

Culture

Le créole et l'idéologie du Progrès. Le cas des Départements Français de la Caraïbe

Marie-José Jolivet



Volume 2, Number 1, 1982

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1077890ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1077890ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (print)

2563-710X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Jolivet, M.-J. (1982). Le créole et l'idéologie du Progrès. Le cas des Départements Français de la Caraïbe. *Culture*, 2(1), 43–52. <https://doi.org/10.7202/1077890ar>

Article abstract

The fact that former French colonies in the Caribbean (Martinique, Guadeloupe and French Guiana) have been overseas departments since 1947, is the significant factor in the issue of Creole in these three countries. As the driving force behind “departmentalization”, the ideology of “progress” and its two underlying institutions —Social Welfare and National Education, which provide access to consumption and (French) “culture” respectively— necessarily determine the present state of Creole and its future, which are experienced or viewed with profound ambivalence which developed, like the broader question of socio-cultural identity, through the involvement of local populations in so-called progress.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1982

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Le créole et l'idéologie du Progrès

Le cas des Départements Français de la Caraïbe

Marie-José Jolivet

Office de la recherche Scientifique et Technique Outre-Mer,
Paris

La situation départementale, que connaissent depuis 1947 les ex-colonies françaises de la Caraïbe (Martinique, Guadeloupe et Guyane), constitue le cadre significatif de la question du créole dans ces trois pays. Moteur de la « départementalisation », l'idéologie du « progrès » et ses deux supports institutionnels — l'Assistance et l'Éducation Nationale, qui favorisent respectivement l'accès à la consommation et à la « culture » (française) — conditionnent nécessairement le présent et le devenir du créole qui, vécus ou pensés dans la plus profonde ambivalence, se jouent en effet, tout comme la question générique de l'identité socio-culturelle, à travers le rapport qu'ont au « progrès » les populations concernées.

The fact that former French colonies in the Caribbean (Martinique, Guadeloupe and French Guiana) have been overseas departments since 1947, is the significant factor in the issue of Creole in these three countries. As the driving force behind "departmentalization", the ideology of "progress" and its two underlying institutions — Social Welfare and National Education, which provide access to consumption and (French) "culture" respectively— necessarily determine the present state of Creole and its future, which are experienced or viewed with profound ambivalence which developed, like the broader question of socio-cultural identity, through the involvement of local populations in so-called progress.

Au XVIII^e siècle, un créole s'est constitué dans chacune des trois colonies françaises de la Caraïbe (Martinique, Guadeloupe et Guyane). Si ces créoles diffèrent quelque peu selon le lieu considéré, ils restent assez proches pour pouvoir être conçus comme autant de variations d'un seul et même créole, qu'à l'instar des locuteurs concernés, nous désignerons comme *le créole*, bien qu'il en existe d'autres. Au demeurant, il s'agit ici d'une approche strictement anthropologique, plus préoccupée des locuteurs que de la locution en elle-même ; or, au regard de ce type d'approche, les différences affectant la forme du créole — dans le cadre des trois pays cités, s'entend — importent moins que la similitude des situations qui lui ont donné naissance, que la similitude des problèmes auxquels il est depuis lors confronté et qui le déterminent jusque dans son devenir.

Nous tenterons donc d'analyser le sens et le rôle du créole, tels qu'ils sont pris dans l'ensemble que draine l'idéologie du « progrès » (dans l'acception occidentale du terme), et tels qu'ils se constituent, aussi, face à cette idéologie. Ce choix correspond à la nécessité qu'imposent, à nos yeux, les particularités du statut de Département d'Outre-Mer (D.O.M.) appliqué par le gouvernement français depuis janvier 1947, à ces ex-colonies dès lors soumises à un processus dont la logique conditionne la question du créole.

Nous devons par conséquent d'abord nous attacher à définir le processus de « départementalisation », en montrant comment le moteur principal en est précisément l'idéologie du progrès, essentiellement véhiculée à travers les deux importants supports institutionnels que sont l'Assistance — favorisant l'accès à la consommation — et l'Éducation Nationale — favorisant l'accès à la « Culture » (française) —, supports dont on voit bien, au moins pour le second, l'action directement exercée sur le créole. Ce dernier ne pouvant être saisi, compte tenu de la situation, que dans son rapport au français, nous ferons ensuite apparaître ce rapport, dans sa dimension vécue, à partir d'une étude de cas. Nous référant pour ce faire à une recherche en cours (aux Antilles), dont la problématique peut encore être réajustée, nous n'essayerons pas de déboucher sur une théorie nettement formulée de la question du créole en situation « départementale ». Nous nous contenterons d'en poser quelques jalons, en dernière partie, en faisant intervenir, sous forme d'évaluation provisoire, la notion générique d'identité socio-culturelle.

I — La situation départementale, en tant que cadre significatif de la question du créole

Les Antilles et la Guyane françaises sont soumises au processus de départementalisation depuis plus de trente ans. Sans doute, ce processus est-il toujours en cours, notamment au niveau de la « départementalisation économique », perpétuellement remise à l'ordre du jour ; il est néanmoins enclenché depuis assez longtemps pour qu'on en puisse saisir la logique et les effets.

Encore faut-il, au préalable, rappeler que la situation départementale ne se crée pas *ex nihilo*. Elle est l'héritière de la situation coloniale antérieure : de ses structures, de ses contraintes, de ses pouvoirs aussi.

Or, la situation coloniale ne se présente pas de la même façon en Martinique, en Guadeloupe et en Guyane. Sur le plan économique, l'écart est même assez creusé : en Guyane, après qu'a dominé pendant près d'un siècle l'affairisme lié à la ruée vers l'or, les effets conjugués de l'épuisement des placers et de la guerre livrent au nouveau statut un pays entièrement désarticulé ; aux Antilles en revanche, n'a cessé de sévir la traditionnelle économie de plantation, réorganisée autour de « l'usine centrale », selon des modalités qui toutefois diffèrent avec l'île considérée... Est-ce à dire que la situation coloniale peut revêtir des aspects très divers dans les seules frontières de la Caraïbe française ? Sans doute — et c'est le problème de la spécificité de chacun de ces pays —, mais au niveau le plus fondamental, elle demeure « une », par delà les différences : elle est bien, ici et là, le cadre

opératoire d'une minorité dominante réduisant une majorité dominée au rôle d'instrument, tout comme en Afrique (cf. concept de situation coloniale chez G. Balandier), avec en plus un pouvoir décuplé par le passé esclavagiste qui continue à peser lourdement après l'abolition.

Ainsi héritière d'une situation coloniale poussée au paroxysme, la départementalisation est par ailleurs empreinte de l'ethnocentrisme qui caractérise les idées libérales de l'époque. Elle est dès lors saisie par une logique quasi mécanique, nulle alternative n'étant à ce moment envisageable.

En effet, produit de la volonté d'un gouvernement qui entend par là même se démarquer de la précédente régie colonialiste — mais sans ouvrir la voie à « l'impensable » que représente alors l'idée d'indépendance —, la départementalisation ne peut aller que dans le sens d'une intégration plus poussée, une intégration qui se croit et se veut justifiée idéologiquement par les notions de « promotion », « développement », « progrès ».

Dans ce qu'on a appelé, au début, la « loi d'assimilation » (cette expression n'est plus utilisée de nos jours, dans les milieux officiels ; on préfère dire « loi de départementalisation », ce qui n'est pas sans refléter le problème que pose désormais l'idée d'assimilation, devenue pour certains l'actuel « impensable », et pour tous, l'indicible), dans cette loi donc, il y a évidemment tout un programme que traduit précisément l'expression d'assimilation. Il faut savoir toutefois que ce programme ne véhicule pas seulement les intentions du gouvernement : il représente aussi l'aboutissement d'une longue revendication. Et c'est là un point sur lequel il convient d'insister, car il éclaire, assez fortement même pour ce qui est des Antilles, l'emprise immédiate du processus de départementalisation dans le domaine des rapports idéologiques, ou plus largement dans le domaine de la culture — ce concept étant alors pris comme moment d'une dialectique incluant l'intervention des acteurs sociaux, et non comme produit plus ou moins réifié.

C'est en effet dès le XIX^e siècle qu'apparaît, en Martinique et en Guadeloupe, la revendication assimilationniste. Elle émane de la bourgeoisie mulâtre, dont l'ascension sociale et politique se fait justement à travers l'accès à la culture française, et en particulier par la maîtrise de la langue française, c'est-à-dire à travers une assimilation voulue et pleinement assumée, à laquelle il ne manque plus — mais la lacune est d'importance — que la légalisation.

Dans le cas de la Guyane en revanche, si l'on retrouve également la revendication assimilationniste de la bourgeoisie mulâtre, c'est en moindre mesure, cette dernière n'ayant pas l'assise de la bourgeoisie antillaise. Aussi, plus déterminant y est le phénomène de crise totale, à la fois économique, sociale et cultu-

relle — car l'affairisme et la désarticulation économique s'inscrivent dans un contexte migratoire où se sclérosent les efforts de construction socio-culturelle nés, peu avant, de l'émancipation — une crise sur laquelle se greffe la départementalisation, dont les institutions prennent donc une place vacante, ce qui leur donne un pouvoir considérable, au point de jouer non pas sur les seuls rapports idéologiques, mais plus directement sur l'ensemble des rapports sociaux.

Toujours est-il que la départementalisation intervient dans un milieu socio-culturel parfaitement prêt à la recevoir, quel que soit le pays : soit qu'il n'ait rien à lui opposer, au moins sur l'instant, comme en Guyane, soit qu'il y trouve l'aboutissement de ses aspirations, comme aux Antilles. Et à ce propos, il faut préciser qu'au lendemain de la guerre, la bourgeoisie mulâtre antillaise n'est plus seule à revendiquer l'assimilation : le monde ouvrier aussi, qui espère obtenir, avec le statut départemental, l'alignement de ses droits sur ceux des ouvriers français de métropole, et partant, une amélioration de ses conditions de travail et de vie, des conditions jusqu'alors par trop soumises à l'arbitraire de la classe économiquement dominante des colons blancs. Ainsi doivent se comprendre les interventions des représentants politiques ou syndicaux des ouvriers antillais, telle celle d'Aimé Césaire qui, en février 1946, a été le rapporteur devant l'Assemblée Nationale des propositions de loi concernant l'assimilation.

Un terrain singulièrement favorable s'offre donc à la départementalisation qui va pouvoir y prendre racine et déployer jusqu'au bout ses effets socio-culturels. Pour ce faire, elle dispose de deux grands supports institutionnels : l'Assistance et l'Éducation Nationale.

Le rôle de l'Assistance est déterminant en situation de D.O.M. : il mériterait un long développement, mais nous devons nous contenter d'en rappeler les éléments susceptibles d'éclairer le propos qui nous occupe. Prenons le cas de la Guyane, où les faits à cet égard sont assez saillants pour livrer une illustration immédiate des rouages en cause. Sous couvert d'aide au développement, l'Assistance s'y adresse surtout aux personnes et à leurs conditions de vie quotidienne. Il est vrai que si ce type d'assistance envahit ici l'ensemble du champ socio-économique, c'est un peu en raison de la crise héritée du passé colonial. Faute d'avoir pu parvenir, par le jeu des incitations, à provoquer le « décollage économique » de ce département, le gouvernement s'est en effet appliqué à juguler au moins les signes les plus manifestes de la crise ; à défaut de pouvoir devenir rapidement une terre de production, la Guyane s'est donc vu donner le rôle de représenter la France en Amérique, une France dont le prestige exigeait que chaque Guyanais ait un niveau de vie minimal, fût-ce au prix d'un

fonctionnement complètement artificiel de l'économie locale. Bref, la Guyane est devenue une « vitrine », pour reprendre une expression très officielle...

Concrètement, à travers la mise en place de ce que l'on a ensuite appelé la « départementalisation sociale », s'est joué l'avènement d'un autre « développement », indépendant de la dynamique économique : celui de la consommation. Dès lors, pays sous-développé mais participant de plein-pied à la société de consommation française, la Guyane est aujourd'hui prise dans une contradiction qui la condamne, toutes choses égales par ailleurs, à la dépendance. Encore faut-il pour autant que les Guyanais assument cette participation qui touche aux conduites individuelles. Et là, revient en surface la dimension idéologique de la question : si la départementalisation sociale « fonctionne », c'est parce que la société de consommation continue à être donnée et reçue comme modèle idéal, malgré les critiques sévères dont elle fait ailleurs l'objet depuis quelques années (mais ces critiques ne sauraient avoir la même résonance dans le contexte du sous-développement que dans celui des sociétés d'abondance).

A ce niveau, les Antilles ne se distinguent guère de la Guyane, si ce n'est par le fait que l'Assistance n'y est pas aussi totalement déviée vers l'aide sociale, laquelle conserve néanmoins une place fort importante dans le dispositif départemental de la Martinique ou de la Guadeloupe. Ici et là, l'impact persistant des modèles véhiculés par la société de consommation recouvre finalement le même contenu, traduit le même recours à l'idéologie du progrès. Pour en comprendre toute la signification, il n'est que de citer l'exemple de la consommation ostentatoire, si fréquente dans ces sociétés : en achetant une automobile de luxe (bien privilégié à chaque fois que possible), le plus souvent au prix d'un fort endettement qui oblitérera pour longtemps toute possibilité d'améliorer le quotidien familial, c'est en réalité sa pleine appartenance au monde occidental et à son « progrès » que l'Antillais ou le Guyanais entend prouver... Et dans ce type de comportement, apparaît finalement le cercle vicieux de la dépendance, une dépendance maintenue et renforcée au nom de l'idéologie du progrès, cette dernière étant comprise dans sa double composante (imposée par le pouvoir et assumée, voire revendiquée, par tous).

Venons-en à l'Éducation Nationale : elle représente l'élément clef du processus départemental, vu sous l'angle socio-culturel, et la question de la langue y joue un rôle de premier plan.

L'école n'est évidemment pas une création de la départementalisation. Mais dans la mesure où cette dernière introduit une politique de scolarisation plus massive, ce qui représente pour elle l'un des symboles les plus efficaces du progrès justificateur, l'école

« départementalisée », devenue désormais école pour tous, pousse sa fonction d'appareil idéologique d'État à son niveau de rendement maximal.

Auparavant, l'école était l'un des principaux moyens par lesquels se reproduisait l'élite constituée par la bourgeoisie mulâtre assimilée. Privée de toute réelle possibilité d'accéder à la propriété foncière de quelque envergure, monopole de la caste des « Békés », cette élite avait en effet tôt trouvé dans l'instruction le moyen de sa promotion, et l'école était en quelque sorte son élément, presque son bien. En changeant d'échelle, l'école d'aujourd'hui a en partie changé de nature. Certes, son rôle est toujours d'assurer la reproduction de l'élite ; mais pour ce faire, l'école doit également reproduire les conditions idéologiques du fonctionnement de l'ensemble du système, c'est-à-dire des structures socio-économiques internes et de la relation à la métropole qu'implique la départementalisation.

C'est dès lors le principe de la sélection, au sein même de l'appareil enseignant, qui est à l'œuvre, une sélection qui s'opère comme « naturellement », par le biais des retards et des échecs scolaires. Interprétés le plus souvent comme des carences personnelles, ou encore comme étant liés à l'incurie de tel professeur, mais bien plus rarement comme un produit du système éducatif, ces retards et ces échecs, qui rejettent irrémédiablement les gens concernés — une majorité — au bas de l'échelle sociale, sont en large mesure le fruit de l'ethnocentrisme de l'enseignement dispensé, et singulièrement du problème sociolinguistique que constitue ce que l'on appelle souvent du nom de « diglossie ». Ainsi est en effet désignée la coexistence de deux modes d'expression verbale, dont l'un, officiel et valorisé par son écriture et sa littérature, domine l'autre, réservé à la communication quotidienne. Au concept de diglossie, nous préférons pourtant celui de « dualité inégale » qui nous semble mieux correspondre, sinon à la nature de la situation dépeinte ici, du moins à l'optique dans laquelle nous l'étudions, une optique qui privilégie le fait que français et créole renvoient immédiatement à un champ socio-culturel semblablement concerné par le phénomène de dualité inégale qui dès lors ne se résume pas à la diglossie.

Nous verrons plus loin la réalité et le vécu de cette dualité. Mais on comprendra d'emblée que l'école strictement française a plus de chance de profiter pleinement aux enfants issus de la bourgeoisie assimilée qui maîtrise parfaitement le français et l'utilise majoritairement, quand ce n'est pas exclusivement, plutôt qu'aux enfants qui sont socialisés dans un milieu où la communication passe essentiellement par le créole (ou par un français très approximatif dans la relation parents-enfants). Pour les premiers, l'école est donc moins le lieu où se construit leur assimilation,

déjà induite par les pratiques culturelles familiales, que celui où elle se confirme, se parachève. Pour les autres, l'école n'est jamais que le lieu où l'on apprend à adhérer au modèle occidental comme à un modèle idéal dont on devra se rapprocher — notamment en essayant de faire sien le langage qui l'exprime, c'est-à-dire le français — mais qu'on n'aura jamais les moyens d'atteindre, sauf rares exceptions utilisées d'ailleurs comme autant d'alibis. Bref, si l'école « départementalisée » est devenue le lieu d'une assimilation pour tous, c'est d'une assimilation modulée selon l'appartenance sociale.

II — La dualité français-créole : un vécu ambivalent¹

Pendant longtemps, le créole a été défini, par ceux-là mêmes qui le parlaient, comme un patois, comme « du français déformé », pour reprendre l'expression que d'aucuns emploient encore aujourd'hui. Dans les années 1950, la « bataille du créole » n'était guère de mise ; à peine était-elle esquissée par les plus progressistes. Citons Fanon qui, dans « Peau noire et masques blancs », écrit à propos du Martiniquais arrivant en France :

Il sait que ce que les poètes appellent « roucoulement divin » (entendez le créole) n'est qu'un moyen terme entre le petit-nègre et le français. La bourgeoisie aux Antilles n'emploie pas le créole, sauf dans ses rapports avec les domestiques. On parle de *créolismes*. Certaines familles interdisent l'usage du créole et les mamans traitent leurs enfants de « tibandes » quand ils l'emploient. (1952: 15)

Plus loin il dit encore :

S'il existe un Gilbert Gratiant pour écrire en patois, il faut avouer que la chose est rare. Ajoutons d'ailleurs que la valeur poétique de ces créations est fort douteuse. (1952:22)

Sans doute dénonce-t-il là l'emprise de la domination culturelle subie par le colonisé ; mais à tout le moins, la défense du créole en tant que langue du devenir antillais n'est pas son propos.

C'était dans les années 1950. De nos jours, le problème ne se pose plus dans les mêmes termes. Il n'est que de citer les travaux d'un linguiste comme Bernabé, en Martinique, ou les études de Dany Bebel-Gisler, en Guadeloupe, pour saisir le chemin parcouru. Est-ce à dire que le rapport au créole et au français des Antillais et des Guyanais (car eux aussi s'interrogent) s'est radicalement modifié au cours de ces dernières années ? En vérité, les faits ne sont pas aussi simples. Certes, tout un chacun parle désormais du créole, avec passion même — beaucoup de nos entretiens en sont marqués — quand autrefois, il n'y a pas si longtemps, le sujet était presque tabou. Mais les discours souvent s'enlisent dans l'ambivalence et les contradictions.

Quelques-uns, toutefois, ont du problème une opinion bien tranchée : ceux qui appartiennent à la caste dominante des colons blancs. Un jeune « Béké » de 25 ans, issu d'une famille de propriétaires terriens en partie reconvertie (comme c'est fréquemment le cas) dans les activités d'import-export, et qui reconnaît être amené à parler plus souvent le créole que le français, nous dit, par exemple :

Le créole, c'est pas une langue, même pas un dialecte : c'est un patois. (...) En Afrique, si on prenait tous les dialectes pour une langue : c'est fini ! Il y a quelques langues de base dans le monde qui dominent. Le créole, c'est un petit patois ! (...) Ça facilite les rapports avec les gens d'ici. C'est un peu la langue de la vie de tous les jours. Quand on s'adresse aux gens, c'est en créole. Enfin, ça dépend de la personne. Si c'est une femme, je vais m'adresser en français. Sauf si je la connais bien. Si c'est un type qu'est au bord de la route, ce sera en créole ; je ne sais pas : c'est comme ça que ça vient ! (...) Avec les parents, c'est toujours en français. (...) En fait, tout ça, ça dépend de l'échelon social : si on s'adresse à une personne du pays, eh bien, on parle créole. Si c'est quelqu'un de sa famille, on s'adresse en français. (...) Je ne vois pas l'utilité de mettre le créole comme une langue ; ça sert à rien : il y a déjà une langue dominante...

Ici, la cause est entendue : à la classe dominante correspond une langue dominante. Il n'y a rien à y changer, même si, comme dans l'exemple que nous venons de donner, la maîtrise du français laisse fort à désirer : un Béké n'a pas à prouver son appartenance à la classe dominante...

Pour tous les autres, en revanche, la question du créole n'est pas sans éveiller l'incertitude : à des degrés divers, il est vrai, selon l'âge, le sexe (en l'occurrence, c'est le rôle de mère qui est en cause, dans son rapport à l'éducation des enfants), selon l'appartenance sociale, selon enfin le niveau de politisation. Un fait est sûr, pourtant : c'est l'évident attachement qu'ils portent au créole, même quand par ailleurs ils le dévalorisent, un attachement dont on mesure la profondeur quand on voit sa résistance au rouleau compresseur de l'éducation française.

La bourgeoisie mulâtre elle-même, bien qu'élevée dans et par la vénération de la culture française et de sa langue, ne sait plus comment considérer le créole, dès l'instant où elle prend conscience de sa résonance affective. Une femme d'une cinquantaine d'années, appartenant à la bourgeoisie de profession libérale, explique ainsi sa position :

Je pense que le créole c'est un patois. Comme toutes les provinces de France ont leur patois, nous avons le créole. Mais je ne pense pas comme beaucoup de gens maintenant en Martinique, qu'il faut que ce soit le créole que l'on parle. Pour moi, cela reste un patois. Ce ne peut pas être une langue : c'est une déformation du français ! (...) Mais je ne méprise pas le créole ; et puis, c'est bon aussi quand on se retrouve dans un pays étranger : on peut dire un petit mot

sans que les gens autour de vous comprennent. (...) D'abord, dans le créole, il y a un piment extraordinaire. Maintenant, quand je cause avec des amis et que je veux appuyer ce que je dis, j'émaille toujours ma phrase de petits mots créoles. J'ai l'impression que c'est plus puissant. (...) Ou bien quand j'ai une émotion : c'est le créole qui sort ; oui, le premier jet de moi sort en créole quand je suis sous l'emprise d'une émotion. C'est parce que j'en parle que je me rends compte de ça. Je ne sais pas comment l'expliquer : c'est atavique, c'est mon côté africain ; enfin, pas africain puisque les Africains ne parlent pas créole ; c'est la nature, mon fond antillais ! (...)

Dans ma famille, on ne parlait pas créole : on n'avait pas l'habitude. Je me demande d'ailleurs jusqu'à quel point c'est pas une question de complexe que nous, les gens de couleur, nous nous faisons. Parce que j'ai remarqué que les Békés parlent beaucoup plus créole que nous. C'est vrai qu'ils sont plus en contact avec le peuple, avec les gens de la campagne. Mais enfin, ils ne font pas un complexe de leur créole, tandis que nous, les gens de couleur, peut-être que l'on se dit : il ne faut pas qu'on nous confonde, il faut que l'on sache que nous avons de l'éducation...

Dans cet exemple, apparaît un certain niveau d'ambivalence à l'égard du créole. Notons que le français est peu évoqué ; mais il est là, sous-jacent, intouchable, valorisé et valorisant comme marque d'éducation, c'est-à-dire d'appartenance à la civilisation occidentale. Quant au créole, c'est « l'atavisme », le fond brimé qui ressurgit quand on ne se contrôle pas, mais aussi le véhicule d'une complicité à laquelle on tient, même si, pour continuer à la vivre, sans remettre en cause la suprématie du français, on doit la rejeter du côté du folklore.

Le rejet du créole dans le folklore — ce dernier étant pris dans un sens plus ou moins revalorisé, selon les cas — est une manière assez fréquente de vivre la dualité inégale du français et du créole. On la trouve chez certaines vieilles personnes, de condition moyenne ou modeste, élevées dans la tradition créole, mais aussi dans l'esprit de l'assimilation salvatrice. Leur attitude ressemble alors à celle du cas précédent. Mais le créole est leur mode de communication principal, et si elles le désignent comme folklore, c'est comme partie intégrante de leur vie quotidienne, l'appartenance française se situant au-dessus, au-delà, donnée intangible, puisque, comme nous dit cette vieille dame de 80 ans, ancienne couturière à domicile : « Nous appartenons à la France depuis 300 ans. »

Certains jeunes lycéens tentent également de résoudre le problème que leur pose cette dualité, par le recours à la notion de folklore. Instruits en français, mais parlant tout le temps créole avec leurs amis, ils ne savent plus quelle est leur langue. L'un d'eux (19 ans) explique :

Le créole, normalement, doit être considéré comme un patois, et non comme une langue. En fait, pour les jeunes,

c'est un moyen d'affirmer sa personnalité. Mais se définir dans le créole : je suis contre. Je pense qu'on devrait apprendre à parler français correctement, car le français permet de communiquer avec les autres. (...) Le créole ne doit pas être négligé. Il fait partie de notre folklore. Il peut représenter une partie de la personnalité de l'Antillais. Il permet de remonter jusqu'à l'esclavage, jusqu'à la racine de l'Antillais. D'une certaine manière, on peut dire que le créole symbolise l'Antillais. Mais il faut parler français : c'est la convention ; c'est nécessaire pour ne pas s'enfermer...

Si l'ambivalence affleure dans les cas que nous venons de présenter, elle reste en quelque sorte vivable : le français et le créole coexistent, chacun ayant son rôle. Dans d'autres cas, nombreux, la situation est vécue dans une complète infériorisation, tant la domination française est intériorisée. Citons une femme de 53 ans, qui travaille comme femme de service, et a passé son enfance à la campagne :

Le créole est une très belle langue. C'est notre langue maternelle. Le français aussi ! Le français est une très belle langue. Il faut connaître le français, parce que notre vraie langue, c'est le français. Parler créole, c'est tout le temps : c'est la langue courante. Enfin, je dis langue, mais c'est un patois : d'après ce que je comprends, c'est du français qu'on prononce mal. Mais c'est une facilité, parce que le français, c'est une langue très difficile. (...) Dans mon jeune âge, j'ai vécu beaucoup le créole. C'est pourquoi j'ai pas été une élève de français. J'ai vécu à la campagne : j'étais une élève de créole ! Et quand tout le temps votre langue courante a été le créole, ça vous gêne dans vos études ! Pour bien assimiler le français, il faut se consacrer uniquement au français. (...) Le créole, ça vient en second. Le français, c'est une langue très importante : en société, partout. Vous avez besoin de faire une lettre : il faut savoir expliquer le français. (...) Le créole, ça vient en second. Le français, c'est notre vraie langue, parce que nous sommes français ! Le créole, c'est un patois, ça reste entre nous, Antillais...

Une autre femme d'une quarantaine d'années, ancienne coupeuse de cannes, actuellement au chômage, dit à son tour :

Le créole, c'est la vraie langue de nos ancêtres qui autrefois n'étaient pas civilisés. C'est après l'esclavage qu'a commencé un peu la civilisation, et puis avec le français qu'on a pu apprendre à l'école. (...) Le français, c'est la langue qu'on doit apprendre pour s'en servir à tout moment, parce que nous sommes dans un département français : il faut que c'est le français qu'on parle. Le créole, on n'a pas besoin de l'apprendre. Le créole se promène partout ; partout quelqu'un parle le créole. Les petits enfants l'entendent et répètent : ils n'ont pas besoin d'apprendre ça. Mais ils ne peuvent pas écrire le créole, tandis qu'on écrit le français. (...)

Mais il ne faut pas abandonner le créole ; c'est nécessaire pour communiquer avec les « grandes » personnes qui savent pas bien le français, alors ils sont bloqués ; alors ils prennent leur créole. C'est très nécessaire le créole, c'est une arme pour nous. Mais c'est le français qu'il faut apprendre.

(...) J'ai battu mes enfants pour qu'ils parlent pas créole à la maison : toujours français. Comme ma mère : elle m'a battu pour le français...

Ces attitudes à l'égard du créole et du français ne sont pas l'apanage de la maturité. Des jeunes issus des mêmes milieux sociaux émettent des opinions qui relèvent de la même aliénation. L'impossibilité d'imaginer le créole autrement que dans un rapport d'infériorité au français se retrouve assez souvent. Tenace est finalement la vieille bipolarisation qui veut que du côté du créole se situent la vulgarité, la simplification, mais aussi — et c'est l'ambivalence — la complicité, la joie, tandis que du côté du français figurent le raffinement, la vie intellectuelle, la dimension universelle, mais aussi le formalisme, la contrainte...

Cette bipolarisation tend toutefois à s'atténuer sous l'effet des entreprises de réhabilitation du créole, dont le premier résultat est d'avoir sensibilisé toute la population au problème que pose son devenir. Les positions à cet égard sont nuancées, mais faute de pouvoir entrer dans le détail, nous les regrouperons schématiquement en trois catégories : l'épanouissement du créole ne peut se faire que par l'évacuation totale du français dont il devra prendre la place ; l'épanouissement du créole peut et doit aboutir à une situation plus harmonieuse, voire à un véritable bilinguisme ; l'épanouissement du créole ne saurait avoir lieu, dans la mesure où il impliquerait un strict retour aux sources.

La première conception fait appel au principe de l'inversion des statuts actuels du français et du créole. Assez souvent, elle s'accompagne d'une volonté de nier tout rapport entre les deux : le créole est alors donné comme une langue composite, incluant sans doute quelques mots de français, mais autant d'anglais, d'espagnol, et de langues africaines. D'une manière générale, il est donné comme une langue vivante, qu'il faut développer, enrichir, pour la voir devenir une langue comme les autres, c'est-à-dire comme les langues occidentales, capable d'exprimer toute la culture industrielle moderne. Ainsi il pourra prendre la place du français qui deviendra langue étrangère, enseignée en son temps au même titre que l'anglais ou l'espagnol. En d'autres termes, le créole ici n'est pas pris pour ce qu'il est, mais pour ce qu'il pourrait devenir.

La seconde conception fait d'abord intervenir la volonté de préserver le créole de la francisation qui l'affecte de plus en plus, surtout en milieu urbain, et qui risque, à échéance, de le dénaturer au point de l'anéantir. Enregistrer le vrai créole encore parlé par les vieilles gens de la campagne, le remettre à l'honneur : telle est la tâche la plus urgente. Vient ensuite l'écriture, objet d'un vaste débat entre les tenants de l'orthographe à la française, et ceux d'une écriture

plus phonétique qui semble généralement préférée. Quoi qu'il en soit, là aussi tout un travail est à faire (il est déjà commencé) pour que le créole puisse prendre sa juste place, à côté du français.

Quant à la dernière position, elle marque le refus catégorique du créole comme langue de l'avenir. Le strict retour aux sources étant vu comme un retour à la langue quotidienne des campagnards d'antan, ou même des ancêtres esclaves, il est dénoncé comme impossible régression : ni aux Antilles, ni d'ailleurs en Guyane, la philosophie du retour à la nature n'est de rigueur.

Ces différentes conceptions du devenir du créole correspondent en fait aux différentes manières de vivre la situation départementale. Tant que celle-ci reste perçue en termes de progrès, est assurée la valorisation corollaire du français, pris comme langue du présent (de la réalité départementale) et de l'avenir (du progrès) ; le créole ne peut alors être considéré que dans son rapport au passé, soit comme survivance vouée à disparaître — mais on l'a dit, l'attachement au créole demeure trop profond pour que ce point de vue soit fréquent —, soit comme expression d'un passé révolu dont on entend simplement garder le souvenir — c'est l'idée de patrimoine —, soit enfin comme témoin d'un passé plus largement revendiqué pour son invite au ressourcement.

Inversement, quand la situation départementale tend à être ressentie comme synonyme d'oppression culturelle, de dépersonnalisation, et partant non plus progrès mais régression, la défense du créole devient une arme nécessairement retournée contre le français, dans la mesure où celui-ci est conduit, par la logique du système, à réduire le créole pour mieux le dominer. Un militant nous dit, par exemple :

Tant qu'on sera dominé par la France, le créole sera étouffé par le français. Si ça continue encore longtemps, il risque même de disparaître, et ça, personne ne le veut ici. (...) Le créole fait partie de nous. Il faut qu'il soit reconnu ! Il faut lutter pour ça !...

Mais à un autre moment, ce même militant nous explique que si soudain le français lui était ôté, s'il était banni de sa vie au profit d'un créole qu'il ressentirait dès lors comme lui étant imposé, il aurait peine à le supporter. Et par là même, cet homme reconnaît que le français fait finalement aussi partie de lui.

La situation n'est donc jamais vécue simplement, sauf exceptions qui, d'ailleurs, se situent peut-être davantage au niveau du discours qu'au niveau du vécu. Et ce qui est en cause, c'est tout le problème de l'identité socio-culturelle — antillaise, dans le cas que nous venons de citer, et plus généralement créole.

III — Langue et identité socio-culturelle : évaluation provisoire d'un certain rapport au progrès

La langue est, à l'évidence, un élément déterminant de l'identité socio-culturelle. « Parler une langue, c'est assumer un monde, une culture », dit F. Fanon (1952: 30). Voilà qui pourrait être simple, s'il s'agissait d'une culture homogène, s'exprimant à travers une langue homogène — c'est là une hypothèse d'école, dans la mesure où, quelle que soit la société considérée, la parole et la pratique sont de toute façon réglementées par des interdits et des prescriptions dont le principe est partout et inlassablement créateur d'unité ordonnée (et non pas homogène), de sorte que l'on est finalement ramené au cas suivant.

Qu'en est-il, en effet, d'une société diversifiée, dominée par une autorité qui, pour s'imposer pleinement, doit perpétuellement réintroduire chacun dans un continuum hiérarchisé ? (Rappelons, s'il en est besoin, que c'est le rôle de l'idéologie dominante, assumée par tous, y compris et surtout par les dominés, que d'assurer la production-reproduction de ce continuum, lequel peut toutefois varier sensiblement dans ses modalités, pour peu que demeure le principe qui renvoie chacun à un ordre inchangé). De l'existence opérante d'un tel continuum, découle la distinction de divers niveaux de culture et de langue, de sorte qu'à un niveau donné, la réalité dont procèdent langue et culture perd son sens propre pour n'être plus qu'un élément pris dans un rapport à un tout hiérarchisé qui lui impose, en tant que tel, sa signification (réduite à sa position hiérarchique). Tandis qu'au sommet est placée la « Culture » (conçue comme universelle et désignée comme bourgeoise) dans sa pleine maîtrise, dialectes et patois sont refoulés au niveau des « sous-langues » exprimant des « sous-cultures ». C'est à ce processus que le créole est confronté.

Ce n'est par conséquent pas un hasard si, depuis quelques années — mais quelques années seulement — la Caraïbe française est le lieu d'une lutte déterminée pour faire admettre le créole comme langue. Il faut s'interroger sur la signification profonde de cette lutte. Précisons tout d'abord que, n'étant pas linguiste, nous n'envisageons pas la question du point de vue de cette discipline, et préférons nous rallier à une position d'un autre type qui, eu égard à notre propos, nous semble plus ouverte : une langue existe en tant que telle dès l'instant où elle est revendiquée comme telle par ses locuteurs. Mais ce serait faire fi de tout le poids idéologique de la « Science » (en l'occurrence la linguistique) toujours perçue comme détentrice de la vérité — même si

certaines théories sont dénoncées comme coupables de partialité en raison de quelque a priori, car c'est toujours au nom d'une autre théorie qui se prévaut du même privilège de vérité scientifique et entend avoir le même impact idéologique — que de croire qu'une telle revendication puisse se développer en dehors de toute référence à la linguistique.

Pour les tenants de la langue créole, en effet, le problème n'est pas uniquement (ou pas encore) de faire admettre le créole comme langue dans le champ du fonctionnement institutionnel — au demeurant, l'argument socio-politique pourrait alors suffire. Il est avant tout de faire admettre le créole comme langue aux autres locuteurs, à tous ceux qui, nombreux encore, parlent le créole, voire, pour certains, ne parlent vraiment que le créole, sans pour autant le revendiquer comme langue.

Le recours à la science devient donc obligatoire. Toutefois, cela n'implique pas la nécessité de prouver que le créole répond exactement à tous les critères définissant une langue; il suffit que des recherches soient entreprises en la matière, et que le public en soit quelque peu informé. Beaucoup attachent une grande importance au seul fait que des chercheurs se consacrent à cette question : pour eux, ils le disent souvent très explicitement, c'est déjà une preuve de la valeur du créole et de l'urgence qu'il y a à lui donner la place qu'il mérite.

Quelle peut être au juste cette place? Plus haut, dans le cadre de notre étude de cas, nous avons évoqué cette question. Il faut maintenant tenter d'aller plus loin, dans le sens de l'articulation à l'idée sous-jacente d'identité. Une interrogation sur le thème de l'origine nous permettra de poser quelques jalons pour une réflexion à venir.

Nous l'avons dit, longtemps le créole a été donné et reçu comme un patois, du français déformé à partir d'une syntaxe simplifiée, bref, un démarquage appauvri et par là même dévalorisé du français, correspondant aux besoins de communication d'une société rurale, dont la tradition née avec l'émancipation, tirait son origine de l'esclavage. C'est là le thème général, mais il est intéressant de signaler ses variations, ou tout au moins les principales d'entre elles, touchant la formation du créole.

Assez nombreux sont ceux qui pensent que le créole est né d'un apprentissage minimal de la langue des maîtres. Deux types d'explication peuvent alors être avancés. Les uns estiment que c'est la difficulté du français qui aurait poussé les esclaves à *se contenter* d'un parler simplifié. Les autres y voient plutôt la conséquence de la volonté des maîtres : ayant besoin de communiquer avec leurs esclaves, mais sans leur laisser acquérir le pouvoir que confère l'instruction,

ils ne leur auraient *donné accès* qu'à un français très rudimentaire.

Pour d'autres, le créole est d'abord un moyen de communication *forgé* par les esclaves, pour se comprendre entre eux : le choix d'un français simplifié, intégrant quelques mots africains, se serait imposé comme étant le plus immédiatement *opérationnel*.

D'autres encore, sensibles au caractère imagé du créole, dont le mode constitutif essentiel est à leurs yeux le procédé métaphorique, y voient, à l'origine, une sorte de langue secrète *créée* par les esclaves, à partir d'un français volontairement *détourné* et *enrichi* d'emprunts divers, dans le but d'établir une communication échappant au contrôle des maîtres.

Enfin, il y a ceux, déjà signalés, qui refusent de reconnaître un quelconque rapport de filiation entre le créole et le français; ils définissent le créole comme une *synthèse* de plusieurs langues (dont le français, mais au même titre que les autres), et expliquent sa constitution comme produit *spontané* d'une situation de contact.

Il n'est pas de notre propos de prendre parti entre ces diverses hypothèses, qui par surcroît ne sont pas exhaustives, mais simplement représentatives des principaux courants auxquels se réfèrent les populations concernées — et non pas nécessairement les chercheurs, dont toutefois les travaux, diversement connus et compris, ne sont pas sans inspirer les réflexions des dites populations. Ce qui importe ici, de notre point de vue, ce n'est pas de s'interroger sur la validité de ces hypothèses, c'est de saisir le sens dont chacune est porteuse, c'est de voir que ce sens fait référence au vécu de la réalité présente et désigne finalement la manière dont chacun est amené à se définir, à construire son identité.

La volonté de rupture que dénote la dernière position décrite, fût-ce au prix d'une complète négation de l'évidence — c'est là le seul point sur lequel nous devons prendre parti pour éclairer le sens que nous cherchons — cette volonté est bien, comme nous l'avons montré plus haut, une attitude inscrite dans la situation actuelle dont elle traduit le rejet catégorique. La manière choisie pour définir le créole, et à travers lui ses locuteurs, est singulièrement éclairante quant à l'identité souhaitée (en évidente réaction à l'identité vécue, au moins chez certains). Il y a tout d'abord le concept de «synthèse» (le mot est plusieurs fois prononcé) dont la connotation valorisante permet de surmonter le handicap du «mélange» (souvent, l'idée de mélange est la première invoquée, mais jugée insatisfaisante, elle est alors remplacée, explicitement ou implicitement, par celle de synthèse). Il y a aussi les idées corrélées de spontanéité et de contact. Le mot «contact» n'est cependant que rarement prononcé, mais il traduit bien — c'est pourquoi nous l'avons

retenu — l'euphémisme des expressions employées, à ce niveau du discours, pour désigner l'esclavagisme, ou plus exactement ses conséquences.

En réalité, ce type de position s'accompagne toujours d'une contradiction marquée entre, d'une part, la dénonciation, généralement vigoureuse, de la domination exercée depuis toujours par la France sur les Antilles et ses habitants qui, souligne-t-on alors, ont dû subir l'esclavage, la colonisation et la départementalisation, et, d'autre part, la volonté de minimiser, voire nier, les conséquences de cette longue domination sur la formation de la culture et de la langue créoles, et sur les fondements de l'identité. Mais si ces deux approches du fait de domination sont contradictoires, c'est pour mieux construire un résultat qui, lui, est parfaitement cohérent.

Tout se passe en effet comme s'il était nécessaire aux défenseurs de cette position, d'instituer l'ennemi désigné en oppresseur étranger — auquel on ne doit rien, si ce n'est la réponse à l'oppression subie, dans la mesure où l'on existe dès l'origine en dehors de lui — pour échapper à son emprise. Notons que c'est peut-être là l'avatar d'une certaine conception — détournée, mais fréquente en son temps — de la « Négritude », conception par laquelle la revalorisation des racines africaines conduisait à renier toute autre racine ; à moins que ce ne soit plus simplement le désir de ramener la question antillaise sur le terrain plus expérimenté de la situation coloniale classique. De toute façon, rien d'étonnant à cette construction : n'est-elle pas un moyen de briser le continuum hiérarchisé qui, sinon, réduit la spécificité créole au niveau du folklore et du patois, et pose par là même l'assimilation comme seule voie de progrès ?

Car c'est en ces termes que la situation est encore majoritairement vécue. Il y a sans doute des nuances que révèlent précisément les différentes manières de concevoir l'origine du créole. Ceux qui pensent que c'est la difficulté du français qui aurait poussé leurs ancêtres à se contenter du créole, marquent en fait leur culture d'une tare originelle qui la réduit à une infériorité quasi indépassable : seule, l'élévation, quand elle est possible, vers la culture française, permet alors de sortir de cet état d'infériorité. L'importance attribuée à l'instruction (sous-entendue française) est exprimée sans détour dans le cas suivant où se retrouve l'infériorité culturelle de départ, mais conçue comme étant plus conjoncturelle que fatale (ce sont les maîtres qui sont responsables, et non pas les esclaves coupables), sans pour autant avoir plus de possibilité de dépassement *sui generis*. Ce sont donc deux versions du même discours où se reflète, sous forme de construction mythique, la représentation qu'ont actuellement de leur situation ceux qui le prononcent et qui traduisent ainsi leur profonde inté-

riorisation de l'idéologie dominante du progrès, selon le modèle qu'en offrent la France, sa culture et sa langue, un modèle lointain, vers lequel il faut tendre pour sortir progressivement de l'infériorité . . .

Dans la troisième hypothèse décrite, apparaît cette fois la notion de création : le créole est toujours vu comme partant d'un français simplifié, mais volontairement, dans un but d'efficacité. Si l'idée d'infériorité demeure, c'est sans engager l'avenir : le processus de dépassement n'est pas envisagé, mais il n'est pas exclu non plus. A travers cette conception se joue une tentative de reprise de possession de soi, timide certes, indéniable néanmoins, et qui s'accompagne le plus souvent d'un certain équilibre : si le français demeure alors la langue de prestige que l'on s'applique à maîtriser, le créole est donné comme une belle langue de la vie quotidienne, douée d'une précision et d'un piquant qui, en bien des occasions, la rendent irremplaçable (intraduisible), une langue qui doit par conséquent être maintenue pour sa valeur propre, et non pas seulement (comme il est dit généralement dans le cadre des deux hypothèses précédentes) pour communiquer avec les gens de la campagne ou les « grandes » (âgées) personnes qui ne parlent que le Créole, ou encore ceux qui, malgré l'école, ne sont vraiment à l'aise que dans l'expression créole.

Dans cet équilibre retrouvé, les démons du folklore et du patois ne sont toutefois pas totalement exorcisés. Dans l'idée de langue de la vie quotidienne, il n'y a pas encore tout à fait l'idée de langue tout court, et si la situation de dualité n'est plus vécue dans l'infériorisation, c'est d'abord parce qu'il y a en même temps une certaine appropriation de la culture française. C'est en effet au sein de la bourgeoisie, chez les gens ayant fait quelques études, qu'apparaît surtout ce genre de conception, comme si, une fois prouvée sa capacité à l'appartenance française, on tenait par là même le moyen de revaloriser l'autre part de soi. Ne serait-ce pas là l'ébauche d'une subversion du processus d'assimilation ?

S'il y a subversion, c'est cependant dans le cadre de l'hypothèse suivante qu'elle est le plus manifeste : elle n'intervient pas uniquement comme processus de revalorisation de la culture et de la langue créoles, elle en est présentée comme le principe constitutif lui-même. Le rapport à la culture et à la langue françaises s'en trouve radicalement modifié : si le créole est à l'origine du français, mais détourné (et par surcroît enrichi), il s'inscrit dans sa filiation et se pose en même temps (à partir du même mouvement créatif) dans sa différence ; il en est le reflet, volontairement infidèle, et qui le nargue ; il lui doit tout et ne lui doit rien, à la fois ; bref, il est d'emblée son égal. Dès lors, il devient exemplaire, et à double titre : celui de

l'éclairage qu'il apporte sur toute la culture qu'il exprime, et celui de la pratique qu'il désigne pour assurer sa survie et celle de l'ensemble de la culture créole. Si le monde créole ne connaît aucune tare originelle, si, au contraire, par et malgré la domination esclavagiste, il est pure création, alors son devenir est en lui-même, et du même coup s'efface la fatalité de l'assimilation comme seule forme de progrès...

Est-ce à dire que la prise de conscience de l'aliénation culturelle subie à travers le processus d'assimilation, dont s'accompagne nécessairement cette conception (qui en est peut-être le produit), suffit à désarticuler la logique des niveaux hiérarchisés et à désarmer l'idéologie du progrès? Pour subversive qu'elle soit, cette position, au reste minoritaire jusqu'à l'heure — nous n'étonnerons sans doute pas si nous précisons qu'elle est le fait d'intellectuels — ne saurait, telle quelle, contrebalancer l'impact d'une idéologie qui, à l'instar du pouvoir qu'elle représente et reproduit, est susceptible de jouer sur une infinité de registres. N'oublions pas que par delà la culture française, la seule dont le primat soit ici remis en cause, demeure le modèle occidental — celui de la technique et de la consommation.

*
* *

En vérité, la question du devenir du monde créole est à peine reposée en termes de droit à la différence, qu'elle est déjà dépassée. Le concept de droit à la différence appartient désormais au corpus des idées avec lesquelles tout État doit compter, et partant compte, s'il veut éviter le recours systématique à la force. Ainsi aux Antilles, le créole n'est plus entièrement banni des écoles, comme autrefois; il a également fait son apparition dans quelques émissions radiophoniques; et ce n'est vraisemblablement qu'un début. Le créole a été l'objet d'une résistance trop profonde, et surtout trop ouverte ces dernières années, pour être négligé. Il est donc nécessairement «récupéré». Or, cette récupération se fait au nom de la même idéologie du progrès. Car le droit à la différence peut prendre la place du droit à l'assimilation, et au titre de ce nouveau droit, la même idéologie peut pérenniser le même ordre: tout est possible, quand on a affaire à des concepts aussi larges et aussi ambigus; il suffit de les interpréter dans le sens de la logique à l'œuvre (celle de la dépendance) et de les imposer comme tels à travers la pratique du pouvoir, forte de l'adhésion maintenue au modèle occidental et au progrès qu'il véhicule.

Là se joue finalement le problème de fond de la revendication concernant le créole: dans son rapport au progrès. Si parler une langue, c'est assumer un monde, quel monde l'Antillais ou le Guyanais entend-il (ou peut-il) assumer? Est-ce celui qui lui vient de ses

ancêtres, transmis jusqu'à lui par le créole — et notamment par toute une littérature orale dont on oublie trop souvent le poids réel? Est-ce le monde moderne, technicisé, urbanisé, conforme à l'image du progrès, telle qu'elle s'est imposée, semble-t-il, à la planète entière? Ou bien sont-ce l'un et l'autre à la fois? Et dans ce dernier cas, comment dépasser la contradiction qui les marque? Peut-il s'agir d'une double appartenance culturelle (et d'un bilinguisme véritable), incarnant une identité à deux faces? A moins que cela ne suppose une reformulation de toutes les données dans les termes d'une nouvelle culture (et d'une nouvelle langue), à naître?

De toute façon, c'est bien le problème de l'identité créole qui se trouve être en cause, une identité dont la construction, longtemps enfermée dans l'alternative mutilante de l'infériorisation ou de l'assimilation dépersonnalisante, ne peut être aujourd'hui vécue qu'avec un sentiment d'urgence dramatique, peu propice à ce type de mouvement qui, d'habitude, relève de la «longue durée».

NOTE

1. Au cours de cette section, nous utilisons essentiellement les résultats d'une série d'entretiens portant sur la question du créole, et effectués dans le cadre d'une recherche entreprise en Martinique depuis un an, sur le thème plus général des rapports idéologiques.

RÉFÉRENCES

- BEBEL-GISLER, Dany
1976 La langue créole, force jugulée, Paris, Éditions L'Harmattan, 256 p.
- BEBEL-GISLER, Dany et Laënnec HURBON
1975 Cultures et pouvoir dans la Caraïbe, Paris, Éditions L'Harmattan, 140 p.
- CENTRE DE RECHERCHES CARAÏBES
1972 L'archipel inachevé. Travaux effectués et publiés sous la direction de Jean BENOIST. Montréal, Les presses de l'Université de Montréal, 354 p.
- FANON, Frantz
1952 Peau noire, masques blancs, Paris, Éditions du Seuil, 237 p.
- G.E.R.E.C. (Groupe d'Étude et de Recherches de la Créolophonie)
Espace créole. Revue annuelle (1^{er} n° en 1976) publiée par le Centre Universitaire Antilles-Guyane, Imprimerie Saint-Paul à Fort-de-France.
- GLISSANT, Édouard
1981 Le discours antillais, Paris, Éditions du Seuil, 504 p.
- PRUDENT, Lambert-Félix
1980 Des baragoins à la langue antillaise, Paris, Éditions caribéennes, 211 p.