francophones. Afrique – Caraïbe – Maghreb, Les Presses de l'Université de Montréal Montréal 2004, p.197-267
  - Ghinelli, Paola : Archipels littéraires. Chamoiseau Condé Confiant Brival Maximin Laferrière Pineau Dalember Agnant, Mémoire d'encrier Montréal Québec 2005
  - Glissant, Edouard : Le discours antillais, Edition du Seuil Paris 1981
  - Glück (éd.), Helmut : Metzler Lexikon Sprache, Verlag J. B. Metzler Stuttgart Weimar

2005

- Gronemann, Claudia : Postmoderne/Postkoloniale Konzepte der Autobiographie in der französischen und maghrebinischen Literatur, Georg Olms Verlag Hildesheim Zürich New York 2002
- Hornung, Alfred/Ruhe, Ernstpeter : Préface, en : Alfred Hornung/Ernstpeter Ruhe (éd.): Postcolonialisme & Autobiographie. Albert Memmi Assia Djebar Daniel Maximim, Éditions Rodopi Amsterdam – Atlanta, GA 1998, p.1-4
- Hrubesch, Claudia : Kindheit im kolonialen Afrika – Versuch einer Bewältigung bei Driss Chraïbi, Albert Memmi und Wole Soyinka, Diplomarbeit Universität Wien 1997
- Juminer, Bertène : La parole de nuit, en : Ralph Ludwig (éd.) : Écrire la « parole de nuit ». La nouvelle littérature antillaise, Gallimard France 1994, p.131-149
- Klein, Judith : Der feine Sand des Gedächtnisses. Jüdisch-maghrebinische Literatur der Gegenwart, Europäische Verlagsanstalt Hamburg 1998
- Kuperminc, Jean-Claude : Le regard des premiers instituteurs de l'Alliance Israélite sur les Juifs de Tunisie, en : Denis Cohen-Tannoudji (éd.) : Entre orient et occident. Juifs et Musulmans en Tunisie, Éditions de l'éclat Paris 2007, p.347-356
- Levesque, Katia : La créolité entre tradition d'oraliture et tradition littéraire française. Ed. Nota Bene Québec 2004
- Lewis, Shireen Kathleen : From Négritude to Créolité: Race, Culture and Identity in Francophone West African and Caribbean Literature and Theory, dissertation Duke University 1998
- Lionnet, Françoise : Lionnet, Autobiographical Voices. Race, Gender, Self-Portraiture, Cornell University Press Ithaca – London 1991 Autobiographical Voices. Race, Gender, Self-Portraiture, Cornell University Press Ithaca – London 1991
- Lionnet, Françoise : Questions de méthode : Itinéraires ourlés de l'autoportrait et de la critique, en : Alfred Hornung/Ernstpeter Ruhe (éd.) : Postcolonialisme & Autobiographie. Albert Memmi Assia Djebar Daniel Maximin, Rodopi Amsterdam – Atlanta, GA 1998, p.5-20

- Ludwig, Ralph : Écrire la parole de nuit. Introduction, en : Ralph Ludwig (éd.) : Ecrire la « parole de nuit ». La nouvelle littérature antillaise. Gallimard Folio Paris 1994, p.13-25
- Ludwig, Ralph : Frankokaribische Literatur. Eine Einführung. Gunter Narr Verlag Tübingen 2008
- Maignan-Claverie, Chantal : Le métissage dans la littérature des Antilles françaises. Le complexe d'Ariel, Éditions Karthala Paris 2005
- Manzano, Francis : La Francophonie dans le paysage linguistique du Maghreb : Contacts, ruptures et problématique d'identité, en : A. Queffélec/F. Benzakour/Y. Cherrad-Benchefra : Le Français au Maghreb. Actes du Colloque d'Aix-en-Provence Septembre 1994, Publications de l'Université de Provence Aix-en-Provence 1995, p.173-186
- March, Christian : Le discours des mères martiniquaises. Diglossie et créolité : un point de vue sociolinguistique, L'Harmattan Paris Montréal 1996
- Meidl, Kerstin : Albert Memmi et Frantz Fanon – deux théoriciens de la décolonisation. Avec considération spéciale de la situation linguistique, Diplomarbeit Universität Wien 2004
- Memmi, Albert : Juifs et Arabes, Éditions Gallimard Paris 1974
- Memmi, Albert : La tolérance est devant nous, en : Denis Cohen-Tannoudji (éd.) : Entre orient et occident. Juifs et Musulmans en Tunisie, Éditions de l'éclat Paris 2007, p.371-374
- Memmi, Albert : Le Juif et l'autre, Christian de Bartillat Paris 1995
- Memmi, Albert : Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur, folio actuel Paris 2010
- Milne, Lorna : Patrick Chamoiseau. Espaces d'une écriture antillaise, Rodopi Amsterdam – New York 2006
- Moudileno, Lydie : L'écrivain antillais au miroir de sa littérature, Éditions Karthala Paris 1997
- Ndiaye, Christiane/Semujanga, Josias : L'Afrique subsaharienne, en: Christiane Ndiaye (éd.) : Introduction aux littératures francophones. Afrique – Caraïbe – Maghreb, Les Presses de l'Université de Montréal Montréal 2004, p.63-139

- Neumann, Wolfgang : Die Berber. Vielfalt und Einheit einer traditionellen nordafrikanischen Kultur, DuMont Köln 1983
- Nolin, Corinne/Ruhe, Doris : Discussions. Communications de Corinne Nolin et de Doris Ruhe, en : Alfred Hornung/Ernstpeter Ruhe (éd.) : Postcolonialisme & Autobiographie. Albert Memmi Assia Djébar Daniel Maximim. Éditions Rodopi Amsterdam – Atlanta, GA 1998, p.69-71
- Pageaux, Daniel-Henri : La créolité antillaise entre postcolonialisme et néo-baroque, en : Jean Bessière/Jean-Marc Moura (ed.) : Littératures postcoloniales et francophonie, Honoré Champion Paris 2001, p.83-115
- Praeger, Michèle : Biographie africaine, autoethnographies antillaises, en : Alfred Hornung/Ernstpeter Ruhe (éd.) : Postcolonialisme & Autobiographie. Albert Memmi Assia Djébar Daniel Maximim, Rodopi Amsterdam – Atlanta, GA 1998, p.245-254
- Pratt, Mary Louise : Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation, Routledge New York 2008
- Prudent, Lambert Félix : Ecrire le créole à la Martinique : norme et conflit sociolinguistique, en : Ralph Ludwig (éd.) : Les créoles français entre l’oral et l’écrit, Gunter Narr Verlag Tübingen 1989, p.65-80
- Quitout, Michel : Paysage linguistique et enseignement des langues du Maghreb des origines à nos jours. L’amazighe, l’arabe et le français au Maroc, en Algérie, en Tunisie et en Libye, L’Harmattan Paris 2007
- Resch, Brigitte : La culture berbère et ses traces dans quelques romans de Driss Chraïbi et Mouloud Mammeri, Diplomarbeit Universität Wien 1997
- Reutner, Ursula : Sprache und Identität einer postkolonialen Gesellschaft im Zeitalter der Globalisierung, Helmut Buske Verlag Hamburg 2005
- Rosello, Mireille : Littérature et identité créole aux Antilles, Éditions Karthala Paris 1992
- Rosello, Mireille : « Votre plus émouvant souvenir d’enfance » : Autobiographie et fascination, en : Alfred Hornung/Ernstpeter Ruhe (éd.) : Postcolonialisme & Autobiographie. Albert Memmi Assia Djébar Daniel Maximim, Rodopi Amsterdam – Atlanta, GA 1998,

p.225-237

- Ruhe, Doris : Le scorpion en phénix : L'écriture autobiographique d'Albert Memmi, en : Alfred Hornung/Ernstpeter Ruhe (éd.) : Postcolonialisme & Autobiographie. Albert Memmi Assia Djebar Daniel Maximin, Rodopi Amsterdam – Atlanta, GA 1998, p.53-67
- Ruhe, Ernstpeter : Albert Memmi, en: Wolf-Dieter Lange (éd.): Kritisches Lexikon der romanischen Gegenwartsliteraturen, Narr Verlag Tübingen 1987, consultable sur [http://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/volltexte/2008/3231/pdf/Ruhe\\_Albert\\_Memmi.pdf](http://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/volltexte/2008/3231/pdf/Ruhe_Albert_Memmi.pdf), 23.7.2012, 10:54
- Sabille, Jacques: Les Juifs de Tunisie sous Vichy et l'Occupation. Ed. du centre Paris 1954
- Satyre, Joubert : La Caraïbe, en: Christiane Ndiaye (éd.) : Introduction aux littératures francophones. Afrique – Caraïbe – Maghreb, Les Presses de l'Université de Montréal Montréal 2004, p.141-196
- Sebag, Paul : Histoire des Juifs de Tunisie des origines à nos jours, L'Harmattan Paris 1991
- Semujanga, Josias : Panorama des littératures francophones, en : Christiane Ndiaye (éd.) : Introduction aux littératures francophones. Afrique – Caraïbe – Maghreb, Les Presses de l'Université Montréal Montréal 2004, p.9-61, ici : p.29
- Sitbon, Claude : La littérature juive tunisienne de langue française, en : Robert Attal/Claude Sitbon (éd.) : Regards sur les juifs de Tunisie, Albin Michel Paris 1979, p.211-217
- Sporrer, Simone : Die Situation des Französischen in Tunesien. Eine soziolinguistische Bestandsaufnahme, Diplomarbeit Universität Wien 2003
- Sraïeb, Nourredine : La volonté des élites tunisiennes de créer un enseignement moderne, en : Denis Cohen-Tannoudji (éd.) : Entre orient et occident. Juifs et Musulmans en Tunisie, Éditions de l'éclat Paris 2007, p.187-195
- Strike, Joëlle : Albert Memmi autobiographie et autographie, L'Harmattan Paris 2003
- Tobi, Tsivia : Le tamis et la chouette comme forces magiques contradictoires dans le folklore tunisien juif et musulman, en : Denis Cohen-Tannoudji (éd.) : Entre orient et occident. Juifs et Musulmans en Tunisie, Éditions de l'éclat Paris 2007, p.159-169

- Valdman, Albert : Le créole : Structure, statut et origine, Klincksieck Paris 1978
- Wolfsteiner, Beate : Untersuchungen zum französisch-jüdischen Roman nach dem Zweiten Weltkrieg, Max Niemeyer Verlag Tübingen 2003
- Wurmitsch, Eveline : « Bienvenu nulle part. Etranger partout. » Le personnage du « clandestin » et sa représentation dans *Ulysse from Bagdad* d'Eric-Emmanuel Schmitt et *Ahmed de Bourgogne* d'Azouz Begag, Diplomarbeit Universität Wien 2012
- Wurmitsch, Eveline: „Deux mains gauches“ – zur Inszenierung der Sprachen in den autobiographischen Schriften von Patrick Chamoiseau und Raphaël Confiant, en : Peter Cichon et alii : Quo vadis, Madinina ? Eindrücke einer soziolinguistischen Forschungsreise nach Martinique, Wien 2011, p.4-13

### **Sites internet**

- Caldwell, Roy : Patrick Chamoiseau, consultable sur <http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/chamoiseau.html>, 23.7.2012, 18:54
- Confiant, Raphaël, Dictionnaire du créole martiniquais, consultable sur <http://www.potomitan.info/dictionnaire/>, 23.7.2012, 12:36
- Crosta, Suzanne : Marronner le récit d'enfance: *Antan d'enfance* de Patrick Chamoiseau et *Ravines du devant-jour* de Raphaël Confiant, 1999, consultable sur [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau\\_confiant.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/docs/crosta/chamoiseau_confiant.html), 23.7.2012, 18:52
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Albert\\_Memmi](http://en.wikipedia.org/wiki/Albert_Memmi), 23.7.2012, 17:15
- [http://fr.wikipedia.org/wiki/Albert\\_Memmi](http://fr.wikipedia.org/wiki/Albert_Memmi), 23.7.2012, 17:14
- [http://fr.wikipedia.org/wiki/Commandeur\\_des\\_Arts\\_et\\_des\\_Lettres](http://fr.wikipedia.org/wiki/Commandeur_des_Arts_et_des_Lettres), 5.8.2012, 15:54
- <http://fr.wikipedia.org/wiki/Quimbois>, 23.7.2012, 15:07
- [http://fr.wikipedia.org/wiki/Patrick\\_Chamoiseau](http://fr.wikipedia.org/wiki/Patrick_Chamoiseau), 5.8.2012, 15:07
- [http://fr.wikipedia.org/wiki/Rapha%C3%ABl\\_Confiant](http://fr.wikipedia.org/wiki/Rapha%C3%ABl_Confiant), 5.8.2012, 15:06

- Hazaël-Massieux, Marie-Christine : Raphaël Confiant, consultable sur <http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/confiant.html>, 23.7.2012, 17:54
- Ramassamy, Diana : Traditions orales aux Antilles Françaises, 12.2.2007, consultable sur <http://www.montraykreyol.org/spip.php?article106>, 23.7.2012, 15:40
- [http://www.sosdom.lautre.net/Oiseaux/Strigiformes/Cap\\_Cay/CapCay\\_00Txt.htm](http://www.sosdom.lautre.net/Oiseaux/Strigiformes/Cap_Cay/CapCay_00Txt.htm), 23.7.2012, 12:37

### **Citations d'après d'autres œuvres**

- Chaudenson, Robert : Écrire en créole, en : La Quinzaine littéraire n° 560, août 1990, p.1-31, cité d'après Moudileno 1997
- Condé, Maryse : Notes sur un retour au pays natal, en : Conjonction : revue franco-haïtienne n° 176, supplément 1987, p.7-23, cité d'après Rosello 1992
- Raphaël Confiant : un roman en créole. *Je somme les écrivains antillais de cesser la désertion de leur langue maternelle*, interview parue à *Antilla* n° 213, 22-29 octobre 1986, cité d'après Prudent 1989
- Schama, Simon : Le paysage et la mémoire, Éditions du Seuil Paris 1999, cité d'après Milne 2006
- Yerro, Philippe-Alain : La Trace de Gani, en : Carbet n° 10, décembre 1990, p.101-115, cité d'après Moudileno 1997

### **Entretiens cités**

- Entretien avec Raphaël Confiant à l'université en Martinique le 11 mars 2011
- Entretien avec Robert Damoiseau à l'université en Martinique le 5 mars 2011

## **LEBENS LAUF**

### **Mag. Eveline Miriam Wurmitsch**

#### **Angaben zur Person**

geboren am 18. April 1985 in Braunau am Inn

Eltern: Mag.<sup>a</sup> Renate Wurmitsch, Französisch- und Deutschlehrerin

Ing. Anton Danna, Bau- und Zimmermeister

Staatsangehörigkeit: österreichisch

#### **Ausbildung**

1991-1994	Schärf-Volksschule, Braunau am Inn
1994-1995	Besuch der Ecole publique Mont Olivet als Externistin in Villeneuve sur Avignon, Südfrankreich
1995-2003	Bundesgymnasium Braunau am Inn
Juni 2003	Reifeprüfung mit Auszeichnung bestanden
2003-2004	„Cours de Langue et Civilisation Françaises“ an der Sorbonne, Paris
seit Okt. 2004	Studium der Romanistik (Französisch) und Germanistik an der Universität Wien
August 2008 und Februar 2009	längere Reisen nach Guadeloupe
seit 2010	zusätzlich Ausbildung zur DaF-Lehrerin (Deutsch als Fremdsprache) und Lehramtsstudium Deutsch – Französisch
März 2011	Teilnahme an einer sprachwissenschaftlichen Studienreise der Romanistik Wien nach Martinique; Vorstellung der Ergebnisse an der Romanistik Wien und Veröffentlichung eines Artikels in einer Sonderausgabe der Romanistischen Reihe „Quo vadis, Romania“: „Deux mains gauches“ - zur Inszenierung der Sprachen in den autobiographischen Schriften von Patrick Chamoiseau und Raphaël Confiant“
April – Juni 2011	Praktikum am VWU – Vorstudienlehrgang der Universität Wien
März 2012	Abschluss des Französisch-Studiums (mit Auszeichnung)