

Poétiques
d'Edouard
Glissant

ŒUVRES COMPLÈTES

Aux Éditions du Dragon

UN CHAMP D'ÎLES, *illustrations de Wolfgang Paalen*
LA TERRE INQUIÈTE, *illustrations de Wilfredo Lam*
BOISES, *illustrations d'Augustin Cárdenas*

Aux Éditions Falaize

LES INDES, *illustrations de Enrique Zañartu*

Aux Éditions du Gref

DISCOURS DE GLENDON
FASTES
LES INDES/THE INDIES, *illustration de Jose Gamarra*

Aux Éditions du Seuil

Poésie

LE SEL NOIR, *illustration de Matta*

Dans la collection « Point »

UN CHAMP D'ÎLES – LA TERRE INQUIÈTE – LES INDES
LA LÉZARDE

Aux Éditions Stock

FAULKNER, MISSISSIPPI

Aux Éditions Gallimard

Romans

LA LÉZARDE, *Prix Renaudot 1958*
LE QUATRIÈME SIÈCLE, *Prix Charles Veillon 1964*
MALEMORT
LA CASE DU COMMANDEUR
MAHAGONY
TOUT-MONDE
SARTORIUS

Poésie

Poèmes complets : *Le sang rivé – Un champ d'îles – La terre inquiète – Les Indes – Le sel noir – Boises – Pays rêvé, pays réel – Fastes – Les grands chaos*

Essais

SOLEIL DE LA CONSCIENCE
L'INTENTION POÉTIQUE
LE DISCOURS ANTILLAIS, *Folio*
POÉTIQUE DE LA RELATION, *Prix Roger Caillois 1991*
INTRODUCTION À UNE POÉTIQUE DU DIVERS
TRAITÉ DU TOUT-MONDE

Théâtre

MONSIEUR TOUSSAINT

Poétiques d'Edouard Glissant

Textes réunis par Jacques Chevrier

*Actes du colloque international
« Poétiques d'Edouard Glissant »
Paris-Sorbonne, 11-13 Mars 1998*



Presses de l'Université de Paris-Sorbonne



L'Agence de la Francophonie (ACCT)
a contribué à la publication de cet ouvrage.

*Les noms de lieux ou de personnes et leurs orthographes,
les limites territoriales, les idées et opinions exprimées
dans cet ouvrage n'engagent que leurs auteurs.*

Ill. de couverture : Incestre, Bronze, 1993
135 x 54 x 23 cm
Artiste : Matta

Ouvrage numérique réalisé avec le soutien du CNL.

© Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2016
ISBN : 9791023102031

Remerciements

Rassembler pendant trois jours, autour d'Édouard Glissant, une quarantaine d'universitaires et une pléaïde d'écrivains de renommée internationale, dont un Prix Nobel de littérature et un prix Goncourt, relevait du pari à haut risque.

Si ce défi a pu être relevé, je le dois pour une large part à l'appui sans failles de Madame Michèle Gendrot-Massaloux, Recteur-Chancelier des Universités de Paris, de Monsieur Jean-Pierre Poussou, Président en exercice de Paris-IV-Sorbonne et de Monsieur Georges Molinié, Vice-Président de Paris IV, qui a bien voulu accueillir les participants du colloque dans les salons de la Présidence.

Mes remerciements vont également à l'ensemble des Institutions partenaires du colloque « Poétiques d'Édouard Glissant » et à leurs représentants les plus éminents :

La Mairie de Paris
L'ARICOM, représentée par son Président, D. Annicchiarico
Le ministère des Affaires Étrangères
Le Ministère de la Culture
Le Centre national du Livre
Le Club des lecteurs d'expression française
L'Agence de coopération culturelle et technique
Le Consulat de France à New-York
L'Ambassade de France à Londres
L'UNESCO
France Telecom - Agence Paris-Rivoli
RFO
L'Agence de développement du Tourisme en Martinique
L'Office du tourisme de la Martinique à Paris

Martinique Promotion Bureau USA
La Maison de l'Amérique latine à Paris
Les Rhums Clément
Les Rhums Saint-Etienne
Et José Hayot

J'associe à mes remerciements Sylvie Glissant, Geneviève Bélugue, Chargée de mission à l'ARICOM et Marine Malglaive, mon assistante au Centre d'Études francophones. L'énergie indomptable jointe à un enthousiasme tenace de ces trois « femmes de l'ombre » ont été, pour moi, dans l'épreuve que représente la préparation et l'organisation d'un colloque de cette ampleur, un puissant stimulant et un constant soutien.

Enfin, je n'oublie pas la part active prise par les étudiants de l'Association « Rencontres en Francophonie », qui ont constitué la « garde rapprochée » de nos invités pendant toute la durée de leur séjour parmi nous.

Préambule

L'idée de ce colloque, consacré aux « Poétiques d'Édouard Glissant », est née à New-York, à l'automne 1996, à la faveur du quatre-vingt dixième anniversaire du Président-poète Léopold Senghor, auquel rendait hommage City University of New-York (CUNY). Retrouvant à Manhattan Édouard Glissant, que je n'avais pas revu depuis plusieurs années, je lui ai alors suggéré de rassembler autour de sa personne, à la Sorbonne, un certain nombre d'écrivains amis et de spécialistes de son œuvre, projet auquel il a immédiatement souscrit, à ma grande joie. On voit par là le bienfait des commémorations officielles...

Le temps me semblait venu, sans plus attendre, de rendre un hommage international à ce qu'il est convenu d'appeler une grande œuvre, et, bien entendu, à son créateur.

Il apparaît en effet, à l'évidence, que par la richesse, l'importance et la diversité de son travail d'écrivain, conduit sans relâche tout au long d'un demi-siècle, et dans des conditions parfois de grande solitude, Édouard Glissant est aujourd'hui l'un des plus éminents éveilleurs de conscience de cette fin de millénaire, confrontée comme on sait au double défi des globalisations réductrices et des exclusions dévastatrices. Par un incessant jeu d'échos entre un imaginaire foisonnant et une réflexion philosophique jamais en repos, du roman et du poème à l'essai, et vice-versa, l'auteur du *Quatrième Siècle* aura ainsi contribué à l'édification d'un ensemble de textes qui frappe à la fois par sa cohérence, son caractère novateur et enfin sa tolérance et sa générosité.

Pour qui prend la peine de lire ou de relire le corpus glissantien, de *La Lézarde* au *Tout-Monde*, et plus récemment au *Traité du Tout-Monde*, il est clair que l'œuvre répond à un dessein, un projet sur lequel Glissant s'est d'ailleurs lui-même exprimé lors

d'une rencontre précédente. Considérant qu'il n'y a pas « d'écrivain sans projet d'écriture »¹, il confie que, dès le début de son entreprise, il a été confronté à un certain nombre de défis, autant existentiels que philosophiques et littéraires, liés à sa situation particulière d'intellectuel martiniquais.

La réflexion qui en a découlé s'attache notamment à la notion de lieu, et plus précisément de paysage, fondamentale selon nous, à l'expérience du temps, pressenti comme chaotique et non plus linéaire, et enfin à ce que Glissant nomme la question d'une « poétique de la durée ». C'est de cette pulsion originelle, comme il le dit lui-même, que procède l'œuvre qui fait l'objet de cette publication.

Novatrice, voire révolutionnaire à bien des égards, cette œuvre bouscule allègrement, nous a-t-il semblé, quelques-unes des catégories sur lesquelles s'édifie la littérature occidentale. Ainsi, pour commencer, de l'espace qui cessant d'être perçu comme territoire, (c'est-à-dire espace conquis et défendu, donc espace d'exclusion) fait désormais place au Lieu, proprement « incontournable »², parce que, estime Glissant, « tout homme est né pour dire la vérité de sa terre »³, à condition toutefois, et la réserve est de taille, d'éviter la sacralisation de l'origine, responsable de bien des malentendus et de bien des drames. Ce glissement du territoire au lieu, tel qu'on peut l'observer dans un certain nombre de mythes amérindiens fréquentés par l'écrivain, est en effet riche de promesses dans la mesure où à un sentiment d'appartenance il substitue la notion de relation, qui constitue sans doute le sésame de l'œuvre de Glissant, et à laquelle de nombreux intervenants ont souhaité consacrer leur contribution.

Tout aussi novatrice se révèle sa conception du temps qui trouve son origine dans l'expérience traumatisante de la Traite et sa conséquence, la confiscation ou plus exactement l'occultation de l'histoire de tout un peuple par une histoire officielle étrangère. « Il me semble, déclarait Glissant, en réponse à une question de la revue *Caré*, que notre projet littéraire se noue au ventre même de la bête : dans l'ancre du bateau négrier. C'est de si loin qu'il faut venir »⁴. A la suite de ce contact brutal avec la nuit et l'inconnu, la perception des critères ordinaires de la mémoire et de la culture s'est donc perdue, laissant place à la béance, à ce sentiment de temps panique

1. *Société et littérature antillaises aujourd'hui* : Actes de la rencontre de novembre 1994. Presses universitaires de Perpignan, 1997.

2. *Tout-Monde*, p. 435

3. *Le Quatrième Siècle*

4. *Caré*, Editions caribéennes, n°10 d'Avril 1983. Numéro spécial « Edouard Glissant ».

dont font état en maintes pages les romans d'Édouard Glissant : « Vous dévalez des espèces de volcans de temps » observe Mathieu dans *Tout-Monde* (p. 18), tandis que tout *Le Quatrième Siècle* peut être considéré comme une machine à remonter le temps. Machine au demeurant paradoxale, puisqu'elle a pour objet de proposer une « vision prophétique du passé », c'est-à-dire de se projeter dans le passé comme si c'était du futur, et inversement, en un mouvement de spirale qui permet de conjoindre les différents temps vécus. On ne peut, à ce propos, s'empêcher de faire un rapprochement avec le roman d'Alejo Carpentier, *Le Siècle des lumières*, dans lequel la méditation du héros a pour objet un coquillage en forme de spirale, le buccin, dans lequel il voit le symbole même de « tous les baroques à venir » :

« le buccin était le médiateur entre ce qui était évanescant, glissant, entre la fluidité sans loi ni mesure, et la terre aux cristallisations, aux structures et aux alternances, où tout était saisissable et pondérable » (Folio, p. 243)

Au désarroi engendré par l'absence de mémoire, ou plus exactement par l'extrême morcellement de cette mémoire éclatée, disloquée, Glissant oppose donc sa recherche, non du temps perdu, « parce que, dit-il, ce temps-là nous ne l'avons jamais eu »⁵, mais de ce qu'il appelle « le temps éperdu ». De là découle, dans ses romans, une temporalité souvent déroutante qui, récusant la linéarité rassurante, lui substitue un temps circulaire fait de l'entassement de séquences multiples et contradictoires : « nos récits sont de longues respirations sans début ni fin, où les temps s'enroulent » – on retrouve ici la métaphore de la spirale – commente l'auteur du *Tout-Monde*, et l'on se souvient que dans *Le Quatrième Siècle* le jeune Mathieu s'irrite en plus d'une page de l'embrouillamini du récit du vieux quimboiseur :

« Mais tu vas trop vite ! dit Mathieu. Est-ce que tu ne peux pas proclamer les dates l'une après l'autre – et finir de tourner, en avant, en arrière ? Tu tourbillonnes comme la poussière de Fonds-Brûlé » (p. 245)

Ce rapport singulier au temps détermine et structure en grande partie une poétique qualifiée par Glissant lui-même de « poétique de la durée », et qu'il oppose à la poétique de la fulguration telle qu'on peut l'appréhender chez Rimbaud ou chez Marcel Proust.

5. *Société et littérature antillaises aujourd'hui*, op. cit. p. 142

Point donc de grive de Montboissier ou de petite madeleine de Combray chez l'auteur de *Mahagony*, puisqu'aussi bien il n'y a pas « d'arrière-pays culturel », et que la mémoire des Antilles baigne dans un temps immémorial qui s'inscrit à contretemps de l'historicité. Développant sa théorie de la pensée de la trace, Glissant estime donc que s'il y a bien une vérité à rechercher, elle ne se situe ni dans une perspective platonicienne, comme « déjà-là », ni comme la résultante d'une construction de l'esprit à la manière de la philosophie des Lumières caressant l'idée d'un progrès indéfini de l'esprit humain. A un imaginaire du monde qui consistait naguère à le désirer et à le conquérir, avec pour conséquence l'accroissement du territoire – ce qu'il appelle le « nomadisme en flèche » – l'auteur de *L'Intention poétique* entend donc substituer un imaginaire de la mise en relation des uns et des autres, toute hiérarchie abolie, imaginaire qu'il décrit comme « une pensée archipélique », destinée, à l'image du bassin caraïbe, à la mise en contact fécond de toutes les formes de cultures du monde et de toutes les langues du monde.

Au clivage sera donc préféré le tissage, métaphore récurrente sous la plume d'Édouard Glissant, et qui exprime bien l'obsession d'un écrivain pour qui les cultures demeurent par définition ouvertes, non seulement dans la série de leurs composantes internes, mais également dans le jeu des rapports externes qu'elles entretiennent avec les autres cultures. Et cette diversité délibérément revendiquée n'a pas d'autre objet que « la rencontre, l'interférence, le choc, les harmonies et les disharmonies entre les cultures dans la totalité réalisée du tout-monde », en d'autres termes *la créolisation*, telle qu'il la définit lui-même dans son *Traité du Tout-Monde*. (p. 194)

On voit donc qu'au coeur de la démarche d'Édouard Glissant se profile l'obsession sans cesse ressassée de la résistance à tous les systèmes et tous les dogmatismes qui nous menacent, parfois à notre insu. Au bétonnage de la pensée unique, de la racine unique, l'écrivain oppose donc inlassablement sa vision d'un monde baroque, polyphonique et à vrai dire aussi imprévisible que ces églises des Amériques « où les anges sont indiens, la Vierge, noire, et les cathédrales... des végétations de pierre ». (*ibid.* p. 116)

Lui objecte-t-on les dangers de cette pensée du métissage, Glissant a beau jeu de rétorquer « qu'il n'est pas nécessaire de se renier pour s'ouvrir à l'autre » (*Traité du Tout-Monde*, p. 154),

phrase-clé d'une œuvre qu'on peut juger dérangeante, iconoclaste, voire hérétique, mais qui n'en esquisse pas moins l'utopie d'un monde nouveau dans lequel le télescopage des imaginaires désentravés ouvre « la trace à d'autres dits » (*Ibid.* p. 29)

Et je ne saurais mieux terminer cet inventaire des innombrables pistes dans lesquelles l'auteur de *Poétique de la relation* nous invite à le suivre et à l'accompagner, qu'en reprenant ce qu'il écrivait récemment dans *Tout-Monde* :

« ... Vous vous attardez longtemps à des pays où vous ne trouvez d'abord rien à débattre avec vous-même. Le tout-monde aime à divaguer dans l'inutile et la dérade. Et puis soudain vous découvrez l'équivalence entre des paysages si différents, des langages si éloignés, le vôtre au loin et celui que voici là. Vous vous dites que ça valait la peine d'attendre et de patienter. » (p. 522)

Jacques Chevrier
Université Paris IV-Sorbonne

Partie I

Le Tout-Monde

Éloge du défricheur de paysage

De Lambiane où les traces rouges zenzolent à l'assaut des mornes jusqu'au Tout-Monde, de l'Habitation Senglis à Brooklin, de la case du Commandeur à la Poétique de la Relation, vous n'avez eu de cesse de défricher nos paysages. Ceux d'ici-là comme ceux de l'Autre Bord. Car, en vous, dans les soudaines trouées et dévirées de votre écriture qui plonge au plus à-pic du créole, il y a eu la révélation que par-delà le bruit et la fureur du monde, le paysage demeure et dure et patiente et nous use tout en s'usant, puis nous apaise et nous conforte. Tout cela dans le même ballant. Notre matrice fut striée par l'implacable des champs de canne, là où la Parole du Maître semblait régner sans partage mais de ce lieu même (ou de ce non-lieu), nous avons réussi à surgir, à tiger roides telles ces flèches de canne qui, au beau mitan de décembre, dispensent l'opale et la tendresse.

Notre Parole à nous s'est mise debout. Dans le Yé-Krik du Conteur, dans le rafalé de sa voix ravinée de rhum, dans le lancinement du chanteur de bel-air qui va plus vite que la chamade des tambours, dans les cris de ralliement des marrons du temps de l'antan, puis des meneurs des grèves marchantes de l'orée du siècle, enfin dans la rage contenue de notre jeunesse parquée dans nos villes échouées.

Tout cela, votre œuvre l'arpente, le mesure, ô géomètre de la foudre !, et nous, dans la clarté des matins bleus du carême, nous écoutons parler à travers vos pages le paysage et ses clameurs, nous entendons se forger notre Parole dix fois éteinte, dix fois ressuscitée. Nous tentons de suivre vos pas dans le sillage des cyclones, dans la démesure de cette toile gigantesque, ce *Web* qui désormais couvre nos voix tout en les amplifiant.

Le monde est désormais devant un quatre-chemins : ou bien il va en créolisation et nous, Antillais, auront préfiguré son destin ; ou bien il va en mondialisation et là, dans l'aplatissement généralisé des singularités non-étasuniennes, nous serons obligé d'entrer en dissidence.

Votre œuvre, dans cette seconde hypothèse, constitue déjà, à elle seule, un premier maquis. Honneur et respect sur votre tête !

Jean Barnabé / Raphaël Confiant

Ile Rocher / Ile Mangrove
Éléments d'une pensée archipélique dans l'œuvre
d'Edouard Glissant

« Ne trouves-tu pas à la fois singulier
et nécessaire que le rocher de l'île qui
ouvre la mer libre soit précisément le
rocher du Diamant. »

André Breton, André Masson,
Dialogue Créole

De toutes les idées des Surréalistes, la plus intéressante est peut-être celle du hasard objectif. C'est une idée qui est provoquée par la conviction qu'une certaine continuité existe entre le monde et l'expérience que nous en avons, et que l'objet est capable de nous aider à réfléchir sur notre subjectivité. Dans le dialogue, cité en exergue, entre le peintre surréaliste André Masson et le poète surréaliste André Breton, l'objet privilégié qui est choisi pour sa capacité de briser les liens familiers entre le sujet et le monde et de se révéler comme une pierre de touche de la liberté, c'est le rocher du Diamant. Situé dans la mer au sud de l'île de la Martinique, ce rocher devient pour les deux surréalistes la concrétisation du désir de l'île, et l'objet insolite qui ouvre la communication entre le monde psychique intérieur et la réalité extérieure.

Le principe premier du projet surréaliste est la libération de l'objet et le désir d'interpréter les objets du monde en les détournant de leur usage habituel. Dans son étude remarquable de l'approche surréaliste de l'objet, Michaël Richardson a observé que

« Le grand mérite de l'objet surréaliste est d'établir avec la matière un rapport non utilitaire. Il ruine notre rapport privilégié avec des objets qui se trouvent par là même rendus à leur intégrité propre. Alors que, d'un point de vue rationaliste, cela signifie qu'ils échappent à tout contrôle pour devenir une menace, le sur-réaliste ne perçoit pas cette absence de contrôle comme un problème »¹.

1. Michaël Richardson, « voyage, surréalisme et science de l'homme », *Diogène*, N°152, Oct-Déc. 1990, p. 31. Voir aussi *Edouard Glissant, de mémoire d'arbres*, Amsterdam, Rodopi, 1996, par Jean Pol Madou qui parle de l'absence de perspective et du pouvoir de focalisation chez Glissant (p. 75-78).

En libérant l'objet, le surréalisme rend le monde extérieur primitif et sauvage, c'est-à-dire moins déchiffrable et plus opaque. L'opacité de l'objet et l'absence de contrôle du sujet sont deux dimensions essentielles de ce rocher projeté en mer. Pour Breton et Masson la libération de l'île passe par son objectivation dans le rocher du Diamant.

En ce qui concerne l'île comme objet, c'est la libération de l'île des stéréotypes colonialistes, et la rupture avec le rapport utilitaire et utopique qui caractérise le symbolisme de l'île. Pour Breton et Masson, l'île est à la fois rocher, sombre et irréductible, et située en mer ce qui signifie une dimension non saisissable et qui se dérobe à l'infini. L'île du Diamant se définit par des tensions entre la fixation et la fluidité, la minéralisation et l'éclatement, une intégrité et une ouverture. Bien sûr ceci n'est pas le cas dans les conceptions traditionnelles de l'île. L'île se présente traditionnellement au voyageur comme l'île vierge. L'île heureuse qui s'offre comme champ clos d'expérimentation. Par exemple, le cas de Robinson Crusoe est bien connu parce que son expérience démontre la logique de l'utopie colonisatrice basée sur l'idéal de l'île passive, du rocher transparent et de l'espace maîtrisable. En rendant l'île mystérieuse, en la libérant de son destin utilitaire, les surréalistes inaugurent l'idée de l'île comme intermédiaire entre le moi et le monde, et surtout dans le dialogue de Breton et de Masson, l'ambiguïté du rocher à la fois sombre et fabuleux, incassable mais capable de mille éclats de lumière.

« Je sais soudain son secret. Paris est une île qui capte de partout et diffracte aussitôt. »

Edouard Glissant, *Soleil de la conscience*

Sous le signe du Diamant

Dans un de ses premiers livres, un livre qui paraît de plus en plus important avec chaque ouvrage qui paraît, Glissant se contemple et s'examine à Paris, un peu comme Masson et Breton en Martinique. Ce qui établit un certain rapprochement entre les deux expériences c'est le fait que l'écrivain martiniquais est amené à se définir comme l'ethnologue de lui même, de la même façon que nos deux surréalistes pratiquent une certaine ethnographie de l'imagination à travers l'expérience de déplacement. Ce qui est encore plus frappant c'est que l'île du Diamant devient

pour Glissant l'île de Paris qui l'aide à se comprendre. C'est-à-dire que Glissant pratique aussi une certaine objectivation du monde, et le diamant qui capte et diffracte devient une métonymie de la géographie parisienne.

L'idée du monde qui se concrétise en île, à la fois objet de désir et parfaitement insaisissable, hante l'imaginaire de Glissant. Si nous prenons son poème épique sur la conquête du nouveau monde, *Les Indes*, nous verrons que chaque Inde est problématique parce qu'elle a une puissance de séduction, et reste indéchiffrable et mystérieuse pour le découvreur qui s'épuise en essayant de la maîtriser. C'est précisément cette idée qui domine l'île de Lambrianne dans *La Lézarde* où les personnages cheminent dans un monde de splendeurs et d'ombres, et où règne une luminosité sombre. Tout le mouvement de ce premier roman c'est de la flamme à l'éclat, des hautes terres gardiennes du passé à la mer inexorable. Cet éclat n'est pas celui d'une illumination définitive, mais le roman s'achève sur un éclatement qui représente pour certains personnages une ouverture pénible vers le monde. Tout comme la neige dans *Soleil de la conscience*, qui représente une ouverture vers une expérience d'un ordre différent, la barre dans *La Lézarde* représente la cristallisation de la signification du paysage de l'île et un objet mystérieux créé par le hasard des flots. Ce n'est pas très difficile d'établir des corrélations entre les deux images, celle de la neige et la barre. En parlant de son expérience de la neige à Paris, Glissant dit ;

« La première fois qu'à mes yeux elle offrit son écume, ce fut juste comme une pluie. Je l'avais connue déjà. Mieux encore, elle rompit la grisaille pour enfin donner à l'hiver le seul éclat de sa parole. Ainsi elle avance l'image réelle de la saison froide, son essence pré-figurée ; elle délivre de l'attente et oppose lumineusement, elle est presque chaude. Telle est la neige : une illumination (je touche enfin l'hiver), une ouverture ... Avec elle je sors de l'indécis pour être porté jusqu'à l'extrême contraire de mon ordre »².

Presque de la même façon, la barre s'offre comme la parole du paysage, un éclat lumineux dans la noirceur de la mer, et invite les personnages dans *La Lézarde* à s'ouvrir sur le monde.

« Valérie, immobile, essayait d'entrer dans la barre, ou que la barre fut dans son cœur et dans sa poitrine, avec la violence et la précision. Et à mesure que l'ombre descendait sur la mer, elle voyait de

2. *Soleil de la conscience*, Paris, Seuil, p. 18.

plus en plus distinct le trait d'écume, comme une racine étalée, mais une racine dont la voix trouait l'espace jusqu'à elle³».

3. *La Lézarde*, Seuil, Paris, p. 205.

Ces deux textes démontrent la réversibilité de l'image et la capacité de l'objet mystérieux d'être à la fois séduisant et indéchiffrable. L'objectivation est toujours le premier moment de la connaissance. La barre c'est la concrétisation de l'essentiel de l'île, c'est-à-dire la création torturée de la boue et du limon de l'embouchure d'une rivière qui serpente à travers la plaine. La barre suggère aussi les origines mêmes de l'île, une fermentation sous-marine qui se dresse comme solidification de la lave du volcan, enracinée dans la mer.

Si dans *La Lézarde* les personnages sont marqués par leur interaction avec le hasard objectif de la barre qui ouvre la mer libre, pour un des personnages le désir est non seulement de fixer l'objet mais de le désintégrer. Par l'intermédiaire de la barre, cette cristallisation d'écume dans la mer noire, Mycéa est tentée par un mouvement d'introspection qui la conduit à considérer ses relations avec les autres membres du groupe. Elle veut épuiser le réel, mais le désir de fixité, de mesure, d'ordre qu'elle poursuit est bouleversé par la barre qui s'éclate dans un chaos de 'lames brillantes'.

« Mycéa avait peur ; Mathieu semblait bien fatigué. Elle ne savait pas contre quoi exactement elle devait lutter... Elle regarda la barre, essayant en plissant les yeux de ne faire qu'une mince ligne blanche de ce qu'elle savait être une bourrée de fureurs. Elle pensait que Margarita devait être fière de Gilles, le seul avec Pablo à pouvoir vaincre la barre. Avec Pablo et Thaël ; Valérie aussi devait être fière. Et regardant la barre, Mycéa se posa le problème de haute juridiction morale : « Pouvait on dire que Thaël seul était responsable de la mort de Garin ?... »⁴

4. *Ibid.* p. 200.

« En plissant ses yeux » Mycéa veut elle-même vaincre la barre, mais les forces dissolvantes de l'objet rendent une telle maîtrise du réel impossible, et la barre se métamorphose, une fois de plus, en « une bourrée de fureurs ». La barre refuse de rester un objet en soi et insiste, par l'éclatement de son étrangeté, sur une relation imprévisible entre le je et la mer, le moi et le monde.

« Elle pensait que Mathieu ne passerait jamais la barre, mais qu'en une certaine façon elle était fière qu'il en fut ainsi. Il devait

vaincre son corps, il était le plus faible, mais il ne reculait pas. Et sans lui rien ne se serait fait. Mais Mycéa pensa encore qu'il était bien atteint à présent, épuisé, et qu'elle aurait du mal à le guérir. Et ses yeux se remplirent de larmes étincelantes où le soleil se multipliait, et à travers lesquelles la barre lui apparut bientôt comme un éclat d'étoiles affolées »⁵

5. *Ibid.* p. 200.

Ce n'est pas par hasard que ce personnage est poursuivi par la rêverie du rocher. L'œil regardant de Mycéa est regardé par l'illuminante apparition de la barre « comme un éclat d'étoiles affolées. » Elle commence un mûrissement difficile et reste troublée par la pensée de la barre. Donc ce n'est pas surprenant de voir que Mycéa reparait dans le roman *La case du commandeur* comme un être instable et solitaire, qui reste obsédée par la roche qui représente l'opacité et la nature insaisissable du réel. Mais c'est Mycéa aussi qui, dans ce roman, est sensible au fait que la roche se casse en plusieurs roches. Broyée par la mer, la roche se multiplie en plusieurs « îles ... plantées dans la mer alentour »,

« Marie Celat courait aux endroits des bords de mer d'où par temps découvert on reconnaissait la Dominique au nord, avec l'accompagnement rugueux des côtes en escarpe et des vagues déchirées, ou Sainte Lucie au sud, qui semblait se découper sur les sables tranquilles et l'eau verte étalée ; elle apostrophait les îles »⁶

6. *La case du commandeur*, Paris, Seuil, 1981, p. 215.

Dans ce roman, l'idée de l'archipel comme des éclats de roche, l'image du sang rivé de la roche qui se multiplie en champ d'îles est introduite. De ce point de vue, on peut identifier chez Glissant une poétique de diffraction qui caractérise la mer Caraïbe, la langue créole et tout le processus de la créolisation.

« In every surface I sought
The paradoxical flash of an instant
In which every facet was caught
In a crystal of ambiguities »
Derek Walcott, *Another Life*

Sous le signe de l'arc en mer

De plus en plus les ouvrages de Glissant sont des récits de voyage. Récits de voyage poétiques et romanesques. De plus en plus dans l'œuvre de Glissant, l'île/ rocher nous invite à voyager, mais ce n'est pas le voyage classique où l'on quitte le familier

pour découvrir un inconnu exotique. C'est plutôt l'aboutissement du projet ethnologique commencé dans le livre *Soleil de la conscience*, une errance parmi les objets provoquée par la soif de l'altérité et le besoin de sentir la diversité du monde.

C'est-à-dire que Glissant est attiré par le désordre foisonnant de l'univers et la prolifération de paysages caractérisés par le clapotement de vagues, la vitalité sauvage des forêts et d'objets à la fois rêvés et réels. Ce sont, en fin de compte, des voyages poétiques pour Glissant, qui définit le poète comme celui qui a « le pouvoir de ressentir le choc de l'ailleurs. »

Dans ses essais Glissant est souvent attiré par les voyageurs et par les livres de voyages, dont les plus importants sont sûrement Victor Segalen et Saint John Perse. « Segalen va vers l'autre, court vers l'ailleurs. Saint John Perse, né dans cet ailleurs retourne au Même – vers le Centre »⁷. Ce que Glissant apprécie chez ces deux écrivains, c'est le projet de voyage comme expérience de l'inédit. Tout en parlant de Segalen, Glissant affirme que « la rencontre de l'Autre suractive l'imaginaire et la connaissance poétique. » Ce qu'il souligne toujours chez Segalen c'est le rapport entre sa subjectivité et l'opacité de l'autre, c'est l'idéal d'une « générosité absolue et incomplète qui le poussait à se réaliser ailleurs. »

Dans son commentaire sur le projet poétique de Saint John Perse dans *Le discours antillais*, il insiste sur l'importance de sa demeure sur l'ilet-les-Feuilles.

« Sans doute un ilet en rade d'un port est-il le plus sûr gîte de l'errance. L'Ilet – les-Feuilles, dans le port de Pointe à Pitre. Un ilet dans l'ancrage d'une île, délimité non par ses plages de sables rouies de mangrove mais par l'écriture des hauts navires qui toujours le déhalent »⁸.

7. *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, p. 42.

8. *Le discours antillais*, Paris, Seuil, p. 431.

De la même façon que la barre invite Mycéa à un voyage intérieur, l'ilet ancré en rade du port ouvre la mer libre. L'ilet est la minuscule concrétisation de l'île, le lieu irréductible, incontournable, autour duquel s'organise le projet de voyage. Car c'est la mer qui a façonné l'ilet et c'est par la mer que l'histoire s'ouvre au voyageur insulaire. La pensée archipélique est née de la vision de l'ilet comme lieu de rencontre où l'étendue s'offre au voyageur.

Glissant définit le voyageur exemplaire dans *Poétique de la Relation*, où il décrit la plage ardente sous laquelle la force souterraine du sable volcanique est cachée et le marcheur solitaire qui

se déplace sur la surface. Il parle du « nomadisme circulaire » du marcheur qui « n'épuise aucun territoire » mais qui « qui s'enracine dans le sacré de l'air et l'évanescence, dans le pur refus qui ne change rien du monde »⁹. Cette nouvelle méditation sur le voyage et l'errance passe par la rhétorique de la plage, par l'idée exemplaire de l'île mangrove ou plutôt, selon les définitions du dernier livre de Glissant, le *Traité du Tout monde*, la mangle.

9. *Poétique de la relation*, Paris, Seuil, 1990, p. 224.

« La mangle : l'eau et la terre dans leurs bordures, où nous avons vécu... Nous prenions à la mangle, sans prendre garde. Obscure compliquée, perdue de branchages de racines rouges, elle commençait au cimetière et elle mangeait le rivage d'eau jaune sur l'eau bleue, jusqu'au déboucher de la Rivière salée. Nous y voyions le monde : ces possibles que nos regards avaient levés »¹⁰.

10. *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, p. 69.

L'image de la mangle comme espace de mystère, impossible à déchiffrer, étend l'image du rocher, comme les sables celle du jardin, et la plage ardente celle de la masse sombre du morne. La mangle devient la source de la pensée archipélique. Glissant soutient dans ce même livre que :

« La pensée archipélique convient à l'allure de nos mondes. Elle en emprunte l'ambigu, le fragile, le dérivé. Elle consent à la pratique du détour, qui n'est ni fuite ni renoncement... La pensée de l'archipel, des archipels nous ouvre ces mers »¹¹.

11. *Ibid.* p. 31.

Avec l'image de la mangle vient le concept de l'étendue palpable. L'idée des liens secrets et sous-marins qui unissent les îles de l'archipel est évoquée dans le livre d'essais *Poétique de la Relation* où la Caraïbe apparaît comme un réseau d'opacités, mais des opacités miroitantes qu'il décrit comme « cet arc en mer. » Nous avons dans *Tout – Monde* une vision plus développée d'un système relationnel qui lie les îles et les ilets de l'archipel. Glissant imagine une confluence d'opacités :

« au nord du pays, le feu de la montagne Pelée tourbillonner dans son secret de volcan et les laves toucher de loin l'eau douce et l'eau salée tour à tour, et cette eau coulait sous la terre de Martinique pour remonter dans la mangle du Lamentin, à la rencontre d'une autre eau qui descendait souterrainement depuis la montagne du Vauclin au sud... Et toute cette trame reflétait par moments vers les plages du sud du pays, au Diamant ou à la Petite Anse et s'il se trouve elle courait sous la mer, par le Canal de Sainte-Lucie au sud et le Canal de la Dominique au nord »¹².

12. *Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1993, p. 223-4.

En insistant sur « la texture de cette trame », on peut voir jusqu'à quel point Glissant pratique une ethnologie surréaliste dans ces récits de voyage. L'opacité du monde, l'altérité de l'autre reste toujours un phénomène « singulier et nécessaire » qui lui permet de se réaliser. À cet égard, il nous offre une observation importante sur la pratique de Michel Leiris, quand il dit que Leiris dépasse la passion surréaliste « pour le bric à brac, pour la rencontre fortuite d'objets étranges »¹³ c'est-à-dire un dépassement du goût de l'incongruité, des procédés de collage. Chez Leiris « ces listes sont réversibles, mutuellement contaminantes »¹⁴ L'objet pour Leiris et pour Glissant c'est le point de contact qui rend l'intérieur et l'extérieur inséparables. Peut-être que la pensée archipélique est directement liée à la distance, la différence et la nature des objets du monde qui nous invite « au voyage sans voyage organisé », parmi les opacités scintillantes d'un monde qui de plus en plus s'archipélise dans une divergence exultante.

Michael Dash
University of the West Indies

13. *Traité du Tout Monde*, *op. cit.* p. 135.

14. Voir aussi les observations de Michael Richardson dans son article « Voyage, Surréalisme et science de l'Homme » (*op. cit.*) sur l'ethnographie novatrice pratiquée par Michel Leiris.

Quelques réflexions sur la poétique de la relation amoureuse chez Édouard Glissant

Selon l'intention avancée par le titre de ma communication, et pour me conformer à l'esprit de la « trace », je me bornerai à apporter au débat quelques annotations interprétatives me paraissant se dégager de la Poétique de la Relation, remarques qui – à ma connaissance – n'ont pas encore été mises à l'œuvre afin de creuser d'autres pistes dans l'ampleur du message d'Édouard Glissant.

Ces quelques réflexions vont être une relecture de certains propos rassemblés par notre auteur dans son *Introduction à une Poétique du Divers*, texte d'où je tirerai la plupart de mes citations, en les observant à la lumière des recherches portant sur la thématique amoureuse dans la pensée philosophico-littéraire occidentale, et notamment celles d'Octavio Paz dont l'essai *Llama doble* (*La Flamme double*) de 1993 constitue le bilan.

Je tâcherai de contourner tout « excès de théorie » – suivant les dépréciations formulées par Glissant lui-même dans l'avant-propos à son livre de 1996 –, en présentant une sorte de glose à quelques arguments majeurs de sa thèse sur la créolisation du monde, tels qu'ils sont exposés en synthèse dans le passage suivant, extrait de *l'Introduction à une Poétique du Divers* :

« *Le monde se créolise, c'est-à-dire [...] les cultures du monde mises en contact de manière foudroyante et absolument consciente aujourd'hui les unes avec les autres se changent en s'échangeant à travers des heurts irrémédiables, des guerres sans pitié mais aussi des avancées de conscience et d'espoir qui permettent de dire – sans qu'on soit utopiste, ou plutôt en acceptant de l'être – que les humanités d'aujourd'hui abandonnent difficilement quelque chose à quoi elles s'obstinaient depuis longtemps, à savoir que l'identité d'un être n'est valable et reconnaissable que si elle est exclusive de l'identité de tous les autres êtres possibles. Et c'est cette mutation douloureuse de la pensée humaine que je voudrais dépister avec vous.* »

(Glissant, p. 15)

J'ai l'ambition de me joindre au dessein de l'auteur – de façon *rhizomatique*, bien entendu –, avec la croyance que les concepts ci-dessus évoqués, élaborant certains des principes fondamentaux de la Poétique de la Relation, se rattachent à (ou du moins ils montrent une extraordinaire analogie avec) la vision archétypale de l'amour ainsi qu'elle s'est imposée, depuis le Moyen Âge, comme thème dominant dans la tradition occidentale.

Non seulement il s'agit de vérifier la continuité de ces vues et du vocabulaire y afférant, mais encore et surtout il est question de constater la relance de l'énergie révolutionnaire que de telles conceptions de l'amour ont su produire en d'autres époques historiques. La Poétique de Glissant inaugure, nous le croyons, une nouvelle étape de l'histoire de notre sensibilité, par la projection du schéma de la liaison amoureuse sur le plan du multiple sociologique, dans un esprit innovateur comparable à celui qui s'est révélé dans le monde courtois et, par la suite, dans le rayonnement romantique et surréaliste.

Je m'en expliquerai dans la conclusion de mon étude, et auparavant je vais retenir, à ce propos, trois points de l'extrait de Glissant que j'ai déjà cité :

- a) les conditions de la mise en contact d'entités en régime d'altérité ;
- b) la nature des résultats de cette rencontre au point de vue ontologique ;
- c) les effets de transformation de la pensée collective au niveau gnoséologique et éthique.

Quant aux recours herméneutiques, le projet de m'écarter du modèle conceptuel de l'*epos*, répondant d'ailleurs à une exigence déjà ressentie par Glissant dans son *Intention Poétique* (p. 207), et de m'engager dans la voie du modèle lyrique, me semble légitimé par le fait que c'est bien au niveau du couple qu'on éprouve d'abord l'Altérité, qu'on y expérimente le manque de l'Un *Vs* son inconsistance, le « je de l'Autre » *Vs* son jeu, « l'Autre du nous » *Vs* le nous dans l'Autre.

La Relation présuppose – comme il a été souligné plus haut – une rencontre entre sujets différents, mais (et ce n'est pas une tautologie) point indifférents les uns aux autres : Glissant parle « d'opposition bénéfique ». (Glissant, 1996, p. 97) Il y a donc *pathos*, ce qui nous amène à notre grille exégétique, c'est-à-dire à la « géométrie passionnelle » d'Octavio Paz. (Paz, p. 17)

En résumé, la réflexion du Nobel mexicain porte sur la transmission de la vie dans le monde humain bâtie à travers le rapport à l'autre, véhiculée par l'instinct sexuel que Paz représente comme le pivot d'une structure de cercles concentriques, dont l'érotisme et l'amour occupent les autres espaces en tant que formes dérivées de la sexualité.

Si l'impulsion à l'accouplement est propre à l'homme ainsi qu'à d'autres êtres vivants (du royaume animal ou végétal), l'érotisme et l'amour sont exclusivement humains par leurs finalités qui dépassent la procréation et par leur qualité d'invention incessante sous l'action du « désir, père de la fantaisie ». (Paz, p. 18) Toutefois, parmi les cristallisations, les sublimations, les perversions ou les condensations qui transfigurent la sexualité, on doit distinguer les deux domaines nettement démarqués de l'érotisme et de l'amour.

Leur rapport/opposition n'est pas sans suggérer un rapprochement (et peut-être introduire une clé de lecture inédite) avec celui qui est établi par Glissant entre les notions de *métissage* et de *créolisation*.

La définition de Paz à propos de l'érotisme comme « d'abord et surtout *soif d'altérité* », (Paz, p. 22) où l'instinct sexuel est transformé par l'imagination humaine en « cérémonie et représentation » (Paz, p. 99) pour atteindre le « retour au Grand Tout », (Paz, p. 30) renvoie à la notion de *métissage* chez Glissant, comportant une fusion des parties selon certaines recettes, rituels, finalités prévisibles et magmatiques. (Glissant, 1996, p. 22)

Mise entre parenthèses toute référence à la libido agissant dans l'érotisme, il reste que, sur le plan ontologique, dans les deux processus de mise en rapport il se produit l'appropriation d'autrui, la perte réciproque d'autonomie, l'intégration à la totalité selon un ordre figé.

Songeons, en passant, au métissage culturel rêvé par Senghor, au mirage de la Religion de l'Universel. Mais rappelons-nous également les inférences de Georges Bataille sur l'érotisme issu de « la nostalgie de la continuité perdue » et orienté vers « une fusion où se mêlent deux êtres à la fin parvenant ensemble au même point de dissolution ». (Bataille, 1957, p. 24)

Édouard Glissant, d'ailleurs, pour marquer les différences entre métissage et créolisation insiste sur le fait que dans le cadre de cette dernière, contrairement au métissage, « l'identité *relation*

comporte une ouverture à l'autre, sans danger de dilution », (Glissant, 1996, p. 24) ou bien il souligne que la « poétique de la Relation n'est pas une poétique du magma, de l'indifférencié ». (Glissant, 1996, p. 42)

C'est pourquoi, en ce qui concerne le phénomène de créolisation, Glissant fait remarquer à maintes reprises les conditions suivantes comme étant indispensables à son existence : l'hétérogénéité et l'équivalence des éléments au départ, la successive mise en relief de chacun, le tout dans l'imprédictibilité des résultats. (Glissant, 1996, p. 37)

Voyons quelques-unes de ses observations : « Les éléments culturels mis en présence doivent obligatoirement être *équivalents en valeur* pour que cette créolisation s'effectue réellement ». (Glissant, 1996, p. 17)

« La créolisation exige que les éléments hétérogènes mis en relation *s'intervalorisent*, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas de dégradation ou de diminution de l'être, soit de l'intérieur, soit de l'extérieur, dans ce contact et dans ce mélange. » (Glissant, 1996, p. 18)

« La créolisation est imprévisible, alors que l'on pourrait calculer les effets d'un métissage ». (Glissant, 1996, p. 19)

C'est en des termes homologues que nous trouvons dessinée chez Octavio Paz la topographie des frontières entre le territoire de l'érotisme et celui de l'amour. Le sentiment amoureux produit, écrit-il, la « transformation de l'*objet érotique* en un sujet libre et unique ». (Paz, p. 35)

L'amour restitue à l'Autre sa qualité de personne, lui rend un rôle de parité dans son rapport au monde. Et en effet, les êtres qui se rapprochent dans la liaison amoureuse jouissent, soit réciproquement, soit singulièrement, d'une telle valeur ajoutée par rapport à la position que leur confère la condition d'attrait exclusivement érotique.

Dans l'enchevêtrement des modalités pluriséculaires de cette affection que l'on appelle amour, Octavio Paz signale comme élément constitutif prioritaire, l'indépendance des protagonistes. Celle-ci se manifeste, toutefois, de façon paradoxale selon deux points de vue. La première antinomie tient à la condition de la genèse mystérieuse de ce sentiment qui englobe fatalité et libre arbitre : « L'amour, remarque-t-il, est une attraction involontaire vers une personne et l'acceptation volontaire de cette attraction ». (Paz, p. 116)

La seconde contradiction implicite est relative au principe imprescriptible de l'autonomie des êtres : « Nous ne sommes transparents ni pour nos semblables ni pour nous-mêmes » reconnaît Octavio Paz, d'où sa merveilleuse formule illustrant la condition amoureuse : « l'amour est un pari, extravagant, sur la liberté. Non pas la mienne, celle de l'autre ». (Paz, p. 58)

Ces affirmations ne sont pas sans rappeler le « droit à l'opacité » attesté par Glissant. D'ailleurs, ce caractère ambigu, propre à la passion amoureuse, d'événement accidentel comportant toutefois une prise en charge responsable de la part des êtres impliqués, est décrit dans *La Flamme double* au moyen de mots qui semblent en résonance avec l'expression employée par Glissant dans le texte que j'ai signalé au début, lorsqu'il évoque l'actuelle mise en contact des cultures « de manière foudroyante et absolument consciente ».

Il en est de même à propos de la nature incertaine des effets de la Relation, qu'elle soit amoureuse ou poétique. Paz reprend la métaphore du jeu, (aléatoire mais combien sérieux !) : « C'est un pari que nul n'a l'assurance de gagner car ce pari est soumis à la liberté de l'autre. » (Paz, p. 115) Et si ailleurs il puise ses images au répertoire de la nature, la conclusion est univoque : « Les fruits de l'amour sont intangibles, déclare-t-il. C'est là une de ses énigmes. » (Paz, p. 37)

Parallèlement Glissant souligne la disparité des éléments non seulement à l'aube du processus de créolisation, mais aussi par la suite, si bien qu'au fur et à mesure que sa théorie avance il corrige l'axe de sa perspective : de l'action d'agencement (d'où le titre : *Poétique de la Relation*) aux irrégularités du tissu conjonctif (d'où la désignation : *Poétique du Divers*).

Il insiste, avant tout, sur « le comportement imprédictible de ce rapport de cultures » lié à la notion de « système dynamique déterministe erratique », à savoir tout système ayant plusieurs variables, et surtout avec l'introduction de la variable temps. (Glissant, 1996, p. 85)

Je renvoie encore à ma première citation de Glissant et en particulier à la phrase concernant les cultures du monde : « les unes avec les autres se changent en s'échangeant ». Cette affirmation s'appuie sur l'inopportunité d'envisager l'aboutissement de ce contact multiple comme un quelconque état de conjonction statique et définitif des parties.

Voilà à nouveau une surprenante concordance avec les effets de l'élan amoureux sur le plan ontologique, étudiés par Octavio Paz.

La condition humaine est celle de la chute de l'Eden, de la condamnation à vivre au milieu d'une nature corrompue et divisée : « l'universelle boucherie, écrit-il, tous contre tous. » ; (Paz, p. 200) en outre « L'homme est temporalité et le temps est permanente séparation de soi. » (Paz, p. 132) Il n'y a pas de remède à cette scission des êtres et de l'être, puisque « nous sommes des hommes qui errent à travers un monde errant ». (Paz, p. 115)

Néanmoins la passion amoureuse, en tant qu'intensité, est un défi au temps et à ses vicissitudes. Ainsi lit-on dans les toutes dernières lignes de *La Flamme double* : « Nous sommes le théâtre d'un embrassement des contraires et de leur dissolution en une seule note qui n'est pas d'affirmation ou de négation, mais d'acceptation. Que voit le couple dans l'espace d'un battement de paupières ? L'identité de l'apparition et de la disparition, la vérité du corps et du non-corps, la vision de la présence qui se dissout en splendeur : la vivacité pure, la palpitation du temps. » (Paz, p. 201)

Cette notion de « vivacité pure » établit encore un point d'accord avec les idées maîtresses de la Poétique de la Relation. « Le tourbillon, la pointe, écrit Glissant dans *Tout-monde*. Le tribunal où vous comparez. Cette manière de proliférer dans les espaces de vertige puis soudain de précipiter dans cette fixité qu'on eût dit finale. Le Tout-monde qui tourbillonne, pour vous enseigner l'immobilité. » (Glissant, 1993, p. 455)

La réconciliation avec l'exil hors du paradis perdu, c'est la merveilleuse réussite de l'amour, en toute immanence. Les déductions de Denis de Rougemont à la fin de son essai *L'Amour et l'Occident*, apportent des arguments très proches de ceux qu'on a examinés jusqu'ici : « Dans l'analogie de la foi, note-t-il, l'on peut concevoir que la passion, née du mortel désir d'union mystique, ne saurait être dépassée et accomplie que par la *rencontre* d'un *autre*, par l'admission de sa vie étrangère, de sa personne à tout jamais distincte, mais qui offre une alliance sans fin, initiant un dialogue vrai. Alors l'angoisse comblée par la réponse, la nostalgie comblée par la présence cessent d'appeler un bonheur sensible, cessent de souffrir, acceptent notre jour. » (De Rougemont, p. 350)

Le consentement affectif de l'altérité, voilà donc le secret de l'amour qui nous est livré au bout de ces voyages savants à travers la pensée occidentale, mais c'est là aussi, il me semble, que cette même pensée rejoint les cultures animistes émergeant maintenant comme pour rendre à notre civilisation sa mémoire perdue. Octavio Paz y fait peut-être allusion lorsqu'il écrit : « L'époque moderne a accentué le divorce : à une extrémité, la nature et, à l'autre, la culture. Aujourd'hui, alors que la modernité touche à sa fin, nous redécouvrons que nous faisons partie de la nature. La terre est un système de relations [...] L'amour peut redevenir aujourd'hui, comme il le fut dans le passé, un chemin de réconciliation avec la nature. Nous ne pouvons nous changer en sources et en chênes, mais nous pouvons nous reconnaître en eux. » (Paz, p. 198)

Comment ne pas rapprocher ces remarques sur les fonctions de l'amour aux intuitions de Glissant concernant l'« identité-rhizome », facteur et résultat de la créolisation, « racine allant à la rencontre d'autres racines » ? (Glissant, 1996, p. 23)

Venons-en au troisième volet de ma communication, en mentionnant une fois de plus la citation introductive à mon étude, et précisément le passage où Glissant annonce « la mutation douloureuse de la pensée » qu'il encourage cependant par sa profession de foi en « les avancées de conscience et d'espoir ». Je reprends, donc, ma comparaison entre la valeur révolutionnaire de l'esthétique-éthique de Glissant (il postule en effet un accord « au présent que l'on vit d'une manière non pas empirique ni systématique, mais poétique », Glissant, 1996, p. 90) et les apports socialement innovateurs des conceptions de l'amour à travers l'histoire à partir de la *courtoisie amoureuse*.

La *fin'amor*, n'entrouvrant plus les mystères du surnaturel (comme auparavant la philosophie platonicienne), enracinée par contre dans la prise de conscience des contradictions de l'âme humaine, des antithèses de la passion, se convertit en idéologie d'une société et en art de vivre. « L'histoire de l'amour courtois, écrit Paz, de ses mutations et de ses métamorphoses, n'est pas seulement l'histoire de notre art et de notre littérature : c'est l'histoire de notre sensibilité et des mythes qui ont enflammé bien des imaginations du XII^e siècle à nos jours. L'histoire de la civilisation en Occident. » (Paz, p. 94)

Pensée de l'ambiguïté, volonté d'utopie, ouverture et relativité chez Glissant aussi, dont la position est subversive et traditionnelle

à la fois. Il prolonge la tradition commencée par les poètes provençaux et venue jusqu'à nous à travers les Romantiques et les Surréalistes ; mais il s'oppose à la morale dominante du rêve unitaire, soutenant « la plongée difficile dans le Chaos-monde ». (Glissant, 1996, p. 37)

Ainsi semble-t-il encore être en syntonie avec l'exigence ressentie par Octavio Paz qui, considérant que l'amour et la politique sont « les deux extrêmes des relations humaines », (Paz, p. 157) le couple et le groupe, souhaite la reprise de l'orientation passionnelle dans le domaine public : « Comme passion et pas seulement comme idée, constate-t-il, l'amour a été révolutionnaire à l'époque moderne. Le romantisme ne nous a pas appris à penser : il nous a appris à sentir. Le crime des révolutionnaires modernes a été d'amputer l'esprit révolutionnaire de l'élément affectif. » (Paz, p. 158)

La Poétique de la Relation a mis l'affectivité au premier plan, et ce malgré la misère morale et l'insensibilité collective des démocraties libérales : là réside son défi esthétique et sa supériorité d'ordre spirituel.

Anna Paola Mossetto
Université de Turin

Bibliographie

Bataille G., *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1957.

Glissant E., *L'Intention Poétique*, Paris, Seuil, 1969

– *La Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990.

– *Tout-monde*, Paris, Gallimard, 1993.

– *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996.

Paz O., *La Flamme double*, Paris, Gallimard, 1994.

De Rougemont D., *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1972.

Les sources de l'émotion chez l'écrivain Glissant

Dans le temps où je m'intéressais à l'amour créole tel qu'il s'écrit en littérature antillaise : ses *doucines*, ses *limbés*, et ce qu'Edouard Glissant appelle selon les cas mesure, démesure, voire simagrées, quelqu'un qui lui est proche me signalait combien était intense son émotivité personnelle. Je me décidai alors à questionner ses textes romanesques, non seulement sur l'amour mais sur les sources diverses de l'affectivité.

Appréciation d'ensemble : une retenue distingue Glissant d'un grand nombre d'écrivains et écrivaines antillais expansifs, à commencer par Césaire et Saint-John Perse, d'auteurs de romans sensibles comme sont parmi d'autres Daniel Maximin et Simone Schwarz-Bart, qui plutôt qu'une « *nervosité raffinée et contenue de créole* » (Lezama Lima, *Paradiso*) manifestent délibérément un moi pathique face aux occasions de joie vive et aux malheurs privés ou collectifs dont déborde l'archipel. On a parlé à son propos de « *fulgurances froides* », lui-même sur Faulkner a usé d'une alliance de mots : « *froidement et ardemment* ». Même lorsqu'elle s'accepte « *chaotique brûlante* » sa parole ne procède qu'exceptionnellement du délire, de la *de-mentia* et de ce *déparler* qui est devenu lieu commun à plus d'une écriture aux îles. Si quelques personnages pleurent ou hurlent, connaissent des fièvres morales et psychologiques, deviennent *ababa*, le romancier a évité le plus souvent « *la violence psychotique du choix radical de la folie* » (*Discours antillais*).

L'expression émue, d'ordre privé, collectif, voire épique, liée ou non au texte d'une passion, est sans doute un des socles de son écriture, nous le vérifierons, mais elle a une présence moins itérative, moins insistée que l'idée, par quoi Glissant est auteur. Comment d'ailleurs l'emprise des nerfs, les atteintes bonnes ou

mauvaises à la sérénité du coeur, ont-elles pu s'accorder au vaste système de rationalité et de négativité qui s'impose sur tout un versant de l'oeuvre ?

On sait que sa pensée vise au stratégique, au souci de la « *suite logique* », et que devant la force – généralement déplorable – des choses, informé d'économie politique, de sociologie, il en exhibe et en explique la nécessité. Certes, l'émotion tragique peut naître de la relation des drames, mais le régime du consécutif laisse peu de place pour le *lamento*. Je disais négativité : sa prose de lucidité militante se nourrit de refus : refus de l'analyse sentimentaliste facile, refus des émois superficiels, au bénéfice de « *l'acte fondamental* ».

Dans quelle mesure cède-t-elle donc au dépassement lyrique, dès lors qu' « *on a volé à un peuple son âme* » (*Lézarde*) ? En ce sens, une tradition de dénégation de pitié, léguée depuis le XVIII^e siècle par les racistes d'Europe et les écrivains coloniaux, existe à l'égard des victimes noires présentées comme impavides : c'est le « *niger phlegmaticus* » de Linné, c'est « *la constance de l'esclave* » selon *l'Histoire de la Jamaïque* de Hans Sloane. C'est le Père Labat qui écrit : « *j'en ai vu rompre tout vifs sans qu'ils jettent un cri* » (*Nouveaux Voyages aux Iles de l'Amérique*, II, 492). C'est l'anecdote complaisamment répétée du noir qui paie une corde neuve pour se faire pendre et remplacer l'ancienne : « *corde la li pa bon* ». Glissant n'emprunte évidemment pas une telle voie ; on imagine même son haut-le-coeur ; il indique en revanche que le marron, celui de *Malemort* « *n'attend ni amour ni pitié* » (43). Il les refuse. Hormis certains soliloques énervés où ses mots se bousculent, la pudeur de Papa Longoué envers tout sentiment est connue, à laquelle répond dans *Mahagony* la « *pudeur des hommes d'écriture* ». *La Case du Commandeur* porte réflexion sur cette réserve :

« *La vie passée, les arbres tombés, les amours bannies ne nous apparaissent pas dans la clarté sculptée des choses connais-sables....Mais si un seul campe dans sa passion et confusément crie qu'il entrevoit cet antan, qu'il réentend ce gémi...nous feignons qu'il se moque, ou que la folie du cyclone a détourné sur lui son oeil fixe, ou que le soleil a pointé dans sa tête* » (p.16).

Un logos donc au premier abord peu troublé, une matière verbale peu tremblée, le rejet presque rimbaldien du « *poéticard* » (*Case du Commandeur*, 186), et d'un certain enchantement litté-

raire que Glissant nomme le « *vieux chanté* ». Dès lors règnent les figures stylistiques de la brièveté, de l'atténuation, la litote surtout, qui gaze pour mieux renforcer, et c'est la parole feinte de l'esquive et du détour, un peu la *kalkilasion* des Haïtiens, la parole *andaki*, plutôt dirons-nous que la manière durassienne d'écrire la souffrance. La litote émotive extrême étant donnée par la figure métonymique du four, four de la production sucrière, four des réfractaires et des anciens supplices : « *il convient de refermer le four* », de le refermer sur les retraits, les cris muets des martyrs.

Et pourtant nous sommes alertés par des remarques incidentes, par un emploi plus fréquent que rare du mot cri, du mot âme, toutes choses qui indiquent que l'émotivité est mobilisable, enclose calcinée comme ci-dessus, ou coulant en un flux pas toujours souterrain.

Le texte palpite dans un ouvrage de réflexion comme est *L'Intention poétique*. Là se dépasse la dichotomie philosophique dégagée par le Cercle de Vienne, entre cognitif et émotif. Dans les romans *a fortiori*, des séquences se repèrent qui, comme dirait le Trinidadien Lovelace dans sa *Danse du Dragon*, « *remuent les tripes* ». Outre la force de certaines représentations, des émotions vives de personnages se rencontrent même si elles s'éprouvent plutôt profondes somatisées qu'externes gesticulées : on prend « *la mesure d'une souffrance dans son corps* », on est mis « *en vertige* », on est « *démarré de son corps* » (*La Case du Commandeur*).

Tentons de définir ce qui nous apparaît comme sources principales de l'affect. Ce seront au premier chef les réalités couplées de l'esclavage et d'une colonisation « *réussie* ».

D'abord le moment de la déportation : là encore Glissant a eu à pratiquer la contre-écriture d'un certain cynisme colonial. Volontaire ou involontaire – c'est indécidable parfois – l'humour des hommes de pouvoir court depuis l'*Histoire des Deux Indes* dans laquelle l'Abbé Raynal, pourtant anticolonialiste, ou un de ses collaborateurs parle de « *navigation naturellement peu saine* » (L. XI, chap. XXVII, 201), jusqu'à Mérimée et son héros négrier

Ledoux, qui anticipe sur la référence glissantienne au navire *Le Bon Enfant* et sur son personnage de négrier « débonnaire ». Mais à la différence de l'auteur de *Tamango*, Glissant n'utilise pas d'ironie pour produire gratuitement du texte à partir d'objectivité feinte. Ironisée ou non, sa sensibilité dénonce.

Du passage de la traite aux paysages de la servitude, les esclaves, parce qu'ils étaient des personnes humaines et non des animaux, mouraient du trauma d'arrachement, de fracture psychologique, « *de colère* » écrit la romancière africaine-américaine Alice Walker dans *Le Coeur noir*, d'une émotion primordiale donc, autant sans doute que de coups de fouets bien réels, ou de sur-travail en sous-alimentation. Et c'est de l'ensemble que parlent dans *La Case du Commandeur* les chapitres « Traces du temps d'avant » et « Registre des tourments », et c'est avec les mots que recueille ou invente l'écrivain-chroniqueur que nous retenons le supplice d'« être mis à corde pour trois douzaines », ou « manchoté ».

Puis, que dire du marron qui entend la respiration des chiens, sinon que le travail d'investissement d'une conscience rebelle par le romancier a balayé la question littéraire suivante : lorsque l'exploration psychologique accompagne la narration, menace-t-elle d'oblitérer l'émoi ?

Pour transmettre à son plus haut degré une exacerbation de ressentiment liée à l'inquiétude autant qu'à la mémoire, Glissant a choisi l'archiviste Mathieu, de tempérament nerveux, prompt à trembler. Mais plus souvent, dramatiquement située ou lyriquement transcrite, l'émotion des personnages quand elle existe, confondue généralement avec celle du narrateur, se déploie au sein d'une impassibilité de surface qui la nappe sans la figer : elle déplace expressément ses sources, un « *maëlstrom* » la porte des lignées Longoué aux lignées Béluse, des ondes atteignent la Louisiane, que visite gorge serrée un conteur antillais, là où encore, sur les traces de Faulkner : « *il suffit de prendre un modeste bac...pour sentir le vent d'on ne sait quel passé de souffrances, de haines et d'aventures se mêler sur votre visage à la fumée dégagée des machines...inexplicable, conventionnel à coup sûr, mais imparable* » (*Faulkner Mississippi*, 208).

Capitalism and Slavery, du voisin trinitadien Eric Williams, ouvrage connu en Martinique avant la traduction de 1968, avait montré le lien entre les deux formations sociales de son titre.

Semblablement chez Glissant la peine ancienne se renouvelle et s'actualise aux années d'une répression départementalisée : Noël 1959 avec les tués de Fort-de-France, morts de 1967 à la Guadeloupe dont on parle si peu, nouveau massacre d'ouvriers agricoles par d'autres gardes-mobiles hexagonaux d'un pouvoir colonial bourgeois, en 1974. Ce sont les années où dans nos Départements d'Outre-mer on retenait son souffle, où on vivait comme l'écrit Glissant « *la mort en île* ».

Qu'on permette un témoignage référentiel. Nous eûmes l'estomac noué des nuits entières lors d'élections hautement dramatisées, on apprit ou subit les filatures, expulsions, masques et mots de passe pour la transmission d'informations clandestines, hantise des disparitions sur terre ou en plein ciel, douleur des assassinats de leaders ou de lycéens aimés. Glissant cependant connaissait personnellement « *la brusque tension d'un trou de nuit* » dans un logement de fugitif en bas feuilles . Ainsi la « *syncope du battement au sang des mains* » (*Malemort* 124), les phrases rigoureusement enragées contre les « *à cheval sans honte* », c'est-à-dire les gardes-mobiles tueurs et les gendarmes très racistes, voilà ce qui fait la matière de mainte page indignée, accordée aux textes d'autres écrivains engagés de Guadeloupe , Guyane, Martinique, quoique d'une écriture moins épanchée et moins ouvertement clamante. Qu'on relise quand même la phrase unique d'un chapitre de *Malemort* consacré à la répression d'une grève marchante, l'affrontement avec les jeeps et les hélicoptères, longue phrase inachevée comme l'est le combat ouvrier, verbe insoutenable à certains lecteurs, et qui est un hymne aux morts de la canne à sucre : *ils se levèrent, ils tombèrent, ils moururent infiniment ..ils se levèrent des griffures d'ananas maigre marchèrent*. « *Une émotion* », écrivait Sartre dans son *Esquisse d'une théorie des émotions* « *...c'est une transformation du monde* » : que, outré des ajustements structurels quotidiennement meurtriers du FMI dans le Tiers-Monde du Tout-Monde aujourd'hui , on partage l'emportement du début du *Discours antillais*, on « *s'accommode si bien.. de l'effrayante et définitive mutité des peuples minés et terrassés physiquement* ».

Mais les accès et les transes qui surgissent ne relèvent pas tous de cet ordre de véhémence critique et de réquisitoire. L'œuvre com-

porte sa face de passion ensoleillée . On a été sensible à la présence remuante et rayonnante du groupe juvénile de *La Lézarde*, qui préfigurait l'O.J.A.M., Organisation de la Jeunesse Anticolonialiste de la Martinique. C'était une solidarité, jamais démentie depuis, d'auteur subversif, (« *fogiste* » ?), transportant le narrataire au coeur du foyer révolutionnaire, c'était une postulation de lecteur échauffant en retour un texte romanesque accompli ; des héros qui gravitaient « *lucides et méthodiques* » autour d'une Passionaria, une jeunesse avide d'action et questionnant toujours le sens de son action. Bref, une excellence de la cohésion romanesque. Puis *Le Quatrième Siècle* chanta en marques de prose poétique les enthousiasmes d'un peuple – accents, rythme, rimes internes :

« *Tous ceux là donc, et avant et après, créés pour être la lumière et le soleil du jour qui passe ! Mais tombés sans nom.....Mais ils sont la lumière qui par dessous est allumée, ils sont le cimetière sans sable ni bougie ni coquillage qui sous tes pieds fait l'incendie* ».

Venons-en aux sources d'ordre privé : « *l'émotion d'une course de chevaux* » aussi bien que « *le chant tragique de Billie Holiday* ». La mort. L'amour surtout. « *La mort c'est la foudre* » écrivait Malraux dans les *Antimémoires*, et l'on connaît sa pudeur face à la disparition d'un ami ou celle de sa femme. Dans *Tout-Monde* la disparition au-dessus de Deshayes, en Guadeloupe, du compagnon du Front des Antilles Guyane pour l'indépendance, Albert Béville, l'écrivain Paul Niger, clôt un chapitre , comme un gémissement doucement redressé en mélodie de deuil : « *chanter, chanter soudainement pour Paul Niger* ».

Il n'entre pas au propos d'E. Glissant de mettre en discours les diverses qualités d'émotion amoureuse. Du moins en percevons-nous les tonalités narratives particularisées. Ainsi la première rencontre des couples ne correspond pas au schème qui donna son titre à l'étude de Jean Rousset *Leurs yeux se rencontrèrent*. Accordées à une expressivité populaire euphémisante, des formules sobres parsèment le texte de *La Lézarde* pour dire la première apparition « *elle riait déjà* » (j'ai entendu exactement ces mots chez des ruraux français qui évoquaient un épisode de leur jeunesse), ou les émois sensuels immédiats : « *son corps est un copeau de ciel noir, ses yeux crient l'été* ».

Mais l'explicitation du désir, de l'élan érotique, se transfigure parfois, soit en condensation de mots : « *marée de force, tremble-*

ment de bonheur », soit en texte qui s'enfle et qui développe librement l'exclamation : « *oho, c'est le charroi de toute la sève, c'est le cri même de la racine, ho !* » (*Lézarde*, 148).

Nous refusons donc le jugement d'un critique selon qui ces couples « *n'expriment pas des états d'âme ..Même quand ils sont dans un duo amoureux, ce n'est jamais une intimité qui se déclare* ». (Jean Laplaine, *C.A.R.E.* N° spécial Glissant, avril 1983, p. 58).

Ce qui est plus vrai, c'est que *La Case du Commandeur* accumule les sarcasmes à l'encontre d'une certaine conception de l'amour en Occident : Marie Celat « *à traquer la passion parfaite* », « *fit mine d'être amoureuse avec extravagance...Elle s'étonnait de ne pouvoir retenir, ni soutenir jusqu'au bout, les éclats de ce qu'elle appelait ses crises sentimentiques* ». Plus significatif encore : « *Il lui dit qu'amour était maladie de Blancs, elle répondit qu'amour n'existait* »

Dans la relation amoureuse, les personnages seraient-ils « *trop dans la tête* » et pas assez « *dans le coeur* » ? Ce qui est en cause est la coïncidence toujours risquée de deux psychés ; dans *La Lézarde*, c'est la tangence d'ordre intellectuel de deux soeurs-âmes militantes. Aussi lorsque survient la rupture, la violence interne ne se résout pas toujours en flamme et cri « *Ni Cinna Chimène ni Pythagore ne se demandèrent ce qui avait grandi entre eux comme un buisson d'épines. La vie est ainsi* » (*La Case du Commandeur* 44). Seule Mycéa « *rompue* » et remplacée par Valérie, « *froidement seule dans la chaleur du petit matin* », connaît « *le temps de la souffrance qui illumine* » (*Lézarde*, 59) Mais, « *petit tas gémissant, implorant, brisé* » elle ne deviendra femme totale, « *à jamais* » (oh ! cet « *à jamais* » indiciel dans la prose de Glissant ...) qu'après combien de malheurs : « *Il nous a fallu beaucoup de constance et de maîtrise pour ne pas nous laisser aller aux effusions* ».

Mycéa personnage-phare, admirable et humaine, incarnation d'une liberté à conquérir, émerge d'un peuple de victimes féminines sur lesquelles s'éploie la pitié émue de l'écrivain. Sans psychologiser davantage, il n'est que de feuilleter *Le Quatrième Siècle*, *La Case du Commandeur*, *Malemort*, *Tout-Monde*, pour trouver le célébrant de la femme aimante, l'auteur navré : « *quelle infinie désolation, ho !* » (*Case du Commandeur*, 163) ou au contraire émerveillé par la relation père-fille, et si tendre envers

les petites négresses marronnes ou à la dérive ; le narrateur secoué de commisération envers les esclaves enceintes, et c'est le conte de la fleur inséré au registre des tourments ; l'homme penché sur une Piéta délirant d'avoir perdu non un mais deux fils , et sur la femme résignée à une relation sans joie « *qu'est-ce que j'attends de la vie ? Le monsieur là est resté* » (*Tout Monde*, 240) ; sur « *la bête à subir, la douce hébétée* » mais il faudrait citer toute la page 56 de *Malemort*.

Il faudrait aussi peser l'amitié admirative envers les pacotilleuses que recèle une grande métaphore de *Tout Monde*, au-delà de sa valeur idéothématique de symbole de la multi-relation.

Encore n'avons-nous approché que les sources humaines ; or, face au flamboiement pérenne d'un mahogani, la mort d'un enfant, même un enfant marron, fait-elle le poids, comme dirait Sartre, inscrite au coeur de la narration méditante ? Les trois ébéniers et les trois acacias de *Malemort* n'ont-ils pas autant de présence romanesque que les personnes humaines ? La pointe de la sensibilité donne l'impression d'avoir glissé vers le cadre physique naturel. Alors, le parti-pris des sites ?

Comptons avec les saisissements inauguraux de qui découvre la mer, de qui la rivière envahit l'âme, de qui veut « *passionnement vivre le paysage* », « *l'émoi des sables* », les ardeurs et splendeurs de l'aube, les silences et stridences, la beauté d'un campêche, les odeurs « *affolantes* ».

Ici les marques du fréuissement abondent : exclamations, mots forts, superlatifs, attention suprême portée au détail unique du réel, prose poétique proche de ce qu'on a appelé le réalisme merveilleux. Car il ne s'agit pas seulement, on le sait, de perceptions, de synesthésies, de conscience esthétique, mais de sensibilité chérissante d'un pays.

En sont témoins parmi d'autres deux passages d'une intense poéticité ; l'un, de *La Lézarde* « *Alors Thael remonte aux sources* », avant l'exécution de l'acte de justice que l'on sait, chante la beauté du serpent martiniquais, exemplaire parce que féroce dès lors qu'il a réalisé sa nécessaire mue « *celui qui voit cela sait déjà qu'il en sera occupé toute sa vie* » ; l'autre passage, du *Quatrième Siècle*, développe l'allégorie de la plantation coloniale : « *un bel animal jailli hors de l'eau* », qui réduit tragique-

ment les « *lambeaux têtus et noircis de l'ancienne forêt* » (84). Et le deuil face à une dénaturation généralisée se retrouve aussi bien dans *Malemort, Mahagony, La Case du Commandeur* et sa mer « *défunte d'oiseaux* », le passage du *Discours antillais* (p. 138) consacré aux fleurs de la dépossession, ou « *l'odeur anachronique et sauvage* » d'un four – à charbon, comme une réminiscence de nature proustienne.

Mais aussi, devant l'amitié du végétal insulaire, Bois-Caïman « *aux troncs rachés* » (remarquer ici l'infléchissement affectif vers la langue créole) ou mahogani veilleur et dépositaire des « *combats, fatigues, désespoirs* », devant la terre « *inquiète* » sous son immobilité, devant l'ambiguïté du morne entre *accablement* et *rêverie féroce*, une question cardinale donne âme au texte : comment émouvoir la triade arbre/histoire/langage , y introduire « *vent jaune* » et « *phosphore brûlant* », accorder la vision des paysages à l'horizontale avec l'exploration verticale du temps ?

Au sein de la nature antillaise, la trace singulière de Glissant s'avère passionnément humaniste, sans que son propos descriptif s'accompagne d'anthropomorphisme trivial, de quête mythologique d'un génie du lieu, ou de relation idéaliste au cosmos, malgré le « *cri intime* » du soleil. Ses effusions participantes sont d'ordre immanent ; son option naturelle , matérialiste, résiste aux sollicitations de la lecture unique qui tendrait à confondre présence poétique avec avancée de la métaphysique.

Dès *La Lézarde*, Edouard Glissant aura livré la nature de son lyrisme : « *fais un livre avec la chaleur, toute la chaleur. Celle qui te fait saoul, celle qui te rend nostalgique* ». (224). Incandescences internes selon les cas de la révolte, de l'affliction, de la violence amoureuse, de l'attendrissement, ce que nous avons annoncé au départ comme problématique aura pris tour à tour le train d'une véhémence narrative à la française, celui du « *balan créole* » dont il donne exemple dans *Le Quatrième Siècle* : « *gabarre moi gabarre* », et le « *halètement d'écriture* » dont parle son *Faulkner Mississippi*.

En définitive, et au souvenir de tant de pages lues, une présence émotionnelle demeure, déterminée sinon intempestive. Le texte n'ignore pas le *fortissimo* des secousses affectives, les hauts périodes passionnels telle une fournaise de carême aux îles, mais

ce qu'on retient est tantôt une latence d'ardeur, quand seule
« *l'idée est à vif* », tantôt une vibration au coeur, familière : celle
de l'épingle tremblante des créoles.

Régis Antoine
Université Paris IV-Sorbonne

Du lieu incontournable à la relation

Thème récurrent chez Edouard Glissant, le lieu s'affirme comme base d'une réflexion philosophique qui mène de la terre antillaise à l'utopie créatrice d'une Totalité-monde, où l'identité se déploie sur des espaces protéiformes.

À travers le discours sur les espaces et les temps qui croisent et constituent le lieu, se dessine une conception du monde, fondée sur l'esthétique du Divers, qui est caractéristique de la pensée d'Edouard Glissant.

La recherche inquiète d'une terre d'implantation, impossible mais nécessaire mythe du lieu originel, berceau de l'identité, pour un peuple en mal d'ancrage, place le poète dans une dialectique espace-identité, dedans-dehors, qui ouvre infiniment son concept du lieu.

Nous connaissons tous cette déclaration du *Discours antillais*, p. 249 :

« Le lieu en ce qui nous concerne n'est pas seulement la terre où notre peuple fut déporté, c'est aussi l'histoire qu'il a partagée (la vivante comme non histoire) avec d'autres communautés, dont la convergence apparaît aujourd'hui. Notre lieu, c'est les Antilles (...)

(Mais) Qu'est-ce que les Antilles ? (...) Une multi-relation. (...) La mer des Antilles n'est pas le lac des Etats Unis. C'est l'estuaire des Amériques.

Dans un tel contexte, l'insularité prend un autre sens. On prononce ordinairement l'insularité comme un mode de l'isolement, comme une névrose d'espace. Dans la Caraïbe pourtant, chaque île est une ouverture. La dialectique Dehors-Dedans rejoint l'assaut Terre-Mer. »

La recherche du lieu, on le voit d'emblée, s'inscrit chez Edouard Glissant dans un vaste projet d'écriture qui excède largement le registre des revendications de l'écrivain engagé des pays dominés.

S'il s'agit bien d'une démarche d'appropriation de la terre pour les descendants du « migrant nu », pour le peuple issu du bateau négrier, de cette « calebasse cabossée sur les eaux » dont parle *Le Quatrième siècle*, cette réappropriation n'emprunte pas du tout les voies ordinaires.

Elle propose de tisser entre l'homme et sa terre des relations privilégiées et imprescriptibles.

Elle se développe sur un schéma qui ne fonctionne pas sur une légitimisation de territoire, mais sur une mise en relation de l'homme et de sa terre reposant sur la sacralisation des éléments et la recherche de l'essentialité.

En effet, pour l'homme issu de la matrice du bateau négrier, la notion de territoire, d'expansion territoriale, ne peut pas s'appliquer.

Contrairement à ce qui se passe dans les mythes fondateurs occidentaux, ces mythes de la création du monde où le territoire est donné à un peuple élu par ses dieux, et se transmet en possession légitime aux descendants, il y a eu dans l'histoire des Antilles une rupture de la filiation.

L'impossibilité de remonter dans les temps jusqu'à une histoire multiséculaire, à quoi on pourrait se référer pour souder le peuple dans des certitudes de racine et de propriété, interdit de recourir à ce modèle linéaire.

Au regard de ces mythes, je suis illégitime, dit Glissant, mon peuple est illégitime, notre genèse, notre création du monde, c'est le ventre du bateau négrier.

Dans ce sens, on pourrait même dire, que pour nous il n'est pas question de genèse mais plutôt de digenèse, c'est à dire d'une naissance à partir de laquelle on peut déjà diverger.

Par conséquent, il nous faut inventer notre modèle du lieu.

Et notre modèle, ce n'est pas celui du lieu occidental, celui du territoire de l'état-nation.

Notre modèle, c'est le modèle du lieu digénique, du lieu relationnel, du lieu en expansion spirituelle et non pas en expansion de conquête et de territoire.

La possession de la terre est essentielle à l'identité et l'existence même de l'être, il faut s'avoir pour s'ouvrir à l'Autre, être conscient de soi pour accéder à la conscience de l'Autre.

Dans la démarche glissantienne, la nécessité du soi identitaire s'inscrit dans un contexte novateur qui intègre des rapports particuliers à l'espace et à l'ailleurs.

Aussi toute proposition de réappropriation du lieu pour le déporté ne peut que s'articuler sur des termes originaux, plutôt liés à l'intériorisation des liens entre l'homme et sa terre qu'à une démarche externe de conquête.

C'est un rapport d'immersion, de fusion et d'inter-échange, qui va présider à l'insertion de l'homme bafoué dans son nouveau lieu, et, dans un mouvement parallèle à la procédure d'implantation, à la constitution de son identité.

Poétique de la relation (p.161) rappelle le caractère intime du rapport à la terre en évoquant :

« non pas l'absolu sacralisé d'une possession ontologique, mais la complicité relationnelle. Ceux qui ont souffert la contrainte de la terre (...) ont commencé aussi d'entretenir avec elle ces liens nouveaux, où l'intolérance sacrée de la racine, avec son exclusive sectaire, n'avait plus part. »

Le lieu d'Edouard Glissant constitue une extraordinaire entité où sont symbiotiquement liés, en une sorte d'alchimie interchangeable, l'homme, le paysage ou l'entour, le langage.

Ainsi, autour de la nécessité de restituer l'espace et l'identité à l'être antillais, se construit et se décline une conception du monde personnelle.

Dans l'univers de Glissant, l'existence de l'homme tient à son positionnement dans son lieu, sa cosmogonie et ses relations à l'ailleurs.

Constituante de l'être, le lieu s'avère incontournable.

Nul ne peut vivre en suspension, dit le poète, et si la terre d'implantation, dans l'œuvre de Glissant, n'a pas vocation de centre, et encore moins d'exclusive, elle a une essentielle vocation génésique.

Dans la mesure où le lieu engendre l'homme, la privation d'une terre originelle où planter ses racines, est un déni d'existence.

Privé de son lieu, l'homme n'existe pas réellement : en sont témoins la vacuité et la désespérance des personnages fantomatiques qui hantent les récits en quasi-état d'apesanteur.

L'évidement total de l'être a été organisé par la traite, car la déportation s'est aggravée d'un anéantissement culturel empêchant la survivance sur la terre d'arrivée des cultures d'origine.

Edouard Glissant évoque continuellement ces conditions irrémédiablement destructrices où, par une séparation systématique des ethnies, le négrier limitait les tentatives de révolte.

L'isolement, créé par l'impossibilité de communiquer, a interdit toute forme de transmission des schèmes culturels originels, la langue et les dieux s'y sont évanouis.

L'esclave, exceptionnel migrant nu, a laissé pour seul héritage à ses descendants ce sentiment d'inexistence que les personnages traînent dans la dérision, marquant par l'extinction de la voix et du geste la *malemort* qui règne sur un pays mal-aimé, où l'homme, qui n'a pas raciné, reste vide de mémoire et d'identité.

Le passage dans l'ancre du négrier, véritable parenthèse de non-lieu et de non-temps pour tout un peuple, constitue en effet l'axe de rupture avec le monde normal.

Le peuple déporté vit encore, plusieurs siècles après le cauchemar de la traite, la résurgence d'instabilité et de vertige engendrée par ce que Edouard Glissant appelle le passage du gouffre.

Dans cette chute vertigineuse de tous les repères spatiaux au cours du voyage infernal, on a vu ...

« le soleil tomber avec les lions dans la soute du grand bateau, soleil enchaîné qui râlait et criait, brûlant la coque de bois qui aussitôt et sans fin se recomposait (...) pour fermer à jamais l'éclatante prison » (*Le Quatrième siècle* p. 44).

On a vu aussi le ciel tombé, plaqué sur les vagues, les roulis sauvages, l'ouragan qui dévaste, « pour qu'on ne sache pas où est la terre, où le ciel ».

Après l'anéantissement total, « le pur délire », seul le nouveau lieu (« j'ai vu la terre nouvelle », dit le poème), par un long compagnonnage et un patient dialogue, pourra présider à l'accouchement du nouveau peuple qui s'est formé contre son gré sur la terre d'arrivage.

Peuple neuf qui est annoncé dans *Le Quatrième siècle* :

« Puisque la mer avait brassé les hommes venus de si loin et que la terre d'arrivage les avait fortifiés d'une autre sève (...) pour enfanter dans laalebasse cabossée sur les eaux un nouveau cri d'homme et un écho neuf »

(*Le Quatrième siècle* p. 285).

Pour ce peuple, naître au monde, trouver sa parole, faire jaillir l'identité, reste possible à la condition de rassembler ces « moi-disjoints » qui désespèrent tant Mycéa, en instaurant le dialogue avec le lieu dénié, en rebâtissant une cosmogonie.

Ce sont là les modalités de l'enracinement proposées par le poète.

Car c'est dans le paysage, et dans les relations avec la terre, que se trouvent l'équilibre cosmogonique, la réunion des morceaux éclatés. C'est le paysage qui recèle les repères perdus lors de la chute dans la cale du bateau négrier.

« Toute l'histoire s'éclaire dans la terre que voici : selon les changeantes apparences de la terre au long du temps » (*Le Quatrième siècle*, p. 46)

Le pays imposé, terre de douleur, terre déniée répulsivement, est devenu un élément constitutif de l'homme nouveau et de son langage.

Dans un mouvement récursif, l'œuvre réalise une dynamique où l'homme, la terre et langage vont s'auto-engendrer.

Le Discours antillais affirme :

« l'individu, la communauté, le pays sont indissociables dans l'épisode constitutif de leur histoire » (*Le Discours antillais*, p.199)

Autrement dit, l'homme ne peut naître au monde et à sa propre conscience qu'à partir du moment où il aura intériorisé sa terre, orchestré avec elle une partition mémorielle et d'auto-proclamation, sacralisé le verbe qui dit le monde et vivifié le paysage donné par le verbe.

En fait, à partir du moment où il aura rassemblé en lui tous les éléments de l'entité glissantienne.

Sur ce postulat, l'œuvre élabore un discours tout emplis du paysage, un paysage qui « s'étage en dimensions lisibles », restituant à travers lui les bribes de l'histoire perdue, façonnant à coups de mots arrachés à la roche une histoire extrapolée et un espace re-dessiné.

« La signification ("l'histoire") du paysage ou de la Nature, c'est la clarté révélée du processus par quoi une communauté coupée de ses liens ou de ses racines (et peut-être même au départ, de toute possibilité d'enracinement) peu à peu *souffre* le paysage, mérite sa

Nature, connaît son pays. (...) Approfondir la signification, c'est porter cette clarté à la conscience. L'effort ardu vers la terre est un effort vers l'histoire. » (*L'Intention poétique*, p.190)

Flottant dans un sentiment d'irréel, ballotté par une instabilité constante, comme si le voyage primordial continuait en éternité, l'être antillais est donc invité, pour tenter la reconstitution de soi en une sorte de psychanalyse collective, à recourir au langage de la terre et des éléments comme à une thérapie.

Fouiller le paysage, intensément interroger l'environnement, plonger dans les éléments, en emprunter la forme et le cheminement, c'est le parcours initiatique vers une nouvelle naissance où sont relevées les colonnes des cosmogonies et des langages perdus.

« Passionnément vivre le paysage, le dégager de l'indistinct, le fouiller, l'allumer parmi nous. Savoir ce qu'en nous il signifie. Porter à la terre ce clair savoir. » (*L'Intention poétique*, p.238)

Le lieu, dans ce parcours, devient démesuré. Il devient le rôle et l'acteur. Pour pallier le rejet de la terre mal-aimée, le texte s'emplit des relations du paysage. Le lieu, l'entour, empruntent toutes les voies sensorielles, la vue, l'odorat, l'ouïe, le goût, le toucher :

« c'est bien afin de retrouver ici (par l'aliment du songe) l'ailleurs qui est le sien, de trouver en cet ici toute saveur et toute liberté. C'est afin que l'ici lui appartienne tout cru »

(*La Lézarde*, p. 55-56)

Le lieu fait fi des résistances, en s'imposant et s'insinuant par tous les modes de perception qui relie l'homme au monde.

Ici, la démarche philosophique et la démarche poétique se rejoignent pour insuffler le pays à travers tous les sens et tous leurs états, jusqu'à tenter l'expérience de la perception pure.

En effet, c'est sans aucun doute le rêve de la perception pure que poursuit cet homme du premier jour, le Négateur, lorsqu'il remonte jusqu'à la forêt et les eaux primordiales dans une aube des premiers temps.

La recherche quasi expérimentale sur les modalités de relation entre l'homme et la terre, rend le lieu omniprésent.

Il s'impose alors comme incontournable. Il force le refus, ignore la dénégation. Il est l'essence et l'essentiel.

L'interrogation incessante des éléments et de l'environnement prend un caractère sacré et rend le lieu souverain, d'autant plus souverain qu'en lui repose la clé des secrets du pays.

Aussi, par son inlassable présence à tous les instants du questionnement, sur l'histoire, l'identité, les mots et les dieux perdus – tel ce dieu Odon dont le nom inidentifiable désespère les mémoires – le lieu devient démesuré.

La névrose, à la fois d'espace et de temps, qui taraude les personnages privés de leur terre d'origine et de leur mémoire, trouve une proposition de comblement dans la démesure qui enfle un paysage se dilatant de ses temps accumulés et de ses espaces successifs.

« J'ai déjà dit que ce paysage est plus démesuré dans nos littératures que la conformité physique de nos pays ne le laisserait à croire. C'est qu'il n'est pas saturé d'une Histoire mais bouillant de tant d'histoires convergentes, éparpillées alentour, pressées de se joindre sans s'annihiler ni se réduire. » (*Le Discours antillais*, p. 264).

L'extrême difficulté à bâtir un *artefact* de racine plausible, pour un peuple à l'origine multiple, se résoudra, elle, par une proposition complexe alliant à la fois le besoin d'espace, d'étendue, et le rejet du sectarisme de la racine unique, le rhizome.

Le rhizome, racine qui progresse sur la superficie sans jamais aller à profondeur, est aussi une racine à entrées multiples.

Elle remet en question la croyance à l'unicité, ce que Edouard Glissant considère comme une erreur fondamentale. Il déclare dans *Tout-Monde* qu'il faut renoncer à la souche unique :

« La croyance précisément que l'identité est souche, que la souche est unique, et qu'elle doit prévaloir. Allez au devant de tout ça. Allez ! Faites exploser cette roche. Ramassez-en les morceaux et les distribuez sur l'étendue. Nos identités se relaient (...) Ouvrez au monde le champ de votre identité. » (*Tout-Monde*, p. 158)

Dans *Traité du Tout-Monde* (p. 54), Mathieu révélera la valeur de l'étendue : « la profondeur de la terre est dans son étendue et sa hauteur chemine ».

Les différentes expérimentations et relations du lieu, qui emplissent le corpus, traduisent et concentrent de manière évidente le parcours intellectuel d'un homme qui réunit dans son aboutissement et la plénitude de sa pensée les analyses d'un anthropologue et d'un penseur confirmé.

Dans ce contexte, le rapport au lieu, cette nécessité d'intériorisation et de fusion dans un lieu incontournable, devenu fondement même de l'existence, prend une orientation essentiellement philosophique.

Le lieu devient le cœur d'une problématique et l'axe d'une conception personnelle de l'univers. Toute l'œuvre est un questionnement sur le sens du monde et une proposition de lecture dont l'auteur, comme il le dit dans *Traité du Tout-Monde*, fait l'« offrande ».

Glissant dévoile le caractère métaphysique de cette quête sur l'espace à travers l'attitude de son héros préféré, Mathieu, dans le roman *Tout-Monde* :

« Mathieu commençait de formuler pour lui-même une autre manière de fréquenter ce monde, une activité brûlante de l'imaginaire, une transformation réelle de l'esprit et de la sensibilité » (*Tout-Monde*, p. 48)

Le lieu incontournable, dont l'appropriation et le dire constituent la trame insistante et obsessionnelle de l'œuvre, ce lieu dont le ressassement même asseoit l'existence à travers une poétique de la durée, prend alors place dans une proposition globale, une sorte de « système non systématique », une autre manière de fréquenter ce monde.

Il s'insère au sein d'un réseau de relations dont il est à la fois la résultante et une des constituantes.

Le lieu Antilles prend valeur d'exemplarité et de condensé en accéléré de l'histoire de la rencontre des cultures au niveau planétaire. Le philosophe y analyse les effets et méfaits de ces mises en contact sur le sens du monde, comme dans un laboratoire d'expérimentation ouvert à son observation incisive.

Soleil de la conscience parlait déjà d'un laboratoire dont chaque table est une île, *Poétique de la relation* rappelle que la plantation est un des ventres du monde, qui présente l'avantage qu'on peut le scruter avec le plus de précision possible. *Traité du Tout-Monde* reprend cette analyse.

Aussi, dans ce regard qu'il porte sur l'histoire de son pays et de ses rapports avec l'homme, Edouard Glissant ouvre infiniment le lieu sur l'ailleurs et en fait le point vélique des agencements du monde.

« Le lieu est incontournable. Mais si vous désirez profiter dans ce lieu qui vous a été donné, réfléchissez que désormais tous les lieux du monde se rencontrent jusqu'aux espaces sidéraux. (...) concevez l'étendue et son mystère si abordable » (*Tout-Monde*, p. 29)

On remarquera la reprise de ce même texte (« le lieu est incontournable ») dans *Traité du Tout-Monde*.

Edouard Glissant a l'habitude de ces reprises de textes qu'il estime fondamentaux pour le sens de son œuvre. Il a déjà pratiqué de la même manière pour souligner la fracture irrémédiable du passage de la mer en faisant glisser de *Mahagony* à *Poétique de la relation* le récit du voyage de la traite (« Trois fois ainsi vous avez affronté l'inconnu »).

S'il reprend cette formule, c'est que dans ce balancement entre le lieu incontournable et l'ailleurs, cet aller-retour entre le soi et l'autre, et du lieu au monde, s'exprime le sens d'une recherche poursuivie depuis quarante ans, posée en filigrane et en jalon dans toute l'œuvre, mais jamais aussi clairement exprimée que dans les derniers ouvrages que sont *Tout-Monde* et *Traité du Tout-Monde*.

Considérant la nécessité d'enraciner l'être antillais dans un lieu identitaire et l'évidence de l'inscription de ce lieu dans un réseau avec les ailleurs, il bâtit une philosophie qui place le rapport à l'espace au centre de toutes les préoccupations.

Le nouveau modèle du lieu, de ce lieu digénique évoqué tout à l'heure, a suscité son propre modèle de pensée : la Relation où espace et identité sont étroitement liés.

Mise en théorie, entre autres, dans *Poétique de la relation*, et récapitulée dans cette sorte de somme qu'est le *Traité du Tout-Monde* paru en 1997, la Relation, science du relatif, du relayé, du relaté – comme le dit Edouard Glissant – établit un système, totalement ouvert certes, mais système tout de même, qui insère le lieu dans un maillage de toutes les relations possibles.

Poétique de la relation évoque un « devenir de la planète Terre » et précise que c'est cela que le paysage doit enseigner à l'homme : la perception de son monde particulier mais aussi celle d'une totalité qui englobe son monde.

Dans *Le Discours antillais*, Glissant abordait la conscience de l'espace planétaire comme nécessité de la relation à l'autre. Le lieu incontournable prend dans cette optique une essentialité dérivante ouverte à toutes les combinaisons.

Pour Glissant, le lieu est l'espace de tous les possibles, croisée tremblante de tous les lieux. Dans *Faulkner, Mississippi*, il dira même que « le monde est une constituante illuminée du lieu ».

On ne peut pas être dans son lieu sans être dans le monde :

« il semble aussi que la poétique, science implicite ou explicite du langage, soit en même temps le seul recours mémoriel (...) et le seul lieu vrai où (...) éclairer, à la fois d'une conscience de notre espace planétaire et d'une méditation sur la nécessaire et non aliénée relation à l'autre. Se nommer soi-même, c'est écrire le monde » (*Le Discours antillais*, p. 284)

Tout comme le rhizome, le lieu est à entrées et à sens multiples. Au fur et à mesure de la quête des personnages romanesques, il vit toutes les métamorphoses : sol concret, réceptacle de l'histoire, ennemi ou séduisante fertilité, langage et structure de pensée.

Il s'enfle de ses temps et des espaces-temps qu'il suscite. Mathieu vit des transferts et des épaisseurs de lieu remarquables :

« Il planait dans un vertige qui mélangeait les espaces des deux endroits, Gênes Vernazza, et les embruns des deux époques, la fin de ce qu'ils avaient appelé le Moyen-Age et l'en-plein de ce qu'ils appelaient les Temps modernes ... Mais c'était parce qu'il (...) dilatait en lui d'autres espaces, éperdus dans l'espace du moment présent » (*Tout-Monde*, p. 30)

Les différents traitements du lieu traduisent une pensée du monde revue à la lumière des postulats du multiple et d'une ouverture infinie, qui nourrissent une esthétique du Divers où tout est lié et se répond.

Fondé sur l'ouverture et le mouvement, le lieu glissantien, loin d'être le creuset prétexte d'une crispation identitaire, est point d'ancrage d'où la relation devient possible, d'autant plus possible que la modernité réduit, et réduira de plus en plus, les distances et les temps.

C'est la réflexion que se fait Thaël dans le paquebot Colombie qui l'amène vers la métropole :

« Etait-ce là entrer dans l'avenir ? Et entrait-on dans cet avenir parce qu'on se trouvait connecté au reste du monde, qu'on savait comment il allait, à défaut de savoir où, dans quelles directions et pour quels résultats ? » (*Tout-Monde*, p. 136)

« tous ces pays qui avaient attendu dans la nuit, de l'autre côté de la face visible de la terre (...) mais qui allaient bientôt entrer dans la télévision du monde et franchir cette ligne de partage entre la nuit et le jour, l'invisible et le visible, l'ignorance et la connaissance. » (*Tout-Monde*, p. 137)

Le lieu s'ouvre infiniment jusqu'à un Tout-Monde, construction de l'imaginaire (« mais le monde n'est pas le Tout-monde ») où s'envisage le réseau des imbrications qui font le lieu et où naît l'identité selon Glissant, une identité-relation mouvante de ce qu'il appelle le change-échange :

« C'est cela que j'appelle identité culturelle. Une identité questionnante, où la relation à l'autre détermine l'être sans le figer d'un poids tyrannique. » (*Le Discours antillais*, p. 283).

L'espace et l'identité sont indissociables : entre le lieu incontournable et la manière de le relier au monde, prend place une identité qui s'affirme dans le passage de la conscience de soi à la conscience du monde ...

« mouvement désentravant, qui mène de notre lieu à la pensée du monde (...) Contribuer, par les pouvoirs de l'imagination, à faire lever le réseau, le rhizome des identités ouvertes, qui se disent et qui écoutent » (*Traité du Tout-Monde*, p. 246).

L'œuvre a accompli ainsi sa parabole, du lieu au monde, et de l'homme à l'homme :

« Il est un trajet d'errance, du lieu à la totalité, et inversement. L'œuvre ne va pas dans le monde sans retourner à sa source. Cet aller-retour dessine sa vraie parabole » (*Traité du Tout-Monde*, p. 183)

Geneviève Belugue
Université Paris IV-Sorbonne

Bibliographie

Le Discours antillais, Seuil, 1981.

Poétique de la relation, Gallimard, 1990.

Le Quatrième siècle, Seuil 1964, Gallimard Collection
L'Imaginaire, 1990.

L'Intention poétique, Gallimard, 1969.

La Lézarde, Seuil, 1958.

Tout-Monde, Gallimard, 1993.

Traité du Tout-Monde, Gallimard, 1997.

Soleil de la conscience, Gallimard, 1997.

Faulkner, Mississippi, Stock, 1996.

Table Ronde : De l'esclavage au Tout-Monde
Mercredi 11 mars 1998

J. Chevrier. – Bonsoir. Nous voilà donc de nouveau réunis pour la première table ronde de cette session, table ronde intitulée « De l'Esclavage au Tout-Monde » qui, réunit, de ma gauche à ma droite, M. Baier, écrivain et universitaire allemand, Edouard Glissant que je ne présente pas, Cheikh Hamidou Kane, écrivain sénégalais et auteur d'un des grands classiques de la littérature africaine, *L'Aventure Ambiguë*, qu'il avait publié en 1961. Pendant 35 ans, il n'a plus rien écrit, ou plus exactement il a écrit mais il a gardé ce qu'il écrivait dans ses tiroirs. Il s'est décidé, l'an dernier, à publier un second roman, *Les Gardiens du Temple*, qui a rencontré un très grand succès lors de sa publication. Tout à fait à l'extrême-droite, Patrick Chamoiseau, que je ne présente pas, naturellement.

Si vous regardez votre programme, vous constatez qu'il manque Wole Soyinka. Nous avons eu de ses nouvelles. Il est bloqué quelque part dans un aéroport en raison des grèves qui affectent les aéroports de Paris. Nous avons bon espoir qu'il sera là demain. Nous l'attendons avec beaucoup d'impatience.

Mon rôle ici est simplement de présentation. Je dois vous dire que nous n'avons rien préparé. Il n'y a pas de plan préétabli, selon le vœu d'Edouard Glissant qui souhaite que, autour de cette table ronde, s'instaure une conversation à bâtons rompus avec les écrivains qu'il a souhaité réunir autour de lui.

Je lui passe tout de suite la parole.

E. Glissant. – Merci.

Le thème général retenu pour cette table ronde est « De l'Esclavage au Tout-Monde ». C'est un peu fabriqué, puisque l'expression « Tout-Monde » m'est particulière et caractérise ce que je crois penser ou sentir de la situation du monde actuel.

En ce qui concerne l'esclavage, vous savez que c'est cette année le cent-cinquantième de l'abolition de l'esclavage dans les Antilles françaises. Ce que je voudrais dire, je le ferai à partir d'une citation d'un de mes ouvrages ; je ne sais plus lequel ! Je sais que, dans un de mes livres, je disais que l'esclave est celui qui ne sait pas, mais qui désire de toutes ses forces savoir et qui se bat pour cela par moments. L'esclave de l'esclavage, c'est celui qui ne veut pas savoir. Beaucoup de personnes disent : « *A quoi bon parler de ces affaires, de ces choses, c'est terminé, on en a fini avec cela* ». Mais je pense que le non-dit sur les crimes collectifs autorise d'autres crimes collectifs.

C'est pourquoi je pense que cette question de l'esclavage n'est pas une question oiseuse, une question de rhétorique, une question de petits revanchards ou une question de gens qui cherchent une compensation. C'est une question que nous devons tous poser.

Pour moi en particulier et pour les peuples qui ont subi l'esclavage, l'esclavage est une forme éclairante d'opacité. Il y a quelque chose d'assez incroyable dans cette suite ininterrompue de souffrances, de malheurs, d'oppression, sans que l'on puisse bien comprendre, sans que l'on puisse bien saisir les contours de la chose.

Pourquoi ?

Parce que la mémoire de la chose a été oblitérée et que, même pour un peuple qui a vécu l'esclavage, il y a quelque chose d'un peu difficile à entrer dans cette période de son passé. Pour nous, Antillais, c'est d'autant plus difficile que, non seulement nous n'avons pas maîtrisé la mémoire, mais nous n'avons pas non plus – c'en est une conséquence – maîtrisé l'histoire.

Vous connaissez ma position sur la question du temps. Je pense que le temps historique des « Caribéens » est un temps chaotique, surtout pour les nations qui ne se sont pas constituées en nations. J'entendais notre amie Nancy Morejon, aujourd'hui, parler du fait cubain, de la « cubanité », de Cuba en tant que pays. Il est certain qu'il y a eu un grand avantage pour les pays à se constituer en nations. Mais aujourd'hui, pour certains autres pays qui n'ont pas connu cet avantage, il y a une sorte de questionnement de cette obscurité parlante qu'est la période de l'esclavage.

Je pense que ce n'est pas céder à la complaisance folklorique ou historicisante, avec les yeux de l'imaginaire, avec cette vision

prophétique du passé dont je parle, que d'essayer de recomposer ce qui s'est passé dans ces temps.

Je pense aussi que l'esclavage est un lieu commun. C'est ce que nous avons partagé avec les Noirs du Brésil, les Noirs américains, les Noirs de l'Amérique Latine. C'est quelque chose à partir de quoi nous sommes tous sortis et nous nous sommes différenciés. Par conséquent, il y a un intérêt évident à essayer de voir ce qu'a pu être cette communauté.

Enfin, je pense que l'esclavage est une actualité. Je pense qu'il y a encore des pays où des millions d'enfants sont esclaves. Il y a des pays où l'on condamne des gens à 100 coups de bâton ou de fouet. Par conséquent, je pense que, si l'esclavage est une actualité, nous devons réfléchir sur ce que l'esclavage a été.

Donc, je pense que ce n'est pas faire preuve d'une espèce de rhétorique un peu oiseuse que de réfléchir sur cette question de l'esclavage, d'autant plus que je pense réellement que nous devrions exiger que l'esclavage soit considéré comme un crime contre l'humanité, et que nous devrions poser cette question devant les instances de l'ONU et non pas devant les instances de tel ou tel pays. La notion de responsabilité, à mon avis, ne doit pas se partager collectivement. On ne doit pas accuser tel ou tel pays d'avoir pratiqué ou autorisé l'esclavage, ou d'en avoir bénéficié. Je pense que la conscience des humanités aujourd'hui – je ne parle pas de l'humanité d'une manière abstraite – gagne et gagnerait à ce que l'esclavage dans sa nature même, pour l'une des premières fois dans l'histoire de ces humanités, soit réellement considéré comme un crime contre l'humanité. Cela nous préserverait peut-être de pas mal de catastrophes demain.

Quelle que soit la position que l'on adopte vis-à-vis de ce problème, je rappelle qu'un écrivain est quelqu'un qui extrait sa parole d'un terreau, qui est peut-être le terreau du passé, qui est peut-être le terreau à venir, qui est peut-être la parole d'un dieu qu'il a entendu, qui est peut-être la voix d'un peuple qu'il a écouté. Il y a des cris qui sont montés de là et nous les avons écoutés.

Merci.

Cheikh Hamidou Kane. – Mon cher Edouard, je crois que c'est un grand privilège à nous les Nègres, à nous les Noirs qui vivons encore en Afrique ou qui vivons hors d'Afrique, de pouvoir

discuter comme une profession de foi du thème que vous avez voulu placer au centre de nos discussions cet après-midi : « De l'Esclavage au Tout-Monde ».

Nous pouvons discuter de l'esclavage puisque c'est à nous que cette calamité a été appliquée d'une façon particulière et unique. Nul autre que nous ne pourrait discuter de ce concept de l'esclavage tel que nous l'avons subi, parce que nous sommes les seuls à l'avoir subi de cette manière. Mais c'est nous aussi qui avons le privilège, et vous en particulier, de nous être arrachés de nos identités particulières, de l'histoire vécue pour aller vers une autre.

C'est probablement vous qui avez parcouru ce mouvement avec le plus de générosité, qui avez été le plus loin, jusqu'à la définition de ce concept de Tout-Monde. C'est vous qui avez été le plus loin dans cette direction. Je dois dire que nous tous, ceux d'entre nous qui sont encore enfermés dans leur identité particulière, qui connaissent encore une sorte de crispation identitaire, tous les Noirs qui en sont encore à ce stade, malgré tout nous sentons au fond de nous-mêmes cette ouverture, cette hospitalité, cette envie de fraternité, cette ouverture à l'autre.

Je reconnais avec vous, comme vous l'avez dit en introduisant cette rencontre, qu'il est difficile de parler de ce thème de l'esclavage sans passion. On en parle. Tous ceux qui en parlent en parlent avec mauvaise conscience, qu'il s'agisse de ceux qui l'ont subi et qui en sont le produit, notamment tous les Noirs, de ceux qui ont participé à ce crime, comme les Noirs d'Afrique, ou qu'il s'agisse de ceux qui ont été les auteurs de ce crime, de ce génocide.

Je crois que le moment est venu, 150 ans après l'abolition définitive de l'esclavage par l'humanité, de pouvoir parler, de devoir parler de ce phénomène, de cette page de l'histoire de l'humanité sans complexe, sans mauvaise conscience et sans haine inutile. Aucune des générations vivant aujourd'hui n'a pris de part historique à ce crime. Nous devrions pouvoir en parler. Pour nous, en Afrique, non seulement nous devons en parler mais nous devons aussi tirer les leçons, prendre la mesure de ce que ce phénomène historique a eu comme effet sur notre vie présente, sur notre histoire contemporaine.

Une de mes convictions profondes est qu'il faut que nous effaçions les séquelles de ce génocide. Pour cela, il faut que nous réassumions notre identité culturelle, africaine ; je parle de l'Afrique

noire. Il faut, pour qu'elle puisse se construire, pour que le continent puisse assumer son avenir, son histoire, qu'elle assume son identité culturelle. C'est l'identité culturelle qui, malgré les diversités apparentes, retrouve une unité, comme Diop l'avait pressentie et décrite. Il faut que l'identité culturelle du monde noir soit reconnue par les Noirs d'Afrique eux-mêmes. Il faut que les séquelles de la colonisation, qui a été la deuxième étape de l'histoire de l'esclavage, la division de l'Afrique par les colonisateurs, par ceux qui avaient été les responsables de cet esclavage, soient effacées.

Il faut que l'Afrique s'unisse, se retrouve, non point par une mise en question, une mise en cause violente des frontières héritées de la colonisation, mais par un mouvement d'intégration réfléchi, concerté. Il n'y a pas d'autre issue. Mais si l'on choisit cet itinéraire, ce cheminement, je suis convaincu que le continent jouera un rôle qui est le sien dans le courant du millénaire qui s'annonce, parce qu'il en a les richesses matérielles, intellectuelles, culturelles et spirituelles.

P. Chamoiseau. – Je crois qu'il est effectivement essentiel que nous puissions aujourd'hui, avec la conscience qui est la nôtre, tenter de comprendre ce que représente le phénomène esclavagiste dans les Amériques.

Je sais qu'aujourd'hui, on fait une continuité assez rapide. Il est essentiel que nous puissions tenter d'examiner et de comprendre ce qu'a représenté l'esclavage pour les Noirs américains, pour les Noirs des Caraïbes et pour les Créoles américains d'une manière générale. Je pense aussi que l'occasion est extraordinaire, pouvoir, nous Antillais, en parler et en débattre avec des Africains.

Je crois aussi que si l'on veut vraiment tenter de comprendre ce phénomène et en examiner la portée pour nous, mais aussi pour toutes les humanités, il nous faut commencer par nous indigner. Si l'on approche la question de l'esclavage sans indignation, il y a un risque. Il y a, dans ce qui s'est passé aux Amériques dans les plantations esclavagistes, une telle horreur, de telles tragédies, de tels drames que l'on ne peut pas ne pas commencer par s'indigner et ne pas commencer par la révolte.

Aujourd'hui, j'ai 44 ans. Depuis l'âge de 16 ans, je lis et je m'imprègne de ce qui s'est produit. Jusqu'à aujourd'hui, je suis indigné par ce que je découvre, par ce que je lis et par ce que j'ima-

gine. Il y a aussi, dans la situation esclavagiste, un méconnaissable, un inimaginable, un fond de douleur et de tragédie que nous ne pouvons pas approcher, que ni l'esclavage antique ni l'esclavage d'aujourd'hui ne peuvent nous aider à comprendre.

D'abord, l'indignation ; c'est fondamental.

La deuxième piste que j'aimerais aborder, c'est essayer de comprendre pourquoi, aux Antilles, nous avons tellement de mal à parler de l'esclavage et même à accepter de regarder le phénomène esclavagiste en face.

Je crois que le crime est pour nous insoutenable. Il est insoutenable parce que ce n'est pas un crime habituel. Je crois qu'il y a, d'abord, le crime victorieux, le crime de ceux qui ont conquis les peuples, qui ont cristallisé, civilisé. Ceux qui ont mené les grandes colonisations ont pu assumer, porter et transmettre de manière particulière le crime victorieux et s'en faire une gloire. D'une certaine manière, il y a des procédures de transmission et des procédures historiques que nous connaissons.

Il y a aussi le crime destructeur. Lorsque le crime a détruit une communauté, l'a affectée dans ses fondements les plus intimes et que cette communauté survit de manière éparse et brisée, la mémoire du crime, nous savons la déployer sous des formes de résistance, voire de haine et de contestation. Beaucoup de peuples qui ont connu des crimes destructurants sont à même d'en conserver la mémoire, de la transmettre à leurs enfants et d'organiser ainsi leur existence, leur haine et toutes les catastrophes que nous pouvons encore imaginer.

Et puis, il y a le crime fondateur. Celui-là, nous ne savons pas comment l'aborder. Le crime fondateur, c'est, dans les Amériques, la situation esclavagiste. C'est un crime où, non seulement beaucoup de Noirs se sont retrouvés venant d'Afrique, c'est un crime qui crée beaucoup de solidarité entre la plupart des Nègres d'Afrique, des Caraïbes et des Amériques pour de multiples raisons, mais c'est aussi un crime qui implique les esclavagistes.

Au-delà de la souffrance des esclaves eux mêmes, au-delà du désarroi, de leur résistance et de tout ce qu'ils ont pu éprouver, je crois qu'il y a un pathétique de l'esclavagiste. Le maître esclavagiste, dans sa plantation, subissait un processus de déstructuration, peut-être moins douloureux mais aussi extraordinaire et fondamental que celui qu'il avait mis en œuvre.

C'est pourquoi j'ai le sentiment que le déploiement même du fait esclavagiste dans les Amériques crée une communauté américaine très particulière, qui ne concerne pas seulement les Noirs mais tous ceux qui étaient là en tant qu'esclavagistes et ceux qui sont venus par la suite, après les abolitions, qui ont tenté de s'intégrer à cette société et qui ont rencontré les séquelles de l'esclavage.

Lorsque le crime est fondateur comme pour nous, tous ces hommes, tous ces peuples, toutes ces conceptions ont dû trouver des moyens de vivre et de survivre. Cette production anthropologique nouvelle est entachée par le crime fondateur et, d'une certaine manière, liée avec le crime fondateur.

Je crois que les Antillais, en essayant d'oublier l'esclavage, en ayant une attitude consciente ou inconsciente de refus de la période esclavagiste, nient et refusent, d'une certaine manière, le processus de créolisation dans ses complexités et dans ses nuances que nous devons aujourd'hui nous efforcer de comprendre. Lorsque le crime est fondateur, effectivement il affecte tout le processus. C'est pourquoi il y a, d'une manière générale, chez les Martiniquais et même les autres peuples de la Caraïbe, une mésestime considérable de cette culture qui a été produite dans les plantations esclavagistes, non seulement une méconnaissance mais encore plus une mésestime.

C'est pourquoi je crois que nous devons, bien sûr, nommer le crime et éprouver les responsabilités, mais nous devons aller au-delà des responsabilités des agresseurs et de la souffrance des victimes pour tenter de comprendre et d'en apprécier la portée, puisque le crime ici est fondateur.

Lorsque je considère la période esclavagiste, je vois de multiples agonies, beaucoup d'agonies, beaucoup de souffrances, mais aussi beaucoup de renaissance, beaucoup de germination et de bourgeonnement. Ce processus extraordinaire de mort, de mort symbolique, de mort concrète, de torture, de délit de l'humanité, de manière tout à fait inattendue va produire de nouvelles propositions culturelles, de nouvelles propositions musicales, de nouvelles propositions identitaires qui nous rendent beaucoup plus souples et beaucoup plus habiles aujourd'hui s'il fallait tenter de comprendre le monde.

Lorsque nous examinons la question esclavagiste, il est bien d'essayer de le faire à la pensée, avec l'éclairage de la notion du Tout-Monde telle que l'a définie Edouard Glissant. Lorsque

Colomb arrive aux Amériques et lorsque le phénomène occidental va perpétrer le crime contre l'Afrique et cette espèce de frappe qui va être exercée sur les Amériques, c'est le processus du Tout-Monde qui est en oeuvre. Une des choses fondamentales qui s'est produite dans les plantations esclavagistes, c'est qu'il n'y avait plus de certitude, plus de réalité, plus de référence absolue. Nous étions tous éjectés, que nous soyons esclaves ou maîtres esclavagistes, dans nos certitudes habituelles pour tenter de survivre dans des conditions inouïes et inédites.

Ces conditions étaient celles de la relativisation extrême. L'esclave devait tenter de reconstituer son être qui était perdu dans le gouffre, qui est le lieu de l'effondrement du monde ancien, de l'ordre ancien. La plantation esclavagiste, c'est le lieu de la reconstruction. Elle commence avec la résistance immédiate et brutale, avec le cri, ceux qui se sont laissé mourir, qui se sont jetés sur les pistolets des marins ou qui se sont jetés par-dessus bord ; c'est le processus de reconstruction qui commence. Il commence de manière plus silencieuse et plus souterraine dans les plantations esclavagistes au moment où les Noirs esclaves vont tenter de mobiliser la mémoire du corps, la danse, la musique. C'est là que le processus de résistance va commencer. Une fois que ce processus de résistance commence, c'est le processus de réhumanisation qui se fait. Cette réhumanisation du monde, des peuples qui se sont retrouvés dans l'esclavage se fait dans une relativisation extrême, dans la mesure où les vieilles traditions, les vieilles conceptions, toutes les certitudes sont remises en question par le formidable crime qui se perpétue et par les conditions mêmes de la renaissance.

Si l'on considère la matrice esclavagiste, une fois que l'on s'en est indigné et que l'on a fait le tour des douleurs et des responsabilités que cela suppose, on peut se dire que, là, il s'est produit une déflagration anthropologique qui nous permet aujourd'hui de mieux comprendre, qui nous aide à mieux comprendre ce qui se passe dans le monde actuel.

Si l'on examine bien ce phénomène, on s'aperçoit que toutes les conceptions monolithiques du monde, toutes les visions étroites du monde, toutes ces racines uniques, ces atavismes et ces traditions qui se sont retrouvés là, qui ont dû recomposer ensemble, tout cela aujourd'hui se trouve dispersé, se trouve affecté, se trouve en rétroaction avec les autres. Ce processus, cette

alchimie anthropologique a produit l'identité créole et, finalement, la poétique du monde actuel. Ces conditions étaient douloureuses, difficiles. Les créolisations ne s'effectuent jamais dans une interaction équivalente et également valorisée de toutes les composantes. Il y a toujours des déséquilibres, des souffrances, des silences et des dénis. Mais c'est justement ces déséquilibres et ces négativités qui créent, avec les positivités, des processus électriques qui sont fondateurs et nous permettent d'avancer.

Si nous parvenions à repenser le lieu de l'esclavage comme un lieu de matrice fondatrice, si nous parvenions à comprendre que, dans cette horreur, dans ce crime, malgré le déni fondamental qui s'est produit là, la vie, les humanités ont réussi à produire du nouveau et que ce nouveau est, comme le dit Edouard Glissant, valable pour tous, parce que ce nouveau s'est produit dans la relativisation et dans la mobilisation du divers, à ce moment-là l'esclavage est une terrible leçon qui nous a été donnée.

D'une certaine manière, c'est une leçon qui nous permet, bien sûr, de ne pas reproduire le crime si nous en gardons la mémoire. Cette libération dans la mémoire est quelque chose qui peut nous permettre d'éviter cela, dans le monde qui se met en place et dans les nouvelles communautés que nous devons définir, puisque la communauté « monde » s'impose à nous – nous ne sommes plus emprisonnés dans notre langue, nos cultures, notre peau, notre dieu, notre vérité, nous sommes forcés de composer avec tout ce qui se produit de par le monde – ... Si nous parvenons à penser en ces termes, à dénoncer le crime et à en considérer l'alchimie fondatrice, nous serons mieux à même d'entrer et de parachever le processus d'humanisation qui s'est amorcé depuis que la conscience de l'homme apparaît, depuis qu'il commence à enterrement ses morts et qu'il a le sentiment de la dignité humaine.

Il y a dans l'esclavage une grande leçon pour la dignité humaine, une grande leçon contre le crime et en même temps, c'est le paradoxe, une grande leçon pour notre désir d'humanisation et notre devoir d'humanisation. Merci.

J. Chevrier. – Merci, Patrick.

Vous avez tous constaté, mais je le cautionne, que nous accueillons Wole Soyinka qui a été retenu quelque part mais qui nous a rejoints. Je me réjouis qu'il soit parmi nous. La table ronde telle qu'elle était prévue est reconstituée.

L. Baier. – Je me sens vraiment honoré par cette invitation. Ma présence ici peut être une sorte de signe de reconnaissance vis-à-vis d'Edouard Glissant, de ses livres et tout de son travail intellectuel.

Je ne suis pas un chercheur en philologie. Edouard Glissant, laisse-moi dire simplement un petit témoignage, ce que ton œuvre signifie pour mon propre itinéraire intellectuel, peut-être, pour commencer avec le sujet de l'esclavage. Avant que je n'entre en contact avec les livres d'Edouard Glissant, j'avais, comme beaucoup de gens dans mon pays, une idée relativement banale et normalisée de l'esclavage. C'est l'idée qui remonte à l'antiquité grecque et à l'empire romain. Vu d'aujourd'hui, cela se prête à des débats académiques, à savoir si quelques oeuvres classiques grecques auraient pu être produites avec ou sans l'esclavage.

J'ai appris, grâce à Edouard Glissant, une toute autre réalité, parce que le mot « esclavage » risque aussi de maintenir une certaine ambiguïté. On désigne avec l'esclavage les esclaves de Platon d'un côté, mais d'un autre côté aussi les Noirs qui étaient déportés d'Afrique en Amérique, aux Antilles, etc., forcés à travailler dans les plantations. Ce ne sont pas du tout les mêmes réalités.

Je voudrais dire un mot sur ce que signifient pour moi les impulsions issues de l'oeuvre d'Edouard Glissant. J'aurais peut-être très mal compris certains changements du monde d'aujourd'hui sans le regard que les livres d'Edouard Glissant proposent vers le passé.

Vous connaissez peut-être ; il dit, je ne me souviens plus exactement dans quel contexte, ce mot de « prophétie vers le passé », précisément parce qu'il n'y a pas une mémoire écrite aux Antilles. C'est l'histoire de l'esclavage. L'écrivain antillais est obligé de se comporter comme un prophète, mais qui se tourne vers le passé. C'est une idée qui est très romantique, qui date du romantisme. C'est une idée qui était émise également par des romantiques allemands. C'est une petite remarque.

Le premier roman d'Edouard Glissant que j'ai lu était *La Case du Commandeur*. J'ai aimé ce livre sans vraiment le comprendre. C'était un lent processus à travers la lecture, à travers le déplacement. C'est ce qui m'a permis de rentrer beaucoup plus dans l'univers de pensée et d'écriture d'Edouard Glissant et, par la même, d'être plus capable de comprendre les changements de situation

de ce monde, de ce monde qui a changé après 1989 et créé une situation inédite dans le monde.

Je pense notamment à la question qui vient d'être abordée par Patrick Chamoiseau, la question des cultures, des langues, des frontières entre les langues. Faut-il, en Europe, devenir aujourd'hui polyglotte et multilingue ou est-ce une vision trop ancrée dans le passé ?

Edouard Glissant propose aussi, dans ce point-là, une vision beaucoup plus libératrice et plus réaliste. Il dit : « *Ce n'est pas du tout le problème de parler toutes les langues du monde, de parler plusieurs langues, mais de parler sa propre langue d'une manière ouverte, c'est-à-dire dans la conscience que les autres langues existent* ». C'est un point tout à fait fondamental qui est, pour le ressortissant d'un pays comme le mien, une idée nouvelle mais absolument nécessaire pour affronter l'avenir. Parler sa propre langue d'une manière ouverte, c'est-à-dire dans la prescience que les autres langues existent.

Je voudrais terminer, parce qu'il y a peut-être une autre question qui est soulevée, à laquelle je pourrai apporter une réponse. Je tiens beaucoup à dire un grand merci non seulement à la présence mais au travail, à l'existence d'Edouard Glissant. Je serais très certainement un autre sans l'influence de ses livres.

W. Soyinka. – The aspect of slavery which has interested me, preoccupied me, has been actually that aspect which goes by the expression, the movement for reparation. For me, this is beyond the question of monetary, of compensation to the black peoples, to people of Africa, uprooted, in the most brutal way, as we know, first by the Arabs, and then by the Europeans. (The Arabs begun their trade, commerce of blood and flesh, but it was the Europeans who made a science of it). [Rires]. And the question which has risen to make a movement for reparation is: is this history open ? or is it completely blotted out ?

At the beginning, there was a little bit charity on the whole motion of reparation, I felt it was a distraction, away from the current evils which have been perpetrated on their own people, by African talents. I felt that there was patrimonial, internal problems of self invention, of total reconstruction of society which should occupy descendants of old slaves and slavers... rather than going back a few centuries – in some cases only one century, as a mat-

ter of fact – because when we go back we dress an exercise, a project, a humiliation which was suffered by a people (in other words that of the internal slavery, sometimes called internal colonialism, going on in Africa today, which simply overwhelmed any consideration of past crimes by external forces). And in fact, any kind of concentration on these past historical crimes simply wasted the efforts of contemporary generations to liberate themselves from this new round of servitude, of slavery.

Can't you realize that now memory has a very important role in contemporary actuality, as well of course as in future production for any community. A Yoruba proverb tells, that we are not absolutely certain where we were held, but we know where we emerged, and therefore it is necessary to record and to constantly keep in mind all details of the point of departure.

In addition, I observed something in the European's attitude towards their own past: in other words, the argument that slavery has become too ancient a crime, too ancient a barbaric history to be addressed, is completely negated by the attitude of the Europeans towards their own history.

For example, I think it was two years ago when the Spanish government issued an apology of the Jews, for the edict of Ferdinand and Isabelle which expelled the Jews from Spain (I think it was in the 15th century, 1482... or something like that). And yet, in 1996, the Spanish Government felt it was necessary to issue a blanket apology to the Jewish people for this inhuman act.

There were other cases of apology: the Japanese have considered necessary to apologize – in some form – to their enslavement of the Korean people. Even President Clinton issued his own edict, apologizing for the witch hunt, which led to the execution of innocent people in the 16th century in Salem – which hunt which was told in Arthur Miller's *Crucible*. This crime, which more or less inspired a record in modern history, is something that has become just a little footnote in American history of intolerance and cruelty. Clinton also found it was necessary to apologize to the descendants of some experiments, where descendants of slaves in this century were still used to conduct experiments in syphilis, some of them were taken aside, were given placebos, when they contracted the disease, just to watch resistance of black peoples to the horrible scores of syphilis. And the Clinton administration found it was time to put these events behind the

American society, to bury the American shame by exhuming this crime and compensating the descendants of victims of the crime against humanity, and so on,... so many events !

It is almost as if,... it could be a cause of a kind of fever of millennium ending [Rires], a kind of historical, psychological weight that was stressing upon the conscience of the world, a feeling that maybe the world is coming to an end, and everybody has got to stand before the Ultimate Judge. He will turn victim people commit mass suicide because the aircraft or comet is coming to carry our body away. You know, it is overtaking governments and communities, leading them to settle their accounts, before the Court, before the Millennium Judge. Perhaps apocalyptic events will take place. The important thing is that these various crimes have been exhumed and reparations have been made for them.

Of course I don't even need to talk about the case of the Jews, who pursue to the last ounce, to the last pulled out nail, to the last gold tooth which have been plucked from the victims of nazism, who pursue the need of reparations, who demand apologize from their wretches,... and the questions on my mind is: why is the event, the phenomenon, the crime of slavery just pushed aside as if the black race is yet again regarded as belonging to the « sub-states » of humanity ? And so the issue of reparations for me simply will not go away. It cannot go away and for some flatterers of Europe, within the European Union, within the United Nations, within the Arab League, the crime which was committed by outside world against the people of Africa has been addressed and buried once and for all. I suggested at the time that maybe we can make this in fact a century of annulment. The world has to organize the annulment of the debts owed by the third world, especially the African world. We in turn will annul the crime committed against the African people. And this is one of solving the reparations issue. Well, I do not think they will be very much in favour of that proposition, and I think I can understand why [rires]. However, there are many ways in which this act, this symbolic act of reparation could take place. For instance, a scientific committee of slavery, supported by the UNESCO, whose aim is to choose kind of historical sites, and build memory monuments, with one immense preserving us. But all world history turn them into touring sites, pilgrimages or whatever. [...] That kind of projects for instance could constitute some kinds of symbolic reparation, a

symbolic apology supported by governments all over the world for the crime committed against Africa.

Again could we even use the exam, because with the trade of human beings also came the art trade, resting in the very shops and museums of the world, France not excluded. Ask for the repatriation of these patrimonies, this artistic patrimony, because they are the tangible representations of the humanity of the African peoples. Maybe a repatriation of that to their original people could constitute a sufficient act of recollection. I do not know. All I am suggesting is that it does not have to be much. It is not question of money compensation, but I think that in the spirit of this general atmosphere of millenium, of annulment of past crimes, that the issue of slavery should occupy this: a corner of the conscience of the world.

Thank you very much.

J. Chevrier. – Y a-t-il d'autres intervenants autour de cette table ?

C. Hamidou Kane. – La passion et la souffrance infligées à l'homme noir par l'esclavage ne l'a pas empêché d'aspirer à constituer les communautés avec le reste de l'humanité, y compris avec les responsables principaux de sa mise en esclavage puis de sa colonisation. Même si, à un moment ou à un autre, nous nous sommes enfermés dans nos revendications identitaires, revendiquant la créolité, même si nous avons revendiqué notre identité exclusive, en même temps nous avons toujours été ouverts vers l'autre.

Je pense donc que nous devons tourner notre attention vers la meilleure manière possible de poursuivre le chemin dans le sens de la constitution de liens entre nous et les diverses autres communautés qui existent. Je considère, par exemple, que les Noirs de la diaspora, qui sont dans les Caraïbes, même s'ils ont été dans des colonies qui ont appartenu aux Anglais, aux Français, etc., devraient aujourd'hui s'orienter vers cela, en tout cas, comme E. Glissant le suggère, devraient envisager de quelle manière ils pourraient s'organiser politiquement.

Même si nous allons vers le Tout-Monde, même si nous allons vers la globalisation, il faut qu'il y ait des organisations politiques régionales qui mettent ensemble des identités culturelles proches

les unes des autres, les ressources naturelles, écologiques, proches les unes des autres, parce que même si chacun de nous doit d'abord commencer par parler sa langue et bien la parler, et de cette manière pouvoir se faire comprendre par les autres, de la même manière nous pouvons régler les problèmes politiques entre nous pour créer un Tout-Monde qui serait la mise en commun de ces mondes particuliers plus proches les uns des autres.

C'est la même évolution dont je rêve pour le continent africain. Il est clair que les petits Etats que nous constituons aujourd'hui, même s'il s'agit de grands Etats comme le Nigeria, qui ont été découpés d'une façon qui n'a rien à voir avec la réalité culturelle sous-jacente, ne sont pas viables et qu'il convient que, tout en allant vers le Tout-Monde, nous songions à organiser politiquement le voisinage de proximité, puisque même des ensembles aussi importants que les nations européennes sont en train de constituer cette organisation politique. Nous n'avons aucune chance de nous en sortir si nous ne commençons pas par constituer ces ensembles politiques.

J. Chevrier. – Je crois qu'Edouard voulait intervenir.

E. Glissant. – Je voulais dire que les interventions de P. Chamoiseau et de W. Soyinka montrent bien, non pas comment nous avons digéré cette question de l'esclavage, mais comment nous sommes capables de l'aborder avec un certain sang-froid, P. Chamoiseau en proposant un des aspects de l'esclavage comme un crime fondateur, celui qui concerne l'esclavage des Africains déjà arrivés dans les Amériques, W. Soyinka en abordant et en proposant tranquillement des solutions, non pas de revanche ni de dédommagement, mais de reconnaissance du fait dans la mémoire collective de l'humanité et d'inscription de cette reconnaissance de l'esclavage comme crime dans le cadre des luttes actuelles des peuples encore dominés, encore colonisés, en particulier en Afrique.

Il me semble que ces deux aspects sont considérablement complémentaires et prouvent bien que notre position vis-à-vis de l'esclavage est une position de sérénité.

J'ai rappelé que notre position vis-à-vis de l'esclavage est aussi de la considérer comme une sorte de continent inexploré, et de rappeler que cette sorte d'exploration est nécessaire à la vie et à la survie des humanités d'aujourd'hui.

Maintenant, on pourrait se poser la question de savoir quelle est la position de la mémoire des peuples occidentaux par rapport à ce problème, quelle est la position de la mémoire de la majorité des peuples de la terre par rapport à ce problème. Il me semble que c'est un peu notre rôle, à l'heure actuelle, d'essayer de réactiver un processus au moment où nous sommes.

W. Soyinka a parlé de l'excitation de la veille de l'an 2000. Je pense qu'il a raison en signalant qu'il y a une sorte de névrose collective qui peut prendre toutes sortes de formes. Je pense que, pour l'une des premières fois, la terre est réalisée totalement en tant que conscience et inconscience. Il faut commencer à résoudre tous les non-dits, à explorer toutes les plages non explorées, et l'esclavage en est une. Je remercie les participants en votre nom -je suppose- de cette table ronde. Ce qu'ils ont dit sur l'esclavage est très complémentaire. Je me tourne vers la conscience des peuples occidentaux. Je leur dis : « *Mais alors, que faites-vous ? Vous le reconnaissez ou pas ? Vous nous accompagnez sur ce bout de chemin, vous nous laissez tomber ou vous nous combattez ?* » Il me semble que c'est aussi une part importante de la question. Nous sommes peut-être les mieux placés pour poser la question, mais il faut que tout le monde y réponde. Merci.

J. Chevrier. – Il nous reste encore du temps. J'imagine qu'il y a des questions dans la salle qui s'adressent aux différents intervenants.

Un Intervenant. – Edouard Glissant a parlé au départ de crime collectif et, comme font les photographes, il a fait une mise au point plus précise en parlant de crime contre l'humanité. S'il y a un crime, il y a des criminels et des seconds couteaux. Il faudrait s'interroger sans passion, avec tout le sang-froid possible, dresser le projecteur sur les criminels qui ont perpétré ce crime contre l'humanité.

On peut déjà très rapidement situer géographiquement : l'Espagne, le Portugal, la France, l'Angleterre, les Pays-Bas, la Suède et le Danemark en ce qui concerne l'esclavage des temps modernes.

Cela a été dit dans l'intervention de M. Soyinka, il faut être plus précis. Il y a des esclavages : l'esclavage d'aujourd'hui, qui n'est revendiqué par personne, qui se fait en cachette et de façon

honteuse, l'esclavage des enfants, des femmes et des peuples. Et puis il y a, au début de la chaîne historique, l'esclavage antique : les Romains, les Gaulois, les Chinois, les Arabes, les Africains. Tous ceux qui tombaient sous le joug de la défaite étaient amenés en esclavage, alors que celui qui nous concerne, afro-américain, antillais, de l'Amérique Latine, de la Colombie, etc., est un esclavage bien particulier en ce sens qu'il est un crime contre l'humanité dans la mesure où les Etats, les pays que j'ai nommés ont spécialisé, en quelque sorte, un groupe d'hommes, une « race », un continent particulier pour être déporté massivement en esclavage dans les Amériques et les Caraïbes.

Ce crime contre l'humanité, qui date de trois siècles, nous en rappelle un plus récent qu'ont subi les Juifs. La similitude s'arrête là.

Crime contre l'humanité, en effet, parce que la chose a été faite en spécialisant un groupe d'hommes. Crime contre l'humanité, parce que cela a été fait, toutes proportions gardées, de façon industrielle. Il y a eu une véritable organisation, des codes, la manière de transporter les hommes et les femmes dans les bateaux négriers. Il y avait l'organisation pour le marché des esclaves, il y avait l'organisation sur les plantations. Nous savons que, de cette horreur, est sorti le racisme anti-Noirs.

Je crois que cette tranche d'histoire bien particulière doit être inscrite sur le catalogue des crimes contre l'humanité. On doit être précis quant à l'accusation. Il ne s'agit pas d'accuser les peuples, il s'agit d'accuser les Etats sous leurs formes diverses. Il ne s'agit pas de demander des compensations d'argent, car la vie d'un homme vaut plus que des milliards et des milliards. Il s'agit, comme vous l'avez dit, que symboliquement, par les Etats concernés, en particulier l'Etat français, puisque nous sommes dans une période de grande repentance, le crime soit reconnu. Après le remords, viendra sans doute volontiers le pardon.

J. Chevrier. – Merci.

Un Intervenant. – Je suis de la Guyane et membre de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer.

Monsieur le Président, j'ai beaucoup aimé tout ce qui a été dit tout à l'heure. Toutes ces descriptions brillantes de la situation de l'esclave et des conséquences qui en résultent pour le maître ont été fort bien développées.

En marge de tout ce qui a été dit, je voudrais soumettre quelques réflexions.

Tout d'abord, il faut remarquer que l'esclavage noir était l'une des conséquences humaines de la découverte du Nouveau Monde, mais elle n'a pas été la seule conséquence. Il faut aussi que l'humanité se souvienne du génocide des Amérindiens.

En deuxième lieu, l'une des conséquences de l'esclavage noir a été la mise en place de la diaspora noire dans le monde.

En troisième lieu – ce point a été amorcé par la personne qui est intervenue juste avant moi –, l'esclavage a toujours existé dans l'humanité. Mais ce qui est singulier dans l'esclavage noir, c'est que c'était la première fois dans l'histoire que l'on procédait à des transferts, à des déportations aussi massives et aussi lointaines de populations.

On a beaucoup parlé de la violence liée à l'esclavage. Il faut dire, d'une manière générale, que la violence est au coeur de l'homme. Dès qu'il y a quelques liens de subordination qui se posent, on voit apparaître la violence. On sait que les tentatives de colonisation (les engagés blancs) ont plutôt mal tourné. Ces engagés blancs étaient aussi maltraités que le seront par la suite les esclaves noirs. Il y a un problème de violence. On connaît aussi la situation ouvrière qui a dominé le XIX^e siècle.

En ce qui concerne les Noirs, je crois que cette violence s'est exercée avec d'autant plus de force, avec d'autant plus de virulence pour la première fois dans l'histoire, alors que l'esclavage existait dans le monde antique, mais c'étaient généralement des gens qui étaient de la même race...

L'esclavage a existé aussi en Afrique. Il ne faut pas l'oublier. Ce ne sont pas les colons qui l'ont inventé. A l'époque où l'on transférait cette main d'oeuvre noire en Afrique, l'esclavage existait en Afrique. Les colons ont profité de l'occasion. Seulement, on sait que l'esclavage en Afrique était plutôt doux, n'avait rien à voir avec cette violence de l'esclavage de ceux qui ont été transportés Outre-Mer.

P. Chamoiseau. – Je voudrais dire un mot quant à la notion de diaspora. L'idée de diaspora laisse supposer qu'il y a un centre irradiant qui resterait, qui existerait, qui serait encore opérationnel et qui déterminerait comme cela l'existence au monde de populations qui se sont éloignées du centre originel.

Dans ce qui s'est produit dans les Amériques, dans le processus de créolisation, non seulement il n'y a pas eu de synthèse, parce que l'on voit bien que toutes les résultantes du phénomène de créolisation dans les Caraïbes et dans les Etats-Unis ont produit des phénomènes de désir de pureté fantasmatique... Si on prend le cas de la Martinique, on s'aperçoit que la plupart des groupes qui ont constitué ces populations ont tenté de préserver une pureté originelle, que ce soit l'idéologie de la négritude, etc. Tout le monde a tenté de préserver une pureté quasiment impossible et fantasmatique.

Ce désir de pureté, avec les violences, les racismes, les oppositions, les chocs et les résistances, a produit des sociétés où les synthèses ont été partielles, où les métissages ont été importants mais ne décrivent pas la totalité du processus.

Ce qui a résulté du processus de l'esclavage, qui est un lieu de déconstruction, de mort totale et de renaissance, ce ne sont pas des diasporas mais des flux anthropologiques très complexes qui ont des solidarités évidentes. Si l'on prend le flux anthropologique créole américain, il y a bien sûr des solidarités fondamentales structurantes avec l'Afrique, mais il n'y a pas de diaspora, au sens où on pourrait l'entendre, qui subsiste pour ces entités, un centre opérationnel et fonctionnel en termes culturels, identitaires et autres. Ces flux anthropologiques doivent assumer la totalité de leurs origines, mais vivent avec le trouble d'une conscience obscure qu'ils sont bercés dans une totalité qui rassemble l'ensemble des humanités. C'est différent.

Bien sûr, tout cela s'est fait de manière obscure, chaotique. Lorsque l'on examine la question de l'esclavage, même si on essaie d'examiner les grands phénomènes de créolisation qui se produisent aujourd'hui dans le monde, une des grandes tâches qui est la nôtre aujourd'hui est d'essayer de faire en sorte que ces processus de production de réalités anthropologiques nouvelles parviennent à la conscience de manière valorisée. Ce n'est pas facile ni évident.

La notion de diaspora, si nous continuons à l'utiliser dans l'acception traditionnelle, nous éloigne de cette réalité que nous devons tenter de comprendre, qui ne dépend plus de centres originaux, qui est solidaire de ces centres, qui doit être traversée par ces centres, mais qui ne doit pas être agie de manière déterminante par ces centres.

La conscience que nous devons opérer aujourd'hui dans la compréhension du Tout-Monde, c'est de comprendre que cette entité-là nous appartient tous autant que nous sommes, et que nous sommes à la croisée des éléments qui nous ont constitués mais surtout de la résultante imprévisible, très particulière qui est aujourd'hui la nôtre, qui fait que, quelle que soit la particularité dans laquelle on se trouve, quel que soit l'espace dans lequel on se trouve, on est fasciné, habité, traversé, agi, conditionné par l'ensemble du monde. On doit désormais penser ses résistances, son existence au monde, sa façon de se déterminer et de fonder les relations avec les autres en fonction de cette poétique qui se constitue dans le respect de sa diversité. C'est là une des grandes caractéristiques du Tout-Monde tel que l'explique Edouard Glissant.

Il y a une unité humaine qui est fondamentale. Lorsque l'on étudie le phénomène de l'esclavage, de colonisation et tout ce monde des plantations qui s'est produit dans les Amériques, on s'aperçoit que c'est une immense aventure humaine qui s'est faite là. Cette aventure humaine nous permet d'échapper aux vieux universalismes unificateurs et standardisants. Nous devons penser, bien sûr, l'unité humaine sous les auspices et dans l'exaltation de la diversité qui se fait au nom de l'unité humaine. Les humanités, si elles constituent un tout, se constituent dans l'expression de leurs particularités.

Un Intervenant. – Bonjour. Je voudrais dire toute ma fraternité aux écrivains qui ont parlé de ce thème très grave. Il a été question de l'esclavage des Arabes. Je voudrais apporter des petites précisions.

Les Arabes ont eu des esclaves au IX^e siècle, dans une partie de l'Afrique orientale. Cela s'est terminé par une des plus grandes jacquerie, révolte, rébellion des noirs dans le monde arabe. Cette référence me fait dire qu'aujourd'hui, il est très important qu'il y ait un dialogue sérieux entre les Arabes et toutes les parties de l'Afrique et des Antilles. Des blessures ont existé historiquement, des cicatrices n'ont pas été fermées. Un dialogue a manqué par l'histoire, l'histoire officielle. Il ne s'agit pas de peuples mais de régimes, d'Etats. Nous devons faire cela avec toute la sérénité.

J'appelle de tous mes vœux ce dialogue.

Une Intervenante. – Il me semble que, dans l'œuvre d'Edouard Glissant, il y a une question préalable. Que s'est-il passé avant pour que cela puisse avoir lieu ? J'ai l'impression que c'est quelque chose que nous n'avons pas encore abordé cet après-midi. Pour moi, c'est un lieu de pensée important par rapport à ce dont nous parlons ici.

Pour reprendre ce que disait Patrick Chamoiseau, en quoi ce qui s'est passé peut être fondateur de beaucoup de choses, notamment de l'écriture ? C'est un rapport qui me trouble beaucoup, bien sûr, que ce gouffre, cette triple expérience du gouffre arrive à cette création littéraire. Je me demandais : est-ce cela que cela voulait dire, Edouard Glissant, quand vous parliez de la conscience du monde et de ce moment particulier où nous en sommes à nous interroger sur l'inconscient du monde ? Est-ce par la littérature et uniquement par elle que c'est possible ?

E. Glissant. – Je crois qu'il serait un peu outrecoûdant de dire que c'est par la littérature et uniquement par elle que cela se passe dans le monde. Nous ne le pouvons pas. Nous ne savons pas aujourd'hui, dans le Tout-Monde actuel, quelles sont les formes nouvelles d'expression de la sensibilité des individus et des peuples qui vont surgir. Je suis persuadé que beaucoup de formes nouvelles vont surgir, qui vont outrepasser nos cadres actuels de l'esthétique du poème, du roman, de l'essai, de la pièce de théâtre et du film. Nous ne pouvons pas prévoir ni prédire le mouvement.

S'agissant de la question de l'esclavage, bien sûr on peut se poser la question de l'avant, pour les Antillais, de ce qu'il y avait avant l'esclavage. C'est pourquoi les Noirs américains, par exemple, sont fortement attirés par l'afrocentrisme, à savoir un mouvement irrépressible de retour au continent africain, sur un plan plus imaginaire que réel.

Chaque fois que cela s'est fait dans le réel, cela a abouti à des catastrophes, comme au Libéria. Mais il y a ce retour, cet afrocentrisme qui n'est peut-être rien d'autre que le désir inconscient de la racine indubitable. C'est peut-être parce que les Noirs américains ne sont pas au point de considérer qu'une identité plurielle peut être une vraie identité qu'ils sont amenés à cet afrocentrisme. Nous avons eu, venant des Antilles, la négritude, qui est aussi un mouvement de retour à l'Afrique.

Il y a ce mystère de l'avant. Plusieurs personnes discutent. On dit : « *Oui, mais les rois nègres avaient aussi des esclaves. Ce sont eux-mêmes qui vendaient les Africains aux trafiquants blancs* », etc. On essaie de faire le point sur la question. Je pense que la question de l'avant est importante, spirituellement et esthétiquement, mais pas du point de vue qui nous intéresse à l'heure actuelle, c'est-à-dire du point de vue du statut, de la question, à savoir l'esclavage : faut-il le reconnaître comme un crime contre l'humanité ? Faut-il que cette reconnaissance soit faite par tous ?

Je refuserais de reconnaître l'esclavage comme crime contre l'humanité si nous devons, nous Antillais ou Africains, être les seuls à le faire, parce que cela n'aurait pas de sens. Cela aurait un sens de combat, de lutte, mais pas le sens d'accomplissement. Il faut que tout le monde, toutes les humanités, tous les inconscients et toutes les consciences de l'humanité reconnaissent l'esclavage, en particulier l'esclavage transatlantique, mais aussi transafricain, comme crime contre l'humanité.

La question de l'avant, de même que la question de l'obscurité, de l'impénétrabilité de la réalité du temps de l'esclavage est une question qui nous nourrit de l'intérieur. C'est ce que nous pouvons apporter à la richesse sensible et imaginaire du monde comme inventaire que nous ferions. C'est pourquoi j'ai toujours pensé que les tentatives trop mécaniques de retour à l'Afrique étaient...

Je n'ai jamais aimé une grande réussite de la littérature noire qui est *Roots*. Pourquoi ? Parce que son auteur prétend qu'il peut revenir au village d'où il est parti et reconnaître ses cousins. Je trouve cela incroyable, parce que cela veut dire que l'on prend l'Afrique pour une chose qui est restée telle quelle depuis que nous sommes partis. L'Afrique a son histoire, ses problèmes, ses divisions, sa mouvance, son énergie. Je ne veux pas prendre l'Afrique comme une chose et dire : « *Je suis parti, je reviens* ». Qu'est-ce que cela veut dire ? C'est comme si l'Afrique n'était pas un corps vivant qui a évolué, qui s'est diversifié, qui a connu d'autres souffrances, qui encore aujourd'hui connaît les souffrances de cette exploitation de la traite négrière.

Quand j'ai pris mes distances avec les théories d'afrocentrisme, c'est au nom de l'Afrique. Je ne peux pas considérer ce continent, ces pays comme une chose : je pars, je reviens, je retrouve, etc. L'Afrique a son histoire. Nous avons eu la nôtre. Nous avons des choses en commun, mais ce n'est pas une raison.

L'avant, c'est un mystère que nous devons garder pour nous et explorer pour les autres. C'est la littérature, l'esthétique, la poésie, la peinture, le film, la musique. Ce dont nous débattons est autre chose. C'est : faut-il, pour le bien des consciences et des inconsciences des humanités d'aujourd'hui et pour notre futur, reconnaître l'esclavage comme un crime contre l'humanité ? Faut-il que cette reconnaissance prenne des formes solennelles ?

Je réponds : oui, il le faut, non pas par vengeance, non pas par revendication, mais parce qu'il faut raturer les non-dits et combler les pages blanches. Si nous voulons tous entrer dans l'histoire de notre Tout-Monde, il faut qu'aujourd'hui nous soyons tous d'accord.

Sur la question de l'esclavage, je voudrais que nous soyons tous à considérer que ce qui nous a opposés et ce qui a constitué l'oppression, nous devons le connaître pour que cela ne se renouvelle pas.

P. Chamoiseau. – Concernant cette poétique du Tout-Monde que nous devons mettre en place, nous devons sortir de nos vieux territoires, de nos vieilles identités, de nos vieilles patries. Effectivement, l'espace comme celui de l'esclavage, qui serait reconnu de manière symbolique, peut s'ériger comme un lieu d'alliances nouvelles. Nous sommes à une période où les humanités sont forcées d'envisager une nouvelle fondation.

La réparation symbolique, notamment celle qui passe par la reconnaissance comme crime contre l'humanité et toutes les célébrations internationales qui peuvent se mettre en place, me paraît tout à fait légitime.

La question que je me pose est : faut-il pour autant écarter une réparation de nature matérielle ?

L'Afrique a subi un attentat épouvantable qui, jusqu'à maintenant, conditionne son existence au monde et sa situation économique dans une mondialisation capitaliste qui n'a pas pris la mesure de ce qui s'est produit et qui n'a pas encore réparé. On s'aperçoit, quand on voit leur situation dans l'ensemble des Etats-Unis, dans la richesse des Etats-Unis, que les communautés noires américaines subissent encore le contre-coup de l'esclavage. D'une certaine manière, on voit comment une bonne part des Antilles, où nous sommes quasiment inexistantes en termes de production et de fondation communautaire, subit encore cet attentat esclavagiste.

Lorsqu'on considère le processus de mondialisation, ce sont les forces capitalistes qui sont les mieux organisées et les plus actives. Nous ne devons pas ignorer qu'il y a réparation matérielle à mettre en oeuvre pour faire en sorte que tous ceux qui ont subi le crime et l'attentat puissent participer aux nouvelles données qui se mettent en place.

A côté de la réparation symbolique, je serais partisan d'une réparation de nature matérielle.

Une Intervenante. – Je suis en première année de sciences du langage. Je suis métisse, « négroropolitaine », comme disent les Antillais.

Ma question est la suivante. On parle de la reconnaissance de l'esclavage. Depuis 1789, le 14 juillet est fêté, mais l'abolition de l'esclavage ne l'est pas. Je voudrais savoir ce que vous en pensez. Merci.

E. Glissant. – C'est aux Français qu'il faut poser la question.

Un Intervenant. – Le problème de date est important. Tout l'enjeu dans cette célébration va se jouer autour des dates. 27 avril 1848, 22 mai 1848, en décembre pour les Réunionnais. C'est un problème fondamental.

E. Glissant. – Ce n'est pas le problème qu'a posé Mademoiselle. Elle demandait pourquoi, alors que le 14 juillet est fêté en France depuis 1789 -non ! Depuis un peu après ! –, pourquoi la libération des esclaves n'est pas fêtée en France. Je lui réponds que c'est aux Français qu'il faut poser la question.

Un Intervenant. – Je voulais dire une chose qui est peut-être aussi une question. Le thème de la journée était « De l'Esclavage au Tout-Monde ». Cette discussion m'a appris que l'on ne peut pas parler du Tout-Monde après avoir parlé de l'esclavage. On aimerait beaucoup être là à discuter de la création littéraire qui est surgie de cette histoire, mais il y a des choses qui ne sont pas vraiment réglées. Avant de parler sérieusement de la deuxième partie, il faut parler de la première partie.

Je vous pose la question.

E. Glissant. – La première intervention de P. Chamoiseau a complètement répondu à votre question. Il a parlé de l'esclavage sous différentes rubriques criminelles, dont la dernière était que c'était aussi un crime fondateur. De ce crime fondateur est né une créolisation en Amérique, qui a préfiguré la créolisation du monde actuel. Il a fait, à mon avis, le trajet qui est signalé par le titre générale de cette séance : « De l'Esclavage au Tout-Monde ».

Bien sûr, parler de l'esclavage a un caractère spécifique. Mais tout ce que les orateurs et les intervenants ont dit a montré que l'esclavage est aussi une réalité contemporaine. Le Tout-Monde n'a pas de morale. Le Tout-Monde est aussi le Tout-Monde de l'oppression, de l'esclavage et du génocide, des massacres, des purifications ethniques, etc, c'est là une dimension du Tout-Monde que nous ne pouvons pas ignorer. Ce qui nous importe aujourd'hui, c'est qu'élucider nos non-dits sur l'esclavage peut contribuer à comprendre, à mieux combattre ce qui se passe de négatif aujourd'hui dans le Tout-Monde. Je ne suis pas d'accord avec votre intervention.

P. Chamoiseau. – Je voulais revenir à la question concernant les deux dates : 27 avril ou 22 mai. Lorsque nous parlons de la nécessité de reconnaître l'esclavage comme crime contre l'humanité, nous nous situons dans la perspective d'une nouvelle alliance au monde. Les communautés, les peuples, les cultures vivent un phénomène de globalisation capitaliste et autres. Nous devons développer une politique particulière pour éviter les vieux débats et les vieux conflits que l'on a connus.

Autant dans les années 50 ou 60, lorsque nous nous battions contre le colonialisme, nous avons tendance à culpabiliser l'Occident, à lancer des anathèmes, à opposer le 22 mai, où les esclaves sont libérés, au 27 avril où l'abolition a été décidée en France. Cela pourrait se comprendre dans la perspective de se libérer de l'oppression colonialiste, où nous n'avions pas une perspective claire de la notion du Tout-Monde. Aujourd'hui, il me semble que les choses ont changé.

Lorsque je vois le 22 mai, tous ces esclaves qui ont affronté les forces coloniales et qui ont pu arracher leur liberté, c'est une date extraordinaire qui appartient aux Antillais, aux Martiniquais et à toute l'humanité. Il y a un héroïsme humain de grande beauté. Lorsque je vois que, dans une nation colonialiste, il y a le 27 avril,

cette date aussi m'appartient. Si l'esclavage en soi est un effondrement de la conscience humaine, l'abolition est un élargissement de la conscience humaine. Les deux dates nous appartiennent. C'est ce qu'il faut tenter de pratiquer lorsque l'on se trouve confrontés au crime, non pas entrer dans des processus de revanche, d'opposition de type ancien, mais tenter toujours de se situer là où il y a le plus d'humanisation, d'alliance possible.

Nous pouvons envisager cette communauté sous des auspices qui ne soient pas des auspices de guerre, de conquête. C'est la seule manière que nous avons de résister aux formes de domination insidieuses qui se mettent en place.

Un Intervenant. – Pour éclairer, le 27 avril, c'est le décret de l'abolition de l'esclavage. Le 2 mai, l'abolition n'est pas arrivée en Martinique.

D'accord pour ta proposition. Il faut que les choses soient plus clarifiées en ce qui concerne les Martiniquais. Quand l'arbre ne cachera pas la forêt, d'accord. Pour le moment, nous sommes loin de cette situation.

J. Chevrier. – Je voulais ajouter une chose. On a évoqué tout un volet de la littérature antillaise et tout un rêve qui a été plus ou moins celui d'une génération, qui s'est manifesté à travers l'ouvrage américain *Roots*. Je pensais, quand tu parlais, au roman de Simone Schwarz-Bart, *Ti Jean l'Horizon*, où il y a précisément une sorte de machine à remonter le temps qui se met en marche, où Ti Jean tente de retourner dans le village dont il est originaire. Lorsqu'il arrive dans ce village, il n'est pas très bien reçu, il est même fléché. Toute la quête de Ti Jean aboutit à une prise de conscience qui rejoint tout à fait ce que disait Edouard à l'instant. C'est une démarche impossible puisque, naturellement, depuis la période de l'esclavage, l'Afrique a bougé et l'Afrique a vécu sur d'autres temporalités.

Un Intervenant. – Tout à l'heure, sur la question émouvante posée par la jeune fille pour savoir s'il n'y aurait pas lieu d'avoir une fête de la libération de l'esclavage, Edouard a dit : « *C'est aux Français de l'hexagone de répondre* ». Il faut remarquer que le mouvement abolitionniste n'a pas commencé en France. Il a commencé en Grande-Bretagne. Les abolitions de l'esclavage sont intervenues de façon échelonnée dans le temps.

Bien que l'abolitionnisme ait commencé en Grande-Bretagne, c'est aux Pays-Bas qu'a eu lieu la première libération de l'esclavage. Je me dis qu'au fond, c'est une question qui n'appartient pas seulement à la France mais à l'humanité tout entière. C'est au niveau des Nations Unies qu'il faudrait soulever la question. De même qu'il y a une Journée Mondiale de la Femme, pourquoi n'y aurait-il pas une Journée Mondiale de la Libération de l'Esclavage ?

J. Chevrier. – Edouard voudrait donner une information. Ensuite, nous allons lever cette séance, évidemment passionnante, et qui pourrait continuer.

E. Glissant. – Je donne une information. Il y a un ensemble de Martiniquais, de Guadeloupéens et d'Antillais en général qui, avec Médecins du Monde, veulent organiser une journée en Martinique et une journée à Paris, extraire de ces journées une proposition de proclamation sur l'esclavage et l'abolition de l'esclavage, désigner trois ou quatre personnes connues dans le monde pour porter cette proclamation, d'abord dans des pays d'Afrique, au Sénégal, lieu symbolique, en Afrique du Sud, au Brésil, auprès des Noirs américains, à Paris auprès des instances françaises, à l'UNESCO, à Strasbourg, pour terminer ce périple par les Nations Unies.

Cette proclamation demanderait que l'esclavage soit reconnu comme crime contre l'humanité. Cela doit se passer entre mai et septembre 1998. Je pense que c'est une entreprise intéressante à laquelle il faut donner son contenu.

J. Chevrier. – Je ne peux que remercier les écrivains qui étaient réunis pour cette table ronde. Je vous indique que nous sommes attendus par le Maire de Paris à la Mairie de Paris.

A tout à l'heure à l'Hôtel de Ville. Merci encore.

Intervention de Wole Soyinka**Résumé de l'intervention du 11 mars 1998**

Dans son intervention consacrée au problème de l'esclavage, Wole Soyinka s'interroge sur l'attitude des Européens à l'égard de leur passé. Alors que les Américains ont présenté leurs excuses pour la chasse aux sorcières dont parle Arthur Miller dans *The Crucible*, que les japonais ont fait de même auprès des Coréens, etc., le prix Nobel de littérature 1986 se demande pourquoi les Européens se sont montrés jusqu'à maintenant incapables de reconnaître leur responsabilité dans la traite négrière, comme si la race noire était encore considérée comme une sous-humanité.

Dans l'atmosphère de repentance qui marque la fin de ce millénaire, Soyinka suggère donc une juste prise de conscience de ce crime contre l'Humanité, dont la réparation pourrait, par exemple, prendre la forme d'une annulation de la dette du tiers-monde, et/ou la restitution du patrimoine artistique, manifestation la plus éclatante de l'humanité des peuples africains.

Partie II

Poétiques

*La Catégorie de la relation
dans les essais d'Edouard Glissant
Philosophie d'une poétique*

Je réclame le droit à l'opacité.

Glissant

C'est l'indiligent lecteur qui perd mon subject
non pas moy.

Montaigne

Discours antillais

Le « Discours antillais » est la manière dont (toutes controverses confondues) les Antillais nomment désormais leur littérature. Depuis quand existe-t-il un discours antillais ? Depuis quand les Antillais ont-ils accès au discours, un discours démimétisé, décolonisé ? Le Discours antillais, formulé par Glissant, commence avec les césairiens ; avec Glissant, la littérature effectue son noeud « discours du discours (le retour sur soi) » : « leurs poétiques s'entraident : solidaires et solitaires ». Avant cet avènement, la littérature est hors-lieu : elle peint des conventions dans une langue de salon parnassienne et provincialisée, elle n'écrit pas. Depuis sa fondation césairienne, le discours antillais, en tant qu'il ouvre la langue et la traque en tous sens, a délaissé cette mimésis et ces platitudes de style et « parle en rafales » comme un personnage de *Malemort* « le plein-style du Tout-monde » [TM p24]. De ce noeud de discours qu'inaugure Glissant dans ses essais, nous avons extrait une chaîne de cinq questions : 1 – Fonction poétique et quête de la connaissance, 2 – mythe de la filiation et catégorie de l'étendue, 3 – histoire du monde (l'Un et le Tout-monde) et 4 – mythe de l'Un, 5 – créole et créolisation. Cette chaîne forme un réseau dont les éléments sont liés par une catégorie unique appelée « Relation ». Chez Glissant, cette catégorie poétique « relate »

toutes les autres. « Tout réseau de solidarité est en ce sens une vraie Poétique de la Relation » [TTM 249].

« Seuls les poètes » écrivent des poétiques. Ces poétiques sont des terrains nouveaux où la langue, travaillée par elle-même, met au jour des fragments de questions insues, paroles impossibles renversant les points de vue. Les poètes se donnent eux-mêmes leurs enjeux. Dans les poétiques, la poésie redit son objet, c'est-à-dire elle-même, dans une étrange *sui genericite*. Pour Glissant, « seuls les poètes furent à l'écoute du monde, fertilisèrent par avance. On sait le temps qu'il faut pour qu'on entende leur voix. » [IP p42].

1 – Fonction poétique et quête de la connaissance

Dès *L'Intention poétique* [GLI 1969], Glissant écrit : « On a remarqué comme l'idéalisme a consacré en Occident la rupture entre fonction poétique et quête de la connaissance » [IP p59]. « L'intention » glissantienne commence par le refus d'une « rupture » entre poésie et connaissance, entre mythe et raison, mûthos et logos qui caractérise « l'idéalisme en Occident ». Le poète traque cette question jusque dans sa fondation grecque, jusqu'au concept (ou mythe) de « l'Un » et son histoire. En effet « on a remarqué » que dans la République du logos (de laquelle sont nées, il y a vingt cinq siècles, la philosophie, les sciences et l'idée de démocratie), la poésie, pour des raisons dont on accuse Platon, n'est pas admise. Glissant récuse cette mise à l'écart : pour lui « l'acte poétique est un élément de connaissance du réel » [TTM p187]. Quoi qu'on puisse penser de cette exclusion ou de son refus, Platon avait-il le choix ? Logiquement non, semble-t-il. Avant de répondre par une analyse, peut-être suffit-il simplement de questionner le sens commun qui habite tout lecteur ? On aimerait savoir, en effet, comment la poésie et, à sa suite l'art, la musique et la danse, pourrait être admise dans le champ du savoir sans en dévoyer le terme. La poésie aurait-elle une dimension épistémique cachée qu'il faudrait mettre au jour ? Et pourtant insiste Glissant, « les poètes ont raison contre leurs raisons insignifiées » [IP p25]. Il soutient que démanteler par « pans » [DA p161] ce qui fait obstacle à l'appréhension du réel, est le véritable

1. Au delà du positivisme qui l'enveloppe, la question du cloisonnement des savoirs préoccupe aujourd'hui, et depuis quelque temps déjà, toutes les disciplines scientifiques. Selon les épistémologies contemporaines, « seul le réel est notre domaine d'expérience ». Qu'en est-il de la poésie ? Le réel de la poétique, selon Glissant, est la langue en tant qu'elle porte tous les imaginaires du monde. La poétique, écrit-il, est la « science implicite ou explicite du langage » [DA p284]. En d'autres termes, selon lui, les sciences du langage commencent à cette poétique de la langue. La poétique vit sous le régime de l'ambiguïté : le signe de la logique ferme le sens, le signe de la poétique l'ouvre. Toujours incomplet, il appelle d'autres signes avec lesquels il fait sens. De même, le texte n'est pas une ligne de signes, mais un tissu solidaire de renvois. Glissant écrit : « Toute poétique est un réseau ». La linéarité obligée de tout discours organisé par concepts (discours scientifique) suppose une réécriture de la langue en « *lingua characteristic* », langages formulaires dans lesquels les signes sont simples et non-polysémiques. A l'opposé dans une poétique, les signes des langues sont complexes par leur structure et leur dérivation paronymique. Ils branchent sur d'autres signes et s'organisent en réseau. A la catégorie de

objet d'une « poétique signifiante » [IP p15]. Il écrit : « L'une des premières difficultés qu'affronte l'écrivain touche à la manière dont il rend compte du réel » [DA p198]. Toutefois, il concède : « L'artiste a besoin d'avoir raison au moment qu'il pétrit sa création, le scientifique a besoin de douter, même quand il a prouvé » [TTM218]. Ainsi la concession est dite et suffit pour rendre raison à Platon. Car à l'opposé de la poésie, le logos scientifique, (sous ses formes historiques diverses, modèle rationnel de la théorie de la connaissance), ne se définit que par ses méthodes (hypothèses et preuves). C'est donc simplement pour ne pas être incompatible avec lui-même que le logos assigne logiquement le discours poétique au *muthos*.

On sait en outre que la « quête de connaissance en Occident », dès son avènement pré-socratique (VI^s. BC), se caractérise par la voie critique, le Logos, en opposition à la voie mythique qui précède, le *Muthos*. Dans ce qu'on a appelé (non sans ironie) le « miracle grec », et qui consacre ce mode critique de pensée, le logos est sensé dire Non au discours quand il n'est pas logiquement possible de dire Oui. Par contre, dans la pensée du *muthos*, on peut continuer de dire Oui au récit au delà de toute raison possible. Dans le logos, il faut connaître ; dans le *muthos*, être convaincu suffit. La « rupture » est consacrée : la connaissance et la poésie semblent avoir désormais leur place assignée dans ce cloisonnement « occidental » du pensable¹. Ainsi déclarée sans pertinence sur la connaissance rationnelle du réel, la poétique ne peut même pas jouer le rôle d'une esthétique transcendantale. Son esthétique est mondaine. En d'autres termes, si l'on pousse le raisonnement de « l'idéalisme » à bout, la littérature, dans sa fonction propre, n'existe pas encore, il n'y a que des belles-lettres dont la connaissance n'est pas le champ. Néanmoins, Glissant résiste : il écrit : « Je crois que c'est dans les oeuvres littéraires et non dans les tentatives théoriques que l'approche de la totalité monde se dessine d'abord ».

Poésie sacrifiée

Dans le poème de Parménide (VI^s BC) qui consacre la partition entre logos et *muthos*, le mythe poétique qui donne naissance au logos s'auto-détruit. Par ses paroles célèbres « Oui l'être est,

non le non-être n'est pas », la divinité qui enseigne au poète le chemin absolu de l'être vrai se trouve elle-même sacrifiée, comme non-être, par son propre discours. Par ce décompte du mythe, la vérité du logos devient elle-même sa propre fondation. Le logos suppose donc le sacrifice de la poésie qui l'a fait naître car la fonction de la raison discursive implique la dénégation de son origine narrative. Produit d'une poétique, le logos se réalise en un objet « éidétique » (produit d'une intention sans origine) qui se fonde sur lui-même. Pour les poètes Héraclite et Parménide « le logos est ce qui est », il est universel et n'a pas d'origine. En clair, la raison logique ne peut reposer sur son origine mythico-poétique sans du même coup devenir contradictoire et incomplète. La forme mythico-poétique de son avènement n'est pas compatible avec sa fonction. Ainsi le logos naît du muthos par un argument circulaire et absorbant. Pour clore l'argument, les « poètes » du logos, Héraclite, Parménide, seront dans l'histoire de la philosophie, promptement et anachroniquement désignés comme « philosophes » pré-socratiques, proto-philosophes en quelque sorte. Mais la philosophie pouvait-elle exister avant sa naissance ? Ainsi, comme le soutient Glissant, les poétiques participent à la connaissance, mais elles en seront toujours tenues à l'écart car elles forgent des catégories (jeu de questions) dont le fonctionnement, à terme, ne dépend en aucune façon du récit de leur origine. A cet égard, le « miracle grec » est un bel exemple de révolution rationnelle qui prend naissance dans une poétique et dans son détachement d'elle. Dès lors, le lieu d'écriture glissantien apparaîtrait, non pas dans l'espace critique de la philosophie, mais dans celui de deux « poétiques » enchevêtrées, dans leur mythe et leur épique. Ces poétiques, Glissant les oppose et les nomme « l'Un » et « La Relation du Tout-monde » dans ses essais. C'est dans ce lieu symbolique « diffracté » que Glissant « fraye » son langage, langage qui peut ainsi tracer son étendue dans sa propre définition : « Écrire c'est dire : le monde » [TTM p119], « Écrire, c'est dire, littéralement » [TTM 121]. Aussi dans cette diffraction symbolique, « les poétiques forcées » de « l'intention poétique » ne prennent-elles pas, chez Glissant, la forme spéculative de « l'Un », mais celle de l'examen. Il écrit : « Car si à mon tour j'examine l'Occident, je vois que décidément, il n'a pas cessé de concevoir le monde comme solitude d'abord et comme imposition ensuite ».[IP p38]. La quête poétique qui caractérise cet examen

« l'Universalité » propre au logos classique « l'Un », Glissant oppose les contre-catégories de « la Relation » du « Tout-monde » et du « chaos-monde » qui caractérisent le « divers ». Ainsi, la poétique de Glissant ne se finalise pas dans le Concept. Ce n'est pas une philosophie. Elle ne contient aucun détachement pur et partant ne contient pas d'ontologie. C'est une « poétique forcée » [DA p236], « une contre-poétique » de « l'Un ». L'acte poétique glissantien se veut un élément de connaissance du réel « d'où l'absolu ontologique sera évacué ». En clair, Glissant oppose les poétiques diffractées du « chaos monde » à la poétique de « l'Un ». « Les poétiques diffractées de ce Chaos-monde que nous partageons à même et par delà tant de conflits et d'obsessions de mort et dont il faudra que nous approchions les invariants ». Les poétiques se montrent sans avoir besoin de se dire ni de se définir, comme le doivent les philosophes et les sciences. Leur mode d'évidence est autre. Selon Glissant, elles découvrent de points de vue nouveaux, agrandissant ainsi l'espace des possibles. Il écrit : « Les poètes ne décrivent pas le réel comme les sciences, mais découvrent des points de vue nouveaux ». Le point de vue crée l'objet dit l'analytique du langage. « Le poète est celui qui conçoit un nouveau rapport au monde » dit Glissant.

2. Le concept de temps, disent de leur côté les physiiciens, n'a aucun sens avant la naissance de l'univers : selon eux le temps est une propriété de cet univers. Il n'y a donc aucune possibilité d'y placer un « avant » puisque cet avant est nécessairement du temps et donc dans le temps ; la place externe du mythe créateur et grand architecte n'est nulle part. Si tel est le cas, l'esprit humain, à défaut d'un grand tout muni d'un architecte, devra désormais se vivre comme système ouvert, sans méta-réponse d'origine divine, dans un tissu complexe de certitudes provisoires et d'incertitudes. Les sciences et la poésie sont entrées dans le paradigme du chaos.

3. Aujourd'hui, la notion de « modernité » s'est trouvée dépassée par elle-même. Elle a perdu sa positivité et son idéal de progrès. Close dans le présent, cette modernité, toujours affirmée comme un futur et parlant du présent comme d'un passé, se renverse sur elle-même. Jusqu'à récemment, être moderne : c'était penser que l'aujourd'hui est déjà dépassé et que le réel aura lieu demain comme prévu. Aujourd'hui et sans paradoxe, c'est « être moderne » qui est dépassé. Notre présent, surchargé de passés et de futurs imaginaires, d'évidences refoulées et d'insus, caractérise notre « condition post-moderne », ainsi dit-on.

commence par l'alternance des rôles d'observé en observateur, « de découvert en découvreur » et s'énonce par la négation du mythe. Il écrit : « Quittons les rêveries d'enfance, le songe du Vrai ; nions l'Un » [IP p13].

2 – Mythe de la filiation et catégorie de l'étendue

Filiation

La critique poétique de « l'Un » commence chez Glissant par la mise en question de la représentation linéaire du temps. Dans cette représentation, la flèche du temps qui, en principe n'indique qu'une direction, est sur-représentée par une ligne graduée. C'est sur cette flèche datée que s'articule ce que Glissant nomme « mythe de la filiation ». La « filiation », temps notarié, généalogique, qui fait du plus humble des mortels le descendant direct de la première créature divine, est un mode qui permet de remonter le temps sans faille jusqu'au point d'origine. Cette rétro-reduction parcourt à rebours un calendrier imaginaire : Dieu est au bout du temps. Ainsi l'épure semble close et le temps uniment borné : tel est « l'Un ».² On remarque que dans cette représentation, le présent n'est qu'un moment insaisissable, *acmé* entre passé et futur. Mais le mythe de la « filiation », représentation linéaire qui place passé et futur à l'extérieur du présent, s'oppose à l'expérience topique du temps du langage. Car le passé ne peut être pensé que dans un présent et pareillement pour le futur. Rabelais l'a écrit déjà dans le *Tiers livre* « tous les temps sont présents ». En effet, passé et futur sont des catégories du présent : tout passé ou futur se donne au présent. Passé et futur sont, par définition, des imaginaires, c'est-à-dire des créations, des pensées ou des discours. Nous vérifions à chaque instant que notre présent est le dernier et unique moment du temps. Nous sommes en permanence au dernier moment de notre vie et de l'histoire du monde (pas nécessairement l'ultime). La conscience vit dans la cage du présent, espace étonnement extensible, mais dont on ne peut sortir³. Pour Glissant, le temps de l'histoire n'est pas structuré par suites en « filiation » : le temps n'est pas fuite. Ainsi dans sa négation de l'Un, il écrit : « Notre quête de la dimension temporelle ne sera donc ni harmonieuse ni linéaire ». Les quatre siècles de Papa

Longoué se racontent au *Quatrième siècle* qui contient tous les autres, y compris les futurs. « Et certes, ce que nous n'oublions pas est à jamais futur ». Par leurs systèmes de conjugaisons, toutes les langues inscrivent le temps dans le temps car le présent qui précède est un passé dans le présent qui est.

Contre-filiation : étendue

Dans la poétique de Glissant, « l'étendue » est une contre-filiation. Il écrit : « L'étendue... suppose le contraire de la filiation ». La catégorie glissantienne de « l'étendue » n'est pas spatiale ; c'est une topique de récits. En d'autres termes, « l'étendue » n'est pas en deux dimensions chez Glissant, mais dirons-nous de « l'entendu ». On peut lire : « l'étendue n'est pas d'espace, elle est aussi son propre temps rêvé » [PR p71]. Une étendue, topique de récits, est une mémoire et cette mémoire, pour chaque culture, chaque monde, est le lieu du temps. Ainsi, le monde est une réalité physique qui contient des humains qui à leur tour contiennent des représentations de ce monde, mais c'est dans ces représentations qu'ils vivent. Dans les plis du monde, il y a une multiplicité d'étendues insues. Chaque étendue est un espace de vie.⁴ Souvent d'ailleurs, les états dessinent la mappemonde en se plaçant au centre et, par une sorte d'anamorphose, construisent leur étendue. Ils y placent leurs rêves et souvent leurs délires. La somme de ces points de vue différents et de leur étendue respective qui se recouvrent comme des pureaux d'ardoises, débordent la surface du globe. Elle constitue ce « chaosmonde » social et politique dont parle la poétique de Glissant. Car il ne s'agit pas d'un partage de l'espace, mais d'un impossible et souvent sanglant partage des rêves. Le texte glissantien dit la rupture des proportions des étendues, l'éclatement du temps mémoire, dans la barbarie, l'horreur et l'incommensurabilité de la mer pour les enchaînés des bateaux négriers.

3 – Histoire du monde (l'Un et le Tout-monde)

Avènement du monde

L'histoire du monde ne peut pas commencer avant que ce monde ne se soit découvert. Avant cette « découverte du monde »,

4. Une conception positiviste du réel donne, par projection, un monde qui doit être déjà là quoi qu'en pensent les hommes. Clairement en effet, un objet (individu humain) doit être contenu dans un autre objet plus vaste appelé « monde » qui lui pré-existe. Cette conception ensembliste, quand bien même elle serait vraie, possède ses limites car les sujets ne vivent pas socialement dans le réel, mais dans la représentation qu'ils en ont. Une société n'est pas un objet physique, elle n'existe que représentée dans l'imaginaire de chaque sujet. « Esse = percipi (être, c'est être représenté) » : cette célèbre équation de Berkeley nous rappelle que le monde n'est que

l'image que nous avons du réel. En clair, pour qu'il y ait un monde, il faut une pensée. Il faut renoncer à l'idée de savoir comment le sujet vit en société tant qu'on ne sait pas comment cette société se maintient en lui comme représentation. Car la société n'a ni masse ni forme ni contour et n'a de statut que représentée dans l'entendement de chaque sujet socialisé.

il y a des mondes dont certains sont en contact et d'autres qui s'ignorent. Dans les représentations qui précèdent la découverte des Amériques, des confins antarctiques de l'Afrique, du sous-continent Indien, de la Chine, du Japon, etc. et que nous révèle la cartographie européenne de cette époque, le monde dans sa réalité physique, ses proportions, sa diversité humaine et culturelle n'est pas encore apparu. Par l'aventure de Christophe Colomb et celles des autres navigateurs, on passe de la pluralité des mondes, chacun vivant sa propre histoire à une conception globale complète. A la pluralité des imaginaires se substitue une représentation unique, la planète Terre. L'avènement de ce monde désormais clos entraîne la fin de l'autonomie des mondes et parfois leur fin pure et simple. « La géographie soupire. Toutes les terres sont en terre. Tous les soleils tombent en terre » [TM p236]. Avant cette coupure qui installe par la conquête une même représentation planétaire, chaque monde partiel vit dans l'indifférence de l'autre et du grand tout qu'il ne connaît pas ; chaque monde se régit par un temps dont les repères d'origine et les modes de calcul sont différenciés. Pareillement, « l'étendue » se définit par ce que chacun appelle, plus ou moins mythiquement, le monde-connu. Au delà de ces limites se trouvent les gouffres interdits. Partout, avant la coupure, l'Autre est soit absent, soit relégué aux confins problématiques du connu. Ainsi, avant les découvertes des navigateurs européens, la planète se vit en solitudes éclatées, grandes zones ou bien petites. Et même si, à cette époque en Europe ou ailleurs, il en existe des théories assez précises, nul point de vue concret n'est encore apparu qui permette de concevoir la totalité de ces « mondes » en un seul au sens actuel du terme. La coupure copernicienne et galiléenne et la découverte du continent manquant par Colomb marquent le début d'un bouleversement topique [Koyré 1961]. Sans doute, certains disaient après Parménide (VI^os. av JC) que « le monde était un, sphérique et indivisible ». Le monde, lit-on dans son poème sur la Nature « est tout ensemble, un et continu ; de plus, puisque l'extrémité en est ultime, il est achevé, en tout sens, semblable à la masse d'une sphère bien arrondie, équivalent en tout » [trad. Couloubaritsis 1990]. Néanmoins pendant vingt siècles, du temps des Eléates jusqu'à celui des Colomb, Gama et Magellan il manque à ce modèle parfait l'expérience du voyage et la proportion métrique. Ainsi, il serait anachronique de prêter existence à ce qu'on ne conçoit pas ou de manière si impar-

faite. Et quand bien même l'Occident en a la pré-science depuis les pré-socratiques, qu'importe puisque ce savoir n'est partagé par aucun autre. Il n'y a pas ni ne peut y avoir de dialogue planétaire puisque les uns n'existent pas encore pour les autres.

Le monde comme Monde commence donc son histoire par un bouleversement des représentations de l'espace et du temps. Sur fond de tragédie guerrière, le commencement de l'histoire du monde (au sens planétaire du terme) s'inscrit comme une eschatologie, une fin des fins de toutes les histoires. Avant le « choc », il y a des histoires, mais il n'y a pas encore de Monde ; après il y a un Monde, mais il n'y a plus d'histoire. Glissant écrit : « Là où les histoires se joignent finit l'Histoire »[IP p215]. « Le passé, notre passé subi, qui n'est pas encore histoire pour nous, est pourtant là (ici) qui nous lancine. La tâche de l'écrivain est d'explorer ce lancinement et de le « révéler » de manière continue dans le présent et dans l'actuel »[DA p132]. « Quelle mise entre parenthèses de l'histoire (des histoires) de l'homme. De vrai, toute histoire (...) a décidément été exclusion des autres »[IP 37].

C'est ici que commence la « Relation », ainsi nommée par Glissant parce que tel est son mode (Relation implique d'abord « relater » et c'est cette relation maintenue en traces mémoire qui fait lien). Chez Glissant, la « Relation » se donne comme une catégorie d'une Histoire en attente, à lire aux confins des mondes dans une méthodologie « de la coupure, de l'opacité, des inventaires et des repères concrets ». L'effroyable bouleversement des mondes, leur soumission, leur domination, élimination, ou colonisation, leur transbord en esclavage, leur anéantissement, leur oubli, leur déni plaident pour qu'on redécouvre le champ planétaire d'une histoire dont l'écriture commence à peine. En ces temps de la coupure (XVI^e siècle européen), le monde apparaît comme un objet nouveau qui, à terme, s'imposera à tous (de gré ou de force). Ainsi, notre Monde, tel que nous le concevons aujourd'hui, est jeune ; c'est un objet neuf pour la conscience humaine : il n'est connu que depuis cinq siècles. Glissant écrit : « Tous les peuples sont jeunes dans la totalité monde (...) nous sommes tous jeunes et anciens sur les horizons » [TTM p230]. Le « choc » des mondes entrés en relation établit le monde comme « Un » et constitue le vrai commencement de son histoire. Ainsi, le XVI^e siècle euro-

5. La redécouverte du Tout-Monde, cinq cents ans occulté, est l'effet le plus clair de « prophétie du passé ». Ce trope emprunté à H. Heine, est la vision renversée d'un trou de mémoire. La prophétie [gr. *pro phaniae*, rendre visible par la parole] donne par le langage une représentation à ce qui n'en a pas. Certes, les « prophètes du passé » ne sont pas prophètes, mais les prophètes du futur ne sont pas poètes. La « prophétie du passé », trope de l'*a posteriori*, n'est pas une forme anachronique du type : « et si Colomb n'avait pas découvert l'Amérique et si Platon n'avait pas eu l'idée de l'Idée ». C'est une contre-prophétie dont l'objet n'est pas de refaire, mais défaire l'anti-histoire racontée par « l'Occident », afin de mettre au jour l'espace « diffracté » de toutes les histoires qui relatent comment les cultures ont vécu et vivent la Relation mondiale. Le thème de la « prophétie » est récurrent dans le discours antillais (pris au sens large). Pour Césaire, c'est une « arme miraculeuse ». Dans « Prophétie » poème des *Armes miraculeuses*, le mystico-religieux est un chemin qui ne mène nulle part : les armes ne font pas de miracle. Dans le mot « miraculeuse » s'inscrit « miracle », mais plus avant, « mira » (lat. 'mira' lang rom 'mira', 'mirer', créole 'mi'). Les « armes

péen devrait correspondre, en chiffrage réel, à un premier siècle. Cette conversion symbolique, ré-écrite en une « prophétie du passé » [DA 132],⁵ permet de problématiser un domaine « avant la Relation », domaine dans lequel le temps de l'histoire de chaque monde se date logiquement en nombres négatifs. Par exemple, dans la poétique de Césaire, ce qui se compte avant ce « premier siècle » habite une mémoire laminaire peuplée « d'ancêtres imaginaires » [Césaire 1982]. Dans la poétique de Glissant, la naissance de cette mémoire commence avec sa fin. Avant le « ventre du bateau », je ne sais pas, j'étais autre ; le temps, pour moi, commence à cette transformation et mon histoire commence avec celle du monde. Il écrit : « Nous sommes les racines de la Relation » [DA p134]. Pour lui, « la véritable genèse des peuples de la Caraïbe, c'est le ventre du bateau négrier et c'est l'ancre de la plantation » [TTM p36]. Ainsi, si les Européens font la découverte du monde par les navigateurs et l'héliocentrisme de Copernic, les Indiens et les Africains font sa découverte par la guerre, les génocides et la traite. Nous sommes, écrit Glissant, issus d'une « digenèse » [TTM p195]. « Notre monde en a découvert un autre » note Montaigne dans ses *Essais*, puis quelques autres et puis tous les autres. On sait que ces mondes se découvrent sans réciprocity, uniquement de l'un au multiple (le monde européen vers les autres mondes). En clair, il n'y a qu'un qui « voyage » ; les autres vont et viennent dans leur étendue, mais ne voyagent pas au sens planétaire du terme.

Tout Monde

« Le monde s'est trouvé large de ces pays qui hier encore s'épaississaient dans la nuit. On a entendu le cri de leurs habitants. Le sang de terre a coulé dans la terre ». Dans la poétique de Glissant, c'est d'évidence que le monde « l'Un », naît d'abord comme « Tout-monde » à la conscience des hommes car dans les chocs du contact, la diversité et les différences apparaissent en premier. Ce « Tout-monde » glissantien est ce qu'il y avait là à découvrir ; à savoir, la « pluralité du divers ». Ainsi, un « Tout-monde », totalité subsumée du divers, pré-existe à l'unicité du monde. Mais il est sans conscience de lui-même. Pour que cette conscience fût, il eût fallu que chaque part puisse se penser « en présence de toutes les autres » [TTM p26], c'est-à-dire en

« Relation ». Or cette Relation est l'œuvre même de l'Un car avant l'avènement concret de cette représentation unifiante, les mondes pluriels forment une « grappe de systèmes » sans liens qui n'existe pas dans l'imaginaire des hommes. Quoi qu'il en soit, ce « Tout-monde » de l'origine cesse d'exister quand la conscience factuelle de l'unité du monde apparaît. Il devient la « face cachée », refoulée et muette de la terre. Glissant écrit : « Il n'y avait plus de bout du monde et bientôt plus de centre », « la terre ne se regroupe sur elle-même que pour se juger autre : c'est un combat dont la mêlée est partout ». Et il y aura dans l'histoire tant de recouvrements, d'enchevêtrements, d'écrasement des cultures et des langues, heurts en tous sens et confusion des imaginaires sous l'irrésistible imposition unifiante de l'Occident que les limites qui bornent les étendues culturelles vont peu à peu s'effondrer dans un flou que seul l'Occident semble maîtriser. Les nations x,y,z deviennent « nègres », les nations a, b, c deviennent « indiennes » d'abord sans le savoir. « Le premier africain razié sur la Côte de l'Or » [DA p58] connaissait-il la Côte de l'Or et savait-il qu'il était Africain ? « Côte de l'Or » est le nom d'un désir qui n'est évidemment pas le sien. « Africain » est le nom pan-continental qu'on lui attribue quand il débarque aux Amériques du ventre du bateau négrier : il devient Africain quand il cesse de l'être. « Bien sûr je ne concevais pas que j'étais Africain, l'Afrique n'est vraiment l'Afrique aux yeux des autres qu'au moment de la conquête » [TTM p55].

Les Guerres du Tout-monde

« L'Occident n'est pas à l'Ouest, ce n'est pas un lieu, c'est un projet. » [DA note p13]

Selon Glissant, l'Occident ne représente ni un peuple, ni un lieu, ni un repère cardinal. Ce n'est pas une culture au sens ethnologique du terme, mais d'abord le champ historique d'un vaste projet politique et marchand. En effet, le trait propre de la culture occidentale est son caractère non pas local, mais universel. Ainsi, note Glissant, « Ce que l'Occident exportera dans le monde, imposera au monde, ce ne sera pas ses hérésies, mais ses systèmes de pensée, sa pensée de système » [TTM p96]. Par exemple, de ce point de vue, les cultures régionales d'Europe, basque, celte, occitane,

miraculeuses » opèrent comme des miroirs, ce sont celles de la psyché. Elles sont redoutables et concrètes : Sans elles, un être désarmé est tout à fait sans arme. Elles ne meurtrissent pas comme des instruments, mais opèrent par transferts symboliques. Elles déplacent et transforment les regards, provoquent des renversements de points de vue qui découvrent à l'être un trait du réel. Chez Césaire, la « prophétie » est ordonnée par effets de « mire », épopées, pauses et scènes : c'est un théâtre dans lequel le « miracle » est la prophétie elle-même. Ainsi, les poètes ne sont pas des prophètes appointés. Le « miracle » de l'apparition du discours est inscrit dans l'empan de chaque être sinon dans son destin. C'est « *ma révolte, ma guele, mon nom* ». Le grand titre « *Les Armes miraculeuses* » est contenu dans le petit titre « *Prophétie* ». Une « Prophétie » est une parole montrante. En deux titres, le maître fondateur trappe la langue dans les contradictions de son lexique : le miraculeux est non-miraculeux, la prophétie est non-prophétique. Les « armes miraculeuses » ne sont pas des armes miracles comme certains désespèrent. Iconoclastes à l'inverse, elles brisent les mirages et délient les fantasmes. L'imaginaire est son lieu, le réel, son but.

bretonne, corse, etc. ne sont occidentales que nominalement : ce ne sont pas elles qu'on exporte. Car dès le départ, le « projet Occident » se résume à une mondialisation, projet d'un type nouveau de colonisation et d'exploitation « capitaliste » de la Terre. Aujourd'hui, en cinq cents ans, d'une manière ou d'une autre, violente ou non, tous les mondes ont été vaincus. Cette conquête achevée se nomme Le Monde car désormais rien d'autre ne porte proprement ce nom. Certes, on parle par traces résiduelles et tropiques de monde arabe, indien, amérindien, etc. mais tout en sachant qu'il n'y en a qu'un qui puisse être à la fois métaphorique, métrique et valoir comme universel. Ainsi sur la planète, il y a un monde qui se prend pour le Monde. Le projet Occident projette l'étendue comme un absolu. Cette étendue géométrisée et maîtrisée, monde sans confins ni extérieur n'a désormais plus « d'ailleurs » car au delà de l'étendue connue, c'est encore l'étendue et ainsi de suite jusqu'au retour au point d'origine du parcours. Celui qui le premier connaît et maîtrise cette épure sphérique est désormais maître de la terre. La géométrie, la physique, la navigation de haute mer et le canon ont effacé les limites mythiques des mondes. Pour l'Occident, la terre est un tout qui ne contient plus aucun lieu interdit. En une guerre de cinq siècles, l'Occident a cannibalisé la terre. « Oui, l'histoire est désir » [DA p149]. Le projet Occident, quels que soient les époques et les régimes politiques, consiste à inscrire la totalité des mondes dans l'ordre d'un monde particulier, « l'Un ». Glissant écrit : « hormis la Relation, le monde (est) totalitaire ». Le projet se forge à lui-même son éthique, réformable, humanisable, mais pas révocable en doute en tant que projet. Aucune de ses révolutions qui sont nombreuses et souvent radicales n'a fait varier sa volonté d'être partout (à défaut d'être tout). L'Occident ne peut se concevoir sans la maîtrise de l'étendue. Ainsi, Glissant note : « L'Un est harmonique ; il est plein de lui-même, et suffit comme un dieu à nourrir ses rêves » [IP p13]. Les « découvreurs » ne sont pas venus découvrir des cultures, mais s'approprier, investir et exploiter des lieux et des gens. Tous les ingrédients de fonctionnement d'une économie mondialiste sont réunis : états, banques, navigation de haute mer, main-d'œuvre de traite, mines, mono-culture, marchés internationaux, etc. Le découvreur est conquérant, entrepreneur et marchand. Les aventuriers du Nouveau monde ne sont pas guidés par une épique, mais par des investissements et retours de dividendes. La main-d'œuvre n'est

pas gratuite, elle est achetée et doit être rentabilisée. Ainsi, le « captif », on l'a d'abord pourchassé. L'esclavage en son point initial part toujours de la chasse à l'homme, chasse institutionnalisée, industrialisée pendant 200 ans. Ce qu'il y a d'atroce dans l'angoisse du « razzîé », du « captif », c'est de faire l'expérience de l'éclatement de l'étendue et du changement d'échelle, entre traverser un fleuve et traverser un océan. Le « razzîé » fait dans sa chair l'expérience du bouleversement galiléen. Son monde et sa mémoire se morcellent sous la violence de la différence de proportion. « Pour la première fois, le temps les prenait dans son ventre, plus énorme que l'espace de mer » [DA p74]. Pendant deux cents jours, hébété par la disproportion de la mer et de la barbarie dont il est l'objet, ses cultures, c'est-à-dire ses cultes, ses pratiques, ses modes de calculs de l'espace et du temps se déstructurent. L'immensité du monde et l'incommensurable degré de la barbarie humaine qui va jusqu'à la privation des langues sont et demeurent pour lui inexplicables. La perte des langues est une « blessure sacrée » [Césaire 1982] dans le discours antillais. J'habite la perte des langues, j'habite le moment sans langage de mon histoire. Le « razzîé » subit l'expérience de la mondialisation des échanges. Il a changé de monde sans changer de ciel. Il ne sait pas où il est, et mettra longtemps à se rappeler d'où il vient.

*Le corps et le temps*⁶

Le « migrant nu » n'a pas emporté d'objet avec lui, pas même un instrument fut-il de musique ; le voilà dévêtu, puis revêtu à l'uniforme. Mais néanmoins il transporte sur lui ce qui reste inscrit, les postures et surtout les cadences du corps. Glissant lit dans la danse et les musiques noires des Amériques, « les traces de nos histoires offusquées » [TTM p19]. La créativité de ces topiques de traces définit et identifie tout sujet qui porte cette histoire. Les Africains des Amériques ont perdu les mythes qui fondent le temps, mais non son mètre. Car pour conserver la cadence africaine du corps, le tambour ou tout autre instrument n'est nullement nécessaire. La hanche, la voix et le regard peuvent longtemps suffire. Les systèmes d'intonation, les gammes et les modes musicaux disparaissent avec les langues et les systèmes de symbolisation avec leurs graphismes, mais la cadence et les poses marquent l'identité et restent inscrites dans des manières du corps qui socia-

6. Tout geste de vertébré implique un parcours complet de son ossature. Dans ce réseau d'articulations solidaire et connexe, le corps, à chaque mouvement, à chaque contact, effectue un parcours complet sur lui-même. Ainsi dit-on, un coup bien porté résonne dans tout le corps, corps de celui qui le reçoit, mais aussi de celui qui le donne. Quel que soit le mouvement (ou le choc), ce corps retrouve et cultive son équilibre par la cadence, (au sens d'un parcours qui transite par son point d'origine). Le corps ainsi conçu n'est pas tant une masse que du rythme et du tact, c'est-à-dire du

temps socialement structuré. Cette boucle de temps, qu'on appelle mouvement du corps et qui est commune à tous les systèmes animés articulés, a un statut particulier chez les animaux culturels. Pour les êtres doués de psyché, tout mouvement du corps possède, en plus, une représentation (gestes) laquelle varie selon les cultures et groupes de cultures. Le jeu des formes des gestes constitue un réseau d'attendus qui unit dynamiquement les corps individuels en corps social interagissant. Ce réseau de gestes culturellement normés se maintient pour l'essentiel en traces et continue de marquer symboliquement l'activité du migrant nu dans ce qui est désormais son nouveau monde.

lement se maintiennent à travers les individus. (On se touche, on se porte, on se bat, on se bouscule, on coopère, etc. on marche ensemble ou les uns vers les autres, on s'appelle de loin et on répond dans une sorte d'opéra, de corps de ballet social sans cesse réinventé selon les contraintes et les possibilités du lieu).

Dans l'ontologie occidentale, « corps » est indétachable de « masse ». Le corps, ici n'est pas celui du temps du transfert, rythmes des « corps-à-corps » sociaux, mais une durée de dépérissement de la « chair ». Par contre en langue créole, « corps (ko) » ne désigne pas une masse contenant un esprit, mais une relation réflexive : « kjenbé ko : tenez-vous bien ». Le corps (en créole) s'appelle lui-même sans la médiation d'une ontologie et apparaît de cette réflexivité. Dans cette sémantique particulière, le corps n'est plus un objet, mais la boucle réflexive d'un parcours sur soi. Le corps-connaissant définit son identité par un principe de cadence, c'est-à-dire parcours qui transite par son point d'origine, parcours selon lequel est corps ce qui fait-corps dans le temps. Car sans nul doute pour les Africains des Amériques, les cadences du temps constituent un identifiant.

Mythe de l'intériorité

Pour tout sujet occidentalisé, le corps est représenté comme le lieu de l'âme, un corps habitat, en quelque sorte, abritant un Moi, (objet inscrit dans un autre). Cette représentation spatiale en creux donne, par filages métaphoriques, un « monde intérieur » opposé à un autre, « extérieur », mondes entre lesquels est censé circuler la pensée. Du fond de cet étrange corps creux, ce Moi non moins étrange « s'exprime », « se déprime », « se réprime », etc. selon le paradigme de la pression propre à la mécanique des fluides. De filages en filages, on complète la métaphore du fantôme dans la machine thermodynamique par la « pulsion », « répulsion », « impulsion », « défoulement », « refoulement », etc. En des mains inexpertes ce vocabulaire, employé par la psychanalyse, quitte aisément le champ freudien pour investir celui, plus naïf, d'une « psychologie des profondeurs de la machine humaine ». Ainsi, de « profondeur de la mémoire » en « pensées profondes », la représentation occidentale de ce Moi enfermé dans un corps constitue un imaginaire d'une étrange solitude narcissique. Et note

Glissant, quand bien même « Artaud, Michaux qui ont si complètement fait table rase des vieilleries psychologiques où se tassait la poésie d'Occident » [IP 22], le corps reste, pour le sens commun occidental, la boîte de l'âme.

4 – Mythe de l'Un

La « Relation » est une contre-catégorie de l'Histoire. Elle s'oppose à une science de l'histoire qui, maintenant le paradigme de l'Être, ne peut étudier que des entités préalablement isolées. Cette histoire positive un peu vieillie, mais bien vivante, se donne des « lieux-objets », « territoires » dont les destins possibles sont tous logiquement prévus : à un territoire, il n'arrivera qu'une histoire de territoire, à une île, une histoire d'île, à une nation, une histoire de nation, etc. (l'histoire de tout objet est close dans son concept). Dans cette conception ontologique de l'histoire, on ne pose au « lieu » que des questions d'objet. C'est tout autre chose si cette Histoire, changeant ses catégories, donne à voir, en place d'un lieu-objet, un « lieu-relation », « archipel », réseau de liens, histoires communes et traces mémoire qui font noeud. Un lieu, un pays, n'est plus, dès lors, un « territoire », objet simple délimité, mais le récit complexe d'une « étendue ». Ce pays n'était qu'un point dans la géographie terrestre, c'est désormais un contexte dans lequel se raconte l'histoire du monde. La catégorie poétique de la « Relation » intègre le tout dans chacune de ses parties. Dès lors, la méthode est renversée. Car il ne s'agit plus simplement de raconter son histoire, mais celle du monde à travers soi. La « Relation » suppose chaque fois, dit Glissant, le « lieu incontournable » du sujet, lieu qui contient un aspect, toujours indispensable, de l'histoire du tout. Et sans risque d'erreur, on sait que tous les lieux de la terre portent les traces de la guerre des mondes. Relire ces traces, c'est pointer un trou de mémoire énorme et planétaire, aujourd'hui cinq fois centenaire. « Consigner la planétarisation de la pensée, c'est donc avouer l'homme dans une inédite situation : en prise avec lui-même – avec sa totalité – pour la première fois ; conscient et troublé de toutes les parts de lui-même qu'il avait pu – Occidental – jusque là méjuger, voire ignorer, ou non-occidental – ignorer voire subir. Après avoir connu avec la psychanalyse qu'il est chargé d'un versant en friches, l'homme

d'Occident éprouve ses « parts » d'humanité qu'il ne s'était pas avisé, qu'il n'était pas tenu (malgré les avertissements de Montaigne) de « considérer » : ceux qui peuplaient les gouffres. Les abîmés. Il les découvre et les éprouve, là où il ne faisait jusqu'ici que les regarder » [IP p27]. Ainsi chaque humain est pris dans son histoire, mais cette histoire est traversée par l'histoire de tous les autres, chaque langue se parle et chaque littérature s'écrit « en présence de toutes les autres ». Le fantasma spatial de l'étendue « territoire » s'induit de la réification du lieu en un objet. Mais « l'étendue » glissantienne n'est pas ontologique et partant pas géométrique. C'est un espace symbolique contenu dans la portée d'un « Nous » [DA 152-153] : en clair, ce n'est pas un pays, une nation (objet), mais une société (Nous), c'est-à-dire un lieu vivant du « Tout-monde ». Dès lors, ce « Tout-monde » ne doit pas se définir comme un espace pluralisé, mais comme une expérience du monde en un lieu. Le « Tout-monde », c'est partout à l'écoute du monde. Dans la poétique de Glissant, à l'inverse de l'ensemblisme ontologique, c'est le monde qui appartient au lieu. Ainsi, la « Relation du Tout-monde » n'est pas une vaste épure mondiale qui contient les peuples et les cultures en contact. Cette vision spatialisante de grand-tout qui contient tout est directement induite d'une problématique d'un absolu en forme d'ensemble universel contenant des objets-territoires : bref, une géographie ensembliste. Tout au contraire, la « Relation » est un contenu psychique, une structure symbolique, « totalité des cultures », inscrite en chacun de nous. C'est un « insu ». Ainsi, il n'y a pas d'observateur ni d'observatoire de la « Relation ». La « Relation » n'a pas d'extérieur : c'est un espace pensé, clos par la finitude de la géométrie terrestre et le caractère global du « Projet ». Différemment pour chacun, elle est la même pour tous. « Découvreur/découverts s'équivalent dans la Relation » [PR p73]. L'enchaîné et l'enchaîné, différemment, vivent la même histoire. Dans la Relation, il n'y a pas de détachement pur.

« La moitié du monde sortait des nuits, celle qui avait jusqu'alors été marquée pour être la "face sombre" du globe » [IP p13]. Si les nations européennes, dans l'effondrement de leurs empires coloniaux n'avaient pas dans le même temps oublié leur histoire, elles vivraient les phénomènes migratoires dont elles sont l'objet d'une autre manière. La désimpérialisation de la France l'a

hexagonalisée si bien qu'elle ne sait plus à quel titre, elle est classée parmi les grandes puissances. Or depuis cinq siècles, ses zones d'influence, voire ses frontières, touchent encore les confins de la planète. En ces temps d'immigration massive, il semble qu'à son tour le « Tout-Monde » rende visite au Monde qui semble n'y rien comprendre.

La catégorie de la « Relation » est donc un outil que propose la poétique aux sciences de l'histoire, outil qui permet de passer de la simplicité de « l'Un-monde » à la complexité du « Tout-monde » sans tomber dans les amalgames de la pensée relativiste. Glissant écrit : « La poussée des invariants ne fonde pas un Absolu, elle établit Relation » [TTM p162] : « Relation (le relais, le relatif, le relaté) » [DA p196] et cette Relation « est la même pour tous ». Même si cette structure est insue, elle traverse concrètement la vie de toutes les cultures depuis les chocs inaugurant l'histoire du Monde et transforme tous les imaginaires. Le mythe de l'Occident-objet, enveloppant cette systématique bien calculée, donne foi au Projet qui devient dès lors « civilisateur » (Là où je suis, j'y suis par juste intérêt, mais aussi au nom de l'unité de la raison « au nom de l'Un »). Et jusqu'à récemment, cet Occident représentait, dans les manuels scolaires, le « monde civilisé ». En dehors de l'Un-civilisé, tout n'était que sauvagerie, étranges coutumes, maniérismes, rituels aussi bizarres qu'inutiles et irrationnalité. Pour les occidentaux d'aujourd'hui ce désir mondialisant et totalitaire est à la fois « horreur » et sourde nécessité.

« L'inouïe intelligence de la Relation » [DA p13] implique une remise en cause d'un sens commun directement induit de la doctrine classique de l'Être. Ce sens commun universellement prégnant donne l'impression que la Relation parle à l'envers. Le discours de ce sens commun, qui traite l'étendue comme un espace géométrique, la psyché comme une raison déductive et le temps, en « filiation », comme une généalogie ne saurait rester en l'état. Dans la poétique glissantienne, c'est le discours critique qui est lui-même en cause, car ici, il faut d'abord déconstruire pour voir. Il faut remonter le fil de l'histoire, jusqu'à son noeud. Ce parcours à rebours du discours de l'histoire telle que la donne la pensée occidentale n'est pas linéaire, mais doit suivre les détours abyssaux de la mémoire. Il semble, dit Glissant que « seuls les poètes »

se soient donné pour tâche d'en remonter le fil et d'en délier les noeuds. « Chaque approche critique du mode de contact entre peuples et cultures fait deviner qu'un jour les hommes s'arrêteront peut-être, bouleversés par l'inouïe intelligence de la Relation qui sera en eux – et qu'alors ils salueront nos balbutiantes presciences. » [DA p13] L'Occident ne peut ni ne veut faire machine arrière, sa téléonimie n'est pas réversible, sa seule dynamique est son expansion et ses implosions internes. L'Un est en crise permanente depuis son avènement (celle d'aujourd'hui est particulièrement cruciale : « la communauté la plus menacée à l'heure actuelle est la communauté-monde »). Le discours idéologique du grand projet occidental, mondialisation en sa précocité, recouvre les coupures et les plis du « Tout-monde » originel. « Relater la Relation », c'est contribuer à réécrire l'histoire de l'unification du monde, c'est remettre au jour les diffractions des mondes ignorés, dévalués ou partiellement détruits. Le « chaos monde », « cri du monde » est la poétique de cette poussée. Et Glissant écrit, « La Relation, complexe, ardue, imprévisible, est le feu majeur des poétiques à venir. Le cri du monde devient parole ». Aujourd'hui, après cinq siècles de conquête, telle qu'en la prophétie, le « Tout-monde », (ce qu'il en reste, ce qu'il est devenu), entre de nouveau en Relation avec lui-même. « On nous dit, voilà vérité, que c'est partout déréglé, débousolé, décati, tout en folie, le sang le vent. Nous le voyons et nous le vivons. Mais c'est le monde entier qui vous parle, par tant de voix bâillonnées » [TTM p15]. La critique de « l'Un », « cette forteresse de la pensée » et l'histoire de sa trace dans la tragédie du monde, marquent pour Glissant « l'intention poétique ». Le Projet-Occident qui, dans cette conquête du monde, ne fait que poursuivre la linéarité de son temps mythique par « filiation », masque la coupure que constitue l'effondrement des mondes isolés. Ainsi, note-t-il, « l'homme d'Occident crut vivre la vie au monde, là où il ne fit souvent que réduire le monde et en induire une globalité idéelle – qui n'était certes pas totalité du monde » [IP p27].

Ayant touché les rives de tous les mondes, le projet politique Occident, après cinq siècles, semble dans sa phase de retour sur soi ; depuis cinquante ans notamment, il craque de toutes parts et se diffracte de ne pouvoir contenir tous les mondes. D'ailleurs cet Occident, que tout autre voit comme « Un » agressif, conquérant

et dominateur, a toujours été divisé par des luttes internes. Aujourd'hui le retour sur soi diffractant met au jour ses béances (ses beautés et ses tares), mais surtout son envers, c'est-à-dire la structure conceptuelle de son projet. Car écrit Glissant « Ce qui manque éternellement à l'Un, c'est ce rêve réalisé – l'œuvre – que nous voudrions offrir, à partir de nos éveils ; mais ce qu'il faut à l'unité du monde, c'est cette part du monde qui frémissante dans son être est là grevée d'inexistence » [IP p13]. La pensée unique, le sabir adamique occidental, s'effondre de son propre projet, l'absolu-tout-penser rationnel du logos. L'étendue globale révèle ses diffractions, recouvrements partiels d'étendues. En clair, l'Un n'est pas homogène, mais divers : c'est une contradiction *in adjec-tio*. Des mondes qu'on croyait éteints réapparaissent dans ses dysfonctionnements. « Le lent effacement des absolus de l'Histoire, au fur et à mesure que les histoires des peuples, désarmés, dominés, parfois en voie de disparition pure et simple mais qui ont pourtant fait irruption sur notre commun théâtre, se sont rencontrées enfin et ont contribué à changer la représentation même que nous nous faisons de l'Histoire et de son système » [TTM p16]

Les ethnologues contemporains travaillent sur de l'irréparable. Leurs documents sont les sociétés brisées au contact de la monade occidentale. L'idée même d'ethnologie implique la Relation mondiale. Ce pointage des ruines et leurs reconstructions structurales explique le fameux « Nous haïssons l'ethnographie » [IP p134] énoncé par un Glissant ethno-poète. A quoi il faut sans doute ajouter pire, l'auto-ethnologie, fort en pratique chez les peuples minorés. En effet, les peuples dominants n'ont ni anthropologie ni ethnologie propres (mises à part les études régionalistes qui sont récentes) : la sociologie, l'économie, les sciences politiques et l'histoire leur suffisent. Ainsi ce qu'ils nomment « classicisme », les autres l'appellent « tradition » : les uns, classificateurs, se muséographient, les autres, en quête d'identité, tentent de se rejouer la scène inaugurale. Par la métaphore ordinale « primitifs, primaires, premiers », les ethnologies issues de la période coloniale se sont données des contemporains pour ancêtres. Ces contemporains « primitifs » ne sont pas simplement autres et différents dans l'étendue, ils le sont aussi dans le temps ; on les considère comme plus « anciens ». Ils sont censés faire image de ce que les sujets occidentalisés ne sont plus. Sur la flèche du

7. La métonymie consiste à nommer les objets par un de leurs attributs. C'est une construction logique absorbante : (on dit une voile (attribut) pour un bateau (objet) parce que *une voile + un bateau = un bateau (attribut+objet = objet)*).

8. De même que les physiiciens pour le déterminisme, mais aussi les logiciens pour la complétude de la raison, (que salue Glissant « mystères supralogiciens de la sémantique » TTM p136)), les sciences biogénétiques ne se portent plus garant du pseudo-concept de « race ». De leur point de vue (hématologie géographique, etc.), parler de « races humaines », c'est scientifiquement ne parler de rien. Puisque ces catégories sont non-pertinentes dans le réel, c'est donc dans le champ symbolique qu'il faudra chercher leurs objets.

9. Le racisme métonymique de la couleur, ou métaphorique du sang (bleu ou blanc) ne va pas jusqu'à la chair ni jusqu'au os. La chair du nègre et celle du blanc sont égales même pour le raciste le plus ancré. La race n'est ni dans la chair, les muscles ni les os. Le mot « métissage » vaut, quant à lui, pour « mélange de substance » procédant ainsi de la diversité vers une unité homogène. Mais ici nous entrons dans un chaos de sens. Car dans la langue, on ne parle de « mélange » que pour désigner une fusion

temps, ils ont désormais pour fonction de représenter un âge révolu de l'humanité. Certaines cultures dans ce monde ont longtemps subi cette priméité imaginaire qui les plaçait dans le hors-temps du présent.

5 – Créole et créolisation

Mais revenons au « captif », au « razzîé », celui qu'on enchaîne et qu'on transborde. Pour lui, tout change. Il était homme, le voilà « Nègre ». Dans le cas de la Traite, tout est bouleversé : l'humain change d'objet et donc de destin possible. Le rapt, la captivité, le transbord et l'univers de la plantation transforment ce captif en hybride entre la chose, l'animal et l'homme. Cet objet qui n'a ni ne peut avoir de définition propre, qui n'autorise ni la pensée réfléchie ni l'identification, ne porte que le nom de sa relation, à savoir « nègre ». L'étant nègre n'a pas d'être, il n'a qu'une histoire. Le nègre, homme saisi par sa couleur de peau, est un animal métonymique.⁷ « Nègre » est une désignation par un attribut visuel que les Européens eussent trouvé beau s'ils étaient venus en amis. Pour Senglis ou Laroche, personnages du roman *Tout monde*, « nègre » se dit : mes nègres, vos nègres, à qui est ce nègre ? Le nègre est une relation (nègre de qui, quoi). Le nègre-individu n'a pas cours. Là, commence la relation de cet étant sans objet propre. La trace d'un gène résume toute l'histoire.

*La race, la négation et la filiation**

La question de la « race » est une forme du mythe de la « filiation ». Articulée sur la sexualité, la filiation se conçoit comme un continuum de reproduction sans apport externe qui maintient, non pas une identité qu'elle n'a pas, mais sa différence. Le « blanc » n'est pas une essence (ni un peuple ni une nation) : il n'est définissable que comme ensemble de sèmes négatifs. C'est un phénotype imaginaire.⁹ La pureté de la « filiation » est une clôture paranoïaque, étrange fantasme d'identité par négation qui structure la pensée raciste : « je descends en ligne droite d'un *continuum* de « Blancs ». Dit dans sa trivialité, le discours raciste est illisible et insupportable. La pureté raciale est une pure invention des Blancs. Le racisme n'est pas une pensée nègre. « Pur Noir » ne veut rien

dire pour un Noir. Le mythe de la pureté noire n'existe pas chez eux : la pureté raciale est le syndrome exclusif des Blancs. L'expression « pur blanc » est un pléonasmе, mais « pur noir » est une expression insolite qu'aucun Noir ne revendique : « un pur noir des Grands lacs » ! Un Noir peut être raciste politiquement, mais non pas mythiquement.

Métissage

Le Code noir est l'ancêtre français du racisme moderne. En fait, la pensée raciste est une institution d'état. Elle commence avec la question du métissage et du non-partage de la propriété foncière. C'est dans la symbolique juridique que la symbolique raciale trouve sa première inscription : capturé, transbordé, attaché au travail servile, le « Noir » est une valeur juridique et marchande. Le racisme, à son origine, apparaît comme une institution produite par le pouvoir d'état et non une invention spontanée des peuples. L'invention de cette monstruosité, sa mise en forme, commence par l'oeuvre des politiques, économistes et juristes colbertiens. Le mythe ici germe à partir d'un code : les Noirs sont métissables, les Blancs, par définition, ne sont pas métissés. L'expression « blanc-métis » est un oxymore et « blanc pur » un pléonasmе. Ainsi, il n'y a pas de verbe « métisser » : « je métisse, tu métisses, il métisse, nous métissons, vous métissez, ils métissent », pas de forme active ni passive ni pronominale : « j'ai été métissé par mes parents » « je me métisse avec elle », « métissons-nous, métissez-vous ! ». Ces expressions sont déviantes et ridicules parce que le métissage n'est pas une action. C'est nécessairement un accompli, *a posteriori*, un donné à lire, un donné-à-penser, un mythe. Personne ne fait du métissage ni personne ne métisse ; d'ailleurs, il n'y a des métis et des métissages que dans les « sociétés de métissage ». Assurément, « les Dupont se métissent » ne désigne pas une série d'actes sexuels, mais la tendance d'une « filiation ». Le métissage n'est pas une création à l'échelle des individus, mais un fait politique et mythique des sociétés .

Contre-poétique de la « négritude »

Selon qu'on l'interprète selon une méthode conceptualiste plutôt que dans une poétique de la langue, le mot « négritude »

dont on peut distinguer les composantes, « un mélange de carmin et de terre de sienne », etc. Tout mélange se définit par le maintien de ses distinctions nominales.

devient affaire de prédicat, « nègr » ou affaire d'affixe, « itude », comme lassitude, servitude. Détacher un concept « nègr », c'est induire une essence à partir d'une trace génétique et refonder à l'envers une idéologie raciste. En clair, toutes les lectures conceptuelles de « négritude », réduisant le mot à son prédicat « nègr », sont prises dans le piège de la filiation et investissent le chaos de sens de la « pureté noire ». Car contrairement à la philosophie, la poésie ne parle pas par concepts et donc ne détache pas les prédicats. Chaîné à « nègr », le suffixe « itude » de négritude reste une forme gérondive qui marque, non pas une essence, mais une condition, à savoir la « condition nègre ». C'est celle des « damnés », marque d'une expérience historique à la fois particulière et universelle de la condition humaine. Alors que le suffixe « ité » dans africanité, francité, antillanité, créolité est un trait d'essence, (« ité » est un suffixe nominalisant), le suffixe « itude » est adverbialisant et porte une forme non-accomplie du temps : la négritude est une attitude. Elle n'est pas prédicable comme une idée, mais est uniquement expérientiale. Ainsi, encore une fois, la négritude (comme la servitude) n'est ni un concept ni une essence inscrite génétiquement, mais la manière de porter une histoire située aux limites de la condition d'homme. L'Africain ne serait jamais devenu nègre sans l'imposition de cette condition. Il ne l'était pas avant l'arrivée des Européens : en clair, le Blanc est l'inventeur du Nègre (et du Blanc). Ce gène qui sert de marqueur différentiel, la poétique de la négritude l'a renversé en « armes miraculeuses ». La négritude, comme toutes les poétiques du discours antillais, est une épique. Dans la littérature, le métis est un personnage tragique. Produit de la faute de qui l'a fait tel, lui qui serait blanc sans la négresse de son lignage, il est pris dans un amalgame de scènes qui précisément ne doivent pas être mélangées. La faute sexuelle qui commande son destin, la trace infamante dans son « sang », l'impureté de sa filiation est visible. Dans la tragédie, le fils maudit sa mère, entrave à l'identification au père. La tragédie du métis est sa négritude. Lui aussi habite la « blessure sacrée » césairienne.

La Créolité littéraire

Le mouvement littéraire de la Créolité mené par des « écrivains de la Relation » participe lui aussi de la poétique du chaos-monde.

Cela se lit dans son mode de nomination : « Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles » [Bernabé, Chamoiseau, Confiant p13 1989]. Ainsi, dans la poétique, la « Créolité » se pose comme un acte de langage performatif. « Se proclamer Créole » n'est pas simplement « dire » une proposition vraie ou fausse, c'est « faire », c'est effectuer un acte d'auto-identification. Cet acte qui prend la langue comme identifiant n'engage que ceux qui l'effectuent. Est Créole qui se proclame Créole. « Nous nous proclamons Créoles » est un monologue à l'unisson. Il n'y a rien à répondre. La Créolité a traversé les sociétés antillaises comme une angoisse de langue. La pragmatique littéraire de cet acte de langage, fondé sur « un tourment de langue » (dans le langage de Glissant) a donné des oeuvres qui par leurs mérites ont acquis un momentum médiatique certain (prix, traductions etc.) dans ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui « The world literature » (en français, littérature du Tout-monde). Clairement, la Créolité a réussi son pari. Elle a le mérite d'avoir pris la langue créole pour lieu, d'avoir concentré de la passion sur elle, de l'amour et du respect et d'en avoir fait un miroir troublant. Tel est le travail d'une génération d'écrivains (dont nous lirons bientôt les oeuvres post-créolité de certains).¹⁰ Mais, la créolité étant une attitude et non une propriété, doit-elle assumer aussi la créolité des choses ? La « proclamation » et la prédication sont-elles à contre-emploi ? Enumérons quelques exemples de prédication du mot « créole » désignant une propriété : un meuble « créole » est une pièce de collection ou une copie récente faite par quelqu'un qui se proclame créole (ou pas). Par contre, un meuble « antillais », est un meuble ancien ou moderne, créé peut-être par quelqu'un qui se proclame créole et qui fait son travail. Dire que le « bélé » est une musique créole est un singulier abus de langage (mais qui prend corps) alors que les chansons sur Saint-Pierre sont créoles littéralement. Par contre le Zouk, musique internationale du Tout-monde, qui ne se chante qu'en créole, n'est pas « créole », mais plutôt « antillais » : sa proclamation est dans sa musique. En multipliant les exemples, le tissu des emplois montre qu'au regard de la flèche du temps, toutes occurrences du prédicat « créole » sont orientées vers un passé patrimonial alors que le prédicat « antillais » intègre tous les temps. Dès lors, le sens de la proclamation initiale est désorienté car l'identifiant, la langue créole, n'est nullement un passé folklorisant, mais un espace pré-

10. En ces temps de régionalismes, les pays minorés « dominés » ont, paradoxalement, des spécificités communes. Ainsi l'espoir que toute une population créolophone se déclare créole n'est pas absent du manifeste. Néanmoins il ne faut pas lire le texte comme si ses auteurs avaient écrit « nous proclamons créoles les populations ci-dessous ».

sent de création. Ainsi, la Créolité littéraire (peut-être est-ce une duplicité ?) se définit dans une opacité de discours, opacité créée sans doute par l'acte de « se proclamer » au nom de la langue.

Mode de production¹¹

11. Comment des cultures naissent-elles d'un mode de production ? Dans le cas des Amériques, l'économie politique précède la sociologie sous toutes ses formes (anthropologie, ethnologie, sociologie proprement dite). Le projet-Occident aux Amériques, par les génocides, s'installe sur une table rase.

Quoi qu'il en soit, la référence au mot « créole » ne dépasse jamais, semble-t-il, les limites du mode de production des plantations. Celui qui « se proclame créole » reconnaît son histoire dans l'Amérique des plantations, mais le vocable n'atteint pas l'Amérique industrielle et urbaine. Après les migrations vers les centres industriels urbains qui commencent aux USA après la guerre civile, le terme n'a subsisté dans la langue anglaise que pour pointer une manière d'être, quelque peu folklorisante, propre à la Nouvelle Orléans ou quelque autre lieu semblable. La poésie du blues (même celle du Sud profond) et celle des Gospels l'ignorent totalement. Les nègres sortis des plantations ont vécu leur « condition nègre » dans le Sud et dans le Nord sans référence à une quelconque créolité lexicale. Le nègre (negro, nigger, coloured people) est resté nègre jusqu'au Civil Rights Movement (années cinquante, soixante, soixante dix) à partir duquel il s'est renversé en « black » (black power, black is beautiful, black Dada Nihilismus (Leroy Jones). Les industries manufacturières caractéristiques du Nord des USA, ne génèrent pas de sème « créole » dans l'histoire pas plus que le secteur minier. Les nègres passent de la condition d'esclave dans le Sud à celle de sous-prolétariat dans le Nord : ils n'appartiennent plus à personne, mais ils ne s'appartiennent pas d'avantage. Ils se métissent certes, mais le mot « créole » ne s'applique pas.

Ville créole par excellence, Saint-Pierre avant la catastrophe où les métis, désignés créoles désormais, occupent une place sociale non-négligeable, est adossée à l'économie de plantation. Elle tire sa richesse du commerce, des techniques et de l'administration. Mais aujourd'hui, Fort de France, ville antillaise, n'est pas « créole » au sens de bourgeoisie coloniale que l'on attribue à l'ancienne Saint Pierre. Il est vrai que la société d'habitation n'a jamais été son support économique ; la référence agraire y est pauvre quoi que souvent invoquée. D'où Fort de France, ancienne bourgade administrative et militaire, tire-t-elle ses richesses ? Pas de l'éco-

nomie de plantation en tous cas. Autre cas - la seconde génération d'Antillais nés en Europe après l'immigration du « Bumidom » reste très attachée au lieu d'origine, mais elle ne se proclame pas créole et a perdu la langue. Elle se dit « black ». Ce mode de nomination s'est répandue dans tous les pays à forte immigration noire. Ainsi le mot « nègre » a disparu du vocabulaire afro-américain et afro-européen tout autant que le mot « créole ». Les dérivés de ces deux termes sont restés en usage dans les Antilles francophones et dans le monde latino-américain quoi que de manière toute différente. Aujourd'hui aux Antilles, « nègre » est un créolisme de « nèg » qui veut dire « homme » dans une certaine histoire. Les Noirs des USA et d'Europe « se proclament Black » au sens mondial de la négritude : pour eux « créole » est un terme régional et « nègre » n'est qu'une injure hors d'usage : « le mot, cette société déjà » écrit Saint-John Perse.

Créolisation

Dans les lieux où la référence historique à la Plantation fonctionne, le mot « créole » continue sa trace comme un phénomène induit. Emprunté, arraché, à l'ancien maître, il sert d'identifiant à une fin d'errance et à un enracinement. « Se proclamer créole » c'est dire que l'île ne dérive plus au rythme de ce bateau négrier, empilé d'êtres partis pour un voyage aux limites du temps. (J'arrive aux Amériques après quatre siècles d'un voyage sans mémoire, depuis quelques instants à peine – « Les Antilles, l'autre Amérique »). Ce que Glissant appelle dans sa poétique « créolisation » est une lecture du Chaos-Monde du point de vue de son lieu propre. Mais la créolisation ne semble pas pouvoir être un modèle de dialogue des cultures, attendu que la société de plantation qui constitue sa matrice n'a jamais connu d'autre dialogue ni d'autre culture que celle d'une agriculture de haute rentabilité capitaliste, et celle de la rigueur d'un appareil d'État. La plantation est un lieu de déculturation par l'individuation ; les Bas-normands, les Toucouleurs et les Arawaks ne se sont que peu rencontrés. On ne voit rien dans la société créole de plantation, dans la standardisation de son apartheid ou celle de son économie mono-orientée, qui soit modèle de contacts inter-culturels. La colonisation ne crée pas, elle nivelle. L'habitation est structurée par la tyrannie. Dans lequel de ses emplois, le mot « créolisation » dans cet espace

marchand « inique » désigne-t-il un modèle ouvert ? Glissant répond en soutenant que la colonisation a produit une « créolisation » à son insu. « La créolisation en acte qui s'exerce dans le ventre de la plantation – l'univers le plus inique qui soit. ». Pour bâtir sa métaphore de la créolisation, Glissant retient l'hétérogénéité comme caractéristique du mot « créole ». Il écrit : « J'appelle langue créole une langue dont les éléments de constitution sont hétérogènes ». Cette définition d'ethno-philologue est un non-sens en linguistique générale. Les langues sont des formes et non des agrégats aléatoires. En clair, les langues ne naissent pas de débris de langues, mais de la faculté de langage, « faculté des groupes humains à produire des langues » [Saussure 1912]. Dans une langue, l'hétérogénéité des éléments n'est pas pertinente (il suffit qu'ils soient distincts) ; seules comptent les relations qu'ils entretiennent et elles uniquement. Sous ces relations, l'hétérogénéité des éléments disparaît et laisse place aux différences significatives.

L'offrande

Ce long détour est-il nécessaire pour montrer que le mot « créolisation », à l'opposé de « Relation », ne désigne ni ne peut désigner une catégorie poétique ? En fait Glissant concède que la créolisation n'est pas une catégorie, mais une « offrande ». Il écrit : « je vous présente en offrande le mot de créolisation pour signifier cet imprévisible de résultantes inouïes » [TTM p26]. L'offrande de la créolisation est une manière créole de nommer la poétique du chaos-monde. « Pourquoi ce terme de créolisation s'appliquant à des chocs, des harmonies, à des distorsions, à des reculs, à des repoussements, à des attractions entre éléments de culture ? ». Ce mot « Créolisation » est une forme du discours antillais pour « prédire » les effets de la Relation du Tout-monde : enharmonie des cultures, arythmie des dialogues et chaos de sens. Glissant ne pouvait nommer cette mise en Relation non-théorisable des cultures qu'à partir de la sienne propre : « le lieu étant incontournable ». Ainsi, il nomme « créolisation » ce qu'un autre d'un autre monde aurait nommé à partir du sien. Dans le chaos-monde, les mots ont une intentionnalité oblique. Les cultures se vivent dans l'image des cultures avec lesquelles elles sont en contact et la créolisation se présente comme une co-présence de

cultures toujours partiellement opaques. Car, écrit Glissant, « la poétique de la Relation suppose qu'à chacun soit proposée la densité (l'opacité) de l'autre » [IP p23]. Cette créolisation du monde « le monde se créolise » réalise pour Glissant « l'Intention Poétique ». C'est un « voeu ». Mais ce voeu renverse la prophétie réflexive du passé propre au champ poétique du Tout-monde, en une prophétie positive du futur propre au discours de l'Un. La poétique du chaos-monde, par cette « offrande », contient donc sa contradiction (dans le cas contraire, elle serait l'Un). « L'intention, quand même « volontaire », mourra de se réaliser ». [IP p 12].

Méthode contre-poétique et conclusion

La position de l'analyste consiste à se situer dans la topique des catégories que la poétique propose et d'en parcourir les attendus. Cette position est rendue nécessaire par la critique de tout positionnement externe opérée par la poétique elle-même : la Relation n'a pas d'extérieur. Aussi, cette analyse se résume à une errance dans le réseau poétique glissantien « du voeu du total aux sites de l'Un ».

Nous sommes entrés dans cette quête philosophique sur la catégorie poétique de la Relation en montrant comment, chez Glissant, le discours antillais, représentant une littérature, effectue sa refondation. Le chemin s'est ensuite ouvert sur la question de l'exclusion de la poésie du champ de la connaissance. La solution apparue et qui maintient cette quête analytique dans le champ du réel, se résume ainsi : le discours pré-socratique de l'Un qui fonde la logique du concept et le langage de la théorie de la connaissance n'est pas une « philosophie » à l'origine, mais une poétique auto-oblitérée. Ainsi, le débat glissantien entre « l'Un-monde » et la « Relation » se situe entre deux poétiques. Contre la poétique (auto-sacrifiée) du logos, Glissant propose des « poétiques forcées ». Ces « contre-poétiques » opposent tout d'abord le concept de « filiation », propre au mythe de l'Un à son contraire, la catégorie de « l'étendue », propre à la Relation. Cette opposition rend lisibles notamment le Tout-monde originel, le Projet-Occident, et l'histoire de l'avènement de notre représentation actuelle du monde. Sur cette base, nous avons visité la doctrine de l'Être par

ses manques parmi lesquels apparaissent les questions de la trace, de la race et du métissage. Finalement, nous avons abouti à des questions non-catégoriquement fondées qui restent de l'ordre de « l'offrande » et du « vœu », notamment les concepts de « créole », de « créolité » et de « créolisation ».

Jacques Coursil
GEREC-GIL UAG

Bibliographie

- Bernabé J., Confiant R., Chamoiseau P., *Eloge de la créolité*, Paris, NRF, Gallimard, Presses universitaires créoles, 1989.
- Césaire A., *Les armes miraculeuses*, Paris, NRF, « poésie / Gallimard », 1970.
- Césaire A., *Moi, Laminaire...*, Paris, Seuil, 1982.
- Couloubaritsis L., *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Ousia, 1990.
- Coursil J., *Edouard Glissant, le Travail du poétique*, in Carbet N°10, Fort de France, 1989.
- Coursil J., *L'éloge de la Muette*, in *Césure*, revue de la convention psychanalytique, Paris, 1997.
- Glissant E., *Le Discours antillais [DA]*, Paris, Editions du Seuil, 1981.
- Glissant E., *Poétique de la Relation [PR]*, Paris, Seuil, 1969.
- Glissant E., *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996.
- Glissant E., *Traité du Tout-Monde [TTM]*, NRF, Paris, Gallimard, 1997.

- Glissant E., *L'Intention poétique [IP]*, Seuil, Paris, 1969.
- Heidegger M., *Etre et Temps*, trad Vezin, Paris, éd NRF, Gallimard, 1976.
- Koyre A., *Etudes Galiléennes*, Paris, Herman, 1961.
- Prigogine I., *Les lois du chaos*, Paris, éd Flammarion, 1994.
- Quine W.O., *La relativité de l'ontologie et autres essais*, trad Largeault, Paris, éd Aubier, 1977.
- Saussure F de, *Cours de linguistique générale*, éd T. de Mauro, Genève, Payot, 1969.
- Vernant J.P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1985.

« Totalité et infini, altérité et relation :
d'Emmanuel Lévinas à Edouard Glissant »*

* Je remercie Harry Paul (University of Florida) et Valentin Mudimbe (Stanford University) d'avoir lu une première et plus longue version de cet essai, et de m'avoir soumis plusieurs remarques et suggestions d'intérêt. Je remercie aussi Alain Baudot, de m'avoir rappelé, après la présentation de mon essai à Paris, que lui-même avait suggéré la possibilité du rapprochement Lévinas / Glissant dans la préface à sa *Bibliographie annotée d'Edouard Glissant* (Toronto : Editions du GREF, 1993) XLIX. Je ne me souvenais pas de ce passage de sa préface. Je rends ici hommage, bien sincèrement, à son travail.

Totalité et infini (TI 1961/1974), titre d'un ouvrage célèbre d'Emmanuel Lévinas reprend un terme que les lecteurs de *L'Intention poétique* (IP 1969) et de bien d'autres textes d'Edouard Glissant reconnaîtront sans peine: terme employé parfois dans un sens nettement positif, parfois dans un sens moins positif lorsque, par exemple, il compare la « Raison totalisatrice » au « tolérant relativisme montaignien » (37). Dans son dernier livre d'essais, *Traité du Tout-Monde, Poétique IV* (TTM 1997), Glissant cherche encore à clarifier dans quel sens le lecteur devra entendre son usage du mot « totalité » imaginant, avec raison, que ce terme puisse prêter à confusion : « Ecrire, c'est dire : le monde. Le monde comme totalité, qui est si dangereusement proche du totalitaire » (119). Il va falloir, bien sûr, essayer de cerner si la *Totalité* de Lévinas et celle de Glissant font bon ménage ou non, ou plutôt si, chez Glissant ce mot peut avoir des sens s'opposant. En ce qui concerne le deuxième terme, « infini », le lecteur de Glissant sait bien que celui-ci en dessouche la source et l'appartenance chez ces sociétés dites, par lui, ataviques, fondées sur des textes fondateurs garants des histoires de la filiation, de la légitimité, sociétés dont l'écrivain ne cesse de dénoncer et l'arrogance et les erreurs, et d'annoncer la décomposition, en ces temps mêmes que nous vivons [encore que Glissant reconnaisse qu'il fut un temps où, sans doute, les cultures ataviques avaient dû connaître leurs jours de créolisation et que, sans doute aussi, les cultures composites tendent le plus souvent à devenir ataviques (voir à nouveau TTM 194-195)]. À ce niveau, chez lui, « totalité » et « infini » semblent appartenir au même monde. Toujours dans TTM ainsi, il soutient que :

L'Hébraïsme, la Chrétienté, l'Islam relèvent de la même spiritualité de l'Un et de la même croyance en une Vérité révélée... La pensée de l'Un qui a tant magnifié, a tant dénaturé aussi. Comment consentir à cette pensée, qui transfigure sans offusquer par là, ni détourner le Divers ? (157)

Par ailleurs, il serait, je crois, intéressant de savoir comment Lévinas réagirait à ces paroles de Glissant : « La totalité n'est pas ce qu'on a dit être l'universel. Elle est la quantité finie et réalisée de l'infini détail du réel. Et qui, d'être au détail, n'est pas totalitaire » (*TTM* 192) . Sens second de « totalité », sens à nouveau positif, contaminé par la référence à « l'infini détail ». Ce mot, infini, est décidément dangereux, qu'est-ce : « un détail infini » ? Ce mot, infini, n'ouvre-t-il pas toujours à l'inconnu, au non-totalisable, à, dirait Lévinas, une « énigme », à, dirait Glissant, « une opacité » ?

Nul doute, pourtant, l'Infini de Lévinas relève d'une dimension métaphysique qu'à un certain niveau n'accepterait guère Glissant. Et pourtant... On sait que Lévinas, se méfiant du Cogito solitaire de Descartes, Lévinas, refusant donc que l'on puisse réduire l'être à la pensée, appuie sa notion de l'altérité, sur cette « idée de l'infini » qui, souligne-t-il « désigne une relation avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense », donnant ici aussi sa célèbre définition du visage : « la manière dont se présente l'Autre dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage ». (*TI* 20-21). Je doute sincèrement que Glissant se refuserait à donner son accord à cette parole de Lévinas. Je ne pense pas non plus qu'il s'opposerait à celui-ci décrivant la subjectivité comme « accueillant Autrui, comme hospitalité » (*TI*, préface XV), à celui-ci rappelant que le rapport entre le Même et l'Autre, qui s'établit par le langage, est le lieu d'une relation « éthique » où s'affirme l'étrangeté d'un Autrui irréductible au Moi : relation « dont les termes ne forment pas une totalité » (*TI* 9).

Aujourd'hui, je m'attacherai à essayer de vous dire simplement comment l'œuvre de Glissant s'est révélée être pour moi une nouvelle urgence à l'avoir abreuvée aux méditations de Lévinas. À ne pas oublier, au cas où ce rapprochement pourrait paraître à l'avance, risqué, que l'un et l'autre penseurs pratiquent une fréquentation critique et passionnée de l'Occident. J'ajoute que si l'insistance de

1. Je note que Glissant emploie bien le terme *Hébraïsme* et non *Judaïsme* dans sa référence à cette trilogie. Sans doute le terme *Judaïsme* suggère de suite une diaspora, un éclatement, rendant plus fragile l'opposition que Glissant tient ici à établir avec la pensée du « Divers ».

2. Voir *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 2 vols. (New Brunswick : Rutgers University Press, 1987, 1991). Aussi, par Martin Bernal : « Race, Class, and Gender in the Formation of the Aryan Model of Greek Origins », *The South Atlantic Quarterly*, Nations, Identités, Cultures, 94.4, Fall 1995 (V.Y. Mudimbe, special issue Editor) : 987-1008. Voir également : Cyrus Gordon, *Before the Bible. The Common Background of Greek and Hebrew Civilisations* (New York, Evanston, and London : Harper and Row, 1962).

Lévinas à distinguer sa philosophie de sa théologie semble souvent excessive vu l'importance chez lui des textes fondateurs hébraïques, par ailleurs j'aimerais suggérer, en passant, que le bloc Hébraïsme¹, Chrétienté, Islam auquel, quant à lui, se réfère Glissant, comporte bien des fissures et, encore plus, que l'on doit sans doute à Lévinas de le lire comme voix hautement indépendante, voix bien à elle.

Décédé en Décembre 1995, à l'âge de quatre-vingt-dix ans, le philosophe français Emmanuel Lévinas, de culture juive et d'origine lituanienne, aura donc traversé tout le vingtième siècle (Friedlander, *VOIS* 1968, 80-97, Poirié/Lévinas, *EE* 1987/1996). La pensée de Lévinas, mûrie par l'étude des Ecritures, commentaires rabbiniques compris – écritures profondément ancrées 1) dans une tradition orale tardivement fixée, 2) dans des textes restés ouverts à la discussion, à l'enseignement, aux dialogues (*ADV* 1982) –, enracinée, aussi, dans la mémoire culturelle des Juifs de la Diaspora, la pensée d'Emmanuel Lévinas donne la première place à l'Éthique et à une constante méditation sur l'Altérité (*AT* 1995). La question de l'anti-sémitisme, la tragédie de l'Holocauste, évidemment, pèsent d'un grand poids sur sa démarche. Constante, enfin, chez lui, est la méditation des rapports entre ce qu'il appelle le « Prophétisme » juif et la « Raison » des mondes marqués par l'héritage grec. En effet, pour Lévinas, non seulement l'Europe, c'est « la Bible et les Grecs » (*EE*, 134-136), traditions auxquelles prend langue sa philosophie, mais l'on peut se demander si, pour lui, d'autres traditions, intellectuellement, importent vraiment. Dans les entretiens qu'il eut avec François Poirié, il alla jusqu'à dire : « Je dis parfois : l'homme, c'est l'Europe et la Bible, et tout le reste peut s'y traduire » (136). Il n'y a aucune trace, dans son oeuvre, autant que je sache, de ce que Martin Bernal a pu appeler « l'Athènes noire ». Il ne s'appesantit pas non plus sur « le fond commun des civilisations grecque et hébraïque » pour paraphraser le titre d'un ouvrage publié par Cyrus Gordon². Il faut se hâter de souligner sans y insister ici, qu'au regard de bien des travaux désormais connus, les rapports entre l'héritage grec, le monde hébraïque, et en plus donc, l'Afrique, doivent en fait se concevoir comme un réseau de contaminations datant de fort loin. Par ailleurs, à part quelques références à Lévy-Bruhl et Lévi-Strauss, à ma connaissance, on ne trouvera pas non plus de traces, chez Lévinas, d'une interférence ou d'un questionnement, avec ou sur

les cultures africaines, amérindiennes, ou autres, même si *L'humanisme de l'autre homme* – titre de l'un de ses ouvrages – est partout, par lui, reconnu, même si la présence, la montée, sur la scène contemporaine, des peuples dits du Tiers-Monde, sont ici et là saluées (*AT* 138-150) ; même enfin, surtout, si toute la philosophie de Lévinas – comme d'ailleurs celle de Glissant – est une remise en question de l'Ontologie occidentale. Ainsi, poursuivant une démarche entreprise dès sa jeunesse, dans *Dieu qui vient à l'idée* (1982/1986), il écrit :

« Nous nous demandons si l'humain, pensé à partir de l'ontologie comme liberté, comme volonté de puissance ou comme assumant dans sa totalité et sa finitude l'essence de l'être... si pensé à partir de l'ontologie à laquelle se subordonne et sur laquelle se fonde et dont dériverait et où s'insérerait, pour la philosophie européenne, sa loi et son obéissance morale et politique et tout ce que la Bible semblait lui apporter – si cet humain est encore à la mesure de ce qui, dans la déficience humaine, frappe l'intelligence moderne. Intelligence moderne, celle qui à Auschwitz, vit l'aboutissement de la loi et de l'obéissance – découlant de l'acte héroïque – dans les totalitarismes, fasciste et non fasciste, du XX^e siècle. » (83-84)

Un peu plus loin dans l'ouvrage, il commente « le fiasco de l'humain qui nous paraît surgir dans le prolongement d'une certaine exaltation du Même, de l'Identique, de l'Activité et de l'Être... » (86). La philosophie nouvelle de Lévinas, pour qui l'éthique n'est pas une branche de la philosophie, mais « la philosophie première » (*Levinas Reader* 1989, 75-87), s'inscrit donc dans un cheminement où Lévinas rompt avec une tradition qui, de Platon à Hegel, ramenait l'Autre au Même dans une « phénoménologie de l'être distingué de l'étant », subordonnant du même geste les relations humaines au « savoir-pouvoir » d'une pensée totalisante, voire totalitaire (*EE* 78, 178, *TI*, *DQVAI*). Comme l'analysait naguère Jacques Derrida, en un essai en tous points mémorable : « La sortie de Grèce », avait été, chez Lévinas, dès 1930, « discrètement préméditée dans *La Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl* » et continuée par un examen critique de Heidegger lequel, selon Lévinas, affirme encore la priorité de « l'être par rapport à l'étant » (« Violence et Métaphysique... », *ED* 1967, 125-161). La pensée de Lévinas, écrivait Derrida, fait prendre conscience que :

« ... se priver de l'autre (non par quelque sevrage, en s'en séparant – ce qui est justement se rapporter à lui, le respecter – mais en l'ignorant, c'est-à-dire, en le connaissant, en l'identifiant, en l'assimilant), se priver de l'autre, c'est s'enfermer dans une solitude (mauvaise solitude de solidité et d'identité à soi), et réprimer la transcendance éthique. » (136)

C'est en fait pratiquer une philosophie du pouvoir et, ultimement, de la violence. Cette totalité-là d'où s'écarte Lévinas – qui choisit l'Infini – est aussi celle, je crois, d'où s'enfuit Glissant, dans sa vision d'un Tout-Monde. Vérité concrète, l'éveil à l'Autre par le « bonjour », la « bénédiction », dirait Lévinas, précède toute pensée, toute prise, sur soi et sur le monde : le soi n'est pas substance mais réponse et responsabilité. L'hommage récent offert par Derrida à Lévinas dans son *Adieu (AAEL 1997)* est ainsi centré sur ce que Derrida, paraphrasant d'ailleurs certains textes de Lévinas, en particulier *Totalité et infini* et *L'au-delà du verset*, appelle « la politique messianique de l'hospitalité » pour l'étranger, le marginal, le « migrant nu » dirait Edouard Glissant (*IAPD 1996*, 14), tous ces métèques, barbares, immigrés, dont Julia Kristeva, aussi, dessine quelques visages dans l'un de ses ouvrages (*EANM 1988*). On connaît la démarche par laquelle Lévinas analyse le dialogue du Moi au Toi chez Martin Buber (*NP 29-55*), saut, c'est certain, hors de la fusion narcissique, hors de ce cercle où l'Autre finit absorbé par l'Un. Si la lecture de Buber permet, entre autres, à Lévinas, d'explorer la fécondité de ce rapport dans sa théorie de l'accueil, cette lecture rend encore plus éclatante la notion donc, chez Lévinas, de l'altérité asymétrique (Glatzer 1966, *NP 29-55*, *TI 190-91*). Une telle notion implique non seulement une position de hauteur, position seigneuriale, si l'on peut dire, de l'Autre par rapport au Moi, mais la constante présence d'un ou de Tiers entre le Moi et le Toi-Autre – car l'Autre est, lui/elle aussi, l'Autre d'un Autre, de multiples Autres :

« Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui – le langage est justice. Non pas qu'il y ait visage d'abord et qu'ensuite l'être qu'il manifeste ou exprime, se soucie de justice. L'épiphanie du visage comme visage ouvre l'humanité. Le visage dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l'étranger... » (*TI 188*)

Par ailleurs, fidèle à la Thora et au Talmud, Lévinas reste très ouvert aux meilleurs moments, aux meilleures pages du Christianisme. Il ne refusait pas, comme on le sait, d'apporter sa

contribution à de multiples rencontres entre diverses confessions. Il se plaisait à rappeler indirectement, et avec finesse, que, dirions-nous, le meilleur du Christianisme se trouvait dans les paroles de Matthieu (ch. 25) : « j'étais étranger, et vous m'avez accueilli, nu et vous m'avez vêtu ... », voyant dans ces paroles un écho de l'essentiel devoir du Juif envers la veuve, l'orphelin, l'étranger, et le pauvre (*EE* 114, *ADV* 17-25, *DL* 1963/1976, 42-45). Pourtant, Lévinas, dans toute son œuvre, reste ferme dans l'affirmation du sentiment d'étrangeté ressenti à l'égard du Christianisme – excepté, très évidemment, au niveau où l'histoire de la civilisation européenne et de sa philosophie n'en est pas détachable ; excepté, aussi, dans l'idée de la Croix comme image de la douleur humaine, ou eu égard à l'aide apportée par certains Chrétiens aux Juifs persécutés. Ainsi, dans un texte de 1939, on peut lire :

« Nous passons à côté de la Croix, nous n'allons pas vers elle. Mais cette horreur sacrée que les frères Tharaud ont cru avoir observé un jour chez tel enfant du ghetto polonais, nous ne l'éprouvons pas lorsque « l'ombre de la Croix » nous couvre pour un instant. Et dans un monde de plus en plus hostile, qui se remplit de *swastikas*, c'est vers la Croix à branches droites et pures que nous levons souvent les yeux » (L'Herne, *E.L.* 1991, 152).

Son attitude, souple et pourtant sans compromis, est différente, certes, de celle de bon nombre des auteurs africains et antillais que nous pouvons avoir à l'esprit, souvent christianisés et, en quelques cas, profondément. Ainsi, la position senghorienne espérant de l'Afrique qu'elle « apporte un supplément d'âme » à la Civilisation de demain inclut une foi dans le Christianisme – quoiqu'aussi un hommage, nul doute, à l'Islam. Pourtant, en maintes circonstances, Senghor a parlé de son enfance « animiste » et de la symbiose qui s'était opérée en lui (Senghor/Aziza 1980, 31-46). Cette position, partagée, sans doute, par bien des Africains, paraît assez proche, par exemple, de celle de Simone Weil, qui considérait que les religions non juives de l'Antiquité, et non juives, non musulmanes, non chrétiennes, des temps modernes, avec leurs cortèges de « mythes » annonçaient, annoncent, contenaient, contiennent, le sens du Divin. Mais pour Lévinas qui rappelle, à ne pas oublier, que dans la tradition talmudique – « un païen qui connaît la Thora est l'égal du Grand-Prêtre » – (*DL* 39), la symbiose dont parle Senghor resterait proprement insensée. Lorsque Senghor décrit les religions africaines traditionnelles, dont il ne se

sent donc pas purement et simplement séparé, il les appelle « des magies élaborées » qui lient le visible à l'invisible dans un geste proprement « mystique ». Et il ajoute que la magie « anime toutes les activités sociales négro-africaines » (NH 1964, 267-268) ; univers alors éloigné de celui de Lévinas qui dénonce les mythes, les idoles, glissés aussi dans le Christianisme (DL 178-188). Dieu est pour lui « transcendant jusqu'à l'absence ». Sans corps, Il n'est pas simplement « 'le premier autrui', ou 'autrui par excellence' ou l' 'absolument autrui', mais autre qu'autrui, autre autrement, autre altérité préalable à l'altérité d'autrui, à l'astreinte éthique au prochain, et différent de tout prochain... » (DQVAI 115). La possibilité de rapprochement semblerait plus probable avec l'Islam : les lecteurs de Cheikh Hamidou Kane se souviennent que l'un des titres envisagés pour *L'Aventure ambiguë* était : « Dieu n'est pas un parent » (AA 1961, Kane (Nathan) 1967, 15). On ne saurait douter que pour beaucoup d'Africains colonisés et leurs descendants, le degré d'étrangeté théologique et dogmatique du Christianisme ne soit pas facile à mesurer par-delà l'adhésion à certaines pratiques. Même lorsque la possibilité d'un Jésus médiateur du Divin n'est pas totalement écartée, l'Occidentalisation de ce Message reste suspecte. Ainsi, l'auteur congolais (zaïrois), Valentin Mudimbe, lui aussi d'éducation catholique, comme Senghor donc, très « latinisé », rappelait, dans *L'Odeur du père*, que la Parole de Jésus Christ apportée par les Missionnaires n'était pas celle d'un Jésus « originel » mais d'un Jésus « enculturé » dans un Occident conquérant et sûr de sa raison. Dans cette perspective, écrivait-il : « Je ne vois pas ce que pourrait me dire le théologien ou le prêtre africain. J'affirme mon irréductibilité face à leurs existences et aimerais m'attendre à ce qu'ils fassent de même » (1982, 71). En revanche, dans un ouvrage semi-autobiographique récent intitulé : *Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine* (1994), Mudimbe n'excluait toujours pas la possibilité d'un lien à l'aventure chrétienne (CG 101 – Cailler 1996). Enfin, on peut douter que la « foi », de quelque origine qu'elle soit, ainsi que l'étude soutenue d'une tradition religieuse, animent les œuvres d'auteurs tels que Césaire ou Glissant, sans toutefois exclure l'importance possible, chez ces mêmes auteurs, d'héritages religieux respectifs, sans, bien sûr, annuler de bien des écrits par ces auteurs ou d'autres auteurs de la sphère Afrique/Antilles les passages où sont

dénoncées les caricatures ou trahisons des idéaux religieux (voir ainsi Jacques Roumain, Césaire, Tchicaya U Tam'Si, Ousmane Sembène...³). En ce qui concerne Glissant, il n'est guère besoin de répéter à quel point il se méfie de l'idée d'une Vérité révélée, d'un Verbe qui serait Loi écrite et, de surcroît, comme il l'écrivait une fois de plus dans *TTM* (113), à quel point lui paraît peu savoureuse « l'image du Nègre gréco-latin », louant pourtant, dans ce très bel hommage à Senghor, que ce dernier ait su lier le chant-poème africain (*woy*) à l'ôdé grecque, « ce que l'homme occidental a préféré de plus profond », ajoutait Glissant (189). Mais en fait, le tonitruant : « ...hélas, Dieu n'existe pas ! » d'Albert Memmi dans *Ce que je crois* (1985, 169-194), un Dieu à l'image de cette Vérité/Loi unique rejetée par Glissant, ne s'inscrit pas dans une philosophie de vie bien différente de celle de Lévinas, que l'attente chrétienne d'une récompense dans l'au-delà pour le bien fait sur terre impatienterait fort, Lévinas pour qui est « juste », « saint » celui qui se conduit bien, en athée, comme si Dieu n'était pas, celui qui, répète-t-il, fait passer la vie, la faim, de l'autre avant sa propre vie, sa propre faim, et son propre salut (*DL* 15-41). La prudence avec laquelle Lévinas met en garde quiconque d'accuser autrui de « matérialisme », quand cet autrui est celui qui a faim et souffre d'injustices sociales, dirige, nul doute, l'attention sur les liens complexes et même cahoteux de maints textes antillais et africains avec le Marxisme (Jacques Roumain, Césaire, Senghor, Depestre, Frantz Fanon, Glissant lui-même...⁴). Dans la tradition juदाïque saluée par Lévinas, seul, l'humain peut pardonner à l'humain. Dieu ne peut ôter la faute de l'un contre l'autre. Pour Lévinas paraîtra très tôt l'évidence que le visage de l'Autre, visage le plus souvent souffrant, et toujours séparé, distant, révélera le Divin, ou, comme on l'a appelé plus haut, « l'Infini ». A un article de 1934, Lévinas devait ajouter plus tard ces mots :

« On doit se demander si le libéralisme suffit à la dignité authentique du sujet humain. Le sujet atteint-il la condition humaine avant d'assumer la responsabilité pour l'autre homme dans l'Élection qui l'élève à ce degré ? Élection venant d'un dieu – ou de Dieu – qui le regarde dans le visage de l'autre homme, son prochain, « lieu » originel de la Révélation. » (*L'Herne, E.L.* 159-160. Voir aussi *TI* 168-185).

Pour le Juif qu'il est, Dieu se confond avec le « tu ne tueras pas » de sa Parole (*DL* 15-80, *AT* 108-120). Dans cet hommage à la Parole, se dessinent sans doute des points de contact avec les

3. Jacques Roumain, « Nouveau sermon nègre », *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* par Léopold Sédar Senghor (Paris : P.U.F., 1969) 119-120. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* (Paris : Présence Africaine, 1955). Tchicaya U T'amsi, « Le Contempteur », *Arc musical suivi d'Épitomé* (Honnfleur : Oswald, 1970) 61-65. Ousmane Sembène, « Mahmoud Fall », « Souleymane », *Vol-taïque* (Paris : Présence Africaine, 1962) 127-155.

4. Roumain (voir note 3). Césaire, *Lettre à Maurice Thorez* (Paris : Présence Africaine, 1956). Senghor, *Liberté 2. Nation et voie africaine du socialisme* (Paris : Seuil, 1971). *La poésie de l'action. Conversation avec Mohamed Aziza* (Paris : Stock, 1980) 109-147. René Depestre, « Lettre de Cuba à Claude Roy », *Poète à Cuba* (Paris : Oswald, 1976) 17-29. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* (Paris : Maspéro, 1970).

vieux enseignements de la tradition orale africaine, ainsi que, peut-être, le profil du leader charismatique césairien qui n'a pour lui que sa parole et son désir de changer la vie : « et je dis/ et ma parole est paix... » ; « je n'ai pour arme que ma parole, je parle, et j'éveille... je parle, et, attaquant à leur base, oppression et servitude, je rends possible, pour la première fois possible, la fraternité ! » (Césaire, « Les pur-sang », *Armes* 1946/1970, 19, *Saison* 1967, Acte 3, sc.1, 94, Cailler, *PP* 1976/ 1994). Il faudra se demander néanmoins ce qu'il advient, dans maints textes de la Négritude, réponse dialectique à la négation meurtrière de l'humanité de l'Autre par un qui se dit, se croit, se pense *tout*, de cette notion transcendante du « visage » où s'éveillent à la fois l'interdiction de tuer et sa possibilité, mais d'où, aussi, toute idée senghorienne de fusion quasi mystique entre le regard et son objet est bannie (*NH* 252-286). Penché, par exemple, sur quelques textes-clés de Senghor, le lecteur attentif comprendra que, dans son exaltation de « l'émotion nègre » par opposition à la « raison hellène » [somme toute non modifiée dans son assez récent *Liberté 5. Le Dialogue des cultures* (1993)], Senghor expose, en premier lieu, une philosophie de l'Être : l'Éthique – importante dans sa présentation de la culture africaine – reste pour lui une branche de la philosophie. Bien que la lecture de certaines pages décrivant le sens communautaire des sociétés africaines traditionnelles puisse faire ranger Senghor au côté de Lévinas et de sa théorie de l'accueil – où l'hôte devient « l'otage », le captif, de l'Autre (*DQVAI* 118, Derrida, *AAEL*, Senghor, *NH* 252-286) –, son exposition de la connaissance à l'Autre, être humain ou nature, pourrait donner à penser que les Africains sont tous des mystiques perdus dans la communion, la participation, l'extase. A ce point, l'altérité lévinassienne s'évanouit. Certes, si l'expression si connue de Sartre dans « Orphée noir » : « La négritude, pour employer le langage heideggerien, c'est l'être-dans-le-monde du Nègre » engage la Négritude dans une sphère philosophique marquée par la phénoménologie post-hégélienne, et en ceci tout à fait contemporaine des méditations de Lévinas, dans cette dialectique de l'un(e) et de l'autre, le danger de l'étouffement narcissique reste présent.

Frère en Négritude de Senghor, nul doute, Aimé Césaire se prête aussi, en certains lieux de ses textes poétiques (surtout textes de jeunesse), à ces images de l'homme-arbre, « primitif », « abandonné », « saisi », « à l'essence de toute chose » (*Cahier* 1939 /1971, 117-119), et semble suivre, alors, la pente de son aîné afri-

cain. Toutefois, comme l'a fort bien étudié Ronnie Scharfman, s'il est vrai que les rapports binaires sont partout présents dans la poésie de Césaire, ces rapports sont d'une très grande complexité, mouvants, instables, constitutifs du sujet même. Dans sa conclusion, reprenant son analyse du « sujet » chez Césaire, Scharfman écrivait :

« The subject cannot know itself, indeed cannot articulate itself poetically without positing a relationship of otherness ... The relationship can function positively, permitting the subject to identify itself personally, poetically, and communally. Or this relationship can function negatively, revealing the ways in which the subject is alienated, inhibiting it from establishing itself as an integrated unity in language and history. But these two functions relate dialectically, informing each other and transcending each other, rotating slightly in each poem so as to expose a different dramatis personae. »

(EELSPAC 1980, 112)

On pourrait dire que, chez Césaire, le sujet n'est qu'en relation. De plus, deux dimensions du discours césairien rapprochent cette œuvre de celle de Lévinas en ce qu'elle englobe à la fois : 1) la fraternité apportée par une communauté de souffrance, au-delà de la différence ethnique et culturelle, et 2) un engagement politique, et éthique où s'achemine bel et bien la voix d'un discours « raisonnable »⁵. Points de contact possibles, ici, je pense, entre Lévinas, Césaire, et Glissant – pour lequel, on le sait, la relation est « enfouie au souffrir des transbordés » (IP 196, DA 1981, PR 1991) – si, toutefois, la résistance de Glissant à inscrire le concept de « relation » dans la morale et « l'élection » n'était si criante. Qu'on relise cette déclaration nette dans le récent *Traité du Tout-Monde* : « Aussi bien la Relation n'a pas de morale, elle n'élite pas » (TTM 24). Si l'Éthique de Lévinas était purement et simplement moralisante, ce que je ne crois pas, nul doute, l'incapacité qu'auraient ces deux grandes pensées du 20^e siècle à se comprendre serait sans appel. Bien que je ne puisse m'expliquer amplement ici, le saut que fait Glissant, pardonnez mes mots rapides, hors de la maison hégélienne, et hors des discours du « Nègre gréco-latin », me paraît de même eau, de même envergure, que celui par où Lévinas s'éloigne de la totalité totalitaire et ouvre la voie de l'altérité/relation. Dans les théories de Glissant sur la « poétique de la relation », récemment reprises dans ses beaux livres déjà mentionnés: *Introduction à une poétique du*

5. À comparer, ainsi, ces extraits tirés respectivement des deux œuvres :

Lévinas :

« À la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même anti-sémitisme. » (épigraphe, AQE)

Césaire :

« Moi je parle de sociétés vidées d'elles-mêmes, de cultures piétinées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques, anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées. » (DC 1956, 19)

« Comme il y a des hommes-hyènes et des hommes-panthères, je serais un homme-juif
un homme-cafre
un homme-hindou-de-Calcutta
un homme-de-Harlem-qui-ne-vote-pas...
L'homme-famine,
l'homme-insulte,
l'homme-torture...
un homme-juif
un homme-pogrom
un chiot
un mendigot. » (Cahier 57)

Le Rebelle :

« Mon nom : offensé ;
mon prénom : humilié ;
mon état : révolté ; mon âge : l'âge de la pierre. » (Chiens, Acte 2, 68)

« ... mon frère le baiser de sang de la tête coupée au plat d'argent... » (Chiens, Acte 3, 117)

Lévinas :

« I have always thought of Jewish consciousness as an attentiveness which is kept alert by centuries of inhumanity and pays particular attention to what occasionally is human in man: the feeling that you personally are implicated each time that somewhere – especially when it's somewhere close to you – humanity is guilty... [Entretien avec Shlomo Malka, 28 septembre 1982, imprimé dans *The Levinas Reader* 289-297. Cet entretien eut lieu à la suite des massacres de Sabra et Chatila au Liban]. Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ip-séité même. Toutes les personnes sont Messie. » (DL 120)

Césaire :

« Tous les hommes ont mêmes droits. J'y sous-cris. Mais du commun lot, il en est qui ont plus de devoirs que d'autres. Là est l'inégalité... A qui fera-t-on croire que tous les hommes, je dis tous, sans privilège, sans particulière exonération, ont connu la déportation, la traite, l'esclavage, le collectif ravalement à la bête, le total outrage, la vaste insulte... » (Christophe 1963, 59).

6. En premier lieu, le lecteur attentif ne saurait douter que Mudimbe, avant même d'examiner cette « invention », met en question l'étendue présumée des révisions de la pensée occidentale depuis Hegel, mise en question

divers (titre, bien sûr, inspiré de Ségalen) et *Traité du Tout-Monde* donc, l'idée de l'altérité asymétrique de Lévinas me paraît avoir une chance de se développer en toute puissance. Dans ces textes commencent à prendre forme de véritables écarts par rapport aux discours dominants – questions dont disserte si bien Valentin Mudimbe dans, entre autres, son livre d'essais intitulé *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and Power of Knowledge* (IA 1988) – compte tenu du fait que le discours antillais n'est point assimilable, évidemment, au discours africain dont parle Mudimbe. Les recherches et propos de ce dernier vont loin. Ils suggèrent que même les discours africains et africanistes contemporains dits de révolte contre l'emprise de l'Occident s'inscrivent dans les rouages du développement de la philosophie et des méthodes de connaissance occidentales ; s'inscrivent, d'ailleurs, au cœur de ce que Lévinas nommerait la mauvaise conscience que l'Europe du 20^e siècle a eue de sa propre philosophie, de sa propre Histoire. Et Mudimbe soulève ce qui, à mon sens, reste une question essentielle, à savoir: comment sortir des cercles vicieux où fonctionnent les discours africains et africanistes pour révéler « la chose du texte », ce qu'il appelle « le discours africain primordial dans sa variété et multiplicité » ?⁶. Ce défi porté aux discours dominants comporte nécessairement, comme j'essaie de le montrer dans cette présentation, une approche différente de l'altérité. Je le rappelais plus haut, le concept d'altérité asymétrique dont parle Lévinas empêche, et l'enfermement dans un métissage où l'un ou l'autre se trouve le plus souvent nié, assimilé, écrasé, et l'enfermement dans la seule relation au Toi ; attitude non seulement garante d'ouverture au « Tout-Monde », dirait Glissant (*TM* 1993), mais garde-fou contre les injustices et les aveuglements qu'un seul amour, une seule dévotion, à une race, un peuple, une terre, un ancêtre, une culture, une mémoire pourraient susciter. Cette philosophie est bien riche d'enseignements contre tous les racismes et sexismes traversant les milieux où s'affrontent les mémoires des anciens Colonisateurs et Colonisés. Par où l'on comprend que le respect de l'autre personne exige une vision de la « différence » dépassant de haut ce que le milieu géographique et la « culture » ont pu créer : si la « différence » et la « relation », au sens ordinaire des termes, sont une conséquence de l'Histoire, l'altérité est proprement ce qui rend humain l'humain, et pourrait, devrait, pourra (?) instaurer l'abolition de tout massacre, de toute

oppression, accomplis au nom de la « différence ». Constat qui ne rend que plus tragique l'aventure où se sont fourvoyés tant de Colonisateurs et Colonisés. Constat qui oblige à inscrire toute parole dans « l'infini détail du réel », rêve de la *démésure* qui habite Glissant :

« ... Je rêve une nouvelle approche, une nouvelle appréciation de la littérature, de la littérature comme découverte du monde, comme découverte du Tout-monde. Je pense que tous les peuples d'aujourd'hui ont une présence importante à assumer dans le non-système de relations du Tout-monde, et qu'un peuple qui n'a pas les moyens de réfléchir à cette fonction est en effet un peuple opprimé, un peuple maintenu en état d'infirmité. Et alors je rêve, pour ma part, puisque je suis un écrivain, je rêve une nouvelle approche de la littérature dans cette démesure qu'est le Tout-monde. » (IAPD 91-92)

Jusqu'à ce jour, l'extraordinaire architecture de l'oeuvre de Glissant, romans, poèmes et théâtre compris, présente un monde où toutes les grandeurs et faiblesses potentielles et réelles de la Négritude surgissent, mûrissent, sont transcendées, puis ouvertes sur un Autre du texte et de la vie. Ainsi la figure du Leader-Messie, celle du héros césairien, dont Glissant a finement nié qu'il puisse « être la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche » (*Cahier* 61) – nous ne saurions, dit-il, être la voix des sans voix « pour ce que nous ne sommes que partie de leurs voix » (*IP* 197) – la figure du Leader-Messie, donc, hante encore la légende du Négateur autour duquel une nouvelle épopée du Conquérant, un nouveau discours plein, totalisant – cette totalité si proche du totalitaire dirait Glissant – risquait de (faussement) s'affermir : géant alors aux pieds d'airain. C'est encore Lévinas qui rappelait que « le négateur et le nié se posent ensemble, forment système, c'est-à-dire totalité » (*TI* 11). L'oeuvre de Glissant en ses développements montre en fait que la philosophie quasi hégélienne du Négateur sera renversée par la force des relations, oeuvre, disais-je, dans un ouvrage consacré à Glissant, qui, peu à peu, « métaphorise la subversion d'un Roman du Négateur... ». Et, par cela, j'entendais, bien sûr, métaphorise la désintégration progressive de ce qui aurait pu être un Roman du Négateur : texte subversif de sa propre subversion (*CNN* 1988, 168-169). A la faveur de la parution de *Mahogany* (1987), cinquième roman de l'auteur, texte, à mon avis, crucial de la « poétique de la relation », je devais continuer à dessoucher, chez l'auteur, les nombreux pièges posés

justement informée par les recherches de Lévinas (*L'Herne, E.L.* 97-112). Avec ceci à l'esprit, le lecteur pourra apprécier pleinement la préface du très remarquable ouvrage de Mudimbe, ouvrage parfois victime de commentaires aussi injustes qu'étonnants, en ce que ces commentaires révèlent une lecture intellectuellement incorrecte des propos tenus par l'auteur. Mudimbe écrit :

« The fact of the matter is that, until now, Western interpreters as well as African analysts have been using categories and conceptual systems which depend on a Western epistemological order. Even in the most explicitly « Afrocentric » descriptions models of analysis explicitly or implicitly, refer to the same order »(X).

Plus loin, il rappelle ainsi que :

« ... in relation to its conditions of possibility, negritude stands as the result of multiple influences: the Bible, anthropologists' books, and French intellectual schools (symbolism, romanticism, surrealism, etc.), literary legacies, and literary models (Baudelaire, Lautréamont, Rimbaud, Mallarmé, Valéry, Claudel, Saint-John Perse, Apollinaire, etc.). » (87)

Et enfin :

« One wonders whether the discourses of African *gnosis* do not obscure a fundamental reality, their own *chose*

du texte, the primordial African discourse in its variety and multiplicity. Is not this reality distorted in the expression of African modalities in non-African languages? Is it not inverted, modified by anthropological and philosophical categories used by specialists of dominant discourses? Does the question of how to relate in a more faithful way to *la chose du texte* necessarily imply another epistemological shift? Is it possible to consider this shift outside of the very epistemological field which makes my question both possible and thinkable? » (186)

depuis longtemps aux philosophies de la totalité, l'ancienne totalité, philosophies du binarisme, et de la « différence », rappelant, quoiqu'en d'autres mots, la constante, et grandissante présence des « tiers » – garants de l'altérité – dans le discours de l'écrivain (*WLT* 1989, 589-592). Lorsque, désormais, Glissant parle de « Créolisation », opposition de « la *difficile* complexion d'une identité *relation* » à une « identité racine unique » (*IAPD* 23-24), il n'entend pas l'ancien Métissage à la Senghor, même si celui-ci, dans cette notion, dit bien aller au-delà d'un métissage binaire entre Occident et Afrique. La Créolisation envisagée par Glissant, au-delà des synthèses factices, implique, a priori, l'idée lévinassienne de rupture, d'extériorité, alliée à celle d'un imprévisible, d'un inconnu, autre mot du vocabulaire lévinassien. Lieu d'un sujet en état d'insomnie, sur le qui-vive. Ainsi s'exprimait Glissant :

« Ce qui s'est passé dans la Caraïbe et que nous pourrions résumer dans le mot de créolisation donne une idée à peu près complète du processus de la Relation : non seulement une rencontre, un choc, un métissage culturel, mais une dimension inédite qui permet d'être là et ailleurs, enraciné et ouvert, perdu dans la montagne et libre sur la mer, en accord et en exil » (Glissant, *CELACEF*, Spring-Fall 1989, 12).

Les conséquences d'un tel projet sont inouïes. Toutefois, il faudrait réfléchir aux développements nombreux où Glissant rappelle que les textes – et les réalités – de la Relation contemporaine s'élaborent sur un fond historique et culturel d'où ont disparu, dit-il, les « textes fondateurs » (*IAPD* 33-46, 61-64). La conception lévinassienne du rapport à Autrui – ensouchée dans un texte fondateur – met en échec, me semble-t-il, la prémisse trop catégorique de Glissant sans amoindrir d'aucune façon la vision « prophétique » du poète-philosophe martiniquais. Si la conception post-freudienne du sujet, désormais « étranger à soi-même » (Kristeva) travaillait déjà, à plusieurs niveaux, dans les textes de la Négritude – œuvres de poètes et œuvres d'aliénés –, pour Glissant et Lévinas, *l'étrangèreté* n'est point seulement intérieure au sujet, elle concerne l'habitation même du sujet, à jamais nomade, visiteur, sur une terre gracieusement prêtée. Je crois que Lévinas serait en parfait accord avec Glissant, lorsque celui-ci dénonce l'utilisation des mythes fondateurs comme droit, pour une communauté « à considérer cette terre où elle vit, devenue terroire, comme *absolument* sienne » (*TTM* 196). J'aimerais rappeler

On lira aussi avec intérêt le volume publié sous la direction de Mudimbe : *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987* (Chicago and London : The University of Chicago Press, 1992). De première importance, en rapport aux questions discutées ici, me semble être aussi l'ouvrage de D. A. Masolo : *African Philosophy in Search of Identity* (Bloomington and Edinburgh : Indiana University Press, and Edinburgh University Press, 1994). Masolo, entre autres, offre une étude précise et très fine de la démarche de Mudimbe. Mais le ton de sa critique de Mudimbe, critique qui met en relief le fait que ce dernier pose plus de questions qu'il n'en « résout », est non seulement peu savoureux, mais pour moi, étonnant. Masolo écrit ainsi :

ler que Lévinas se plaisait à citer cette phrase de Pascal : « 'C'est là ma place au soleil' : Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre ». Ici donc disparaît l'obsession de la racine, du domaine « natal » à défendre, et apparaît la Cité messianique. La terre natale n'est plus l'idole d'airain, mais elle devient la Jérusalem imprenable où l'habitant, par son hospitalité même, en offrant sa demeure, n'est plus le maître de la terre, et où l'étranger continue d'être l'aimé, le messenger de/des dieu(x). Cette idée de la terre natale est apparentée, me semble-t-il, à ce que Glissant nomme le « lieu » d'où on émet la parole – non pas territoire étouffé de murailles mais « aire » immense : un « lieu », en fait, libéré de ces « superstitions du Lieu » dénoncé par Lévinas (*ED* 136, *AAEL* 177-211, *IAPD* 29, 130-144⁷) ; une conception du « lieu » qui inclut une attitude sceptique, oh combien, vis-à-vis de la filiation et de la légitimité. A ce point, tous les sujets d'écriture sont possibles, y compris, et surtout, l'abandon, dirait Glissant, de « l'orgueilleux récit » des pseudo-mémoires culturelles (*FM* 1996 b, 312), récit souvent plus aliénant que libérateur. Mais on peut aller encore plus loin. Dans les œuvres « créolisées » de ce jeune 21^e siècle qui nous frôle, l'île natale, le village, l'ancêtre même, n'ont peut-être plus à être nommés pour nourrir la parole. Les questions de nationalisme culturel, de littérature nationale, de langue, sont déplacées, appréhendées sous un jour sans pareil. L'écrivain baigne désormais dans le multilinguisme, non pas, comme le dirait Glissant, qu'il abandonne sa ou ses langues maternelles, non pas, non plus, qu'il parle ou écrive nécessairement plusieurs langues, mais la langue et la culture de l'autre, les autres langues et cultures, sont toujours là dans leurs résonances multiples, donnant grand souffle à son langage, et lui étant, à un titre ou un autre, indispensables (*IAPD* 111-127). D'où, aussi, l'intérêt grandissant pour les littératures « étrangères », pour les « traductions », les « interprétations », en dehors de la sphère Francophonie/Antilles/Afrique. Qu'on lise, dans ce contexte, les splendides vignettes littéraires de Patrick Chamoiseau – nommées par lui « sentimenthèques » – dans son récent *Ecrire en pays dominé* (1997) : c'est comme si, de ce cœur/lieu vivant antillais, jaillissaient des réappropriations, réhabilitations de textes, vues par un regard autre. On se reportera, aussi, à l'étonnante étude récemment publiée de Glissant sur William Faulkner dont, d'ailleurs, bien des pages de son oeuvre antérieure annonçaient l'écriture.

« Although Mudimbe makes an important contribution to the debate on the creation of knowledge, he lamentably fails to emancipate himself from the vicious circle inherent in the deconstructionist stance. In other words, he fails, in *The Invention of Africa* and elsewhere to show clearly how the "usable past" should be used by experts to construct an "authentic" African episteme. » (179). Etant donné la conjoncture historique où se place nécessairement le travail de Mudimbe, ce travail est et restera beaucoup plus considérable et utile que « lamentable ».

7. On consultera avec intérêt l'article de Daphna Golan : « Between Universalism and Particularism : The "Border" in Israeli Discourse », *The SAQ* (voir note 2) 1055-1073.

Faulkner, depuis très longtemps dans la « clairière » des mots de Glissant – comme lui-même le disait de la présence de Saint-John Perse dans son œuvre –, Faulkner, d'avoir permis bien des mûrissements dans le cheminement du poète antillais avec son « lieu », se trouve, à son tour, investi de toute la sagesse antillaise née de ce lieu même. Les propres allées et venues de Glissant, entre le lieu clos et le lieu-frontière ouverte, lui ouvrent le champ d'une analyse des plus pertinentes de Faulkner dont l'œuvre dit, écrit-il, « le bougement, l'hésitation, le passage, de la certitude des identités figées et des vérités inéluctables à l'envoûtement du possible et de l'impossible mêlés » (*NRF*, Fév. 1976, 73, *IAPD* 14, *FM* 306-347).

Il reste que dans cette aventure le danger de perdre la langue de la « mémoire » – l'hébreu, l'arabe, le berbère, le créole, le sérère... – est là ; il reste que pour les uns et les autres, écrivains de langue française, cette langue de la mémoire reste la langue du « lieu », du pouvoir de dire. Paradoxe dont vivent souvent, en fait, ces littératures, pour qu'elles soient « bonnes ». Il resterait encore à mesurer si la notion de paix, invoquée par les méditations de Lévinas (*TI*), et dont Derrida dessine si bien la force et la beauté dans son *Adieu* ne reste pas le rêve que de très rares esprits. Il faudrait, un jour, écrire une suite à cet essai, où s'analyseraient les péripéties des « poétiques de la relation » par rapport, précisément, à cette éthique de la paix, chez les écrivains des Antilles certes, mais aussi au Maghreb et dans l'Afrique sub-saharienne. En ce temps de l'histoire humaine, le nôtre, histoire qui *sait* qu'elle a vécu l'extermination des Amérindiens, la déportation et l'esclavage des Africains, la Colonisation, les pogroms, l'Holocauste, les drames palestinien, yougoslave, rwandais..., le renversement exigé par Lévinas et Glissant pourra paraître parfaitement utopique: que la guerre ne soit pas première, mais la paix ; que voir le visage de l'Autre, c'est lui *répondre*, et *répondre de lui*, non le tuer : « Il ne m'est plus nécessaire de "comprendre" l'autre, c'est-à-dire de le réduire au modèle de ma propre transparence, pour vivre avec cet autre ou construire avec lui », petite phrase précieuse d'un essai de Glissant (*IAPD* 71). *Réduire l'autre au modèle de ma propre transparence* serait vivre selon l'ancienne totalité que l'un et l'autre philosophes rejettent. Lévinas et Glissant seraient sans doute les premiers à dire l'utopie nécessaire. C'est encore Lévinas qui rappelle que 2000 ans de non-violence théo-

rique n'ont pas su détruire, diminuer ?, la violence dans un monde profondément marqué par les discours chrétiens, un monde où la « charité » a malheureusement souvent tenu lieu de justice. Pourtant, ce qui, peut-être, tout compte fait, dans le concept de Créolisation offert par Glissant, demeure en suspens, c'est la question de savoir si l'exigence de justice limite, doit ou peut limiter la Relation. De plus, cette lectrice regrette quelque peu que l'articulation – en fait l'opposition –, chez Glissant, entre le concept d'une Totalité négative et celui d'un Tout-Monde dont il rêve, ne soit pas plus clairement établie dans son discours. Ces termes, *totalité*, *totalisant*, dans leur deuxième sens, répétons-le, ne sont pas des plus heureux ; ils prêtent trop à équivoque, confrontés qu'ils restent à la richesse baroque – à jamais ouverte – des textes.

Bernadette Cailler
University of Florida

Bibliographie

- Armengaud, Françoise. « Esthétique et Ethique : De l'ombre à l'oblitération ». *Emmanuel Lévinas*. Cahier dirigé par Catherine Chalié et Miguel Abensour. Paris : Editions de l'Herne. 1991.
- Bailhache, Gérard. *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*. Paris : P.U.F. 1994.
- Bernal, Martin. 1987/1994. *Black Athena : The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. 2 vols. London and New Brunswick. 1995. « Race, Class, and Gender in the Formation of the Aryan model of Greek Origins », *The South Atlantic Quarterly*, Nations, Identités, Cultures, 94. 4, Fall 1995 (V.Y. Mudimbe, special issue Editor) : 987-1008
- Cailler, Bernadette. *Proposition poétique. Une lecture de l'œuvre d'Aimé Césaire*. (PP) Sherbrooke : Naaman. 1976. (Deuxième édition, Paris : Editions Nouvelles du Sud, 1994).
- Conquérants de la nuit nue. Edouard Glissant et l'H(h)istoire antillaise*. (CNN) Tübingen : Günter Narr Verlag. 1988.

- « Edouard Glissant, a Creative Critic ». *World Literature Today* 63.4 (Autumn 1989) : 589-592. 1989.
- « Creolization versus *Francophonie*. Language, Identity and Culture in the Works of Edouard Glissant », *L'Héritage de Caliban*, sous la direction de Maryse Condé, 49-62. Editions Jasor. 1992.
- « Interface between Fiction and Autobiography : From *Shaba deux* to *Les Corps Glorieux* ». *Canadian Journal of African Studies* 30.3 (1996) : 371-386. 1996.
- Césaire, Aimé. (1939). *Cahier d'un retour au pays natal (Cahier)*. Paris : Présence Africaine. 1971.
- (1946). *Les Armes miraculeuses. (Armes)*. Paris : Gallimard. 1970.
- Discours sur le Colonialisme (DC)*. Paris : Présence Africaine. 1955.
- Lettre à Maurice Thorez*. Paris : Présence Africaine. 1956.
- Et les chiens se taisaient. (Chiens)* Paris : Présence Africaine. 1956.
- La Tragédie du Roi Christophe. (Christophe)* Paris : Présence Africaine. 1963.
- Une saison au Congo. (Saison)* Paris : Présence Africaine. 1967.
- Chamoiseau, Patrick. *Ecrire en pays dominé*. Paris : Gallimard. 1997.
- Depestre, René. *Poète à Cuba*. Paris : Oswald. 1976.
- Bonjour et adieu à la Négritude*. Paris : Laffont. 1980.
- Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence. (ED)* Paris : Seuil. 1967.
- Adieu à Emmanuel Lévinas. (AAEL)* Paris : Editions Galilée. 1997.
- Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris : Maspéro. 1970.
- Friedlander, Judith. *Vilna on the Seine. Jewish Intellectuals in France since 1968. (VOTS)* New Haven and London : Yale University Press. 1990.
- Glatzer, N. N. (ed) *The Way of Response: Martin Buber. Selections from his Writings*. New York : Schocken Books. 1966.
- Glissant, Edouard. *L'Intention poétique. (IP)* Paris : Seuil. 1969.
- « Saint-John Perse et les Antillais ». *Nouvelle Revue Française. Hommage à Saint-John Perse. (NRF)* 278 (1976): 68-74. 1976.

- Le Discours antillais. (DA)* Paris : Seuil. 1981.
- Mahagony.* Paris : Seuil. 1987.
- « La Caraïbe, les Amériques et la poétique de la relation ». *CELACEF*. III. 1-2 (1989) : 2-14. 1989.
- Poétique de la relation. (PR)* Paris : Gallimard. 1990.
- Tout-Monde. (TM)* Paris : Gallimard. 1993.
- a. *Introduction à une poétique du Divers. (IAPD)* Paris : Gallimard. 1996
- b. *Faulkner, Mississipi (FM)*. Paris : Stock. 1996
- Traité du Tout-Monde. Poétique IV (TTM)* Paris : Gallimard. 1997.
- Golan, Daphna. « Between Universalism and Particularism : The 'Border' in Israeli Discourse ». *SAQ. Nations, Identities, Cultures* (1995) : 1055-1073. 1995.
- Gordon, Cyrus. 1962. *Before the Bible. The Common Background of Greek and Hebrew Civilisations*. New York, Evanston, and London : Harper and Row.
- Hand Seán (ed). *The Levinas Reader*. Oxford and Cambridge : Basil Blackwell. 1989.
- Lévinas, Emmanuel. (1961). *Totalité et infini. Essai sur l'Extériorité. (TI)* Quatrième édition. La Haye : Nijhoff. 1974
- (1963). *Difficile liberté. (DL)* Essais sur le Judaïsme. Troisième édition. Paris : Albin Michel. 1983.
- (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. (AQE)* Deuxième édition. La Haye : Nijhoff. 1978.
- Noms Propres. (NP)* Montpellier : Fata Morgana. 1976.
- L'Au-delà du verset. (ADV)* Lectures et discours talmudiques. Paris : Editions de Minuit. 1982.
- (1982). *De Dieu qui vient à l'idée. (DQVAI)* Seconde édition. Paris : Vrin. 1986.
- Les imprévus de l'Histoire. (IH)* Montpellier : Fata Morgana. 1994.
- Altérité et Transcendance. (AT)* Montpellier : Fata Morgana. 1995.
- Kane, Cheikh Hamidou (1961). *L'Aventure ambiguë*. Paris: Union Générale d'Éditions. 1971
- Kristeva, Julia. *Etrangers à nous-mêmes*. Paris : Fayard. 1988.
- Masolo, D. A. *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington and Edinburgh : Indiana University Press, and Edinburgh University Press. 1994.

- Mercier, Roger et M. et S. Battestini (Textes commentés par).
Cheikh Hamidou Kane. Paris : Nathan. 1967.
- Memmi, Albert. *Ce que je crois*. Paris : Grasset. 1985.
- Mudimbe, Valentin Y *L'odeur du père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Paris : Présence Africaine. 1982.
- The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press. 1988.
- Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*. Montréal et Paris : Humanitas et Présence Africaine. 1994.
- (ed. by). *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*. Chicago and London: The University of Chicago Press. 1992.
- Pepperzak, Adriaan T. (edited by and with an introduction by).
Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion. New York: Routledge. 1995.
- Poirié, François. (1987). *Emmanuel Lévinas. Essai et Entretiens*. Arles : Actes Sud. 1996.
- Senghor, Léopold Sédar. (1948). *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* précédée de « Orphée noir » par Jean-Paul Sartre. 1969.
- Liberté 1. Négritude et humanisme. (NH)* Paris : Seuil 1964.
- Liberté 2. Nation et voie africaine du socialisme*. Paris : Seuil. 1971.
- La poésie de l'action. Conversations avec Mohamed Aziza*. Paris : Stock. 1980.
- Liberté 5. Le dialogue des cultures*. Paris : Seuil. 1993.
- Scharfman, Ronnie Leah. 1980. *Engagement and the Language of the Subject in the Poetry of Aimé Césaire. (ELSPAC)* Gainesville : University of Florida Press.
- Sembène, Ousmane. 1962. *Voltaïque*. Paris : Présence Africaine.
- Tchicaya U Tam'Si. 1970. *Arc musical* suivi d'*Épitomé*. Honfleur : Oswald.

Édouard Glissant : du lieu d'origine au lieu commun

En relisant les écrits théoriques d'Édouard Glissant en vue de cette communication, j'ai été frappée par la métamorphose, presque une transmutation, qu'ont subie, au cours des années, les titres qu'il a choisis pour ses ouvrages consacrés à la poétique. De *Soleil de la conscience* de 1956, qui précède cette extraordinaire saga romanesque qui va de *La Lézarde* à *Tout-Monde*, et dont l'apport théorique n'est pas à sous-estimer, jusqu'au *Traité du Tout-Monde* de 1997, le parcours est surprenant. On passe d'une image poétique, à forte connotation métaphorique, « soleil », qui fait penser au libre développement d'une quête, à une formule bien codifiée dans la rhétorique traditionnelle de l'Occident, qui renvoie à un discours structuré en système. La lecture du *Traité* dément, comme on s'y attendait, en large mesure le titre et pourtant un système non systématique est bien présent dans ce dernier livre et sous-tend la libre argumentation, qui n'est qu'apparemment déstructurée. Il y a, à l'état présent, dans la réflexion d'Édouard Glissant, une vision bien définie du monde et de son évolution, du processus qui pousse les humanités, de façon vertigineuse, les unes vers les autres dans un monde qui a enfin réalisé sa rondeur, du moins au point de vue spatial, au sens où nous sommes tous désormais là, face à tous.

Il ne s'agit pas d'une vision arrogante et qui se voudrait définitive et exclusive, car justement elle se fonde sur quelques idées-clés qui sont tirées du champ sémantique du mouvement, et même du mouvement perpétuel, l'errance¹, et de l'imprévisible, de l'opacité, de la démesure qu'on peut résumer dans l'idée de chaos. Une réflexion ouverte qui progresse, se corrige et se définit en route, qui pourrait aussi se défaire pour renaître sous des formes inattendues dans la synergie perpétuelle du moi et de l'autre, du lieu

1. « L'étant ni l'errance n'ont de terme, le changement est leur permanence, ho! – Ils continuent ». (*Traité du Tout-Monde*, « Poétiques IV », Paris, Gallimard, 1997. J'utiliserai par la suite le sigle TTM).

incontournable où l'on a fixé sa première racine, et du monde où l'on s'efforce de fixer toutes les autres qui nous poussent au cours de notre vie plus ou moins errante, au sens propre ou au sens figuré.

La poétique de Glissant est le résultat, provisoire mais assez solide, d'une longue et inlassable quête et d'une expérimentation passionnée de la matière du monde qui dure depuis plus d'un demi-siècle, et dont les ouvrages théoriques essaient, de temps à autre, de dresser un bilan pour le proposer à la réflexion et à la discussion. En effet, si au début, à l'époque de *Soleil de la conscience*, il s'agissait avant tout (je ne dis pas seulement, mais avant tout) pour Glissant de se retrouver, dans sa double identité d'Antillais, fils des Noirs de la diaspora, et de Français, né dans un département d'Outre-Mer, peu à peu la réflexion sur soi et sur le monde archipélique où il est né et où il a vécu, s'est élargie, même si le passage du lieu d'origine au lieu commun, le franchissement du seuil a demandé un long parcours à rebours vers les sources lointaines, au-delà de l'Océan, non pas pour s'y enraciner dans une nostalgie mortifère du passé, mais pour recommencer le voyage de la connaissance de soi, qui seule peut ouvrir à la connaissance du monde. Donc, au début de la recherche d'une poétique, il y a, pour Édouard Glissant cette belle image du *soleil*, qui est très présente, et presque toujours dans une acception positive, dans toute la littérature des Antilles, une image qui fait penser à une vie épanouie, à l'issue positive d'une quête qui est difficile, mais dont le but est clair.

En passant du *Soleil de la conscience* à *L'intention poétique*, qui réunit un certain nombre d'essais écrits entre 1953 et 1961, mais publiés en 1969, le projet est moins clair ou du moins beaucoup plus complexe et difficilement déchiffrable car on y trouve déjà les éléments, ainsi que la volonté, l'intention justement, d'une nouvelle poétique qui viserait non plus seulement la façon dont certains groupes restés en marge de la culture du monde, pourraient s'y insérer avec leur voix originale mais, plus généralement, la façon dont un écrivain peut s'exprimer dans un monde devenu Relation, dans un monde où l'étant, qui se construit, s'est substitué à l'être qui demeure au-delà de tout avatar. C'était un texte difficile (j'emploie exprès le verbe au passé, car l'approche, à rebours, aidée par les ouvrages qui l'ont suivi, est maintenant beaucoup plus aisée) où le poétique et la poétique essayaient d'ai-

guiser leurs armes en vue d'un projet ambitieux de renouvellement total, fondé sur le simple constat que dans un monde devenu instable et relationnel, l'écrivain, l'artiste, n'avaient plus de points de repère et avaient besoin de repenser non seulement leur rôle, mais encore les assises du monde.

Cette idée s'est précisée dans un texte qu'Édouard Glissant a exclu, dans la nouvelle édition Gallimard, du groupe des « poétiques » et qui semble, en effet, appartenir de par son titre à un débat strictement archipélique, le *Discours antillais* de 1981. Ce « discours antillais » situe pourtant les problèmes spécifiques des Antilles dans un contexte mondial, en contribuant ainsi à un éclairage spéculaire des deux réalités : la Caraïbe et le reste du monde, l'ici et là, les pays de la quête identitaire et les pays qui croient orgueilleusement avoir déjà une identité. Pour ce qui est du titre, on est passé du *Soleil de la conscience*, qui relève du domaine du libre langage poétique, à *Intention poétique* qui commence à introduire l'idée d'un projet, même s'il reste encore à l'état embryonnaire, pour passer enfin à *Discours*, qui suppose déjà une argumentation plus et mieux structurée. Je sais bien qu'avec Glissant il faut toujours s'attendre à des surprises, que les mots-étiquettes que nous collons sur des produits connus cachent, le plus souvent, dans le magasin glissantien, des produits nouveaux et tout à fait inattendus, et pourtant on ne peut pas ne pas remarquer dans le choix des titres une escalade vers des mots qui, dans la rhétorique occidentale, indiquent de façon de plus en plus marquée un discours rigoureusement structuré, presque didactique : *Poétique de la Relation* (1990), *Introduction à une poétique du Divers* (1996) et, enfin, *Traité du Tout-Monde* (1997). Traité : je cite à partir du *Petit Robert* : « Ouvrage didactique, où est exposé d'une manière systématique un sujet ou un ensemble de sujets concernant une matière ». Un mot très ancien et bien enraciné dans la tradition occidentale où il évoque de tout temps l'idée de système, anti-glissantienne par excellence. Choix apparemment étrange, qui donne à réfléchir, car il n'est pas aisé d'établir s'il s'agit d'une digue que l'auteur essaie d'opposer à l'envahissement vertigineux du chaos-monde, ou bien s'il n'a pas plutôt voulu entraîner dans le chaos, pour leur faire changer de signe, ces quelques mots-piliers de la rhétorique occidentale. Il se peut que la réponse réunisse les deux hypothèses, car si le vertige fait peur et peut être dangereux hors de toute discipline, les risques du système ne sont pas moindres

dans un monde où tout bouge et où des barrières trop rigides pourraient difficilement résister à la poussée de cette vague immense.

Pour s'en tenir encore aux titres, il faut souligner que l'impression de se trouver en pays connu que donnent les premiers mots rassurants, est tout de suite corrigée par ceux qui suivent et qui indiquent la *matière* des contenants tels que discours, poétique, introduction, traité, qu'on croit si bien connaître. Une poétique, oui, mais de la Relation. Qu'est-ce qu'une Relation avec un grand R ? Une introduction à une poétique, mais à une poétique du Divers. Divers : un substantif avec un grand D que le *Petit Robert* n'a pas encore enregistré, même si Segalen l'avait déjà employé avant Glissant. Et pour finir, du moins pour le moment, un traité, mais un traité du Tout-Monde. Mot étrange, ce dernier, pour ceux qui tenteraient une première approche à l'univers glissantien, mot exotique aurait-on dit, peut-être, autrefois, qui semble faire de ce titre une sorte de monstre, né d'un accouplement contre nature. On est ainsi projeté, rien qu'à travers les titres, d'une sorte de classicisme rassurant : discours, poétique, traité, etc., en pleine folie baroque, où les opposés se rencontrent et cohabitent, où l'ordre devient chaos, où le prévu se fait imprévisible, on entre en somme de plain-pied dans le monde d'Édouard Glissant, qui n'a certainement pas choisi en toute innocence des titres apparemment si simples et pourtant si bouleversants. Des mots-clés du système pour détruire le système. C'est une tactique connue et généralement très efficace. Je suis pourtant convaincue que de la part de Glissant il n'y pas eu et il n'y a pas seulement volonté de rupture, mais aussi et surtout volonté de faire rencontrer des histoires, des expériences et des langages différents.

Mais il est temps d'aller au-delà des frontispices et de rentrer dans mon projet. Il faut pourtant que je m'arrête encore un instant pour une considération apparemment extérieure aux textes. Entre 1956 et 1990, donc pendant plus de trente ans, Glissant n'a publié que trois volumes consacrés à des problèmes de poétique ou de critique, au sens large du terme, mais à partir de l'année 1990, l'année de *Poétique de la Relation*, jusqu'à 1997, c'est à dire en l'espace de sept années, il a cumulé trois ouvrages théoriques, et un important texte critique, *Faulkner, Mississippi* (1997), qui est aussi un texte de poétique, théorique et appliquée. On a comme l'impression d'une urgence, d'un besoin d'abattre des barrières, de franchir des obstacles, de forcer à l'écoute des consciences, je

serais tentée de dire des inconsciences, fermées sur elles-mêmes dans la contemplation de leurs malheurs ou bien de leur passé mythique. Le passage de *Poétique de la Relation* à *Introduction à une poétique du Divers* et, finalement, au *Traité du Tout-Monde* confirme cette impression.

Poétique de la Relation représente, à mon avis, le moment le plus haut dans l'effort d'élaboration d'une poétique qui se fonde solidement sur les assises d'un passé et d'un présent lus avec une lucidité extraordinaire. Ce qui a permis à Édouard Glissant de percevoir et de dénoncer, avec d'autres mais bien plus efficacement qu'eux, les limites et l'épuisement des poétiques qui nous ont accompagnés et soutenus au cours de ce siècle finissant et l'abîme qui pourrait s'ouvrir devant nous, si nous nous laissions aller au maëlstrom qui nous entraîne ou, ce qui est peut-être encore pire, si nous croyions pouvoir nous sauver en cultivant notre jardin, car il n'existe plus d'enclos qui puisse résister aux poussées de la globalisation. Si notre monde est parcouru d'un dynamisme frénétique de gens et d'idées, il est évident qu'un certain nombre de notions consolidées entrent en crise, du moins dans leur forme connue, référentielle : les notions d'identité, d'ordre, de prévisibilité, d'Histoire avec une majuscule, d'être, qui a besoin de stabilité, d'idéologie, qui a besoin de temps pour se consolider, d'Universalité etc. Toutes ces notions sauvegardaient la vision d'un monde organisé, qui avait une genèse bien connue, une évolution, des hiérarchies et des finalités inscrites depuis toujours dans son Histoire. Mais tout a changé au cours de ces dernières années et tout change de plus en plus vite, tout est confronté à tout et le monde est devenu un réseau relationnel. Que faire, face à cette confrontation, multiple, inévitable et continuelle, pour échapper aux deux périls majeurs qui nous guettent : à savoir la perte de l'identité et l'homologation, ou bien la fermeture arrogante et anti-historique au multiple, au Divers qui caractérisent et embellissent notre époque ? Dans *Poétique de la Relation* Glissant essaie, en nous faisant reparcourir quelques étapes cruciales de nos histoires, de nous indiquer des traces, qui quelquefois se croisent et se confondent encore (les ouvrages qui suivent vont les préciser), mais d'où émergent pourtant les lignes d'un parcours ou de quelques parcours possibles.

L'idée-guide qui fonde la poétique d'Édouard Glissant, née de la réflexion sur l'état présent du monde et de l'expérience des

êtres qui ont traversé les avatars de la diaspora et de la plantation, peut se résumer, c'est connu, dans le mot « créolisation », qui essaie de répondre à l'inéluctable de la rencontre, choisie ou forcée, sans qu'il y ait perte d'identité, mais, au contraire, acquisition d'une identité nouvelle et plus riche, douée d'une capacité d'enracinement multiple dans différents espaces géographiques, culturels et linguistiques :

« La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou du moins de plusieurs éléments de cultures distinctes, dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments » (TTM, p. 37).

Quelques idées de base, qui renversent les données de notre vieille civilisation, sont le corollaire de ce concept apparemment si simple et pourtant si difficile non seulement à accepter, mais même à imaginer dans sa réalisation pratique, à savoir : la langue d'origine à travers laquelle nous continuons de nous exprimer subit les contrecoups de la présence de toutes les langues du monde, s'ouvre au multilinguisme et devient baroque, l'identité bien enracinée dans un lieu, l'identité-racine, fait place à l'identité-rhizome, enracinée en plusieurs lieux, géographiques ou culturels, à l'identité-relation, née de l'osmose entre le Moi et l'Autre, osmose qui n'efface pas, toutefois, ne doit pas effacer les zones d'opacité, d'impénétrabilité qui sont la sauvegarde de toute identité.

Mais si tout est mouvant, imprévisible et si l'opacité nous empêche quand même d'établir des échanges non ambigus, comment espérer pouvoir éviter la babélisation qui nous guette ? comment et où communiquer ? La dernière réflexion d'Édouard Glissant me semble valoriser de plus en plus, en particulier dans le roman *Tout-Monde* (1993) et dans le traité homonyme, le rôle assigné au « lieu commun », sorti de l'enfer où notre culture occidentale semblait l'avoir définitivement relégué (on pense à Flaubert, à Léon Bloy), pour lui restituer son beau sens étymologique de lieu, géographique ou mental, de rencontre et de partage, de communion : « Le lieu commun [...] nous protège contre l'égarement, face au tout nouveau » (TTM, p. 171). Le roman *Tout-Monde* fourmille d'exemples de lieux qui, tout en étant très éloignés géographiquement et par traditions culturelles, ont un air de

famille et permettent au voyageur, à l'errant de se reconnaître dans l'altérité et d'y reconnaître l'Autre. Dans *Traité du Tout-Monde* le concept de « lieu commun » est employé fréquemment, défini et précisé à maintes reprises. Je cite quelques-unes de ces définitions : « une des traces de cette Poétique [de la Relation] passe par le lieu commun. Combien de personnes en même temps, sous des auspices contraires ou convergents, pensent les mêmes choses, posent les mêmes questions. Tout est dans tout, sans s'y confondre par force. Vous supposez une idée, ils la reprennent goulûment, elle est à eux. Ils la proclament. Ils s'en réclament. C'est ce qui désigne le lieu commun. Il rameute mieux qu'aucun système d'idées, nos imaginaires. » (TTM, p. 23). Suit une liste de lieux communs : mise en contact de toutes les cultures, la globalité des phénomènes, la conscience de l'échange, la vitesse des interrelations, la standardisation généralisée, etc. Lieux communs et écriture : « L'écriture soumet les lieux communs du réel à un exercice de rapprochement qui fonde dans une rhétorique » (TTM, p. 32). Lieu commun et invariant : « L'invariant est tout comme ce que nous disions du lieu commun : un lieu où une pensée du monde rencontre une pensée du monde » (TTM, p. 161). « L'espace du monde est partout présent, un invariant » (TTM, p. 213). Il y a même une « litanie des lieux communs » : « économie de marché, mondialisation, sociétés pluri-ethniques, guerres et massacres, massacre et guerre » (TMM, p. 210). Et pour finir, pour l'artiste, pour le scientifique, « Ce qui existe, au-delà de l'apparence, tel pourrait être leur garant de rencontre, leur meilleur lieu commun » (TTM, 218).

Je crois que cet effort du dernier Glissant pour essayer de trouver et de définir, dans l'immense chaos du provisoire qui caractérise notre époque, des lieux où les diverses traces se croisent et se reconnaissent va dans le même sens de la typologie et de l'écriture qu'il a choisies pour ses deux derniers ouvrages théoriques, où il reprend, comme je l'ai déjà dit, la matière de *Poétique de la Relation*, pour la relancer inlassablement à travers une esthétique de la répétition qui vise à faire brèche dans nos consciences, non pas par la simplification des concepts, même si parfois Glissant y fait recours, mais en nous apprivoisant, en nous menant peu à peu à nous familiariser avec son univers intellectuel, en nous forçant, en somme, à faire de cette pensée qui nous était, au début, désespérément étrangère et presque imperméable, un lieu de rencontre et de débat commun.

Qu'il en ait conscience ou non, qu'il le veuille ou non, le dernier Glissant est porteur d'un message urgent et il consacre toutes ses forces à le faire passer, à travers une rhétorique de la persuasion, mais de la sommation aussi, s'il le juge nécessaire : « Ne projetez plus », « Concevez », « Laissez faire », « Courez », « Plantez », « Faites », « Descendez », « Allez au devant de tout ça – Allez ! », « Écoutons le cri du monde », etc. Pour nous arracher à nos confortables certitudes, il ne dédaigne même pas, entre lucidité et voyance, de nous convier à la célébration de quelques rites, qui nous réuniraient tous autour d'un nouveau partage : « Je vous présente en offrande le mot créolisation » (TTM, p. 26).

Carminella Biondi
Université de Bologne

Pour une poétique de Glissant

On va plutôt lire ici l'ébauche d'un discours à construire sur la poétique de Glissant, qui reste à bien des égards une terre encore vierge : donc, quelques remarques pour une vision fragmentaire, en signe d'avenir.

Soit le rassemblement textuel suivant (ce que l'on appelle en sémiostylistique la sélection d'un macro-texte)¹.

1. Tout est extrait du livre *Poèmes complets* (NRF, 1994)

Je dis que la poésie est chair.

(Le sang rivé)

Absente qui êtes là, comme une baie!

Absente qui êtes toute présence!

Ô absente qui êtes là.

(Un champ d'îles)

Il a fallu telle splendeur, ce langage, langage qui n'erre ; et la splendeur a ses appâts. L'Inde est imaginaire, mais sa révélation ne l'est pas.

(Les Indes)

Tu énonces comment partager le matin et où

Serrer ta nudité tu dénonces le lé

Où le feu chante qu'il te crée

Tu lances cœur laves coulée le sang rivé

Dans ce cyclone que tu fais

(Pays rêvé, pays réel)

Ces énoncés s'insèrent dans du discours (au sens banalement linguistique du terme), très fortement marqué par des indicateurs de valeurs de subjectivité : l'emploi du *Je*, l'allocution, l'effet général de discours dû au présent (et au passé composé) ainsi qu'aux prédéterminants (*telle - ce*). L'ancrage spatio-temporel auquel ils se raccrochent est flou ; le cadrage narratif en est aussi

généralement indéterminé. On remarque surtout l'ensemble des traits caractéristiques de ce que l'on peut appeler, assez précisément, la profération lyrique : forte structuration rythmique ; soutien itératif varié ; très particulière présentation, y compris sous la forme d'une non-présentation (présentation zéro) des nominations (comme tout spécialement, mais pas seulement, dans les séries), ce qui constitue apparemment une constante de l'écriture de Glissant, tout au long de sa production, même dans *Les grands chaos*, avec l'usage massif du vocabulaire sur le langage, ou sur les langages.

On a ainsi un certain type, certes particularisé d'une manière intéressante, mais génériquement reconnaissable et identifiable, de poéticité du XX^e siècle en général.

Mais il y a plus singulier.

On peut être sensible au traitement balancé, contrasté, voire heureusement contradictoire des tendances opposées, soit à l'intra-référentialité, soit à l'extra-référentialité de la portée du langage dans les textes de Glissant.

Certes, le caractère intra-référentiel, qui paraît définir l'une des composantes théoriques de la littérature, y semble nettement accentué. Quand on lit des segments, de toute position phrastique, comme *Absente [...] – telle splendeur, ce langage [...] – Tu énonces comment partager le matin et où / Serrer ta nudité [...] – le sang rivé – ce cyclone que tu fais [...]*, on n'a eu aucune information préalable sur ce dont il s'agit, on ne dispose d'aucun renseignement sur le thème dont il est question: le référent doit donc chaque fois être implicite, c'est-à-dire être construit par les lectrices et par les lecteurs dans l'acte même du discours en train de se produire (on note l'intra-référentialité hautement scripturaire, qui renvoie à l'ensemble du macro-texte de Glissant, en jeu avec *le sang rivé*).

Mais, en même temps, on relève de non moins manifestes indices d'extra-référentialité. Ainsi, les expressions *la poésie – L'Inde – laves coulée* sont évidemment reçues et interprétées, assez immédiatement, comme renvoyant à des réalités extra-linguistiques communément reconnues.

Un tel mélange, une telle tension contradictoire, détermine un fonctionnement sémiotique global plutôt éclaté du discours glissantien. On en fera l'illustration sur quelques exemples. Quand on lit *la poésie*, on peut comprendre aussi bien *la littérature en géné-*

ral, l'écriture, l'expérience de création, les poèmes, ces poèmes, mes poèmes. Quand on lit *ce langage*, on peut également entendre *mon discours, mes paroles, ce texte-là, mes poèmes, leur langage, ton langage*. Dans l'extraordinaire base verbo-prédicative du dernier poème cité (*Tu énonces / tu dénonces / Tu lances*), on peut lire l'indication d'activité de paroles, ou de comportements physiques, ou d'un rêve de situation, ou l'entrelacs d'un réseau réversible de métaphores-images vraiment saisissantes. Et l'*Absente*, dont il est multiple question, autant évoquée que directement allocutée, qui est-elle ? qui est ainsi désignée dans le ressassement mystérieux d'une telle insistance ? On y verra aussi bien quelqu'un, évidemment quelqu'une ; toutes les femmes, telle femme ; les désirées, les mortes, les refusantes, les parties, les rêvées ; l'humanité ; les opprimés, les abandonnés ; l'altérité. Quoi qu'il en soit de cet arc-en-ciel de significations diverses, sans doute encore très raisonnablement élargissable selon la culture et le goût de récepteurs divers, s'y dessine incontestablement une portée de valeurs (ce que l'on appelle un fonctionnement sémiotique) très instable, volatil, éblouissant et vertigineux.

Autant de traits d'une réelle et puissante modernité poétique.

On saisit de la sorte un peu plus profondément la nature de cette écriture. On est alors porté à prendre le discours constitué par cette parole comme un acte, qui interpelle, assimile, déstabilise et englobe toute réception possible. On sent en effet, pour peu que la lectrice ou le lecteur accepte de communier à l'expérience de cet art, comme une tension qui rend inévitable la profération. Cette inflexion est notamment sensible dans l'affirmation *Je dis que*, dans le phénonème de répétition, dans les formes de la variation, dans l'allure de série – tous caractères récurrents dans la poésie de Glissant. On a à la fois inévitabilité de l'expression et jubilation à sa manifestation.

Une telle tension paraît en outre solidaire de ce que l'on pourrait appeler un *effet de voix*. Le phénomène de réalisation de cet effet de voix s'identifie à l'acte poétique auquel il correspond et qui se trouve de la sorte thématiqué dans le geste même de son expression. On dit que l'effet de voix « performe » l'acte poétique. Ainsi, dans les séquences, très linguistiquement précises, *Tu énonces [...] Où le feu chante qu'il te crée [...] ce cyclone que tu fais*, la progression discursive signale et constitue à la fois, dans sa matérialité signifiante même, l'activité métaphorisante (il faudrait

dire *polymétaphorique*) de l'acte d'écrire comme de l'acte de créer (puisque créer, en l'occurrence, c'est écrire).

D'où, à réception, un important et multiple fait d'affichage verbal, que l'on réunira fort logiquement à cette structure poétique de fond. C'est en quelque sorte la musique, la petite musique continue, tenace, douce et prenante, *pénétrante* aussi, de la poésie de Glissant, d'où elle sourd et qu'elle parcourt.

Parmi les éléments ainsi affichés, et qu'il ne faudrait surtout pas prendre pour du décor épars, amovible et hasardeux, on relèvera seulement les plus prégnants.

D'abord, et ce ne sera pas une surprise après les analyses précédentes, l'omniprésent vocabulaire méta-linguistique : *Je dis que* – *langage* (deux fois, en de si courts extraits) – *Tu énonces*. A quoi on reliera le soulignement rhétorique du jeu verbal, avec l'épanaphore de *Absente*. On a là comme une mise en encadré des moyens formels de l'art du dire.

Ensuite, l'extraordinaire présence de l'isotopie de l'érotisme et de la sexualité. Celle-ci apparaît sous l'espèce des désignations du féminin, en tout cas de tout ce qui est fantasmé comme de l'érotique féminin (c'est-à-dire pour homme) dans notre imaginaire traditionnel : *chair* – *absente* – *appâts* – *nudité*. La totalité du macro-texte glissantien est animé de cette isotopie, sous des registres qui passent tous les degrés, de la suggestion la plus ténue à l'indication la plus crue.

Si l'on réunit ces deux ensembles, on aboutira à constater, logiquement, une sexualisation du mode d'émission, ou de production, et de réception, ou de lecture, de l'œuvre poétique. Sexualisation qui n'apparaît alors ni comme une figure, ni comme un ornement adventice, ni comme une exagération de fioriture, ni comme un trait de faiblesse de mode, encore moins comme le résultat d'un inconscient hasard d'écriture : *Je dis que la poésie est chair*². On a là au contraire un énoncé profondément significatif du mode d'être au monde de cette écriture comme acte d'art partagé.

En même temps, cette sexualisation de l'activité de l'art verbal s'imbrique dans une forte et puissante thématization du malheur, de la déréliction, du néant subis. C'est ainsi, selon une interprétation très intégrante, que je propose d'entendre l'incantation *Absente*, qui martèle aussi bien la désespérance que l'érotisme (perdu). C'est l'érotisme tragique, qui joue comme un interprétant

2. Même si se trouvent ici plausiblement engagés d'autres réseaux interprétatifs ; on se rappellera nos commentaires précédents sur l'instabilité, et donc sur la multiplicité, des portées significatives.

fondamental dans notre modernité, et qui s'enracine si puissamment dans le terreau primordial de la poéticité de Glissant.

Finalement, on reconnaîtra, de cette inflexion majeure, une affirmation éparpillée tout au long de l'œuvre, et simultanément condensée dans le scintillement de lieux imageants singulièrement vifs : *mais sa révélation ne l'est pas. – Dans ce cyclone que tu fais.* Du fantasme seulement, du supra-réel, comme unique mesure du vécu véritable.

C'est par le jeu de ces stromates étincelants que la poésie de Glissant, rencontrée comme événement d'écriture, réalise le triomphe sensible sur la déréliction matérielle.

Georges Molinié
Université de Paris IV-Sorbonne

La répétition dans les essais d'Edouard Glissant

Parler d'Edouard Glissant m'est doublement embarrassant.

D'une part, quand je réfléchis sur ses écrits, en conséquence de la formation propre à ma génération, je suis inclinée à les organiser dans une sorte de « système », à chercher à établir les définitions de ses concepts, l'ordre interne de sa pensée, ce qui n'est pas une tâche facile.

Or, organiser la pensée de Glissant n'est-ce pas la « contrarier » (pour reprendre son expression « comme pour un gaucher ») ? Essayer de la rendre claire n'est-ce pas l'appauvrir ? Mais, d'autre part, comment la discuter, la présenter, quand on ne peut pas le faire poétiquement, comme l'a si bien réussi Patrick Chamoiseau dans *Ecrire en pays dominé* ?

Le deuxième embarras – intimement lié au premier – c'est mon rapport avec la langue française : je ne réussis pas à dépasser une langue rêche, scolaire (c'est pour cela que j'ai tenu à écrire mon livre sur lui en portugais...). Parler de Glissant en français, c'est, pour moi, avoir la sensation de le diminuer dans la mesure où, pour le commenter, je finis par remplacer ses mots tellement denses et multidirectionnels par mon français banal.

L'idée de cette communication m'a été suggérée par la constatation d'un autre type d'embarras : celui des spécialistes de littérature française face à son œuvre.

Il n'était pas rare, surtout il y a quelques années, de trouver chez certains critiques (même ceux de littératures dites francophones) un certain malaise quand il était question de commenter la sortie d'un livre de Glissant. Cette gêne était visible aussi dans quelques quatrièmes de couverture, qui ne font quelquefois que reproduire des extraits du livre.¹

1. J'ai abordé rapidement ce problème dans *Edouard Glissant : Poétique e Política*. São Paulo, Annablume, 1995, p. 241, 251.

Récemment, quelqu'un m'a rapporté, non sans gêne, au moment de la parution du *Traité du Tout-monde*, « qu'on disait que » Glissant « se répète ».

Le propos de cette communication est de réfléchir (à partir de ses livres d'essais) sur le statut, sur le rôle de la répétition dans l'œuvre d'Edouard Glissant.

Tout d'abord, il faut considérer que la plupart de ses livres d'essais sont des recueils, des mises-en-ensemble de conférences, discours, interventions dans des colloques, préfaces, bref, des réflexions faites, dites (quelquefois déjà publiées) dans des circonstances bien spécifiques. L'auteur, en les rassemblant dans des volumes, n'a pas eu le souci – ceci est évident – ni de cacher leur origine, ni de supprimer les superpositions, les redites. Bien au contraire, il les *affiche* d'une façon de plus en plus ostensible. Il suffirait de faire le relevé de toutes les occurrences de « Je ressasse », « répétons-le » et d'autres équivalentes dans ses derniers essais.

Ce que j'aimerais faire, ce serait mettre en relief trois perspectives qui pourraient nous aider à comprendre ce qu'est la répétition dans l'économie de l'œuvre glissantienne.

Glissant dit explicitement dans son œuvre qu'il se répète pour se faire entendre, que la répétition signifie une possibilité d'approcher un réel qui se dérobe et que la répétition est un procédé artistique d'une nouvelle rhétorique.

Dans *Poétique de la Relation* il y a un texte qui ouvre la 2^e partie du livre – « Éléments » qui porte le nom de « Répétitions » :

Répétitions :

« Ce flux de convergences, qui se publie sous la forme du lieu commun. Celui-ci n'est plus généralité reçue, convenance ni fadeur – il n'est plus évidence trompeuse, abusant le sens-commun –, mais acharnement et ressassement de ces rencontres. Tout alentour, l'idée se relaie. Quand vous éveillez un constat, une certitude, un espoir, ils s'efforcent déjà quelque part, ailleurs, sous une autre espèce.

Aussi bien la répétition est-elle, ici et là, un mode avoué de la connaissance. Reprendre sans répit ce que depuis toujours vous avez dit. Consentir à l'élan infinitésimal, à l'ajout, inaperçu peut-être, qui dans votre savoir s'obstinent.

Le difficile est que l'entassement de ces lieux communs n'échoue pas en un bougonnement sans nerf – l'art y pourvoie ! Le probable : que vous alliez à fond de toutes confluences, pour démarquer vos inspirations. »

Si l'on considère la première perspective, on constate que, à plusieurs reprises, Glissant a affirmé qu'il répète pour se faire entendre. Dans le *Traité du Tout-Monde*, dans un chapitre qui a aussi le nom de « Répétitions » on trouve :

« Ces propositions, même s'il est arrivé qu'elles fussent décalquées par d'autres, doivent être répétées, tant qu'elles ne seront pas entendues. » (TTM, p.37)

Un peu plus bas il y a :

« Ces propositions doivent être répétées, jusqu'à ce qu'elles soient au moins entendues. » (TTM, p. 39)

Ces mots – et toute la vie de Glissant – indiquent, à mon avis, qu'il attribue à l'écrivain une sorte de « mission » (je suis sûre qu'il ne sera pas d'accord avec le mot par la charge romantique qui y est présente ... Mais c'est une mission de combattant). Il lui faut essayer, « sans répit », de montrer au monde ce qui est enfoui, ce qui n'est pas immédiatement perceptible. Quand on regarde à la fin de ses livres la longue énumération des rencontres auxquelles il a participé (et qui ne sont qu'une petite partie de toutes les occasions où il s'est manifesté), quand on le voit fatigué, épuisé même, mais toujours prêt à répondre aux sollicitations d'interviews, d'émissions, c'est toujours le mot « mission » qui me revient.

Au début du chapitre « Pour l'opacité » dans *Poétique de la Relation*, Glissant signale le changement d'attitude de ses interlocuteurs, au fil des années, face à sa proposition « Nous réclamons le droit à l'opacité ». On pourrait en déduire qu'il répète jusqu'à ce qu'il soit entendu, ou mieux, jusqu'à ce que ses interlocuteurs aient la possibilité de dialoguer avec lui.

Cette attitude de « combattant » chez Glissant est d'ailleurs suggérée par Patrick Chamoiseau qui, à mon avis, l'introduit, dans son livre *Ecrire en pays dominé*, comme « le vieux guerrier ».

Ce «vieux guerrier», interlocuteur privilégié de Chamoiseau dans le livre, après s'être très rapidement présenté dans une première intervention à la page 21, réapparaît à la page 23 et « [...] laisse entendre : ... je m'en souviens, je te l'ai dit. Mais puisque te voilà prêt à cette pensée marronne, je te parlerai des trois dominations : la Brutale, la Silencieuse, la Furtive ... (*il rit*) ... Sacré rêveur, je te les rabâcherai sans fin, comme le plus assommant des répétiteurs !... »

Chamoiseau qui attribue à ce personnage un rôle très important – celui de discuter ses propositions et, en même temps, de les situer dans l'évolution des grands débats devenus d'actualité – signale, dès le début, la répétition comme l'un de ses procédés. L'emploi du mot « assommant », d'une ambiguïté rusée, indique que la répétition peut être une arme que Glissant emploiera inlassablement (« sans fin »). La répétition n'est pas une marque de faiblesse, de fatigue : c'est une machine de guerre.

À la fin du livre de Chamoiseau, « le vieux guerrier » affirme : « Il me fallait le dire et le redire sous la spirale de mille facettes » (p. 267). L'auteur ouvre et clôt les nombreuses interventions de Glissant – personnage soulignant l'un de ses procédés préférés.

Dans cette perspective donc, la répétition dans l'œuvre glissantienne pourrait être considérée comme une arme ou mieux comme une stratégie de combat.

« Et comme il faut *sans répit reprendre ce propos, l'aborder par tous les chemins possibles*, je reproduis ici des notes *récapitulatives retrouvées* dans mes papiers » (LDA, p.438).²

2. C'est moi qui souligne.

Dans une deuxième perspective, la répétition serait aussi une « technique » appropriée pour aborder, approcher une réalité qui se dérobe (parce qu'elle a été occultée, raturée, dans le processus de colonisation) et/ou qui se transforme rapidement (parce que le monde change et surtout parce qu'il y a une accélération des processus d'échanges entre les hommes, de leurs relations, dans un monde de plus en plus intégré, « globalisé »).

Tout au début du *Discours antillais*, l'auteur annonce le but, l'objet de son travail, les formes de l'exécuter et les difficultés à surmonter :

« Il s'agissait de pister à force les processus multipliés, les vecteurs enchevêtrés qui ont à la fin tissé pour un peuple [...] la toile de néant dans laquelle il s'engluait aujourd'hui.

Effort "intellectuel" avec ses poussées de répétition (la répétition est un rythme), ses moments contradictoires, ses imperfections nécessaires, ses exigences d'une formulation à la limite schématisée, très souvent obscurcie par son effet même. »

(LDA, p. 11)

La répétition est une exigence de la nécessité de « rétablir un continu sinon entre les systèmes du discours, du moins dans la conscience que nous en avons. » (LDA, p. 161) La répétition s'inscrit dans le « goût pour la connaissance qui pioche obstinément le même tuf. » (LDA, p. 142)³

3. Il faudrait peut-être rappeler que *Le Discours antillais* n'a pas été considéré comme une « Poé-

tique » (à l'instar de *Soleil de la Conscience*, *L'Intention Poétique*, *Poétique de la Relation* et *Traité du Tout-Monde*) dans les récentes rééditions de ses œuvres. Jusqu'au début des années 80 les textes glissantiens portaient prioritairement sur les conséquences du processus de colonisation à la Martinique, aux Antilles, aux Amériques. Prioritairement et pas exclusivement. C'était ce que j'ai appelé une « Poétique des dépossédés ».

S'il y a eu occultation, rature, si les modèles proposés par l'Occident ne peuvent pas rendre compte de la compréhension de cette réalité à peine aperçue, il serait absolument indispensable de créer d'autres outils, d'autres procédés. Cette technique nouvelle serait foncièrement à rebours de la mise-en-ordre, du cadrage, de l'organisation (et concision) de la pensée – pensée de système – rassurante, unificatrice, totalisante et, à la limite, totalitaire.

Dès 1969, dans *L'Intention Poétique*, nous trouvons :

« Les vérités de l'humain n'éclatent pas aujourd'hui dans la fulguration crispée, mais s'évaluent par la redite, l'approximation difficile, chaque fois recommencée, d'une théorie d'évidences (à peu près, de banalités) dont la conscience refuserait ici et là les leçons. La fulguration est l'art de bloquer l'obscur dans sa lumière révélée ; l'accumulation, celui de consacrer l'évident sur sa durée enfin perçue. La fulguration est de soi, l'accumulation est de tous. » (I.P., p. 48/49)

Dès ses premiers essais, Glissant établit donc un rapport étroit non seulement entre *répétition* et *accumulation* (ce que la rhétorique faisait déjà) mais aussi entre *collectif* et *quête de la durée*.

Le concept d'accumulation est central dans la pensée glissantienne. L'accumulation permettrait l'appropriation de la réalité par le tâtonnement, par l'essai répété. C'est le procédé requis pour l'approche du discontinu, du fragmenté et aussi du mobile et du changeant.

Quand on essaie d'approcher le nouveau, l'imprévu, si on organise les réflexions, si on sélectionne les données, si on les classe, le chemin devient plus court, plus clair, le raisonnement plus cohérent, plus concis, parce qu'on a abandonné tout ce qui a été à peine entrevu mais dont les liens avec « l'entour » ne sont pas nettement perceptibles. L'insertion dans un système, l'adoption d'un modèle, l'organisation rationnelle sont autant rassurantes que castratrices. Lit de Procuste. Pour que les plus petits détails ne se perdent à jamais, puisque tout est important, il faut répéter, il faut accumuler.⁴

Mais « le répété de ces idées ne fait pas la parole plus claire, au contraire il opacifie peut-être. » (LDA, p. 13). La *répétition* serait donc liée à l'*opacité*.⁵

Dans la troisième perspective je dirais que les liens entre oralité et répétition sont bien connus. La répétition serait donc aussi un procédé propre aux nouvelles poétiques exigées par l'émergence des cultures orales dans le Tout-Monde et la vigueur printanière de leurs littératures.

4. Le mot « accumulation » est employé par Glissant dans sa définition de culture : « l'accumulation de ses expériences [d'un peuple] (ce que nous appellerions sa culture) ». (LDA, p. 130).

5. Dans *Le Petit Robert* le mot « concision » (qu'on pourrait considérer comme une qualité de celui qui ne répète pas) est présenté comme lié à **clarté**. L'exemple pour l'adjectif **concis** est : « Pensée claire et concise ». *Le Bon*

« Les langues et les pratiques de l'oralité ont resurgi dans le panorama des littératures, elles ont commencé d'influer sur la sensibilité, avec une énergie et une présence flamboyantes. Il faut songer ardemment, non pas à ménager ce nouveau passage, qui serait maintenant de l'écrit à l'oral, mais à susciter des pratiques renouvelées, où l'oral se maintiendrait dans l'écrit, et inversement, et où flamberait l'échange entre les langues parlées du monde. » (TTM, p.109).

Dans ces « Rhétoriques de fin de siècle »⁶ l'accumulation, la répétition auraient une place privilégiée. L'accumulation serait par exemple un procédé de la poétique du paysage américain. Les textes de Glissant sur la peinture nous donnent des pistes pour la perception d'une nouvelle (ou d'une « autre ») esthétique de l'espace.

« Chez Wifredo Lam, la poétique du paysage américain (accumulation, dilatation, charge du passé, relais africain, présence de totems) est dessinée. » (LDA, p. 230)

Cette nouvelle poétique de l'espace, on peut la trouver aussi dans la peinture haïtienne dite « naïve ».

« [Le naïf] supporte et fait ressortir un donné fondamental : la redondance. Il y a un art de la répétition qui est propre au texte oral et au signe peint dit naïf. » (LDA, p. 270)

Deux éléments de la nature peuvent être lus comme des signes, particulièrement significatifs, de la répétition et de la redondance: la forêt et le sentier.

« La parole et la lettre mêmes du roman américain sont nouées à une texture, à une structure mobiles de ses paysages. Et la parole de mon paysage est d'abord forêt qui sans arrêt foisonne. Je ne pratique pas l'économie du pré, je ne partage pas la tranquillité de la source. » (LDA, p. 255)

La répétition s'inscrirait dans la pensée de la trace, du sentier (contre la pensée du système, de la route). Le sentier est construit par la répétition des pas, par les empreintes des pieds qui, petit à petit, révèlent un nouveau chemin ou un détour. Les sentiers préservent les traces: ils sont entassement, accumulation, répétition.

Dans ses premiers essais, Glissant ne traite pas explicitement de « répétition » mais des images le suggèrent. Dans *Soleil de la*

Usage de Grévisse dans la 12^e édition (1986) revue par A. Goosse, indique quelles sont les qualités « d'une bonne langue écrite » :

- a) la clarté
- b) la correction
- c) les supplémentaires: la variété, l'harmonie et la concision.

6. Titre d'un chapitre de *Traité du Tout-Monde*.

Conscience il est question de « l'avancée d'une vague après une colline ainsi qu'un battement de sang » (p.23) qu'on ne peut s'empêcher de lier au chapitre « Houles, Ressacs » du récent *Traité du Tout Monde*.

Dans *L'Intention Poétique* il est souvent question de « sentier », « sillons », « entassement » comme par exemple :

« Ne défrichons-nous pas l'histoire, pour désherber tant de sentiers où l'autre avait posé ses pas et que l'ortie de l'ignorance a recouverts ? » (IP, p. 89)

« ... (à force de piéter) [...] je sens la terre sous mes pieds » (IP, p. 196)⁷

Dans son essai « Sur le délire verbal 'coutumier' » publié dans le dernier numéro de la revue *ACOMA* en 1975 (et repris dans *Le Discours Antillais*) on peut constater que la répétition, pour Glissant, n'est pas celle de la rhétorique française :⁸

« Le procédé accumulatif [est] un système de répétition [...] La croyance élitaire en la vertu de l'accumulation est souvent liée à l'illusion qu'on recourt ainsi à un procédé de rhétorique française [...] Nous verrons que l'accumulation, tautologique dans le langage élitaire, peut être créatrice dans son utilisation populaire. » (*Acoma* 5, p. 145).

Il est très intéressant de voir, dans la composition du *Discours Antillais*, comment Glissant, tout en reprenant ce texte (avec quelques changements, à mon avis, insignifiants), en ajoute d'autres sur le même thème qui avancent dans la définition de « répétition » et de « tautologie ».

« Les notions de répétition ou de tautologie comme imperfections possibles sont étrangères au principe créole. » (LDA, p. 355)

Tout en « déplaçant » légèrement le sens des signifiants dont il se sert (il les « précise » et les « reprécise ») il réaffirme le caractère particulier de la répétition dans une esthétique de l'oralité.

Or, dans le monde contemporain, le Tout-Monde, le Chaos-Monde, ce sont les « pouvoirs de l'oralité qui conviennent tant à la diversité de toutes choses, la répétition, le ressassement, la parole circulaire, le cri en spirale, les cassures de la voix. » (TTM, p. 121)

7. « J'ai tellement marché que j'ai chémar et que mes tâlons sont venus par-devant », c'est une expression créole citée par Glissant dans *La Lézarde* (p.89 – 1^{ère} édition) La répétition pourrait conduire à un changement de la direction du sens.

8. Je pense ici au livre d'Henri Morier et son classement des répétitions : accumulation, anaphore, antimétabole, épanalepse, épanode, épistrophe, épizeuxie.

Puisque une « rhétorique établit le rapport d'un vivre à un dire » (TTM, p. 133), à une nouvelle façon de vivre doit correspondre nécessairement une nouvelle poétique. Dans un monde pluriel, des poétiques diverses, une « Poétique du Divers ».

C'est dans ce sens qu'on peut comprendre la mise en honneur par Glissant, dans ses derniers essais, du baroque.

« L'art baroque fait appel au contournement, à la prolifération, à la redondance d'espace, à ce qui bafoue l'unicité prétendue d'un connu et d'un connaissant, à ce qui exalte la quantité reprise infiniment, la totalité à l'infini recommencée. » (PR, p. 92)

Le baroque, réaction contre l'instauration de l'ordre rationnel, appartient « à l'ordre » (ou « au désordre ») de l'oralité. Il s'inscrirait donc dans les « poétiques de l'oral-écrit » dont les motifs seraient :

« Une poétique de la durée, qui ne "détaille" pas les temps
L'entassement et l'accumulation, qui sortent

[la parole de sa lignée

Le retour et la répétition qui ne rusent pas avec le signifié
Les rythmes de l'assonance, qui tissent la mémoire d'alentour
L'obscur, qui est l'écho du Chaos-Monde » (TTM, p. 114)

Dans ces poétiques, qui doivent tenir compte de la nouvelle Relation entre les cultures du monde, des procédés rhétoriques sont créés, d'autres changent de fonction ou de statut.

Il faut dire le nouveau mais on n'a que les vieux mots. De là le rôle majeur de la Poésie.

La fascination que suscitent les écrits de Glissant – écrits perturbateurs tout en restant opaques –, c'est d'oser se constituer, sans rompre les liens avec la pensée occidentale, dans cette errance, dans ce tâtonnement, dans ce *glissement*.

Diva Barbaro Damato
Université de São Paulo

La parole enroulée et déroulée ou Le décentrement baroque de la langue française

Lecture du poème « Les Grands Chaos », d'Édouard Glissant

Et la Cour qui au conte dort
(Glissant, *Poèmes*¹, p. 425)

épeler le Traité du Déparler
(Glissant, *La Case du
Commandeur*)

1. Introduction

La poésie de Glissant, encore une fois.

Le dernier volume du poète (*Les Grands Chaos*, 1993) réunit cinq grands poèmes : « Bayou » (dont j'ai moi même proposé une première lecture au Colloque de Parme), « Les Grands Chaos » (dont il sera question ici), « L'Œil dérobé » (au sujet duquel Christine Van Roger-Andreucci a publié une très belle analyse sur la relation de l'usure²), « Boisées » et « L'Eau du volcan ».

Chacun de ces poèmes est précédé d'une Présentation résumant en quelque sorte le scénario. « Bayou » fait le contrepoint entre le Sud des États-Unis et la Martinique, le Meschacébé et la Lézarde. « L'Œil dérobé » chante le Nil, le fleuve du temps : à travers lui, deux paysages, le nilotique et l'insulaire au loin se touchent et se comprennent. « Boisées » aborde encore la Lézarde de même que le cinquième poème, « L'Eau du volcan ».

Or dans cet ensemble, le poème « Les Grands Chaos » (*Poèmes*, p. 407-426) semble faire bande à part. Il ne traite point, du moins explicitement, d'un fleuve ou d'une rivière et son espace renvoie à une géographie nettement urbaine et parisienne. L'espace évoqué, celui de la Place de Furstemberg et du marché de Buci, n'est pas très loin de la Seine mais le texte n'y fait aucune allusion. Et pourtant le thème de l'eau y apparaît, imprégnant toute la fin du poème.

1. Toutes nos références renvoient au volume Édouard Glissant, *Poèmes complets*. Gallimard, 1994. Indiqué désormais par *Poèmes*.

2. In *Horizons d'Édouard Glissant*. Actes du Colloque de Pau. Ouvrage collectif sous la direction de Yves-Alain Favre. Presses de S.A.I., 1992, p. 183 - 200.

Son origine, du moins textuelle, est ailleurs : « Les Grands Chaos » prend racine dans un quatrain de *Fastes* (volume publié en 1991) :

Furstemberg

« Où êtes-vous, qui m'acquitez de solitude
Où les partir les devenir les marcher fous
Des cayalis sommeillent au péan?
Leurs volées griffent des murs neufs, en pays dru. »
(*Poèmes*, p. 375)

Tout y est en germe : d'une part, le ton mélancolique et la silhouette des êtres anonymes qui passent et s'effacent, semblables à des oiseaux disparus des paysages de l'île natale et d'autre part, des *griffus* qui dans leur vol annoncent l'avenir. Comme on le sait, l'une des formes de la divination en Grèce était la lecture des traces du vol des oiseaux migrateurs.

Voici donc notre première hypothèse de lecture : la concision du poème « Furstemberg », de *Fastes*, se développe en coda somptueuse et baroque dans « Les Grands Chaos ». Autrement dit, la lecture de l'un implique la lecture de l'autre. Les personnages à peine entrevus dans *Fastes* prennent la parole et enseignent dans un langage à la fois fragmentaire, retors et allégorique.

D'autre part, malgré sa *différence* dans le recueil de poèmes publié en 1993, « Les Grands Chaos » dévoile, à une lecture plus attentive, des relations étroites avec les autres poèmes, en particulier avec « L'Eau du volcan ». L'eau y est en profonds et relève d'une géographie souterraine et symbolique.

Ne pouvant pas faire ici une lecture systématique de tout le poème, je propose initialement un premier décodage du texte, en détachant dans sa trame un certain nombre de ses fils de signification.

2. Les titres.

Dans l'Antiquité gréco-romaine, le chaos personnifie le vide primordial, antérieur à la création, au temps où l'ordre n'avait pas été imposé aux éléments du monde. Cette notion correspond au tohu-bohu de la Genèse (1, 2) : « la terre était vague et vide, les ténèbres couvraient l'abîme, l'esprit de Dieu planait sur les

eaux ». Autant de symboles de l'indifférenciation, de l'inexistant, ainsi que toutes les possibilités, même les plus opposées.

« Les Grands chaos » sont ici l'espace à la fois connu et secret de Furstemberg et de Buci, transfiguré par les sans-abri qui y campent, mangent et interpellent. De la même façon qu'on dit dormir au soleil ou à la chaleur du feu, Glissant évoque ici une Cour, c'est à dire, un cercle magique (au sens précis du mot, cercle de mages) « qui au conte dort ».

La Cour est donc à la fois une cour aux miracles, un lieu de paroles. Elle se tient dans le quartier de Buci et ses environs : la Place Furstemberg (où Delacroix avait son atelier), le marché aux légumes, la Galerie du Dragon. Buci, la Seine, le Dragon : noms qui délimitent une aire dans Paris.

Les sans-abri y parlent dans la langue des contraires. Ils empruntent jusqu'à la parodie, les mots de l'Autre. La détresse et le jeu verbal font de leurs dialogues des modèles de langage allusif et indirect, de vraies allégories. Au cœur de cette cour, la rencontre de ceux qui viennent de nulle part et de tous les horizons reprend la thématique glissantienne par excellence, celle de la réécriture du conte créole (« la première géographie du Détour », selon la formule du *Discours antillais*)³, celle de l'idiome baroque exprimant le Tout-Monde.

Le poème est composé de seize poèmes de taille et de mètres fort divers, imprimés en cursive ou en italique. Trois d'entre eux portent des titres révélateurs : « Désode » (Poème 7), « Dialogue des Grands Chaos » (Poème 12), « Et autre dialogue hué » (Poème 13).

Cet ensemble poétique a une entrée en matière et une conclusion qui évoquent le passage des mages :

« Des mages vont, qui mâchent d'herbe et de soja
(Poème 1)

.....
Des mages qui vont, mâchant l'argile de leurs doigts. »
(Poème 16)

Le mage (du lat. *magus*, emprunté au grec *magos*) a partie liée avec magie, voyance, prescience. C'était au départ le savant en astrologie et le prêtre de Zoroastre appartenant à une caste privilégiée chez les Mèdes et les Perses. Dans le christianisme, les Rois Mages sont les souverains qui vinrent d'Orient, guidés par une

3. Glissant, Édouard. *Le Discours antillais*. Seuil, 1981. Indiqué désormais par DA.

étoile, adorer le Sauveur à Bethléem et lui offrirent de l'encens, de la myrrhe et de l'or.

Chez Glissant, si les mages gardent leur pouvoir d'annoncer ce qui vient et s'ils restent des passants, ils ont perdu par contre leur rang et leur puissance. Déchus, ils nous offrent leurs désodes, à savoir, leurs dysharmonies. Ils parlent au fond comme les *fools* shakespeariens.

Dans le poème, trois aires sémantiques les définissent: la marche, la bouche et la main. La manducation et la déambulation sont leurs activités essentielles.

D'une part, ils passent sans cesse: dans le poème, *mâcher* joue, bien entendu, avec *marcher*. Mais la manducation relève à la fois de la bouche et de la main. Manducation tout d'abord de la bouche : broyage des restes et de la mangeaille du marché de Buci (dont le nom répète en quelque sorte bouche), mais aussi discours prononcés de manière confuse et détournée :

« Des mages vont, qui mâchent d'herbe et de soja » (Poème 1)

Notons encore que le syntagme « d'herbe et de soja » renvoie sournoisement à l'herbe de Para (ou herbe-para), hallucinogène de pauvres et de démunis. Césaire, dans le *Cahier*, fait allusion « aux fringales inassouvies d'herbe de Para » (*Cahier*, p. 37) et Glissant lui même y revient dans un quatrain de *Fastes*, intitulé « Lézarde » : « Ô! trop d'herbe-para envahit la mémoire » (*Poèmes*, p. 381).

À la fin du poème, la manducation de la bouche devient manducation de la main. Autrement dit : on suggère le passage, possible et souhaitable, de la manducation du dire à la manducation du faire. Essayons cependant d'y voir plus clair.

Ouverture par où passent le souffle, les mots, la nourriture, la bouche est couramment un symbole de la puissance créatrice. Organe de la parole (*verbum*, *logos*) et du souffle (*spiritus*), la bouche symbolise un degré élevé de conscience : ici néanmoins elle renvoie à un pouvoir, non pas organisateur par le moyen de la raison, mais annonciateur par le moyen du jeu verbal plus ou moins incontrôlé et de l'intuition. Ni gueule du monstre ni lèvres de l'ange, mais bouche de ceux qui parlent « pour l'esquive ». Le passant de Buci est l'orateur, s'exprimant par un langage autre que le commun.

Mais ce parler est surtout un déparler. Car ceux qui parlent n'ont aucun pouvoir reconnu et c'est l'honneur du poète que d'y voir l'aube future.

Des sculptures du sud de la Gaule représentent des têtes sans bouche. Quand le *file* (poète-devin) irlandais Morann, fils de l'usurpateur, Cairpre, naît, il est jeté à l'eau sur l'ordre de son père : il n'a pas de bouche. Cette absence de bouche est à mettre en relation avec l'éloquence et la poésie. Comme l'aveugle est doué de voyance (Tirésias, par exemple), le sans-abri, sans bouche dans notre société, est l'orateur.

Manducation encore de la main. Celle-ci exprime les idées d'activité. Mais « mâcher l'argile de leurs doigts » suppose une série de tâtonnements successifs. « Mâcher » détruit encore tout ce qui, dans la main, est emblème royal, instrument de maîtrise ou signe de domination. En creux donc, « mâcher l'argile » suppose le travail préalable du potier, avant même de faire naître de ses doigts la forme à venir. Les mages malaxent la terre (la boue) d'où sortira l'avenir.

3. Les dieux dans le poème.

Dans *Fastes*, le poète invoquait Eshou⁴ (ou Legba), le Seigneur des carrefours, celui qui dialectise le réel. Dans un *oriki* célèbre, on dit de lui : Eshou de l'ordre fait le désordre ; Du désordre il fait l'ordre.

Dans « Bayou », étaient cités pêle-mêle les Saturne, Ogoun et les sirènes (*Poèmes*, p. 401).

Ici, dans le ressassement et l'esquive, par la reprise obsédante de certains termes et par l'allusion indirecte, d'autres dieux sont invoqués. Plus précisément deux divinités américaines, l'une liée à l'Amérique indigène et l'autre à l'Amérique des Plantations.

Au poème 10, le poète fait allusion à « l'affre du dieu qui quatre fois refit le monde » et à « la Déesse des Eaux, Yemanja, née sur la mort,/ Qui fit combat contre l'Anaconda ».

Récitation donc du Popol-Vuh⁵ et de la Santería cubaine⁶. Autrement dit : la cosmogonie par essais des Maya-quichés qui raconte la création des hommes à partir du maïs et la recréation américaine des cultes africains.

Dans l'introduction au thème IV du Congrès international de l'AUPELF (Rio, 1981), j'évoquais la cosmogonie des Maya-qui-

4. Cf. « Quatre-chemins », in *Poèmes*, p. 393.

5. Cf. Raphaël Girard. *Le Popol-Vuh*. Histoire culturelle des maya-quichés. Payot, 1972.

6. Allusion indirecte encore au Voudun haïtien (Erzuli) et directe au candomblé brésilien (Yemanja). Nous rattachons cette Yemanja à la Santería cubaine, car son iconographie rappelle l'image de la Caridad de Cobre.

chés comme exemple de conception de l'histoire typiquement américaine. Elle apparaît dans la doctrine cyclique des Âges ou des Créations, embrassant tous les faits du passé comme du présent.

Dans le Popol-Vuh, chaque nouvelle période est une nouvelle Création, car le passé cesse d'exister en s'incorporant au présent. Cela dissipe le vieux préjugé (depuis Montaigne et Descartes) qui prétendait que l'Américain était le type de l'homme sans histoire.

Après la formation de la terre, et du manteau végétal qui la couvre, les Dieux entreprirent de la peupler d'êtres animés, qui, en échange, étaient tenus de rendre un culte aux Créateurs. Car Dieu a besoin des hommes pour lui rendre tribut et hommage, en le nourrissant.

Les Dieux créèrent donc tout d'abord les animaux: mais il leur manquait un langage approprié. La première création échoua mais les animaux survécurent sur la terre et dans la mer.

Voyant cet échec, les Dieux essaient de former de nouveaux êtres en fabriquant leurs chairs de boue humide. Mais les êtres ainsi créés étaient sans consistance et se désagrégeaient au contact de l'eau. Ils étaient difformes. Les Dieux détruisirent donc leur œuvre et réfléchirent sur le moyen de créer des êtres plus consistants, pouvant voir, comprendre et les invoquer. Alors surgit la nouvelle humanité faite comme des poupées de bois ayant l'apparence d'hommes, d'hommes qui parlent. Mais quand la femme fut créée, ce fut de massette (plante de la famille des typhacées très employée pour faire des nattes). Les créatures de la troisième génération s'unirent entre elles et eurent une descendance, mais n'ayant pas de cœur elles ne pouvaient éprouver aucun sentiment. Elles erraient sans but, ne sachant pas qu'elles étaient les enfants du Créateur. Elles tombèrent en disgrâce. Une inondation, un grand déluge vint balayer les hommes de la troisième création. Il ne resta comme témoignage de leur existence que les grands singes qui vivent dans les forêts.

La quatrième génération d'hommes fut enfin créée à partir des grains du maïs. Après bien des aventures, la culture fut fondée, les dieux furent nourris et l'humanité s'est humanisée. Les vices des époques précédentes furent extirpés, mais la création reste ouverte.

C'est toute cette évolution par étapes, cette cosmogonie par essais qui s'occulte dans les vers :

« Les Grands Chaos s'en sont venus. Un qui engendre son silence
En Pluie de sable et décommence, à Paracas, l'affre du dieu qui
quatre fois refit le monde »

Il est évident que cette création inachevée et ouverte plaît à Glissant. Elle correspond à la notion même de tâtonnement créatif et créateur. Le monde, de même que l'œuvre, n'est pas encore prêt et ne le sera sans doute jamais. Mais il faut le savoir. Et l'assumer du point de vue symbolique. C'est là la fonction même du poème.

L'invocation à Yemanjá est certainement beaucoup moins opaque. Elle est du moins facilement comprise par tous les peuples nés dans la grande zone des Plantations, d'où l'on n'a pas retiré le tambour comme moyen de faire descendre les *orishas* ou *loas* (en gros : de Haïti au Sud-Est brésilien).

Ce n'est pas l'*orisha* africain qui est invoqué, mais son avatar, né d'une histoire et d'un contact de cultures dans les Amériques noires (dixit Roger Bastide). L'Amérique a mis en contact ce qui, au départ, était le plus souvent séparé en Afrique. Cette figure de Mère a syncrétisé avec les images de la Mère chrétienne. Son iconographie est désormais celle de la Vierge de la Conception, qui fusionne d'ailleurs avec la Vierge de l'Apocalypse, planant sur un croissant de lune et foulant au pied le Serpent (= l'Anaconda). Elle peut avoir différents noms : la « Caridad », la « Concepción » ou « a Auxiliadora », « a Conceição ».

« Et il invoque : « Ah je mange, ah je mange, » et il brille
En la Dée des Eaux, la Yemanjá, née sur la Mort
Qui fit combat contre l'Anaconda.
(Poème 10)

Dée est l'ancienne forme de la Bona Dea. Écrire *dée* et non pas *déesse* est une manière de marquer verbalement son ancienneté, d'avant le Christianisme.

Notons pour finir que celui qui parle dans la Cour aux mages répète la geste (et les gestes) des dieux d'Amérique, ceux des peuples témoins et ceux qui, nés du ventre du négrier, ont dû s'enraciner dans la nouvelle terre et syncrétiser, au besoin, pour survivre selon une stratégie de marrons.

La lecture, encore lacunaire du poème 10, permet de lire le très beau poème 11 où Glissant chante, allusivement, une « autre » divinité sans nom et sans iconographie, enracinée comme une

« algue laminaire » (Il faudra un jour, dépassant les querelles de clocher et d'épignes, centrées sur de pauvres critères d'antériorité, étudier le dialogue souterrain et impérieux entre la poésie de Glissant et celle de Césaire) :

« Cette autre-ci ne s'est levée d'Amazonie, n'a lustré en aucun chardon

Entendez la soucousses que vrillent en la rosée ses chevilles sans bandelettes.

Elle a soufflé dans trop d'espace d'Orient, trop de stupeur a bu sa face,

N'entendez de lui ravir au front ce lis scellé d'un feu de cassolette,
Trop de houle, – son cri. Trop de béant, – sa race.

Et c'est une algue seulement qui lui procure date et longtemps lui fait don. »

(Poème 11)

« Cette autre-ci » a le visage sombre de celle qui deviendra fictionnellement Mycéa : « Celle dont le poète est enchanté, qu'il nomme à chaque ventée. Mais dont les mots ne rendent compte »⁷. Autrement dit : la Poésie ou la femme, expression du pays natal.

7. Glissant, Édouard. *Pays rêvé, pays réel*, in *Poèmes complets*. Gallimard, 1994, p. 350.

4. Une voix créole dans le jeu des langues.

Le jeu des langues est au centre du poème « Les Grands Chaos ». Non seulement du point de vue thématique mais aussi poétique, de façon encore plus radicale que dans les autres poèmes du même recueil, même si la langue créole n'y apparaît pas explicitement.

Glissant y tisse du point de vue de la syntaxe, de la morphologie et du vocabulaire, une trame complexe de rapports grâce à l'emploi systématique de la paraphrase, du néologisme et de l'archaïsme, de la citation ironique de tournures classiques ou du rappel malicieux de manières de dire créoles, provoquant ainsi un décentrement constant de la langue française. Celle-ci épouse un imaginaire et des cultures échappant aux formes mesurées et rationnelles de l'Hexagone.

Le poète y pratique une fois de plus le jeu du détournement des proverbes et des devinettes traditionnels ou encore des formules

8. Pestre de Almeida, Lilian. Écriture, oralité et carnaval. Pour la compréhension d'une poétique américaine : Bandeira et Glissant, in *Études littéraires*. Laval (Canada), hiver 1992 - 1993, p. 61-80.

figées, que nous avons analysé ailleurs⁸. D'où, des exemples comme :

« Par où vient l'eau, ici la fête
Où le licou, y va la bête (Poème 6)

Qui parle en pluie a tant à semer (Poème 7)

Hommes de peu de pluie! » (Poème 15)

Mais dans le jeu des langues (langue française, l'ange créole, l'ange d'érudite, de savant, d'esthète, de compère malicieux, d'homme de cœur qui entend la « parole cassée » des pauvres mages de notre temps – Poème 6 – et la met en scène), apparaît encore le souvenir des gestes et des choses créoles: la fosse de l'igname, la caye, le coupeur de canne de Malendure, un coui en calebasse, et que sais-je encore ?

Dans ce détournement créole de la langue française, on observe même une sorte de distance intérieure critique. Dans ce concert en *odes* et *désodes* – une voix, elle aussi créole – intervient en faisant très attention aux *r* (rappelons-nous les histoires classiques rapportées par Fanon, dans son livre *Peau noire, masques blancs*, sur le Martiniquais rentrant de la Métropole qui fait très attention à bien prononcer les *r* là où il y en a, et là-même où il n'y en a pas). D'où, des jeux du genre: «Qui lacéré de hardes, crie ses rhades » (Poème 7) ou encore «soiheries» (Poème 6) pour soieries.

Ces voix des passants créent également des variations de « folles préciosités » récupérant un autre trait caractéristique de la poétique du conte oral, l'exagération dans la mesure du recensement des richesses. Glissant notait déjà dans *Le Discours antillais* :

« Qu'il s'agisse du plaisir de vivre ou du bonheur de posséder, le conte créole ne connaît que deux mesures, la carence ou l'excès. Pathétique lucidité. Les richesses sont dérisoires, ou démesurées. Excessives dans la quantité, quand le conte établit par exemple la liste des mangeailles ; excessives dans leur qualification, quand le conte suppute la mesure baroque d'une valeur ou d'un bien. Un "château" est décrit tout d'un coup (faste, luxe, confort, prestige) quand il est dit d'un souffle, et sans autre signallement, qu'il a deux cent dix cabinets. Richesses dérisoires, car les "vraies richesses" sont absentes du monde clos des Plantations. L'excès et le manque se complètent pour souligner un même impossible. Le conte plante ainsi

son décor dans un non-pays, tout outrance ou néant, qui excède le pays réel et en fixe pourtant la plus exacte structure. » (DA, p. 244)

La citation est un peu longue mais quel meilleur commentaire à la strophe finale du Poème 12, intitulé « Dialogue des Grands Chaos » :

« – *Grand Boutique ai-je en mon pays, de soiheries*
De primes modes à saison, foies de triton, gelées,
Fruit de grappe en marmelée, laits de caprine crus
Et chères venaisons. J'ai grand Boutique en mon pays !
Quarante Malmaisons en mon pays de clouteries. »

(Poème 12)

Dans ce dialogue situé en plein au cœur du poème, l'esprit et la poétique créoles se joignent à un français en apparence de bonne souche dix-septémiste. Le passage prend l'allure d'une strophe ironique, par exemple, de La Fontaine, malgré le détail incongru des quarante Malmaisons. Mais Malmaison est la maison de Joséphine Beauharnais, Impératrice des Français et créole de Martinique, comme chacun sait. Elle est toujours là, dans une allée, à la Savane.

Un autre des traits les plus constants du conte créole – l'outil vécu comme distancié (DA, p. 244) – surgit, transfiguré, dans cette série de seize poèmes, grâce au jeu de deux instruments : la houe et l'épée, l'un aratoire et paysan, l'autre noble et héroïque. Pour s'en convaincre il suffit de noter le retour des deux outils dans l'ensemble poétique. Ainsi, nous trouvons successivement à des endroits stratégiques des poèmes, les vers :

« Comme d'ivoire non tannée,
 Comme une houe épée... »

(fin du Poème 3)

« Je ne prendrai pas fer pour vous ni ne courrai la meute ! »
 (début de la troisième strophe du Poème 6)

« Comme une épée épée »

(fin du Poème 7, « Désode »)

« Comme une houe qui n'a houé »

(fin du Poème 13, « Et autre dialogue hué »)

Toujours dans *Le Discours antillais*, Glissant notait :

« De même observe-t-on qu'il n'y a dans le conte créole aucun relevé des techniques quotidiennes de travail ou de création. Ici, l'outil est vécu comme "distancié". L'outil, instrument de l'homme dans son rapport à la nature, est un concret impossible. (...) L'outil est avoué à l'autre ; la technique n'est pas appropriée. L'homme n'entreprend pas (il ne le peut) de transformer son paysage. Il n'a même pas le loisir d'en chanter la beauté, qui peut-être lui apparaît comme dérision. » (*DA*, p. 244)

Notons que les exemples des deux outils se distribuent de façon régulière : 3 fois houe, 3 fois épée. Fer est la métonymie classique d'épée et apparaît dans le contexte du refus d'idéaliser les sans-abri. Le poète ne veut pas être le champion armé des misérables de Paris. « N'infliger aucun romantisme à leur dénuement, mais concevoir qu'ils manifestent le monde », proposait déjà Glissant dans la Présentation du poème.

Dans les autres exemples, la houe et l'épée échangent leurs traits.

L'épée est d'abord l'arme par excellence de l'état militaire et de sa vertu, la bravoure ainsi que de sa fonction, la puissance. Celle-ci peut d'ailleurs avoir un double aspect : destructeur, mais la destruction peut s'appliquer au mal, à l'injustice et de ce fait, devenir positive ; constructeur, elle établit la paix et la justice. Et c'est encore – sous son double aspect destructeur et créateur – un symbole du Verbe et de la Parole. L'Apocalypse décrit une épée à deux tranchants sortant de la bouche du Verbe.

Dans notre premier exemple, « comme une houe épée », épée qualifie houe: par là l'instrument agraire deviendra l'arme de l'homme vaillant.

Le poème 7 est construit par deux voix : l'une, imprimée en italique, présente les mages de Furstemberg ; l'autre commente les strophes précédentes. Or la fin du poème s'adresse au passant (à la fois mage et lecteur) :

« Passant, n'ayez que de chaos
Vous déhumiez la chair des mots
N'y laissant mie que les os

Comme une épée épée. »

Une parenthèse tout d'abord : je me suis toujours demandée s'il n'y a pas là une faute d'impression et si le vers initial n'est pas « Passant, n'oyez que de chaos ». Vous voyez à quel point je procède, moi aussi, par tâtonnements. Le travail de lire en tant qu'effort de trancher sur le sens d'un passage, (comme une épée épée) provoque une clarification abusive du texte et une perte d'opacité. Autrement dit, la conséquence en est justement de « déhumer la chair des mots, n'y laissant mie que les os ». Autant d'appauvrissements apportés par l'épée qui n'est qu'épée.

« La transcendance est [...] toujours armée », disait déjà Gilbert Durand⁹ et ce sont les armes tranchantes que l'on va trouver en premier lieu reliées aux structures schizomorphes ou héroïques du régime diurne avec ses schèmes verbaux (séparer, distinguer) et ses épithètes privilégiées (clair, pur etc.)

Mais laissons l'épée et ses prétentions de gloire et regardons de plus près la houe.

La ligne mélodique des outils aratoires s'ouvre par « Comme une houe qui n'a houé ». Ce vers clôt la strophe qui évoque le cercle des mages de Furstemberg :

« Ces règles de néant,
L'étendue s'y exerce en très boueuse transparence,
Ces songe-vent
Qui établissent leur encoin au frais de l'air »

(Poème 3)

À la fin du poème « Bayou », le lecteur trouvait déjà :

« Frayons mots que nous dérivons
En huit tambours de long antan
Mots qui font qu'homme bêche en boue
Et que pays souque patience. »

(Poèmes, p. 405)

« Bêcher en boue » suppose un apprentissage de la patience et la lente conquête de l'outil, et par là de l'espace natal. Par contre, les mages dérisoires et pourtant prophétiques de Furstemberg (« ces règles de néant », « ces songe vent ») refont d'une certaine manière, sur une place parisienne, le cercle de la veillée créole. Dans leurs paroles, l'étendue, et non pas la filiation, se révèle en plein. Leur houe ne travaille pas encore la boue. Et cependant elle agit déjà symboliquement comme une épée, stylisant le réel.

9. Durand, Gilbert. *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Bordas, p. 178. Indiqué désormais par SAI.

Le texte du poème 13 – qui a pour titre « Et autre dialogue hué » – redouble la houe et semble pourtant la nier. Avant d'en commenter la chute finale, notons rapidement les vocatifs « ô tau-tologue », « ô répétiteur ». Ces deux termes renvoient au plaisir toujours renouvelé du ressassement baroque et de la répétition incantatoire. « L'art de la répétition est neuf et fécond », affirme Glissant depuis longtemps (*DA*, p. 52). Mais ce poème centré sur la houe qui reste encore inactive et sans fonction ouvre la voie à une promesse à peine entrevue, mais réelle.

Avant de travailler la terre de leurs mains, les nouveaux mages sont encore en train de « mâcher l'argile de leurs doigts ». Le cercle magique se refait dans le vers final du poème.

Décentrant le connu et la langue, les mages de notre temps annoncent et enseignent.

En guise de conclusion provisoire

« Les Grands Chaos » avec ses odes (car il y en a aussi) et ses désodes, peut désorienter tout d'abord le lecteur. Nous n'avons d'ailleurs abordé qu'un petit nombre de fils de signification du poème.

Son scénario d'origine est assez clairement indiqué dans la Présentation : à Paris, des sans-abri venus de toutes parts s'assemblent tout en restant des passants. Ils recréent le cercle magique du conte traditionnel ou le jeu de devinettes rituelles au moment de la veillée. Ils déroulent et enroulent la parole de leurs errances et de leurs carences.

Dans le concert des voix, désaccordées et ironiques, un solo créole s'élève peu à peu. Il emprunte les traits essentiels du conte populaire : le jeu verbal, le goût de la pirouette et de l'allégorie, le ressassement de l'étendue. Ce conte, occulte et lacunaire dans les seize poèmes, reprend une poétique mise en œuvre par Glissant dans ses récits : il ferme sur un manque, il chemine par des approximations, par détours et retours. Ce conte à la limite de l'in-audible apporte une lecture stylisée du réel et le poème annonce la « parole mésestimée pour dériver dans l'avenir » (Poème 16).

À la recherche des principales traces de l'oralité dans ce texte sur-écrit mais irrigué par l'eau en profonds de l'oral, nous avons laissé de côté ce qu'une première lecture nous fait voir

immédiatement. À savoir, la reprise d'un même conte obsédant des récits et des poèmes, le Conte du Poisson Chambre¹⁰. C'était déjà le conte d'Ozozno et le conte d'Anatolie dans *La Case du Commandeur*.

Ce conte, dit et non-dit, caché et répété sans cesse, prend un caractère emblématique dans l'œuvre de Glissant : il vient à la surface du Poème 4 sous la forme du « Conte où la Bête a rêvé pitance ».

Nous rappelons le passage :

« Ont-ils enfreint l'étrave où gît en houle une frégate
 Ont-ils uni la pierre au couteau qui ténue l'éclate
 Ou bien leurs corps n'auront pas crû cette distance,
 Ni engorgé le Conte où la bête a rêvé pitance ? »

(Poème 4)

Une variante d'importance s'y fait jour: ceux qui ont « engorgé » le Conte dès leur enfance (écouter c'est manger) – on revient encore à la manducation et à la nourriture – sont protégés, sans qu'ils le savent, bien entendu, de la gueule dévoratrice du Poisson Chambre. Qui est celle de l'oubli et de la Mort.

En d'autres termes : le Poisson Chambre (ou « le Conte où la bête a rêvé pitance ») est un des noms de la Bête. Ou du Léviathan. Comme la Bête-longue, à la croisée des sentiers de terre ou d'eau, on reconnaît son passage mais son sillage reste innommable.

Lilian Pestre de Almeida
 Université de Lisbonne

10. Nous avons essayé d'analyser ce conte dans « La violence fondatrice dans la littérature antillaise. Figures et fantasmes de la violence dans les récits d'Édouard Glissant », in *La deriva delle francofonie*, vol. II – Les Antilles. Bologne, Décembre 1990, p. 184-211.

La Poétique du relais dans Mahagony et Tout-Monde.¹

1. Cet article est basé sur un chapitre de mon livre, *Strategies of Language and Resistance: Edouard Glissant and Postcolonial Theory*. Je tiens à remercier l'University Press of Virginia d'avoir bien voulu m'autoriser à le reproduire ici en traduction française.

2. *Poétique de la relation*, Gallimard, 1990.

3. Voir *La Poétique de Dostoïevski et Voprosy literaturny i estetiki* (Moscow 1975).

« La Relation relie (relaie), relate » – écrit Glissant dans *Poétique de la Relation* (187).² C'est dire que la Relation est, entre autres choses, principe de narration : ce qui est « relaté » est ce qui est *narré*. Mais c'est dire également que ce qui est ainsi narré est *relayé* entre des narrateurs divers, pour former une chaîne ou un réseau de « relations » narratives. Le langage relayé est donc une tactique de diversité. Il opère entre des instances plurielles de narration et il a pour fonction de résister à l'autorité oppressive de ce que Bakhtine appelle « le texte monologique »³, créant à sa place un texte pluriel, relayé, anti-hiérarchique, constitué de plusieurs contributions et donc de plusieurs versions différentes, parfois divergentes, mais toujours de statut égal.

Or, le langage relayé est aussi, de façon peut-être moins évidente, une tactique d'opposition contre la conception classique de l'identité personnelle, ou, plus précisément, du lien entre l'identité et la langue. Cette assimilation, que l'on pourrait appeler *l'équation langue-identité*, consiste en la notion que le sujet individuel possède « sa » langue, qu'une langue particulière forme un élément inhérent et essentiel de son identité, qu'elle exprime cette identité, et que, réciproquement, l'identité la dote de son authenticité prétendue.

Le langage relayé, par contre, implique la circulation du langage entre des sujets différents ; et c'est ainsi que le langage se trouvant en quelque sorte dégagé des individus qui l'emploient, un *relais* intervient également entre le sujet et le langage.

Le relais opère donc, en tant que moyen d'opposition et de résistance, sur deux plans simultanément. Premièrement, il favorise une diversité non-hiérarchisée de la structure narrative du texte ; deuxièmement, il instaure une rupture, un espacement dans le lien

entre sujet et langage. D'ailleurs ces deux opérations sont intimement liées, dans la mesure où l'*autorité* du discours monologique n'est point impersonnelle, mais n'existe que dans la mesure où elle est garantie par la figure de l'auteur, et par la perception que celui-ci possède et maîtrise pleinement la langue qu'il parle. Jacques Derrida commente précisément cette conception de l'autorité dans *Le Monolinguisme de l'autre*, suggérant qu'une certaine « terreur » linguistique peut s'exercer dans des situations – et la situation coloniale en est l'exemple majeur – où le pouvoir politique et culturel du maître lui permet d'imposer la conviction, illusoire bien entendu, qu'il possède effectivement la langue dominante :

« Parce que la maître ne possède pas en propre, *naturellement*, ce qu'il appelle pourtant sa langue... parce qu'il ne peut accréditer et dire cette appropriation qu'au cours d'un procès non naturel de constructions politico-phantasmatiques... par cela même il peut historiquement, à travers le viol d'une usurpation culturelle, c'est-à-dire toujours d'essence coloniale, feindre de se l'approprier pour l'imposer comme "la sienne". C'est là sa croyance, il veut la faire partager par la force ou par la ruse, il veut y faire croire, comme au miracle, par la rhétorique, l'école ou l'armée. »⁴

Dans *Mahagony*⁵, Glissant distribue la narration entre plusieurs « voix » individuelles, chacune « relatant » un ou plusieurs chapitres. L'histoire de *Mahagony* se bâtit peu à peu à partir des relations entre les chapitres, mais sans jamais s'intégrer complètement dans un tout unifié. Chacun des dix narrateurs raconte sa part de l'histoire, et puis cède la place à un autre. Il se forme ainsi une série de relais qui devient de plus en plus explicite à mesure que le texte progresse. Ainsi Marie Celat se rend compte que : « Je ne suis pas constituée pour connaître l'histoire de Mani : C'est une affaire des jeunes d'aujourd'hui. C'est pourquoi ce qui suit ne peut être étudiée que par ma fille Ida » (144). Mais Ida, au cours du chapitre suivant, vient à poser d'autres questions qui pour elle restent sans réponse : elle n'a d'autre solution que de se faire relayer par son père, nous disant : « il me semble que ce qui s'ensuit ne saurait être résumé que par mon père Mathieu » (162). Et Mathieu, à son tour, finit par céder sa position à ce mystérieux personnage qu'il appelle « l'auteur » : « Ce qui suit ne saurait être que commentaire de mon auteur. Je lui laisse la place, je lui laisse » (174).

A l'intérieur des chapitres aussi, on peut trouver une autre manifestation du relais dans la façon qu'ont les narrateurs princi-

4. *Le Monolinguisme de l'autre*, Editions Galilée, Paris, 1996, p. 45. Ce livre représente le développement plus ample d'une conférence donnée par Derrida à un colloque organisé par Glissant à Baton Rouge.

5. *Mahagony*, Editions du Seuil 1987; Editions Gallimard, 1997. L'édition à laquelle je fais référence ici est celle de Gallimard.

poux de reproduire les discours et les narrations de personnages différents : Ida, par exemple, racontant la disparition de Mani, nous en donne les versions qu'elle a reçues de la part de « l'enfant des marins » (148-50), du soldat Félicité Bienvenu (150-1), d'Annie-Marie (152-6), et du pêcheur Maître Palto (156-7).

Les narrateurs se relaient, donc ; ils sont tous égaux et nul n'a une autorité totale dans le texte. Pourtant, nous avons vu que l'un de ces narrateurs a le titre d'« auteur ». Mais celui-ci existe absolument au même niveau que les autres, sans aucun privilège ; il devient, en effet, simple personnage dans son propre texte – qui, du coup, ne lui *appartient* plus en propre. Il se voit même concurrencé par Mathieu, « son » personnage des romans antérieurs, mais qui maintenant échappe à son auteur et veut produire sa propre version des événements, disant :

« Donnant raison au chroniqueur qui m'avait choisi comme guide de son exploration, je me libérais de sa quête et me précipitais dans la confusion de cette terre pour y chercher – y supposer – lumière et transparence... Puisque j'étais le fil, je pouvais aussi bien devenir le révélateur, et nul besoin de chroniqueur pour ce travail. » (20)

Cette nouvelle indépendance lui donne la liberté de critiquer son ancien auteur, et il ne s'en prive pas : « Parce que son nom est à l'envers de Senglis, il croit qu'il a une obligation. Heureusement, il ne prétend pas avoir mission. Je lui ai laissé la place de parole, il a fabriqué un glossaire. Je lui demande commentaire, il paraphrase à plaisir » (184).

Or, puisque plusieurs des événements que Mathieu décrit ont déjà figuré dans *La Lézarde*, *Le Quatrième Siècle*, *Malemort* et *La Case du Commandeur*, cette ruse du texte permet à *Mahagony* de « relativiser » – et j'emprunte encore une fois la terminologie de Bakhtine – tous les romans précédents, dans lesquels Mathieu n'était qu'un personnage, raconté plutôt que raconteur, en les faisant commenter et critiquer par lui, maintenant devenu sujet d'énonciation du texte. Par exemple, *Le Quatrième Siècle* avait omis de mentionner l'existence de Gani à la même époque et dans les mêmes lieux que Liberté Longoué ; *La Case du commandeur*, le fait qu'Odon Celat avait un ami qui s'appelait Mani, qui a assassiné un soldat en 1978. Surtout, l'exemple le plus marquant de cette reprise et cet élargissement de la narration sur le plan intertextuel est l'histoire de Beautemps, déjà capitale dans

Malemort, mais qui dans *Mahagony* « dilate dans l'air du monde », comme dirait Mathieu⁶, pour nous donner un portrait beaucoup plus détaillé d'Adoline, femme abandonnée de Beautemps, ainsi que deux nouveaux personnages féminins : Adélaïde et Artémise. De cette façon la question posée à plusieurs reprises dans *Malemort* – « Qui pense à la femme ? » (*Malemort*, 55, 58) – trouve une réponse dans *Mahagony*.

Par le biais de ces sortes de révisions, ce sont non seulement les romans précédents mais aussi *Mahagony* lui-même qui se révèlent à nous comme des éléments inachevés, toujours sujets à d'autres modifications, et faisant partie d'une « trame » toujours en expansion, de narrations relayées. Le même processus continue, d'ailleurs, dans *Tout-Monde*⁷, qui lui-même conteste la version qu'a donnée Mathieu des trois « héros » de *Mahagony* : *Tout-Monde* met en scène Artémise et Marie-Annie : deux personnages qui ont déjà figuré dans *Mahagony*⁸ mais qui maintenant à leur tour réclament le statut de narrateurs pour critiquer la narration de Mathieu. Elles refusent de croire, par exemple, que la résistance ouverte de Gani envers ses maîtres aurait été possible (181), ni que Maho ait utilisé les mêmes traces et les mêmes caches que Gani (182) ; elles reprochent à Mathieu d'avoir marginalisé Mani en le présentant simplement comme le double du plus fameux Marny, plutôt que l'homme aimé par Marie-Annie : « Or regardez Marie-Annie, pour elle cet homme-là, son Mani-Mani, ce n'était pas un double... c'était la palpitation de sa vie et le rayonnement de sa lumière. – Oui oui, dit Marie-Annie » (182-3). Cette re-narration, elle-même « double » et dialoguée entre les deux femmes, ajoute ainsi une perspective différente : « Aussi bien revivaient-elles nos histoires, comme sans doute il ne nous venait pas de les vivre » (163).

Il résulte de toutes ces révisions et réinterprétations que chaque roman crée des liens avec les autres, mais sans être tenu à respecter la même représentation des personnages et des événements. Par le stratagème de l'« évasion » de Mathieu – s'échappant de la domination de son auteur et assumant le rôle d'un narrateur nouveau et à part entière – *Mahagony* lui-même peut pour ainsi dire fuir en avant, se dépouillant des déterminations que l'univers intertextuel glissantien avait mises en place. Ce sont les relais entre narrateurs, et peut-être surtout celui, très particulier, entre Mathieu et l'auteur qui rendent possible cette intertextualité extrê-

6. « ...ce moment où toute histoire dilate dans l'air du monde, s'y dilue peut-être, y conforte parfois une autre trame, parue loin dans l'ailleurs » (*Mahagony*, 186).

7. *Tout-Monde*, Gallimard, 1993.

8. Encore que Marie-Annie se soit appelée Annie-Marie dans *Mahagony*; mais il s'agit toujours de l'amie de Mani.

ment mobile, qui avance en se différenciant toujours de ces versions antécédentes. Le texte peut ainsi démontrer, et non simplement proclamer, l'importance de la narration relayée, en nous montrant très concrètement qu'un seul narrateur est fatalement insuffisant.

Les relais entre narrateurs n'existent pas, d'ailleurs, uniquement au niveau de la narration. Il y a un autre type de relais qui est impliqué dans la structure même de la subjectivité chez Glissant. Il s'agit d'une conception du sujet qui récusé l'idée de l'identité individuelle fixe ; et donc récusé aussi la relation fixe entre identité et langage. Le relais glissantien, nous l'avons déjà signalé, intervient aussi dans la déconstruction de l'équation langage-identité.

Premièrement, on peut constater que les relais entre personnages opèrent à plusieurs niveaux : non seulement sur le plan de la narration, mais aussi dans la mesure où chacun s'identifie avec l'expérience des autres. Il y a, par exemple, le cas d'Anastasia dans *Tout-Monde*, réclamant comme sienne l'expérience de Mycéa. Malgré de très grandes différences objectives entre ces deux femmes, dont on dirait qu'elles ont peu de choses en commun, Anastasia affirme que « Mycéa, c'est moi. Oui, on peut dire que c'est moi » (195). Qui plus est, « cette histoire qui est de Marie Celat tout autant que de moi » (195) est une histoire dont elle a pris connaissance uniquement en lisant la narration qu'en a faite un « auteur » masculin qui, selon Anastasia encore, n'est pas en mesure de comprendre la vie des femmes. Néanmoins, à travers cette représentation de Mycéa, pour imparfaite et lacunaire qu'elle soit, Anastasia participe subjectivement de l'expérience de l'autre femme : « Oui, c'est vrai, c'est vous qui l'avez connue, c'est vous qui racontez son histoire, mais moi je suis allée là où elle est allée, mes yeux ont vu ce qu'elle a vu » (202). Il s'agit ici, donc, d'un relais qui ne fonctionne nullement au niveau du récit, entre narrateurs, mais qui au contraire court-circuite le narrateur pour s'établir sur le plan d'une intersubjectivité plus profonde et plus obscure.

On trouve un phénomène semblable dans *Mahagony*, dans le rêve commun qui est rêvé par Gani, Maho et Mani, mais aussi par Marie Celat : « Mais comment je rêve avec la tête du gèreur, dites-moi d'où vient je rêve ? A quelle personne il a conté qui m'a conté ? » (132) ; « Je rêve le rêve du gèreur » (143). Ici, le relais

intersubjectif ne se démarque pas du relais narratif mais y est plutôt assimilé ; Mathieu, énumérant les transitions narratives qui ont fait parvenir le rêve de Gani jusqu'à lui (« Gani confie son rêve à Tani qui le rapporte à Eudoxie qui le conte à la veillée » (164)) suggère que tous ces « conteurs » *partagent* aussi pleinement – c'est-à-dire, « rêvent » – le rêve : « Le rêve est-il de Gani ou, tout autant, de la procession de conteurs assurés qui se relayèrent pour le sauver d'oubli ? » (164).

De cette façon les barrières qui séparent les identités individuelles s'estompent dans toute une série de relais intersubjectifs. La subjectivité cesse d'être unité fixe et autonome, pour devenir une circulation de positions qui se chevauchent et s'échangent. La « circulation » des femmes se relayant et se remplaçant autour de Maho : « Voyez comment dans la rue Artémise a remplacé Adélaïde qui avait remplacé madame Adoline à l'hospice quand madame Adoline l'a remplacée chez le gérant » (*Mahagony*, 98-9) – se révèle emblématique d'un modèle intersubjectif beaucoup plus général. C'est ainsi que nous lisons dans *Tout-Monde* : « Nos identités *se relaient*, et par là seulement tombent en vaine prétention ces hiérarchies cachées, ou qui forcent par subreptice à se maintenir sous l'éloge » (158, c'est moi qui souligne). L'identité n'est plus singulière ni fixe ; elle est devenue « une capacité de variation, oui, une variable, maîtrisée ou affolée » (*Poétique de la relation*, 156).⁹

Si le sujet est constitué au sein de la Relation, dans une circulation mobile et relayée d'identifications et « les mutations mutuelles que ce jeu de relations génère » (*Poétique de la Relation*, 103), si en d'autres termes l'identité en tant que telle n'est ni fixe ni unifiée, on comprend que la relation qu'elle entretient avec le langage, non plus, ne peut garder son unité ni sa fixité. L'équation identité-langage ne pourra plus tenir. Dans *Introduction à une Poétique du Divers*¹⁰ Glissant le dit sans aucune ambiguïté :

« Chaque fois qu'on lie expressément le problème de la langue au problème de l'identité, à mon avis, on commet une erreur parce que précisément ce qui caractérise notre temps, c'est ce que j'appelle l'imaginaire des langues, c'est-à-dire la présence à toutes les langues du monde. » (112)

Et dans la fiction plus récente de Glissant aussi, les personnages n'ont visiblement ni une identité singulière, ni un lien intime,

9. C'est cette même problématique de l'identité que Glissant formule au moyen de l'opposition entre « racine » et « rhizome » qu'il emprunte à Deleuze et Guattari (Gilles Deleuze et Félix Guattari : *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Editions de Minuit, 1980). L'identité cesse d'être une « racine » pour devenir « rhizomatique » ; dans *Poétique de la relation* Glissant l'explique ainsi : « La notion de rhizome maintiendrait donc le fait de l'enracinement, mais récuse l'idée d'une racine totalitaire. La pensée du rhizome serait au principe de ce que j'appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre » (23).

10. *Introduction à une Poétique du Divers*, Gallimard, 1996.

fixe et 'naturel' avec le langage qu'ils utilisent. Dans *Mahagony* ils se distancient non seulement des narrations précédentes, comme on vient de le voir, mais aussi de leur propre discours. Presque tous, les narrateurs désavouent – ou, comme on dirait en anglais, « they dis-own » – littéralement, « se dé-proprient » de – leur langage, en adoptant une attitude critique et contestataire envers leur propre façon de s'exprimer. Hégésippe, par exemple, écrit : « Dans la nuit... je délibère que ma manière à moi de donner le conte n'est pas de bonté ni justisse. C'est trop joli comme je dis » (33). Marie Celat oscille entre le délire de « parler en cadence » et le style calme et raisonnable qu'elle arrive parfois à maîtriser : « Vous notez comme je raconte ça bien tranquillement. N'allez pas dire que je monte dans mon tralala, si je veux je peux vraiment faire des manières avec des mots » (134). Mathieu lui-même passe par deux étapes distinctes d'auto-correction au cours du roman. Sa première tentative consiste à « corriger d'un style plus mesuré... les tumultueuses obscurités » (28) du style qu'auparavant il avait partagé avec l'auteur, et à le remplacer par un discours plus « scientifique » qui selon lui aura plus de chances de restituer la vérité des histoires. Ce beau style lucide et objectif devient de plus en plus problématique, mais il s'acharne à continuer tout au long de la première partie du roman :

« J'éprouvais parfois quelque gêne à imaginer mon tumultueux auteur rigolant à grosse voix de ma plongée incontrôlée : moi qui avais prétendu lui opposer des leçons de clarté. Aussi m'exerçais-je, répertoriant les cosses du passé, à une tranquillité d'écriture qui garantissait à mes yeux la seule liberté vraie par rapport à tout auteur possible. Ma prétention à l'objectivité s'évertuait dans ce tohu-bohu. » (61)

Mais le problème ici – et on le voit très bien dans l'échantillon que je viens de citer – c'est que la tentative de Mathieu vers une tranquille objectivité n'a pour résultat qu'un style exagérément solennel et passablement prétentieux ; il a commencé ce chapitre, par exemple, en déclarant :

« Ma déconvenue fut réelle de constater que les personnes... Je parle des personnes qui ne m'étaient pas proches, n'ayant aucune raison même discrète de partager mes préoccupations... Il arrivait à ces personnes ainsi décontenancées de justifier leurs craintes en se prévalant de celle-ci que j'aurais pu encourir: la détresse de l'avenir. » (59-60)

Et il finit par se rendre compte de son erreur : il s'était trompé de style. D'ailleurs, c'est à cause de l'influence des autres narrateurs sur lui qu'il ne peut plus affirmer sa superbe indépendance vis-à-vis du « maelström » :

« Fini le temps des ampleurs de la parole, des paraboles en majesté, des solennelles remontrances. Eudoxie, Adélaïde, le quimboiseur : ils avaient cassé ma voix. Je voulais toujours deviner ce qui s'agitait sous la bonne apparence, mais je n'y appliquais plus ce qu'on appelle un style approprié. » (110, c'est moi qui souligne)

Cette sensibilité aiguë de son propre discours en tant que « style » comporte aussi la possibilité d'adopter très consciemment le style d'un autre, dans une variante de cette intersubjectivité relayée dont il a déjà été question. Ceci peut se faire soit ironiquement, lorsque par exemple Ida se dit : « Mathieu dirait, dans son langage soupiré, que l'enveloppement du bonheur est fragile... » (147, c'est moi qui souligne) ; soit sincèrement : Ida de nouveau, à propos du style campagnard de la famille de son fiancé : « Aussitôt, une autre parole, une autre manière de dire, sont venues dans ma tête. Chaque mot était une cérémonie, le temps passait entre les phrases, j'entrais au langage de l'endroit » (160) – quitte à emprunter, cette fois ironiquement, le style « autre » d'un autre personnage encore pour décrire cet « autre » style campagnard : « Vous vous rendez compte, comme aurait souligné Annie-Marie, il y a encore des gens qui *parlent fleuri* » (*ibid.*).

Le langage ici cesse d'être l'expression immédiate, non-problématique et naturelle d'une individualité quelconque, pour devenir ouverture plus risquée vers une multiplicité de discours différents, qui n'appartiennent à personne. Les narrateurs de *Mahagony* et de *Tout-Monde* sont engagés dans la recherche stratégique d'un discours qui « marche », si on peut dire : un langage possible, ou encore « pertinent » – comme dit Mathieu, parlant à propos d'Hégésippe de « la variation des langues dont nous usions, leur transmutation vertigineuse dans un langage pertinent » (*Mahagony*, 61).

Tous les phénomènes que je viens d'énumérer ont en commun le fait qu'ils ouvrent un espace, une rupture, entre le sujet et son langage : la « cassure » dont parle Mathieu lorsqu'il dit : « ils ont cassé ma voix ». Le langage n'exprime pas une subjectivité essentielle, mais construit un sujet tactique et éphémère – un « person-

nage » comme celui auquel pense Mathieu lorsque il essaie, précisément, d'expliquer son projet stylistique au début même de *Mahagony* :

« Qu'estimait à travers moi ce personnage que *j'avais été* mais que je ne voulais plus *avoisiner*... écrire une préface au récit où *il s'était vu* grandir, et corriger d'un style mesuré - intervenu en tête de tout l'ouvrage – les tumultueuses obscurités d'où avaient germé, etc... En tête de l'ouvrage, c'est-à-dire au fondement de l'entreprise dont *il* était la créature et qu'il investissait à son tour en créateur tout-puissant. Et *j'étais* cette créature, et je devenais ce créateur. » (28, c'est moi qui souligne)

– d'où on voit que le personnage n'est pas simplement personnage par opposition à l'auteur, comme on aurait pu le penser, mais à la fois « créature » et « créateur », et qui en son rôle de créateur adopte un style particulier, mais qui *même en tant qu'auteur* reste mystérieusement distinct du « je » de Mathieu comme sujet d'énonciation. Ce glissement des pronoms entre « je » et « il » a pour effet de multiplier l'ambiguïté qui déjà s'attache à la double identité de Mathieu comme personnage et comme auteur.

Ainsi, à travers le mouvement de « dé-proprietation » constante de son discours, le sujet se trouve pris dans un autre type de relais. Il est lui-même relayé par une suite de médiations différentes : des identifications stylistiques provisoires qui remplacent la notion classique du style comme l'incarnation expressive d'une identité individuelle permanente. Comme nous lisons dans *Tout-Monde*, « Le langage est un voyage et voyez qu'il n'a pas de fin. Les langues sont des étapes, où vous couchez à l'ablation, pour noircir ou blanchir selon qu'il se trouve » (267).

Dans ces textes de Glissant, on peut dire que le langage lui-même est « glissant » : glissant toujours hors de la portée du sujet, car l'espace entre sujet et langage est constamment en train de se rouvrir ; tandis que, réciproquement, le sujet est toujours en train de glisser à travers le langage par une série de relais. En même temps, puisque le sujet n'a aucune identité fixe indépendante du langage, il est lui-même pris dans les ruptures et les relais glissants des discours différents qu'il adopte. Ce double mouvement, c'est la *trame*, dont nous lisons tout au début de *Mahagony* :

« La chronique avait enroulé le premier fil de l'histoire sans pour autant suffire à la *trame* : d'autres paroles devaient y concourir. Elles

se soutiennent de temps à temps, elles fouillent plus dru, elles tissent plus serré. *Le même disant, changé par ce qu'il dit*, revient au même endroit de ce même pays, et voilà que l'endroit lui aussi a changé... Les arbres qui vivent longtemps *changent toujours, en demeurant.* » (15-16, c'est moi qui souligne).

La trame « change » constamment le sujet parlant qui se déplace dans elle, et en même temps la trame elle-même, comme le mahogani, est toujours en train de « changer ». La poétique du relais fait que le langage circule entre les sujets, et les sujets circulent dans le langage.

Celia Britton
Université d'Aberdeen

Le vent dans la dramatisation romanesque d'Edouard Glissant

J'ai été frappé par l'importance du vent qui déborde le long monologue de papa Longoué tout au début du *Quatrième Siècle*, qui ouvre ainsi l'œuvre romanesque d'Edouard Glissant. Aussi je ressentais une certaine complicité référentielle ; l'espace majoritaire des romans glissantiens – Antilles –, et mon espace – Canaries –, sont unis par le vent : Alizés ; « vent de sable » aux Antilles francophones et « Calima », aux Canaries. Les premiers amenèrent les Européens aux Antilles – les « bateaux de la mort », aussi – à travers l'Afrique. Le deuxième amène du sable du Sahara jusqu'aux Antilles par l'Afrique, les Canaries, –. Eternel retour ? –

Je m'intéresse à l'analyse de l'impact du discours dans le principe durkheimien qui considérerait celui-ci comme une chose et comme un fait social, qui est lui même une chose.

Dans cet article je tente de proposer une approche au discours romanesque d'Edouard Glissant à partir de l'impact que j'ai ressenti. Je vais tenter de traduire celui-ci en variables et je vais poser ce discours dans son cadre social et dans l'entourage du vent que je signalais commun à mon espace.

Mon objet est l'ensemble de passages qui contiennent le vent dans la réédition de Gallimard de 1993 de : *Le Quatrième Siècle*, *La Case du Commandeur*, *Malemort*, *La Lézarde* et *Tout-Monde*. Ceux-ci se distribuent d'une manière assez inégale dans les cinq romans. *Le Quatrième Siècle* en a 43 sur 331 pages et *Tout-Monde*, 70 sur 518 pages : *La Lézarde*, 22, *Malemort*, 23 et *La Case du commandeur*, 23.

La distribution de ces passages à l'intérieur de chaque roman est, aussi, inégale¹. Au *Quatrième Siècle* le vent se concentre entre les pages 10-20² et 50-60³, avec 6 fois dans les deux cas. Puis, les fréquences descendent à 4 fois dans les pages 20-30⁴; 3 fois entre les pages 30-40⁵, 4 fois entre les pages 80 et 90⁶ et 3 fois entre les pages 140 et 150⁷. Enfin, le profil se disperse, jusqu'à s'effacer à la page 181. Le terme s'élabore dans les 50 premières pages, qui totalisent 73,07% des concentrations de plus d'une incidence. En *Tout-Monde* la plus grande concentration se trouve dans les pages 90-100 : 4 fois⁸; puis dans les pages 150-160⁹ et 20-30¹⁰ : 3 fois dans les deux cas et 2 fois dans les pages 10-20¹¹ et 30-40¹². Les pages 10-40 totalisent 7 incidences, 50% du total, alors que les marques le plus fortes se trouvent autour des pages 90-100. Aussi il se produit une chute d'intensité de présence du terme de 6 à 4. Si nous retenons le fait d'un affaiblissement dans les traits, nous pouvons accepter la ressemblance des profils de présence du terme dans les deux romans.

Il n'en est pas de même lorsque nous observons les profils des trois autres romans. Dans *La Case du Commandeur* les concentrations d'incidences se produisent autour des pages 85-87 : 4¹³; pages 31 et 134 : 2 fois chacune. Il y a une plus grande concentration dans un plus petit espace : 2 pages, une page; et par conséquent une considérable réduction de la présence du vent dans les différentes étapes du récit.

Dans *La Lézarde* le vent se présente très tardivement, page 40; puis il apparaît 3 fois dans les pages 130-140¹⁴, deux fois dans les pages 50-60¹⁵, 60-70¹⁶, 80-90¹⁷, 90-100¹⁸, 120-130¹⁹ et 140-150²⁰. Sinon, il apparaît une fois dans chacune des dix pages suivantes, jusqu'à la page 143, où il n'apparaît plus.

Dans *La Case du Commandeur*, le vent s'éveille assez tôt, page 19; pour se répartir par étapes : 0 fois dans les pages 20-30 et 150-160 et une fois dans toutes les autres dizaines de pages, sauf 80-90, 4 fois²¹; 110-120²²; 40-50, 3 fois²³; 100-110²⁴, 130-140²⁵, 140-150²⁶, 160-170²⁷, 2 fois.

Malemort offre un profil du vent bien défini. Il apparaît très tôt, page 27. Puis, il garde une forte présence dans la première dizaine

1. Voir tableaux.
2. p. 13-14, 15, 16, 18.
3. p. 51, 59, 60.
4. p. 21, 22, 23, 26.
5. p. 33, 34, 35, 38, 39.
6. p. 82, 84-85, 87-88, 89.
7. p. 140, 143, 148.
8. p. 97, 98, 99.
9. p. 150, 151, 159.
10. p. 20, 22, 24.
11. p. 18, 19.
12. p. 33, 34.
13. p. 85, 86, 87.
14. p. 136, 138, 140.
15. p. 52, 54.
16. p. 60, 61.
17. p. 82, 89.
18. p. 92, 93.
19. p. 126-127.
20. p. 142, 143.
21. p. 85, 86, 87.
22. p. 112, 113, 117, 118.
23. p. 41, 46.
24. p. 103, 106.
25. p. 134.
26. p. 143, 149.
27. p. 164, 169.

28. p. 27, 29, 30.

29. p. 33.

30. p. 51, 54.

31. p. 62, 63, 70, 74.

32. p. 101, 102, 103, 104, 105.

33. p. 115, 119, 135, 136.

de pages, 3²⁸, il s'affaiblit d'une seule occurrence²⁹, pour reprendre un cycle de croissance à partir de la 5^{ème} dizaine, avec 2 occurrences³⁰, 3 entre les pages 60 et 80³¹, 5 dans les pages 100-110³², 2 entre les pages 110-140³³ et 1 dans toutes les pages qui suivent jusqu'à la page 231, sauf les dizaines 160-170 et 220-230 qui n'ont plus d'occurrences et pages 211-212 qui réunit 3 termes.

Ces profils, apparemment inégaux, révèlent quelques aspects. En premier lieu, il y a un rythme d'une modeste gamme qui fixe le cycle concentration-dispersion. La plus grande concentration se trouve dans *Le Quatrième Siècle* (6) puis, *Malemort* (5), *Tout-Monde* (4), *La Case du Commandeur* (4), *La Lézarde* (3). La variante de concentration s'échelonne ainsi entre 3 et 6.

La plus haute concentration du terme se produit, bien sûr, dans le début du grand monologue de papa Longoué qui m'avait frappé au départ : il se trouve 4 fois dans les deux premiers passages. Tous deux sont assez spécifiques dans le discours romancé glissantien. Ils sont courts, à l'inverse du romancier qui use en abondance de longs passages : « Tout ce vent, dit papa Longoué, tout ce vent qui va pour monter, tu ne peux rien, tu attends qu'il monte jusqu'à tes mains, et puis la bouche, les yeux, la tête. » Et « Comme si un homme n'était que pour attendre le vent pour se noyer oui tu entends, pour se noyer une bonne fois dans tout ce vent comme la mer sans fin... ».

Dans les deux cas le terme est répété une fois. Aussi dans les deux cas, la première expression s'inscrit dans le cadre du sujet : « papa Longoué » et la répétition dans celui du monde-habitation du sujet. Le sujet s'élargit entre papa Longoué, l'homme, le genre humain et des organes précis du corps mains-bouche / yeux-tête. Le « monde » se situe entre la case et les origines du vent.

Le vent emporte tout le processus de la scène. C'est la force qui s'impose d'office au sujet, lequel est emporté par le vent. Le « comme si un homme n'avait qu'... » ne fait qu'affirmer la force du vent. Papa Longoué a déjà affirmé qu'il était là à attendre. L'apparence y est incarnée.

Et, justement, dans *Le Quatrième Siècle*, « comme » est le terme qui accompagne plus souvent le vent : 57 fois.³⁴, « tout » : 53 fois³⁵, « même », 53 fois »³⁶; « case », 27³⁷ : « terre » : 22³⁸, « Longoué » : 19³⁹, « corps » : 18⁴⁰; « eau » : 18⁴¹; « soleil » : 16⁴², « ciel » : 15⁴³; « tête » : 15⁴⁴; « morne » : 15⁴⁵; « mer » : 14⁴⁶; « devant » : 14⁴⁷; « fait » : 14⁴⁸; « Mathieu » : 14⁴⁹; « fin » : 13; « vieux », « vieillard » : 13; « mains » : 13; « enfant » : 13; « moi » : 13; « entendre » : 12; « force » : 11; « bois » : 11; « encore » : 10; « yeux » : 10; « branche » : 10; « chaleur » : 9; « feu » : 9; « toit » : 9; « temps » : 9; « paille » : 8; « Béluse » : 7.

La remarquable supériorité du contenu abstrait : « comme », « tout », « même », « encore » totalise 147 occurrences, alors que les termes concrets en totalisent 365. Autrement dit quatre éléments concentrent 40,27% des occurrences et 32 termes en concentrent 60%.

On peut en déduire que la composante concrète du vent de *Le Quatrième siècle* est quantitativement plus grande, mais que la composante abstraite est davantage ciblée, puisque plus concentrée.

Aussi, le concret figuré n'est pas toujours un concret réel. Par exemple « case », « terre », « Longoué », « Béluse » et « vie » reprennent le modèle des deux premiers passages cités du monologue : le sujet et l'habitation de celui-ci. Celui-là : Longoué, Béluse, noms des familles porteuses de la haine et expression d'un statut social. Le nom de famille échappe au présent. Il a commencé à prendre forme dans le « bateau de la mort » Le statut est en partie présent, c'est un présent perçu à travers un modèle social, construit lui aussi à partir d'un héritage culturel qui remonte au « bateau de la mort ». Deux des autres éléments : « case » et « terre » font référence à l'habitation, définie par des critères très culturels. La première est domicile et se définit par opposition à habitation; la case est le domicile du « nègre ». La « terre » est ce qui entoure le domicile de celui-ci. Le dernier, « vie » est, bien sûr, une interprétation de la vie, culturelle aussi.

Il n'y a pas toujours d'aussi forts liens sociaux. Souvent les composantes du vent tendent à des signifiants bien concrets qui font référence au corps : « corps », « tête », « mains », « enfant »,

34. p. 13, 14, 21, 26, 34, 35, 38, 39, 44, 51, 60, 82, 89, 125, 138, 143, 169.

35. p. 13, 14, 15, 21, 34, 38, 39, 44, 46, 47, 51, 82, 89, 108.

36. p. 13, 15, 21, 22, 23, 34, 39, 41, 87.

37. p. 14, 15, 23, 35, 38, 44, 46, 59.

38. p. 13, 14, 15, 16, 21, 23, 26, 44, 82, 102, 108, 134, 140.

39. p. 13, 14, 21, 22, 23, 44, 47, 88, 143, 166.

40. p. 13, 14, 34, 41, 42, 51, 82.

41. p. 16, 21, 26, 38, 39, 82, 108.

42. p. 15, 18, 21, 22, 85, 108.

43. p. 14, 15, 21, 44, 59, 60, 84, 138, 178.

44. p. 13, 59, 82, 84, 166, 178.

45. p. 23, 46, 82, 140.

46. p. 13, 39, 82, 143.

47. p. 13, 15, 16, 21, 26, 44, 118, 138.

48. p. 13, 14, 21, 34, 141.

49. p. 21, 34, 35, 39, 59, 88.

« yeux », « Mathieu » ; à l'habitation générique : « eau », « soleil », « ciel », « mer », « bois », « branche », « chaleur », « paille ».

Il y a aussi une présence de délimitation : « morne », « fin », « vieux », « vieillard », « temps » : un besoin d'affirmation : « toit », « feu », « moi », « force » et « entendre » ; un désir de compétition : « devant » et « fait ».

Le comparatif « comme » est celui qui a la plus haute incidence dans les passages de l'entourage du vent dans les cinq romans⁵⁰. Suit de près : « tout »⁵¹, et plus faiblement : « terre »⁵², « même »⁵³, « eau »⁵⁴, « soleil »⁵⁵, « morne »⁵⁶, « mer »⁵⁷.

Il n'y a presque pas de variation par rapport aux termes que j'avais classés comme abstraits. Primauté de « comme », confirmation de « tout » et déplacement de « même » en faveur de « terre ».

Par rapport au concret, le continent s'est limité à « terre », « case », « mer » et « soleil ». Cette force du vent qui élargissait le champ jusqu'aux origines du vent, disparaît ; dans les occurrences concernées par l'identité du sujet se produit une considérable chute ; il en est de même en ce qui concerne le corps.

Le passage qui aurait la plus haute concentration des marques qui accompagnent le vent, serait, apparemment, le plus riche en contenu ; le modèle idéal du terme glissantien. On le trouve, bien sûr, dans *Le Quatrième Siècle*. Il en réunit 6 : « comme », « tout », « terre », « eau », « morne » et « mer »⁵⁸. Deux de 5 : « comme », « tout », « même », « terre » et « mer »⁵⁹ et « comme », « tout », « eau », « ciel » et « mer »⁶⁰.

Tout-Monde en a un à 4 éléments : « comme », « soleil », « morne » et « mer »⁶¹, 3 de trois : « comme », « tout » et « terre »⁶² ; « comme », « tout » et « soleil »⁶³ et « comme », « eau », « mer »⁶⁴.

La Lézarde a aussi une combinaison à 4 : « comme », « même », « eau » et « mer »⁶⁵. *La Case du commandeur* n'en a qu'une à 3 : « comme », « même » et « tout »⁶⁶. Ainsi que *Malemort*, avec : « comme », « tout » et « morne »⁶⁷.

50. *Le Quatrième Siècle* : 57, *Tout-Monde* : 34, *La Case du Commandeur* : 11, *La Lézarde* : 11, *Malemort* : 9.

51. *Le Quatrième Siècle* : 53, *Tout-Monde* : 42, *La Case du Commandeur* : 5, *La Lézarde* : 5, *Malemort* : 4.

52. *Le Quatrième Siècle* : 21, *Tout-Monde* : 16, *Malemort* : 5, *La Case du Commandeur* : 2, *La Lézarde* : 2.

53. *Le Quatrième Siècle* : 27, *Malemort* : 7, *La Case du Commandeur* : 6, *Tout-Monde* : 6, *La Lézarde* : 7.

54. *Le Quatrième Siècle* : 18, *Tout-Monde* : 10, *La Case du Commandeur* : 3, *La Lézarde* : 3, *Malemort* : 2.

55. *Le Quatrième Siècle* : 16, *Tout-Monde* : 6, *La Case du Commandeur* : 2, *La Lézarde* : 2, *Malemort* : 2.

56. *Le Quatrième Siècle* : 15, *Malemort* : 5, *Tout-Monde* : 2, *La Case du Commandeur* : 1, *La Lézarde* : 1.

57. *Le Quatrième Siècle* : 14, *Tout-Monde* : 8, *La Lézarde* : 5, *La Case du Commandeur* : 3, *Malemort* : 3.

Il y a toujours une primauté du *Quatrième Siècle*, où le vent est très marqué par une combinaison de « comme » et « tout »⁶⁸ ; assez marqué par la combinaison : « comme », « tout » et « eau »⁶⁹, beaucoup moins marqué par « comme », « tout », « mer »⁷⁰.

Tout-Monde approche de ce modèle, « comme » se combine 8 fois, « tout » maintient une certaine présence⁷¹. Déplacement vers le concret : « terre »⁷² ; « eau », « soleil »⁷³ etc.

Dans *Malemort* « comme » se combine trois fois, « même » et « eau » se combinent 2 fois. Dans *La Lézarde* « comme » et « mer » se combinent trois fois et « terre », « tout » et « même » se combinent 2 fois.

D'un double point de vue de la présence du vent et de la concentration des termes qui accompagnent plus fréquemment celui-ci, la primauté du *Quatrième Siècle* est relativement approchée par *Tout-Monde* ; puis, à moindre degré, par *La Lézarde* et finalement les autres deux romans, qui ne se maintiennent dans la hiérarchie que par leur rapprochement à ce dernier.

Dans la même perspective, on peut observer dans le profil de distribution du vent dans les cinq romans, que celui-ci tend à se concentrer dans *Le Quatrième Siècle* et *Tout-Monde* autour des pages 10-50.

Cependant, le passage qui apparaît comme le plus riche en contenus du vent ne se trouve pas dans les 50 premières pages du roman, mais à la page 82 :

« La nuit l'emportait cependant par-delà la tempête jusqu'au pays là-bas, loin après l'infini, mais il savait bien que la femme était couchée dans la hutte, gémissant peut-être, dans cette étrange pose du corps dont il était si difficile de se défaire après les mois passés dans l'entrepont ; et c'était comme s'ils continuaient le voyage, comme si cette hutte n'était qu'un prolongement insolite du même bateau de la mort ; c'était comme s'ils n'arrivaient jamais à destination (malgré le nouveau paysage, les champs ras chevauchant les mornes, l'inouïe sécheresse et le vent salé, la terre rouge et tourmentée qui semblait ignorer la sagesse ou le repos ou la douce moisissure ; malgré la cadence des chaînes et la frénésie, qu'il percevait déjà, des récoltes ; malgré le bruit, l'agitation, toute cette divagation des maîtres portée par la voix de ce vieux ; malgré, parfois, la brusque brisure d'une rivière minuscule, un filet d'eau, mais qui bruissait comme mille

58. *Le Quatrième siècle*, p 82.

59. Ouvrage cité, p. 13-14.

60. Ouvrage cité, p. 107-108.

61. p. 55.

62. p. 175.

63. p. 33-34.

64. p. 150-151.

65. p 143.

66. p. 86-87.

67. p. 119.

68. 12 fois.

69. 7 fois.

70. 3 fois.

71. 5 fois.

72. 3 fois.

73. 2 fois chacune.

mers et d'une simple chute par-dessus un rocher faisait une cascade énorme) ; comme si le voyage était pour ne jamais finir, et qu'éternellement il devrait entendre près de lui la plainte de cette femme, et voir dans l'ombre les yeux de l'autre, comme la tête d'un serpent avancée entre deux souches. »

Le passage représente le commencement du séjour du premier Béluse dans la propriété Senglis. Le terme le plus fréquent est « comme », sous la forme « comme si » (4 fois). Dans tous les cas, ce terme a la même fonction dramatique : opposer le début de l'histoire des romans d'Edouard Glissant – le voyage des Africains qui sont conduits vers l'esclavage –, à l'expérience de leur nouvelle existence dans les Antilles. C'est justement dans ce voyage – du bateau de la mort – que naît la haine entre Béluse et Longoué, clef d'inspiration du romancier. Le « comme si » introduit la dualité référentielle. Béluse se trouve dans la plantation Senglis, le début du passage enracine cette réalité, très terre à terre : la hutte, le corps souffrant, la terre rouge, le filet d'eau, les champs ras qui chevauchent les mornes. Or la perception du réel antillais est une interprétation de celui-ci à travers le regard, l'obsession plutôt du « bateau de la mort. »

Comme », « tout », « même », « terre » et « mer » se trouvent dans le début du roman :

« Tout ce vent, dit papa Longoué, tout ce vent qui va pour monter, tu ne peux rien, tu attends qu'il monte jusqu'à tes mains, et puis la bouche, les yeux, la tête. Comme si un homme n'était que pour attendre le vent, pour se noyer oui tu entends, pour se noyer une bonne fois dans tout ce vent comme la mer sans fin... Et on ne peut pas dire, pensait-il encore (accroupi devant l'enfant), on ne peut pas dire qu'il n'y a pas une obligation dans la vie, quand même que je suis là un vieux corps sans appui pour remuer ce qui est fait-bien fait, la terre avec les histoires depuis si longtemps, oui moi là pour avoir cet enfant devant moi, et regarde, Longoué, tu dis la marmaille, regarde c'est les yeux Béluse la tête Béluse, une race qui ne veut pas mourir, un bout sans fin, tu calcules : c'est l'enfance – mais c'est déjà la force et le demain, celui-là ne fera pas comme les autres, c'est un Béluse, mais c'est comme un Longoué, il va donner quelque chose, tu ne sais pas mais quand même les Béluse, ça change depuis le temps : et sinon alors pourquoi il vient là sans parler, sans parler papa Longoué tu entends, pourquoi tout seul avec toi s'il n'y a pas une obligation, un malfini dans le ciel qui tire les ficelles, ne tire pas Longoué ne tire pas les ficelles, tu rabâches, tu dis : “La vérité a passé comme l'éclair”, tu es un vieux corps Longoué, il ne reste que la mémoire, alors hein il

vaut mieux tirer sa pipe ne va pas plus loin, et sinon pourquoi vieux satan pourquoi ?... » (*Le Quatrième siècle* p. 13-14)

« Tout », début du roman, initie un long monologue de papa Longoué : « Tout ce vent » qui se répète trois fois dans le paragraphe. C'est une idée de grandeur qui présente d'abord la totalité du vent puis, le fait qu'il « va pour monter » et qu'on attend « qu'il monte jusqu'à tes mains, et puis la bouche, les yeux, la tête ».

Il y a l'immensité d'un vent et l'attente du corps devant le vent montant. La présence de « comme » et de « mer » dans la deuxième phrase ne fait que renforcer les trois éléments de la situation : « Comme si un homme n'était que pour attendre le vent, pour se noyer oui tu entends, pour se noyer une bonne fois dans tout ce vent comme la mer sans fin... ». Il y a, néanmoins, renversement de l'ordre : d'abord l'homme qui attend la montée du vent et puis l'insistance de l'immensité de celui-ci. La totalité du vent s'opposait dans la première phrase à la distinction de « mains », « bouche », « yeux » et « tête », mais la présence immédiate du corps s'oppose à la médiativité du vent qu'on attend.

Aussi, le « comme » qui commence la deuxième phrase signale la présence de l'homme et voudrait affirmer l'indépendance de celui-ci ; volonté qui est niée dans la première phrase : « tu ne peux rien, tu attends qu'il monte jusqu'à tes mains... » Le deuxième « comme » ne fait que réitérer l'immensité du vent, en le rapportant à la mer, pour justement renforcer la petitesse de l'homme par rapport aux deux éléments : « vent » et « mer ».

La combinaison de « tout », « comme » et « mer » n'a pas seulement marqué le caractère « imposant » du vent, cet élément qui a décidé l'antagonisme entre les premiers Longoué et Béluse, mais aussi réveillé les sens, par la présence du corps et de la souffrance de se sentir noyé dans cette immensité.

« Comme », « tout », « eau », « ciel » et « mer » se trouvent dans :

« Dans ce fond des forêts, elle qui avait oublié la croix, qui n'avait rien mangé pendant ce jour, paisiblement recommençait de délirer : elle voguait, se riait des embûches, matait les coups de vent,

chassait les moustiques du matin, se versait de l'eau de mer sur le corps pour se protéger du soleil, découvrait trop tard que ça brûlait encore plus, naviguait d'une côte à l'autre, couvrait la totalité des terres, traversait les éclairs, rayonnait partout avec la lame, ouvrait chaque côte sur la côte voisine, chaque terre à sa sœur, découvrait enfin l'asile suprême où les marrons organisés dictaient leur loi ! » (*Le Quatrième siècle*, p. 107-108).

La terre de « marronnage » du premier Longoué, le morne, est le point d'arrivée de Louise. Il est aussi le point de rencontre à la propriété Lapointe de Louise et Longoué, au moment où celui-ci y était amené de force. La jeune femme avait alors eu un élan – de tendresse ? – envers lui qui précipitera tout de suite sur elle le fardeau de son voyage dans le « bateau de la mort » ; sa haine sur celui qui sera Béluse ou « bel use ». Le bel usage auquel Louise est destinée et duquel elle est rachetée par le marronnage du « morne ». Elle, qui perçoit le monde non pas à travers les haines ressenties dans le « bateau de la mort », mais à travers le « bel usage » qu'elle pourrait faire de ses circonstances. N'est-ce pas, en quelque sorte le fait d'un deuxième voyage du « bateau de la mort » vers l'esclavage ?

En effet, Louise est victime d'un enlèvement au même titre que Longoué l'avait été. Elle, qui avait épousé le référentiel de son maître est déracinée et transplantée au « marronnage ». Sa première réaction à son entourage nouveau, s'inscrit dans un rejet de son nouveau concret, par l'usage de ses anciens repères référentiels : « la croix qu'elle avait oubliée ». Or, à partir de ce point, elle écouterait son corps : la faim, la chaleur ; puis, la nature même lui fournit les éléments sollicités par son corps – Elle se lance dans une course qui se termine par ses épousailles avec le « morne » du « marronnage », qui prélude son mariage avec Longoué. Louise a été prise dans le vent de Longoué. Elle pénètre aussi l'immensité de l'espace à travers la mer qui est le baume sur la douleur de ses blessures, à travers la mer qui se perd dans l'espace pour construire les fondations de la cité des « marrons ».

« Comme », « soleil », « morne », « mer » :

« Comme est beau l'enlacement de végétation qui multiplie sans fin dans les détours de la Trace en Martinique, entre Balata et Morne Rouge, où la volée d'écumes qui s'enroule en éventail fou dans ce

moment étincelant où deux vagues de mer écrasent leurs crêtes l'une contre l'autre, au large de Gorée, ou comme est belle la voltige du vent dans les sables soudain affolés d'Erfour, au plus fond du Maroc, quand le soleil ne peut plus les percer de sa transparence prétentieuse. » (*Tout-Monde*, p 55)

Le « comme », prime toujours, il prend ici le rôle du « tout » dans le sens de rapprochement à l'absolu, la beauté. Le réel rapproché à l'absolu se perd dans une notion synthétique ; le vent lui-même prend cette apparence de beauté et s'étend dans un tableau plastique qui embrasse l'Afrique et les Antilles. Il y a aussi mention du « bateau de la mort », l'île de Gorée – entrepôt d'esclaves –. C'est un vent emprisonné dans un cliché de « beauté ». Il n'y a plus de sujet, il n'y plus d'action.

« Comme », « même », « eau » et « mer » :

« Celui qui découvre la mer a soudain un goût de pain noir dans la bouche. Il veut aussitôt boire un lait de fruit, comme si l'eau rèche l'avait déjà rempli de moiteurs. Pourtant celui-là, dans le même moment, tend vers la mer et la salaison, et un grand vent lui bat au cœur, il se sent non défaillir mais porter sur la nappe d'eau, planer vers le large, dans l'air qui tremble. » (*La Lézarde*, p 143)

De même que dans le passage précédent, il n'y a pas de sujet ; mais dans ce cas, l'anonymat devient très corporel, le goût. Or ce goût est prédéterminé, médiatisé, par la culture mais il est, aussi, très imposant ; du goût prédéterminé on passe à un goût déterminant.

« Comme », « tout », « morne » et « case » :

« Ils crièrent avec les autres, la liberté la liberté, le vent volait dans leur gorge et leur poitrine, ils dévalèrent le morne pour l'énième fois, ils concassèrent toutes les cases dévalèrent dans la Grande Maison comme un cyclone, n'ayant même pas vu les berceuses, les lampes ouvragées, les armes à feu décrochées abandonnées à la hâte » (*Malemort*, p 119)

Le « comme » fait référence à « comme un cyclone », c'est la population des cases qui manifeste sa colère. Après qu'ils « concassèrent toutes les cases » ils furent épris du sublime du cyclone dans la Grande Maison, « n'ayant même pas vu » l'objet de leur colère ou les armes qui leur auraient permis d'exprimer celle-ci.

« Comme », « tout » et « terre » :

« Un pays où la dérive de l'habitant, ce par quoi il tient à la terre, comme une poussière têtue dans l'air, c'est cet aller tout aussi bien que ce revenir, à tous les vents. » (*Tout-Monde*, p 18)

Réitération de l'élargissement du paysage, de l'immensité, de la dérive du sujet.

« Comme », « tout » et « soleil »

« Qui avait "choisi" Vernazza ? L'immobilité elle-même. L'absence alors de toute vitesse, le calme plat d'avant le cyclone, dans lesquels un Martiniquais, (comme sorti tout tordu des Habitations et des bourgs de soleil où la tôle remplaçait peu à peu la paille [...]. » (*Tout-Monde*, p. 33-34)

Le « comme » ramène la Martinique. Le point de départ du voyage s'impose encore au voyage. Il est vrai que, maintenant, ce point de départ est réel, il existe avant le départ. On constate cependant l'absence de mentions du voyage et des moyens de transport. La Martinique, elle-même, se perd dans le cyclone ; le sentiment de vitesse que celui-ci produit chez un Martiniquais. Mais ce sentiment du Martiniquais qui habite dans les « habitations » et dans les « bourgs », se dissipe aussi dans le sentiment qui habitait dans les « cases ».

« Comme », « même » et « tout » :

« Et le lendemain, dans ce qu'on aurait pu appeler le matin, quand le vent et la pluie d'un coup s'en allèrent, que la procession quitta sa prière et courut dans les décombres et la boue pour soupeser le désastre, ils se retrouvèrent quelques-uns, comme un fait exprès, ceux du bourg et ceux des quartiers, réunis sous un perron de la gendarmerie autour du lit volant [...]enclos dans la parenthèse du cyclone comme dans une case [...], par la seule énorme cérémonie que ce vent avait enroulée là pour remplacer celle qu'Augustus nous avait déniées, en même temps abasourdis de ce gros œil du vent qui savait pointer dans la nuit tout autant que l'œil d'Augustus et nous montrer ce que nous n'apprenions pas à voir jour après jour » (*La Case du Commandeur*, p. 86-87).

Le « comme » devient « comme un fait-exprès », « comme dans une case » ; le premier réunit, face au cyclone, les gens des

« habitations » et ceux des « cases » et le deuxième fait du perron de la gendarmerie une « case ».

« Même », prend la forme de « même temps », qui à nouveau ramène aux sentiments exprimés par le Martiniquais face au cyclone. Celui-ci est aussi déconcerté par l'image de l'œil d'Augustus, et celle-ci amène une nouvelle distorsion, celle de la culpabilisation de ne jamais comprendre, ce qui nous est rendu par le « tout autant ».

« Comme », « tout » et « terre » :

« Le premier voyage. Et vous êtes déjà tout en tourneboulis qui ne sait pas s'appliquer, vous croyez déjà que parce que la terre est en vent vous ne la prenez pas dans votre main, regardez comme on prend le vent, et vous n'avez pas deux mois de pénitence sur cette terre mais vous croyez déjà qu'il faut mettre de l'ordre dans tout ce vent, vous agrippez votre mère comme si c'était une règle à calcul, j'ai confiance que ce vent-là vous a décalculée. »(*Tout-Monde*, p. 175)

« Tout en tourneboulis », « tout ce vent » font référence à la totalité. Il y a la relation cause-effet. La totalité du vent amène la totalité du roulis, « parce que la terre est en vent ». Mais « regardez comme on prend le vent », « tout ce vent », « comme si elle était une règle à calcul » semblent apporter une idée de maîtrise, attitude nouvelle face au vent. On peut vaincre le tout par l'éveil du potentiel d'explication : remplaçant le réel par le rationnel.

Dans les différences de rythmes ou d'intensités, le vent des romans de Glissant apparaît médiatisé par des termes dominants, dans l'abstrait. Ceux-ci sont dominants et même omniprésents dans le cas de « comme »⁷⁴. Dans le concret l'incidence des termes est plus variée.

Le « comme si » de Bachelard est assez explicite dans ce cas. J'ai aussi remarqué la présence des termes du concret qui marquent, souvent d'une manière viscérale, le passage.

Est-ce ce même vent qui rapprochait mon espace du vent de Glissant ? En partie oui, par l'impact du long monologue de papa Longoué par lequel j'avais commencé ma lecture.

74. Dans le *Quatrième siècle* : 4 de « comme » et « tout », 1 de « comme » et « eau ». Dans *La Case du Commandeur* 6 à 2 : « comme et eau », « comme » et « même », « comme » et « tout », « tout » et « terre » et « tout » et « mer ». Dans *La Lézarde*, 5 « comme » et « terre », « comme » et « mer », « tout » et « soleil », « tout » et

« mer » et « même » et « terre ». En *Malemort* 7 : « comme » et « même », « terre » ou « soleil », « même » et « tout » ou « terre », « terre » et « eau » ou « même » ou « mer » et même » et « tout ». En *Tout-Monde* 8 : 3 « comme » et « tout », « comme » et « soleil », « comme » et « terre », « comme » et « eau », « tout » et « terre », « tout » et « eau ».

Puis l'impact a commencé à se relâcher, malgré l'effet que je recevais de certains passages, peut-être parce que le monologue s'était épuisé dans l'ouverture du discours romancé glissantien, le « cogito » existentiel de celui-ci.

Ce monologue contient, réellement les romans existants de Glissant. Il y a la tendresse qui inspire un vieillard chargé de toute la haine d'une race qui n'existe plus : les Longoué. Il est dans sa « case », celle qui a été construite par le marron, son ancêtre, le nègre transporté dans le « bateau de la mort ». Le monologue est destiné à Mathieu Béluse, celui qui est Béluse, et qui héritera de la case de papa Longoué. La haine des Longoué s'adresse au « bateau de la mort », et aussi aux descendants de celui qui était le premier Béluse. Le vent monte au morne.

L'information supplémentaire sur cette scène qui nous parvient dans d'autres passages ne fait que renforcer les éléments dramatiques déjà existants : le premier Béluse n'a pas marronné tout de suite, mais il a été pris comme étalon pour les esclaves d'une femme. Celle-ci leur offre ce qu'elle n'a pas pour elle même. Béluse n'est pas parvenu à fertiliser, au début, les esclaves. Je laisse aux psychanalystes la joie d'une interprétation plus scientifique. Compte tenu du fait que papa Longoué n'a plus de descendant, que Liberté Longoué a été tué par Anne Béluse et que Stéfanise Béluse s'accouple avec Apostrophe Targin, descendant des Longoué, lignée de papa Longoué et de Mathieu. Le faiseur de liberté, le premier Longoué, et l'« autre », le premier Béluse fomentent leur haine dans le bateau de la mort, tout en transférant celle-ci, à leurs fils, aux deux amis qui n'avaient aucune expérience du bateau de la mort et aucune raison de se haïr. Quel vent ! Oh quel vent ?

Et mon vent, celui qui va de l'Afrique aux Antilles, en forme de sable ou en forme de souffle, ou le vent de la mer qui visite les archipels avec un coup de griffe ou un souffle de caresse, qui nous protège de la chaleur ou se joint à la mer pour nous isoler et nous offrir oxygène, eau ou électricité ? Est-il là ? Oui, il y est, des fois comme cyclone 33 fois, 18 fois comme un « vent qui monte » mais toutefois, cette présence ne se produit pas dans les cinq romans. Comme d'habitude, elle est très marquée dans *Le*

Quatrième Siècle : « vent qui monte » 17 fois et « cyclone », 13 fois ; par contre *La Lézarde* n'a aucun cyclone et un seul « vent qui monte ». Aussi ces deux signifiés du vent sont souvent porteurs de haine ou de rancœurs que ressentent les habitants du morne pour ceux de la ville, ex-esclaves ou ex-négriers.

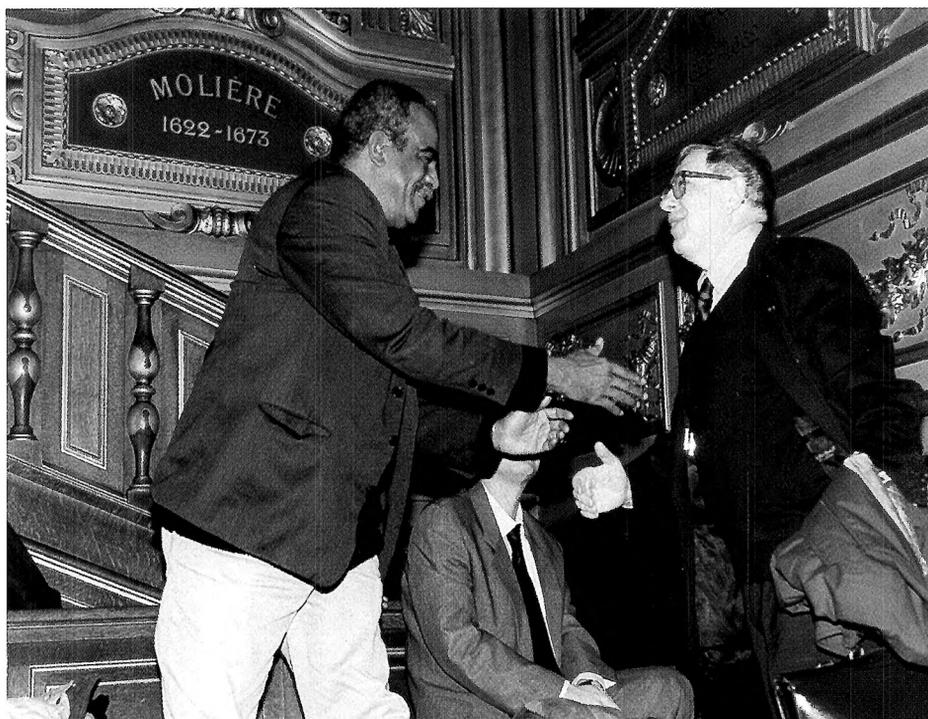
Le vent physique est toujours répandu sur la dalle de la négritude comme si, à la manière du peintre Elstir de *A Côté des jeunes filles en fleur*, son rôle était de créer le monde en le nommant.

Carlos Ortiz de Zárate
Université de Las Palmas









L'Un et le Divers :
comment repenser le lyrique, l'épique, le tragique,
le politique ?

« L'extase de l'Un se dénoue dans la militante unité », lit-on dans *L'intention poétique*. Tranchante comme un aphorisme, obscure comme un oracle, cette phrase resserre dans sa mystérieuse simplicité tout l'enjeu de la poétique glissantienne, tendue entre trois couples de paradigmes : l'instant et la durée, l'Un et le Divers dont l'opposition traverse et complique la relation du Même et de l'Autre. Car le Même n'y est pas l'Un, et le Divers n'y est pas toujours l'Autre. C'est à la lumière de ces trois couples de concepts que Glissant interroge et réarticule la théorie des genres au fondement de la poétique occidentale. En vérité, il s'agit bien plus que d'une théorie des genres. En effet, déjà chez Aristote l'épique, le tragique et le lyrique sont bien plus que des genres littéraires. Ce n'est pas comme un corpus de préceptes que la *Poétique* devrait être lue, mais comme une véritable phénoménologie de l'âme dont le lyrique, l'épique et le tragique définissent les modalités d'être, les intentionnalités fondatrices, les modes de temporalisation et de référentialité. Comme l'a montré Emil Staiger¹, les concepts génériques de la poétique aristotélicienne circonscrivent les tonalités affectives fondamentales de l'existence poétique, et à travers elles les conditions de possibilité de toute présence humaine au monde. C'est dans ce sens aussi qu'il faut entendre la définition que donne Glissant de la rhétorique :

« Quand nous disons : rhétorique, nous n'entendons pas ainsi un corps de préceptes savamment mis en œuvre ni une ruse de la didactique mais une dynamique aventurée de la parole, un pari qui s'expose, dans la relation dehors-dedans, soi-monde, existence-expression. »²

Loin de proclamer la mort de la tragédie ou la fin du lyrisme, qui serait aussi celle du politique, Glissant scrute leur possible

1. R.Célis, *La poétique phénoménologique d'Emil Staiger*, postface aux *Concepts fondamentaux de la Poétique d'Emil Staiger*, Bruxelles, Lebeer-Hossmann, 1990, p. 186.
« La poétique fondamentale, dont Aristote a conçu le modèle, est donc une eidétique des formes relationnelles de l'âme ».

2. *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997 p.135.

réarticulation au sein du Tout-Monde. En effet, il s'agit moins pour lui d'écarter le « genre » ou d'en proclamer la dissolution que de le greffer sur la démesure du texte, non pas comme une racine imposant aux mots la loi de sa croissance mais comme un rhizome porteur de Relation dans la démesure du monde. Le lyrique, l'épique et le tragique autant de rhizomes qui s'emmêlent dans la matière du monde et la folie du texte. Aussi Glissant ne s'en prend-il pas à la notion de genre mais à leur division. Car divisés et neutralisés quant à leur pouvoir d'exploration, les genres se sont vu assigner en Occident des poétiques fondamentalement opposées. Le poème s'est vu assigner une poétique de l'instant, le roman une poétique de la durée :

« Mais discriminer ainsi les genres et leur assigner des poétiques si fondamentalement opposées, c'est neutraliser l'une par l'autre ces poétiques-là, dès lors assujetties à leur objet au lieu de les brusquer. »³

3. *Le Discours antillais*, Folio/Essais, p.423.

Si Glissant n'abandonne pas la référence à la théorie des genres littéraires, c'est parce que l'épique, le lyrique et le tragique qui en constituent les composantes fondamentales, lui permettent de penser les trois modalités fondamentales de la Relation. Aussi le genre ne se présente-t-il pas comme un système formel de règles, mais comme une trame dans laquelle le poète inscrit son intention. Et les trois genres de la poétique classique forment un ensemble de sillages où ne cessent de se relayer la durée épique fondatrice de la communauté nationale, le dévoilement tragique fondateur de la Cité et enfin l'ardeur lyrique et la conscience politique, qui marquent l'émancipation de l'individu par rapport au mystère sacré de la collectivité.

« S'il relève du rhizome, le genre devrait aussi être mis en relation avec cette notion d'*invariant* qui nous semble si importante dans *Traité du Tout-Monde*. Mais alors l'invariant ne constitue-t-il pas un cran d'arrêt dans la turbulence du Chaos-Monde et ne s'oppose-t-il pas à la fragilité et à la souplesse des rhizomes ? Que me faut-il encore me raccorder à des invariants ? N'est-ce pas là le déguisement approprié que choisiraient pour s'en vêtir les vieux fantômes de l'absolu ? Le littéral du Chaos-Monde ne suffit-il pas à satisfaire tous mes fantasmes, désirs ou aspirations ? »⁴

4. *Traité du Tout-Monde* p.161.

Comment dès lors penser l'invariant et le rhizome ? L'invariant ne relève-t-il pas de l'autorité de l'Un alors que le rhizome ne se décline qu'au pluriel dans le foisonnement horizontal du multiple ?

C'est la notion de *lieu*, à la fois lieu du monde et lieu commun qui permet de déjouer l'opposition de l'Un et du Multiple :

« Le poète tâche d'enhizomer son lieu dans la totalité, à diffuser la totalité dans son lieu : la permanence dans l'instant et inversement, l'ailleurs dans l'ici et réciproquement. »⁵

5. *Ibidem*, p.122.

Car le lieu est toujours un point de passage et tous les lieux se rencontrent jusqu'aux espaces sidéraux :

« L'invariant est comme ce que nous disions du lieu commun : un lieu où une pensée du monde rencontre une pensée du monde. Des points véliques dans la turbulence, qui me permettent de dominer ou d'apprivoiser mon trouble, ma peur d'à présent, mon vertige. »⁶

6. *Ibidem*, p.162.

Retenons l'image d'une voile permettant de naviguer dans les eaux tumultueuses du Tout-Monde, et soulignons plus précisément la référence au point vélique, centre de la voilure et point d'application de la résultante des vents. Tel est l'invariant de Glissant, instrument d'orientation et de navigation. Mais l'invariant est aussi et avant tout un lieu, lieu du monde et lieu commun du langage. S'ébauche ainsi dans les essais de Glissant toute une pensée du lieu commun renvoyant le lecteur à l'*inventio* de la rhétorique médiévale et aux poètes de la *fin amor* commentés par Roger Dragonetti (plus d'une fois cité). Si l'invariant relève à première vue de l'Un qui chez Glissant fulgure de tous ses feux dans l'éclat de l'instant, il participe aussi de la durée qui dans son étirement et sa rêche patience est plus à même d'accueillir le multiple dans son foisonnement irréductible.

Dans *L'Intention poétique* Glissant oppose la poétique de l'instant à la poétique de la durée. Deux temporalités, deux économies de la parole s'y affrontent⁷. D'une part la temporalité de l'instant, d'un instant d'autant plus indicible qu'il est fulgurant, allant jusqu'à se contracter dans un mot d'autant plus dense que celui-ci est lourd de silence. D'autre part la temporalité étirée de la durée épique dont le mystère ne provient pas d'un indicible que le texte nous dérobe, mais de l'essence intrinsèquement dicible des gestes et des exploits que le récit nous donne à voir et à entendre, au fur et à mesure que le conteur les amasse au fil de sa mémoire. Car dans la geste épique tout est *fabuleux*, c'est-à-dire merveilleusement dicible. Et si tout y est dicible c'est parce que tout y est visible. Non seulement les dieux et les mortels se dressent face à

7. Voir notre étude *Edouard Glissant, de mémoire d'arbres*, Rodopi, Collection Monographique Rodopi en littérature française contemporaine, Amsterdam/Atlanta, 1996.

face dans leurs contours clairement tracés, mais les émotions et les douleurs, les affections de l'âme et les élans du cœur – tout ce qui dans le chant lyrique baigne dans la nuit d'une intériorité subjective –, se manifestent ici à la lumière du jour déployant la plénitude de leur présence, et à travers elle la visibilité rayonnante de la vie. Dans le chant de l'aède l'étant est devenu pour la première fois dicible et visible. Des objets fermement dessinés dans leurs contours se dressent à l'horizon, des individualités fortement typées s'avancent vers leur destin. Quelque chose comme un monde commence à prendre forme, nous offrant du même coup la possibilité d'un séjour, d'une demeure. C'est par l'épopée que le Mythe devient Histoire. Aussi le dire épique délimite-t-il avant tout un lieu d'où émerge l'histoire. Qu'il s'agisse de l'*epos* grec ou de la saga germanique, dire est à la fois faire, voir, faire voir, faire apparaître.

Ombre portée du destin sur l'histoire balbutiante, l'*epos* ouvre un monde, institue une langue au sein de laquelle se rassemble une communauté nationale, fonde un site qu'il faudrait qualifier d'*historial*. En effet, l'épopée répond à l'émergence d'une communauté nationale qui, se délimitant un territoire, y découvre son identité et l'espace de son destin, à un état de langue portant encore les marques de sa naissance⁸, à la genèse d'un rapport à l'Autre qui, surgissant à l'horizon, menace la communauté à peine rassemblée. Tel est le mouvement profond de la parole épique à l'ombre de laquelle se rassemble une communauté au moment du plus grand péril : se forger une mémoire à transmettre aux générations futures. Aussi le chant épique est-il plus une mémoire du futur qu'une nostalgie de l'origine. Nul ne l'a mieux compris que Roland à Roncevaux, soucieux tout au long de la bataille de la chanson future qui sera chantée sur lui :

« *Male cançon n'en deit estre cantee* » (vers 1466)

Lecteur attentif et passionné de Mallarmé et de Rimbaud, de Reverdy et de Segalen, de Saint-John Perse et de Claudel, fasciné par le mot « densifié » et sa rhétorique du non-dit et du silence, Glissant n'en demeure pas moins à l'écoute des épopées africaines, sources et matrices de toute narrativité, puisque comme l'*Illiade* et l'*Odyssée*, les *chansons de geste* et les *Lusiades*, elles se situent en-deçà de ce funeste divorce entre poésie et récit que consommera notre modernité occidentale. Telle fut sans doute la

8. J-M Paquette, *Définition du genre dans L'épopée. Typologie des sources du Moyen-Age occidental*, Turnhout, Brepols, fasc 49, 1988, p. 30-31. Voir aussi Dominique Bouter, *La chanson de geste*, Paris, PUF, 1993, p. 262.

folie de Don Quichotte, délire à nul autre pareil puisqu'il délia une fois pour toutes les liens qui unissaient les mots et les choses, la parole et l'être, rompit leur pacte symbolique et désagrégea ce faisant la structure de la geste. La voix épique s'est éteinte en Occident après s'être lancée une dernière fois dans les *Lusiades* à la conquête des Indes. C'est sans doute un hasard – quel heureux hasard – si le sillage tracé par les blanches caravelles de Vasco de Gama signe de son trait d'écume l'un des derniers poèmes de Mallarmé :

Au seul souci de voyager
Outre une Inde splendide et trouble.

Aussi la modernité poétique occidentale selon Glissant va-t-elle privilégier la structure extatique de l'instant, l'éclat de l'Un ineffable dont la révélation fulgurante déchire la trame de la temporalité narrative et efface dans les sables de l'oubli les pistes du dicible. Pourquoi dès lors un récit, puisque l'instant dans la fulgurance de son jaillissement vaut désormais pour tout ce qui peut arriver au monde ? Chargé du poids de l'indicible, l'instant se voit élevé dans son halo de silence au rang de mystère sacré. Aussi la poétique de la durée ne saurait-elle plus se prévaloir de ce prestige dont se pare maintenant la poétique de l'instant. La voix épique réduite au silence, la poésie s'écartera de plus en plus du récit tout en gardant une secrète nostalgie de son origine fabuleuse, mais non sans en dénouer l'épaisse durée qui en constituait l'étoffe.

La poétique de l'instant et de l'extase évoque à bien des égards par son dire impérieux le discours du Maître, l'exercice d'une maîtrise qui, fût-elle acéphale comme celle de Bataille, n'en demeure pas moins altière et violente. A défaut de pouvoir se partager au sein d'une communauté, fût-elle désœuvrée voire inavouable, l'extase se consume dans une jouissance âpre et solitaire. La poétique de la durée, en revanche, loin de se consumer dans la révélation fulgurante de l'Un, parcourt patiemment le champ du dicible et œuvre à l'avènement d'un Inconnu toujours proche et sans cesse différé qui seul rendra possible une « communauté de parole ». Cet Inconnu n'est plus l'Un dont la révélation fulgurante suscite extase et voyance, mais l'Autre dont l'approche lente et mesurée ouvre l'espace de la Relation et du Multiple tissé d'errance et d'exil. Évitions cependant les oppositions binaires trop simples, l'affrontement manichéen des

contraires. Pas plus qu'il n'y a d'instant pur, il ne saurait y avoir de durée pure. Aucune œuvre ne saurait assurément se contracter dans l'instantanéité d'un atome atemporel pas plus qu'elle ne saurait s'écouler dans une durée indifférenciée qu'aucun arrêt, aucune stase ne viendrait scander. La fulguration de l'Un ne saurait évidemment se passer d'une durée, puisque seule celle-ci peut lui offrir un site et un paysage, dût-il (l'Un) en rayer de son trait de foudre le déploiement. Et inversement une durée ne saurait se constituer sans relier en un continuum narratif les éclats et les extases de l'Un. Rappelons-nous la madeleine, les clochers de Martinville, les trois arbres d'Hudimesnil, les pavés inégaux de la cour des Guermantes, autant d'expériences inénarrables qui, par la magie de la métaphore, accèdent à l'ordre du Récit. L'instant chez Glissant n'est plus celui qui arrache le Maître à la durée du monde et l'élève au-dessus de l'Histoire, mais celui qui délivre le cri de l'esclave de sa nuit intérieure et le lance à la conquête d'une durée, laquelle rendra possible l'émergence d'une communauté de parole et de destin :

« Du cri fixe d'ici, déroule une parole aride, difficile. Accorde ta voix à la durée du monde. Sors de la peau de ton cri. Entre en peau du monde par tes pores. Soleil à vif. Nous entassons les salines où tant de mots miroitent. »⁹

9. *Le Discours antillais*, p. 27.

Tout l'effort de Glissant – et c'est l'enjeu de sa poétique – consiste non seulement à saisir la fulgurance du cri dans le tranchant de sa discontinuité, dans la violence instantanée de son jaillissement, mais à en capter toutes les vibrations dans la coulée temporelle du verbe épique. Comme si l'étoilement du récit procédait à partir d'un cri par extension infinie de ses ondes concentriques :

« Quitter le cri, forger la parole. Ce n'est pas renoncer à l'imaginaire ni aux puissances souterraines, c'est armer une durée nouvelle, ancrée aux émergences des peuples. »¹⁰

10. *Ibidem*, p. 28.

L'émergence des peuples rendra-t-elle vie à la parole épique, cette parole dont l'Occident semble avoir épuisé les possibilités ? Cette poétique de l'instant et de la durée, Glissant en souligne l'urgence en fonction de la situation particulière de la culture antillaise, de son inscription muette mais non moins signifiante sur les plages désertes de l'Histoire. Privés de voix, bâillonnés par les

maîtres de l'Histoire, les peuples des Antilles et des Plantations n'en habitaient pas moins de leur encre de sang les parenthèses et les blancs de La Phénoménologie de l'Esprit, y inscrivant ce qui demeure réfractaire à tout système, la révolte sans espoir qui n'en fonde pas moins poétiquement l'action la plus pénible, celle d'un enracinement dans le temps :

« Et si je veux alors comprendre mon état du monde, je vois que ce n'est pas le malicieux plaisir de contredire après coup Hegel, ni pour prendre sur lui une naïve revanche, que je tends à fouiller mon histoire : il faut que je rattrape à l'instant ces énormes étendues de silence où mon histoire s'est égarée. Le temps, la durée sont pour moi des vitalités impérieuses. Mais il faut que je vive et crie l'actuel avec les autres qui le vivent. En connaissance de cause. Ce qui dès lors est une poétique, dans une poétique plus large de la relation, est ainsi contradictoirement noué dans une urgence : le cri vécu dans la durée assumée, la durée vécue dans le cri raisonné ».¹¹

Que peut être désormais la littérature d'un peuple arraché à son origine il y a quatre siècles par la Traite négrière et qui, en l'absence d'une mémoire collective, n'a jamais pu assumer au moyen de mythes et d'épopées son propre passé ? Qu'est-ce qu'un peuple né brutalement à la modernité et qui n'a pu mûrir dans les profondeurs stratifiées du temps ? « Nous avons tous oublié ensemble » dit Mathieu Béluse dans *Le Quatrième Siècle*. Mais la force énigmatique de l'oubli c'est qu'il nous maintient en rapport avec ce qui est oublié. En effet, en l'absence d'une mémoire archivée, *l'odeur du temps et les vents glissant sous les acacias* continuent à charrier les cris et les murmures des ancêtres oubliés. C'est du fond de cet oubli que Glissant réinterroge dans les turbulences du Tout-Monde les catégories fondatrices de parole occidentale, non pour les détruire ou déconstruire, mais les reconstruire, les réarticuler comme autant d'agents de la Relation. Aussi Glissant se réfère-t-il à la parole épique, puisque seule l'union de la Poésie et du Récit est à même de dire le Tout-monde. Et sans doute s'agit-il moins de le dire que de saisir ce qui s'en exprime. D'où l'usage singulier du double point dans « Ecrire c'est dire : le monde ». (TTM, p. 119)

Le Tout-monde n'est pas indicible et le mot, contrairement à une certaine modernité, n'est pas le meurtre de la chose. Échos-mondes et agents de relais, comme les appelle Glissant, les langues travaillent dans la matière de la Relation. Le mot est lui-

11. *L'Intention poétique*, Paris, Editions du Seuil, 1961, p. 38-39.

même un événement, une turbulence, une création. Au fond, toutes les langues seraient créoles, ouvertes au jeu illimité de leurs relations réciproques. Le Tout-monde n'est pas la totalité de l'être, mais le tourbillon des étants. Réinscrite dans la modernité, la parole épique, loin d'apparaître comme un genre désuet, révèle avec d'autant plus de force l'un de ses traits essentiels. Comme l'a montré Staiger, l'épopée résiste à l'imposition d'une clôture par l'usage de la parataxe. Conférant à chaque séquence narrative une relative autonomie, celle-ci n'en garde pas moins un pouvoir liant soustrait à l'emprise de la totalité. Il appartient à la parole épique de pouvoir rassembler sans totaliser, d'accumuler dans l'archipel de ses laisses le Divers comme autant de choses dites et révélées. L'épopée ne se conclut pas. Elle s'interrompt. *L'Iliade* se consume dans les flammes du bûcher funéraire d'Hector et *La Chanson de Roland* s'immobilise sur l'image de l'ange Gabriel rappelant au vieil empereur, sur le point de s'endormir, que sa tâche est inachevée et que tout reste à faire. L'empereur ne voudrait plus y aller : « Ci falt la geste que Tuoldus declinet ».

Si la chanson de geste est *fondatrice* en ce qu'elle marque l'éveil de la conscience nationale, enracine la communauté dans un territoire qu'elle sacralise du sang de ses martyrs, et transfigure ce qui fut une humiliante défaite militaire en une gloire mystique, elle est aussi *prophétique* en ce qu'elle fait apparaître au cœur de l'échec tout ce qui permet de relativiser les valeurs de territoire, de racine et de filiation.

« Les livres du sacré ou de l'historicité portent en germe l'exact contraire de leurs turbulentes réclamations... La victoire des Grecs dans *L'Iliade* tient à une supercherie. Ulysse au retour de son Odyssée n'est reconnu que de son chien, le David de l'Ancien Testament est souillé par l'adultère et le meurtre, la *Chanson de Roland* est la chronique d'une défaite, les personnages de Sagas sont marqués du signe de la fatalité inarrêtable, et ainsi de suite. Ces livres fondent tout autre chose qu'une certitude massive, dogmatique ou totalitaire (hormis l'usage religieux qu'on en fera) : ce sont des livres d'errance, par delà les recherches ou les triomphes de l'enracinement que le mouvement de l'histoire exige ».¹²

Il aura fallu le regard antillais pour nous le rappeler ou mieux encore nous le découvrir. Si la communauté se rassemble dans la parole épique dans la mesure où elle se sent menacée de l'extérieur, l'action tragique surgit lorsque cette même communauté se

12. *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 27-28

sent menacée de l'intérieur. Le dévoilement tragique contribue au rétablissement et à la réconciliation de la communauté avec elle-même, en canalisant la violence et le feu du Ciel sur une victime émissaire, et ouvre finalement l'espace de la communauté politique fondée sur le partage de la Raison : Oreste est acquitté par le tribunal d'Athènes :

« C'est pourquoi les tentatives – dans le théâtre grec – pour étayer, “étendre”, la force tragique (par la diversification des personnages, leur multiplication, l'exposé des motifs... : autant d'améliorations – d'Eschyle à Sophocle à Euripide) sont aussi des chemins qui éloignent de la stupeur sacrée, pour introduire peu à peu aux formes citoyennes du théâtre, le drame la comédie, et les autres ».¹³

13. *Ibidem*, p. 65

L'avènement de la Cité, d'une société laïque affranchie du mystère sacré de la collectivité, consacre la naissance du lyrique et du politique dont les destins semblent désormais scellés :

« Quand en effet l'épique et le tragique se furent épuisés en Occident (quand la Cité se fut rassurée sur son existence), ils firent place à ces deux modes : le lyrique et le politique, tous deux de clarté, où s'engagèrent les individus devenus personnes humaines, c'est-à-dire désassemblés du mystère sacré de la collectivité. »¹⁴

14. *Ibidem*, p. 67.

Toute la Poétique de la Relation consiste à repenser l'articulation des quatre catégories: épique/tragique/lyrique/politique.

Si l'exercice de la parole épique présupposait une transparence à soi de la communauté face à l'opacité de l'Autre, l'épique moderne devrait nous inviter à consentir à notre propre opacité et à imaginer la transparence de la Relation. Quant au dévoilement tragique, il ne porterait plus sur le passé et sur la rupture des chaînes de filiation mais sur l'étendue, sur la rupture des relations d'équivalence entre cultures. S'y exprimerait un nouvel ordre de communauté élargi aux dimensions de la Planète. Il ne s'agit plus de s'interroger sur les rapports d'antécédence entre les quatre catégories. Il n'y a pas d'antécédents dans la Relation. L'épique, le tragique, le lyrique et le politique s'entre-expriment dans le libre jeu de la Relation.

Si l'Occident fut par excellence la culture de la généralisation, Glissant y perçoit aussi tout autre chose. Entraîné dans les tumultes et les turbulences du Chaos-Monde, l'Occident est plus que l'Occident. Vacillant, pris de vertiges dans ce baroque mondialisé, l'Occident y révèle toute sa fécondité cachée, tout le

jeu du Divers qu'il porte en lui et auquel il n'a cessé de faire la sourde oreille. Et c'est singulièrement le Moyen-Age qui apparaît dans son ardente et tumultueuse mêlée. Car dans ce Moyen-Age dont on nous a renvoyé en philosophie une image trop souvent simplifiée, tout n'est pas encore joué. De profonds courants s'opposent à l'avènement d'une Raison généralisante et totalitaire. Et si les courants ésotériques et mystiques, allumant des flambées de rébellion, n'ont pas réussi à s'opposer au triomphe des sommes et des systèmes et sont restés confinés dans les marges, ils n'en ont pas moins créé ces marges où il nous est possible de rêver et de respirer. Car c'est bien de nouveau du statut de l'Un qu'il s'agit. En effet, l'Un, il ne s'agit pas non plus de s'en défaire. Selon une tradition néo-platonicienne (l'hénologie négative) qui a alimenté bien des rébellions hérétiques auxquelles Glissant est sensible, l'Un n'est pas le Logos unifiant. L'Un s'arrache à la communauté des Genres. Il s'enracine en dehors du monde. Il ne participe à aucune qualité d'être au point qu'il n'est d'aucune façon. Il n'est rien puisqu'il est au-delà toute essence. C'est donc bien cette inexistence de l'Un qui déjà fascina Glissant dans *L'Intention poétique*. En effet sans cette « inexistence » l'idée d'un monde à conquérir perdrait sa saveur:

« Car ce qui manque éternellement à l'Un, c'est ce rêve réalisé – l'Œuvre – que nous voudrions offrir, à partir de nos éveils ; mais ce qu'il faut à l'unité du monde, c'est cette part du monde qui frémissante dans son être est là grevée d'inexistence ».¹⁵

L'Un n'est plus ici l'Unique qui conquiert et rassemble, mais ce qui s'arrache au monde et s'arrachant libère toute la richesse et la saveur du Divers. Et c'est croyons-nous cette « inexistence de l'Un » immanente au déploiement du Divers qui permet à la pensée d'être au maelström sans y être entraînée. Et c'est bien au Moyen-Age que Glissant pose la question : pourquoi la Raison n'a-t-elle pas pu se développer en marge de la généralisation ? « Elle l'eût pu », affirme-t-il. Mais ceci ferait l'objet d'une autre communication : Edouard Glissant et le Moyen-Age latin.

Jean-Pol Madou
Université de Miami

15. *L'Intention poétique*, Paris, Editions Seuil, coll. « Pierres vives », 1961, p. 13.

Quelques réflexions rhétoriques et stylistiques sur les « Poétiques » d'Édouard Glissant

Cher Édouard Glissant,

J'imagine qu'un *incipit* pareil, pour une communication présentée à un colloque sur votre œuvre ne manquera pas de vous étonner, vous et le public de vos lecteurs réunis ici. En effet, si vous n'êtes pas là pour recevoir les confidences qu'un de vos lecteurs prétend vous faire, le public, quant à lui, doit plutôt s'attendre à être confronté aux analyses pointues et aux exégèses savantes des critiques universitaires que nous sommes, dans le but de mieux comprendre le sens de votre œuvre (complexe et souvent fort difficile, il faut le dire) et d'en mieux mesurer la valeur littéraire et esthétique.

1. Le dernier essai d'Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde* (Paris, Gallimard, 1997), est sous-titré « Poétique IV ». En 1997 les Éditions Gallimard ont republié *Soleil de la Conscience* (Paris, Falaize, 1956 ; Seuil, 1956), *L'Intention poétique* (Paris, Seuil, 1969) et *Poétique de la Relation* (Paris, Gallimard, 1990) et les ont respectivement sous-titrés « Poétique I », « Poétique II » et « Poétique III ». – Ces ouvrages seront par la suite désignés dans mon texte par les sigles *TTM*, *SC*, *IP*, *PR*, suivis des numéros des pages qui renvoient aux citations, tirées des premières éditions.

Personnellement, je vous avouerai que, tout en étant très heureuse à l'idée de me retrouver en ce lieu sacré de la culture occidentale qu'est la Sorbonne, pour vous rendre l'hommage qui vous est dû en tant que créateur et intellectuel martiniquais, citoyen du « Tout-Monde », au moment de me pencher concrètement sur le thème qui nous était proposé, à savoir « Poétiques d'Édouard Glissant », je demeurai quelque peu intriguée. Vous savez que je vous lis depuis assez longtemps, et que plus d'une fois je me suis livrée à des réflexions sur vos ouvrages de création pour mieux pénétrer la matière vivante de votre imaginaire, et pour aider mes étudiants à s'ouvrir avec moi à une vision du monde si large et parfois si déroutante pour nous. J'avais acquis l'impression d'être assez « imprégnée » de votre poétique pour qu'il me soit relativement facile d'en discuter ici avec force analyses et argumentations. Hélas! je me trompais. Au fur et à mesure que je relisais vos écrits théoriques – vos quatre « poétiques »¹ – j'avais comme l'impression d'un étrange malaise, qui se transformait en la sen-

sation toujours plus nette d'être traversée par deux sentiments opposés. D'une part je vous aimais, parce que je me rendais compte que la lecture de vos œuvres (aussi bien de création que théoriques) avait contribué, lentement et subrepticement, à m'enrichir, à me disposer au « Divers », voire à me modifier dans mon for intérieur. Je vous savais gré de cela, à cause aussi de cette conception utopique, visionnaire, prophétique, bref « optimiste » (malgré l'état réel du monde) qui caractérise votre pensée d'un univers en état de Relation. Et c'est bien grâce à vous que j'ai appris à croire que la force de l'imaginaire, qui « n'est pas le songe, ni l'évidé de l'illusion » (*TTM*, 22), peut et doit abattre tous les obstacles qui nous séparent pour nous faire « vivre une autre dimension d'humanité » (*TTM*, 21). Par ailleurs, et presque paradoxalement, je commençai à vous aimer un peu moins : vues de près, dans l'optique de l'analyste, vos « poétiques » – dont, je le répète, je me sentais désormais presque naturellement irriguée – me résistaient ; je butais sur leur manière de s'organiser qui faisait pour ainsi dire violence à ma propre façon de fonctionner. Tant de sauts, de spirales, d'obscurités, de mélanges de genres, de « désordre » : le tout systématiquement érigé en contre-système... Je vous aimais moins à cause de votre façon de vous offrir au lecteur et de vous dérober ensuite dans votre « opacité ».

C'est pourquoi, m'étant paru difficile de me poser dans ce colloque en « exégète » de votre pensée, capable d'en discuter avec aisance, j'ai, par un geste de confiance qui a l'air de dépasser l'auditoire, fini par choisir de m'adresser directement à vous. Comme on le fait parfois dans ces lettres qui restent sans réponse de la part du destinataire auquel, cependant, on confie ses propres réflexions et remarques, lesquelles ne sont en réalité que des demandes de vérification dans un rapport qui, le cas échéant, est celui de lecteur à auteur.

Je conçois donc cette adresse comme un acte de communication dans lequel, en tant que lecteur justement, je me pose devant vous comme le Même et l'Autre dans l'évolution de vos œuvres. Comme *je vous* parle ici, de même *vous nous* (*vous me*) parlez dans vos « poétiques », en faisant jouer toute la gamme des éléments grammaticaux que sont les pronoms personnels, sujets et compléments (« voix » de l'auteur autour de laquelle s'organise le travail et objet-destinataire-interlocuteur du discours), aussi bien que toute la gamme des modalités par lesquelles votre discours

prend forme (méditation, définition, aphorisme, proposition, manifeste, etc). Autant d'éléments qui trament ce qu'on pourrait bien appeler votre « contre-discours » post-colonial, avec lesquels vous tracez un itinéraire dialogique dont les modifications paraissent très intéressantes, et parfois fort intrigantes. C'est justement à propos de cette forme dialogique qui se tisse entre vous qui parlez en tant que destinataire et votre interlocuteur muet, ou votre destinataire virtuel, que je veux m'interroger (vous interroger) ici. Qui parle à qui au juste ? selon quels codes et en fonction de quelle évolution de votre pensée ? Qui étiez-vous et qu'êtes-vous devenu ? Qui étions-nous (lecteurs) et que sommes-nous devenus ?

J'examinerai vite avec vous les modalités rhétoriques et stylistiques de *L'Intention poétique* et de *Poétique de la Relation*, la deuxième et la troisième de vos « poétiques », pour insister surtout sur la première, *Soleil de la conscience*, et sur la dernière, *Traité du Tout-Monde*, et pour les mettre en rapport, précisément parce qu'elles sont séparées l'une de l'autre par une quarantaine d'années.

À l'époque où vous écriviez *Soleil de la conscience* – qui peut être considéré comme un cahier intime, un journal de voyage et d'apprentissage (physique et mental) de votre univers –, plusieurs des lignes de force de votre pensée, que vous développeriez par la suite, pointaient déjà à l'horizon. Mais c'était à voix basse, sur le ton de l'intimité et de la méditation, comme si vous parliez à vous-même, dans ce climat de silence, de solitude, de recueillement, de patience et d'attente qui caractérise le travail individuel². Plutôt que vous adresser au lecteur, vous étiez votre propre interlocuteur, le double que souvent vous tutoyiez, à qui vous posiez vos questions – beaucoup de questions –, que vous interrogiez pour mieux vous connaître dans cette « ethnologie » de vous-même, dans votre itinéraire dans l'art poétique et vers le « soleil de la conscience ». Vous n'étiez pas le seul à vivre l'aventure de l'initiation à la France, cette quête difficile qui se faisait à Paris et dont vous parliez en assimilant votre expérience à celle de tout arrivant d'outre-mer dont vous vous rapprochiez dans un « on » d'appartenance ou un « vous » générique de ressemblance³. À cet « on » faisait pendant un autre « on », collectif lui aussi, mais marquant la diversité, celle du Paris intellectuel⁴ dont vous observiez les attitudes blasées si différentes de celles de votre culture d'origine.

2. « Je devine peut-être qu'il n'y aura plus de culture sans toutes les cultures, plus de civilisation qui puisse être métropole des autres, plus de poète pour ignorer le mouvement de l'Histoire », *SC*, 11.

3. « Paris, quand on y tombe [...] étonne à peine : tellement les arts [...], l'Enseignement ou l'imagination courant les livres vous ont habitué à y entrer [...]. Chacun [...], chacun [...] », *SC*, 12.

4. « Nulle part autant qu'ici on n'accorde, après péage, le privilège du talent », *SC*, 13.

Ainsi vous compariez la différence entre ce paysage, ces saisons, ce temps de France et votre paysage, vos saisons, votre temps « éperdu », pour vous construire, vous éprouver, vous confronter, vous connaître en connaissant.

Vous observiez, vous constatiez, vous cherchiez, vous mesuriez, vous vous faisiez l'analyste de vous-même, vous vous posiez des questions auxquelles vous donniez des réponses, souvent hésitantes, en bon élève de vous-même tout projeté à vous bâtir un programme d'apprentissage, de révélation du monde et de son expression dans l'art. Par moments émergeait l'autoportrait de « l'homme », du « travailleur », du « voyageur » que vous étiez, ou bien le dialogue entre vous-même qui vous regardiez agir et l'écho lointain de la voix de l'Autre, du Maître⁵. Vous vous disiez que « Naître au monde est d'une épuisante splendeur » (SC, 16): c'était - et ça reste, me semble-t-il, dans votre œuvre - le chiffre de l'immense et fructueux effort de toujours vous balancer (vous, les « très neufs dans la toute-puissance de l'histoire », SC, 25) entre l'équilibre et le déséquilibre, la mesure et la démesure, avant de trouver votre ordre, ou votre désordre, de toujours opposer la vérité française à la vôtre, de toujours parler (à vous-même et à l'Autre) à partir de systèmes d'oppositions binaires répétées et creusées jusqu'à l'épuisement, puisqu'« on sait que toute vérité est [...] consommation dialectique » (SC, 16).

Alors voilà que votre « je », au fur et à mesure que votre « journal intime » progressait, commençait à délaissier le ton bas de la méditation, à sortir du silence du lieu clos pour prendre de l'assurance et de l'envergure⁶. Votre « je » devint par moments même déjà mot prophétique et biblique, jusqu'à se transformer par ci par là en le « nous » d'une sorte de journal collectif où les « très neufs dans la toute-puissance de l'histoire », par l'éclat de votre conscience et connaissance, commençaient à trouver la parole, votre parole⁷.

Vous vous ouvriez au dialogue, ou tout au moins à l'Autre, parce que, comme vous le disiez,

« [...] l'expérience était du miroir de ce vieux continent, sur son tain de glaces et de solitude, où mon image m'apparaît: telle que je la ressens, mais telle aussi que l'éprouvent ceux-là qu'enfin je regarde à mon tour » (SC, 52).

Et, après votre voyage de retour aux sources de votre pays, vous parliez (aux vôtres plus encore qu'à « ceux-là », mais à cause

5. « Te voici dans une journée de travail [...], votre travail n'est pas fécond, vous n'avez que l'étoffe », SC, 20.

6. « J'écris enfin près de la Mer, dans ma maison brûlante », SC, 43 ; et tout de suite après : « Je crie », *ibid.*, 47 : c'est moi qui souligne.

7. « Nous voici donc [...]. Il y a ceux qui [...] Il y a ceux qui [...]. Viendra le temps où [...] », SC, 25.

de « ceux-là ») de racisme et de colonialisme (cfr. *SC*, 53) ; vous reprochiez au vieil Occident et à son art l'absence de générosité et de dimension collective de la chose littéraire, étouffées chez les peuples colonisés au nom d'un prétendu universel, alors que – vous le déclariez déjà – « La connaissance très concrète des peuples, leur conscience populaire, conduit à la connaissance de l'universel. Ainsi va l'Unité, nourrissant l'homme » (*SC*, 63).

Vous disiez cela tout en avouant que votre solidarité à cette « parcelle de terre » qui était votre terre n'excluait pas que toute une part de vous restait à Paris où, dans la solitude et dans la « grandeur et servitude » (*SC*, 56) que la Ville vous imposait, se faisait le trajet de votre connaissance, l'itinéraire vers le « soleil de [votre] conscience » et vers la poésie du monde. Vous vous nommiez « passeur d'écumes » (*SC*, 64) et vous saviez qu'il vous était donné à la fois « d'être le même et d'être l'autre, le fils ensemble et l'étranger » (*SC*, 64). Vous vous le disiez à vous-même, et indirectement à « ceux-là », affirmant avec force et à grande voix votre conviction :

« Et je proteste que [la] splendeur qui, par delà les bouleversements et les menaces du monde moderne, assaille l'esprit humain, est celle de la découverte du disparate, de l'Autre fondamental, qui nourrit la nostalgie de l'unité. L'épopée de l'histoire entraîne ce Mouvement » (*SC*, 60).

Cependant, à l'époque, vous restiez somme toute discret dans vos déclarations : « Mais je ne veux ici que suivre la trace de mon voyage, et non proposer des leçons ou des programmes » (*SC*, 61). *Soleil de la conscience* était la chronique intime d'une expérience personnelle à ses débuts, un discours monologique où la parole s'échangeait essentiellement entre vous et vous-même.

Je passerai vite sur votre *Intention poétique* (1969), dans laquelle trois choses sont d'emblée évidentes. Votre écriture (votre pensée, votre conscience) délaissa la forme du « journal intime », le « je » individuel, parce que :

« Depuis ce temps où j'évoquais non la marche dans les rues [...] mais l'absence patiente d'un qui errant trouvait en lui la force inane d'espérer [...], depuis ce temps le Nous, postulé plus que réel, s'est élargi au jour. [...] Le monde soudain s'est trouvé large de ces pays qui hier encore s'épaississaient dans la nuit. On a entendu le cri de leurs habitants » (*IP*, 12).

Vous croyiez en l'idée d'une littérature qui aiderait à bâtir la nation future, d'une littérature où votre parole (celle des intellectuels) serait celle de « ceux qui n'ont pas de voix » (*IP*, 51). Et vous vous exprimiez maintenant le plus souvent au « nous », en faisant ouvertement corps avec « le reste du monde » pour parler de et à « l'homme d'Occident ». L'interlocuteur-opposant de ce « nous » était donc un « vous » (parfois un « on ») très explicitement identifié et nommé : « [...] nous naissons ; et vous, découvreurs [...] » (*IP*, 20). Toute la panoplie de vos idées (la poétique de l'altérité, le monde comme relation et totalité, la tension chaotique...) était déjà à l'œuvre. Quant à la modalisation du discours, votre dialectique se chargea d'arguments polémiques et vibrants à travers des considérations formulées sans équivoque ni hésitations et des intentions poétiques, éthiques et politiques.

Je passerai vite aussi sur votre *Poétique de la Relation* (1990) où, dans les dernières pages d'ailleurs, vous vous interrogez vous-même à propos d'une des modalités pronominales présidant à l'énonciation de votre discours, le « nous », et à propos de la présence de cet autre pronom-sujet qui est le « on » :

« De l'endroit où je me trouve, je vois Sainte-Lucie sur l'horizon. Ainsi de proche en proche, évoquant l'étendue, puis-je réaliser cet arc-en-mer.

C'en est de même pour la manière dont je prononce le "nous" autour duquel s'est organisé ce travail. S'agit-il du nous communautaire, enrhizomé dans le fragile rapport à un lieu ? Du nous total, impliqué au mouvement de la planète ? Du nous idéal, dessiné dans les remous d'une poétique ?

Quel est ce "on" qui intervient ? Celui de l'Autre, celui de voisinage, celui que j'imagine pour tenter de dire ?

Ces "nous", ces "on", sont un devenir. Ils trouvent plein-sens ici, dans l'excès d'usage du mot "totalité", du mot "Relation". L'excès est une répétition qui signifie.

Ils trouvent plein-sens dans l'extension du discours, où les abstraits péremptoires ne prennent force qu'à force de s'accumuler » (*PR*, 222-223).

Pour ma part je remarquai que dans *Poétique de la Relation* la présence du « je » devint de plus en plus rare, non pas évidemment à cause d'un affaiblissement de votre identité, mais bien au contraire parce que le « nous » qui, sous différentes formes, s'imposait le plus souvent à sa place, se fit le signe de l'élaboration très

forte et très consciente de vos théories et réflexions, et de votre volonté de les transmettre au lecteur, pour le persuader, en avançant avec lui dans la discussion et dans l'affirmation de vos idées, en l'impliquant dans votre discours.

Je dirais que trois types de « nous » alternaient dans *Poétique de la Relation* : un premier (= « idéal »?) qui excluait toute idée d'opposition à un « vous » et qui se situait entre le pluriel de majesté (« Notre propos est de [...] », *PR*, 35) et le pluriel de la complicité auteur-lecteur (« nous verrons que [...] », *ibid.*, 65) ; un deuxième (= « communautaire » ?) se rapportant à la spécificité des cultures dominées et qui impliquait donc la réciprocité d'un « vous » (« Nous nous débattons dans nos problèmes », *ibid.*, 167); et un troisième (= « total ») qui dépassait toute hiérarchie dans la Relation (« Nous réclamons pour tous le droit à l'opacité », *ibid.*, 209).

Quant au « on », j'ai également cerné trois modalités de sa présence : un premier équivalent parfois au « vous » (= « l'Autre » ?) ; un deuxième prenant tantôt la place du « nous » de la complicité auteur-lecteur, tantôt celle de la voix du commun (= le « voisinage » ?) ; un troisième correspondant au vœu d'une totalité à venir (= « celui que j'imagine pour tenter de dire » ?).

Est-ce que cela signifiait la disparition dans *Poétique de la Relation* du « vous » des cultures dominantes s'opposant au « nous » des cultures dominées ? S'il est vrai que, du point de vue strictement statistique, le « vous » utilisé était le plus souvent le « vous » d'un interlocuteur générique non connoté (« Pour ce qui est du temps ou, si vous voulez », *PR*, 77), il est également vrai qu'ici l'opposition fut réalisée par la force même de vos énoncés, synthétisés justement dans l'idée d'une Relation totale, dans un contre-discours (bouleversant pour quelques-uns) nourri à son tour d'oppositions conceptuelles, plutôt que par le recours explicite aux pronoms.

D'autant plus que votre travail, pour ce qui est de la « voix » de l'énonciation, s'organisait déjà en grande partie autour d'une « voix » impersonnelle, si l'on peut dire, mais aux résonances pleines d'autorité, qui – bien qu'en dehors de toute prétention systématique – élaborait, énonçait, soutenait, affirmait, définissait ses idées (le plus souvent au présent de l'indicatif), jusqu'à les exprimer par ces modalisations discursives extrêmes que sont les aphorismes⁸ et que vous appelez « les abstraits péremptoires » (*PR*,

8. Voir surtout le chapitre « Ce qu'étant ce que n'est », *PR*, 199-202.

223). Vous étiez déjà l'observateur externe – mais ô combien passionné et impliqué – de la « totalité-monde », le polémiste et le prophète « solitaire et solidaire » qui nous parlerait dans *Traité du Tout-Monde*.

Et voilà que vous en arrivez, en 1997, à ce *Traité du Tout-Monde*, à votre *Poétique IV* qui, puisque vous êtes un provocateur et que vous vous déclarez contre la « pensée de système », est tout sauf un « traité » selon la définition que nous en donnent traditionnellement les dictionnaires (« Ouvrage didactique, où est exposé d'une manière systématique un sujet ou un ensemble de sujets concernant une matière », *Le petit Robert*). Votre traité ne pouvait donc être qu'un contre-traité anti-systémique et a-systématique, ou mieux encore, étant donné ses contenus, un anti-traité. Cependant, comme celui de tout « moraliste », votre ouvrage finit par être lui aussi didactique : vos réflexions nous donnent des leçons (involontaires), qui nous obligent à repenser le monde.

Vous affinez vos idées – qu'il n'est pas besoin de rappeler ici – et vous affinez également vos stratégies dialogiques vis-à-vis du lecteur dont vous suscitez le consensus et que vous gagnez à la cause de la pensée-monde, de la totalité-monde, grâce aussi à l'organisation rhétorique et stylistique d'un discours où la fonction phatique est exaltée au maximum.

Plusieurs « voix », comme d'habitude, alternent dans votre *Traité* pour assumer le discours. Il s'agit surtout du « je » de la voix impersonnelle de l'auteur ; du « nous » dans ses différentes typologies signifiantes (nous de majesté ; nous de la complicité auteur-lecteur ; nous des Antillais ; nous total) ; du « on » dans ses différentes typologies (l'Autre ; complicité auteur-lecteur ; voix du voisinage et du commun). Et vous les mélangez allègrement, ces modalités pronominales – hormis bien sûr le « on » et le « ils » qui sont la voix des puissances d'oppression et qui représentent plutôt la cible de vos propos – jusque dans la même phrase. Vous jouez avec elles en les rendant imperceptiblement interchangeable et en les faisant lentement, mais savamment, converger dans le tourbillon d'un « nous tous » qui prédomine et l'emporte vers la fin. Le lecteur est pris dans cette nouvelle identité, pris dans votre pensée, pris dans la pensée-monde, à tel point qu'il ne peut plus croire que l'avenir de la totalité-monde n'est pas déjà réalisé. On dirait que le « on » d'opposition lui-même ne peut se soustraire à l'em-

prise de votre discours totalisant. Ce qui se passe chez vous est d'une certaine manière semblable à ce que vous observez à propos de la rhétorique pronominale qu'on retrouve dans la lecture en couleurs de *Compact* de Maurice Roche où, comme vous le dites : « La masse obtenue est un Tout-monde vertigineux, qui nous prend en compte » (*TTM*, 202).

Les modalisations discursives qui étaient déjà présentes dans vos autres « poétiques » reviennent ici avec une fréquence et une vigueur redoublées et contribuent à donner autorité, efficacité et force de persuasion à vos propos et à impliquer votre lecteur dans la cause que vous défendez. Il est évident que ce que vous dites dans un de vos chapitres (voir *TTM*, 108-115) au sujet des rhétoriques de l'oralité (entassement, accumulation, retour, répétition, etc.) et d'une « transrhétorique » est ici mis sans cesse à l'œuvre. Je vous parle plutôt de l'utilisation très fréquente que vous faites des définitions, qu'elles soient introduites par une formule⁹ ou qu'elles soient présentées directement sous forme de propositions explicatives ou analytiques¹⁰. Je remarque combien souvent vous fournissez des résumés de votre pensée¹¹, même sous forme de liste¹². Je note que vous avez recours aux énonciations à l'infinitif ou aux phrases nominales pour faire une déclaration ou un vœu¹³ ; que vous simulez la discussion polémique¹⁴ ; que votre texte abonde en invitations, exhortations, appels adressés au « vous » ou au « nous » sur le mode impératif ou optatif¹⁵ ; que, semblable au ministre d'une religion humaine, vous nous invitez avec des mots solennels¹⁶ à participer à un culte dont désormais nous sommes les adeptes.

Pour terminer, il me semble que la manière dont vous qualifiez les quelques pages de votre utopie sur la Martinique pourraient très bien définir votre *Traité* :

« Cela n'est pas un Appel, ni un manifeste ni un programme politique. [...] C'est ici un cri, tout simplement un cri. D'Utopie réalisable. Si le cri est repris par quelques-uns et par tous, il devient parole. Chant commun. Le cri et la parole se relaient pour faire lever le possible, et aussi ce que nous avons toujours cru l'impossible [...] » (*TTM*, 232).

La voix hésitante et solitaire de *Soleil de la conscience* est devenue dans *Traité du Tout-Monde* voix forte, la voix du monde, et nous qui l'écoutons passivement, nous sommes aujourd'hui

9. À titre d'exemple (ainsi que pour les notes suivantes) : « J'appelle Tout-monde [...] », *TTM*, 176.

10. « La créolisation est [...] », *TTM*, 37 ; voir *ibid.* 35 sq. sur l'analyse des cultures ataviques et des cultures composites.

11. Voir *TTM*, 15-16.

12. Voir *TTM*, 194 : caractéristiques de la créolisation.

13. « Dire son entour, son pays : dire l'Autre, le monde », *TTM*, 252 ; « Liberté d'exister, liberté de dire, liberté de créer », *ibid.*

14. « Objections [...] Réponse », *TTM*, 209 sq.

15. « Ouvrez le monde », *TTM*, 68 ; « Écoutez le cri du monde », *ibid.*, 251 ; voir surtout le chapitre « Martinique », *ibid.*, 226-233 ; « Que le droit à l'opacité [...] veille, ô lampes ! sur nos poétiques », *ibid.*, 29.

16. « Je vous présente en offrande le mot créolisation », *TTM*, 26 ; « Je réclame pour tous le droit à l'opacité », *ibid.*, 29 ; « Je vois le flux grandir et la Relation qui s'exerce », *ibid.*, 168.

identifiés à cette voix qui nous interpelle : avec vous, nous avons été tour à tour l'Autre et le Même.

Voilà, *je vous* ai parlé. Quant à vous, je sais que, en *nous* parlant dans vos « poétiques », c'est à moi aussi que vous avez parlé ; on pourrait même dire que *nous nous* sommes parlé.

Carla Fratta
Université de Bologne

Table Ronde : Les paysages de la pensée
Jeudi 12 mars 1998

J. Chevrier. – Nous reprenons le cours de nos travaux, de notre marathon devrais-je dire.

Je cède tout de suite la parole à Geneviève qui va animer cette seconde table ronde.

G. Belugue. – Animer c'est beaucoup dire parce qu'au terme de cette journée consacrée à la Poétique, qui a été l'objet de communications extrêmement riches, il me semble que le moment est venu de surtout laisser la parole aux poètes eux-mêmes. Le modérateur se fera donc extrêmement discret. Mais il souhaite quand même présenter les écrivains qu'Édouard Glissant a désiré avoir auprès de lui, car si vous savez qu'Édouard Glissant est un grand poète, il ne faut pas ignorer que c'est aussi un homme d'échanges, de débat, et un homme de partage. Il a donc souhaité que ce colloque ne constitue pas un panégyrique sur son œuvre, et il a voulu inviter d'autres écrivains, pour que ce colloque soit justement un lieu de parole et d'échange, à l'image de son œuvre.

Parmi les écrivains invités, nous avons Marie-Claire Bancquart. Marie-Claire Bancquart est poète, vice-présidente de l'Académie Mallarmé. Elle a écrit une dizaine de recueils de poésie dont *Mémoire d'abolie* qui a remporté le prix Max Jacob.

Nous avons aussi Édouard Maunick qui vient de l'île Maurice. Édouard Maunick est un écrivain qui a l'expérience de l'exil, de l'exil intérieur et de l'exil extérieur, parce qu'il a vécu une partie de sa vie dans son île, et la majeure partie à l'extérieur à parcourir le monde. Il écrit sur son pays m'a-t-il dit, plus que sur lui-même. Mais il a tenu quand même à ajouter qu'un écrivain ne peut pas écrire sur son pays s'il ne s'écrit pas d'abord à lui-même. Alors il s'est pas mal écrit, une vingtaine d'ouvrages, à peu près : des

poèmes, des essais et du théâtre. Et à ma question : « est-ce que vous avez écrit des romans ? », il m'a répondu : « Je rêve d'écrire un roman qui serait à la fois un roman, un essai, du théâtre, un poème, et j'arriverai peut-être un jour à publier ce roman ; alors il s'appellera « Sarah » du nom de ma grand-mère sur laquelle j'ai écrit depuis soixante ans car c'est elle qui m'a appris ce qu'était la bâtardise ».

À côté d'Édouard Maunick, Nancy Morejon qui est de Cuba. Elle est essayiste, poète évidemment, et traductrice. Elle a, en tant que critique littéraire, écrit d'importantes études sur Nicolas Guillen, dont la dernière s'appelle *Nation et Métissage*. Elle a publié plusieurs recueils de poèmes et son dernier recueil, qui porte le très beau titre *Éloges et paysages*, vient de recevoir le prix de la critique de Cuba. Elle travaille aussi pour le théâtre national de Cuba. Il faut savoir que son amitié pour Édouard Glissant est très ancienne, et qu'elle a fait une traduction en espagnol du recueil de poèmes « Fastes ». Nous espérons qu'elle nous en lira un extrait ce soir.

Enfin, un homme qui nous vient des brumes, un Viking, un marin, Thor Vilhjalmsson, qui vient d'Islande témoigner de son amitié pour Édouard Glissant et de leurs « lieux communs ».

Voilà pour la présentation.

La parole est au poète Édouard Glissant.

E. Glissant. – Pourquoi le titre de cette table ronde, « les paysages de la pensée » ? C'est parce que je crois que toute une littérature contemporaine s'est développée dans laquelle les paysages, que j'ai décrits il y a très longtemps et que je continue de décrire de temps en temps, cessent pour le poète d'être un décor consentant, cessent d'être un environnement tout simplement, pour devenir une part constitutive de l'être. C'est ainsi que, dans beaucoup de romans contemporains, le paysage devient une sorte de personnage. Par exemple, dans *L'Ours* de Faulkner, on peut dire que la brousse, la forêt, dans laquelle se situe l'histoire de ce personnage extraordinaire qu'est le vieux Ben, l'Ours immémorial, on peut dire que cette brousse est, elle aussi, un personnage central de ce roman où plutôt de cette nouvelle. L'écriture de *L'Ours* est d'ailleurs une écriture inextricable de la brousse qui fait la profondeur de l'œuvre, qui fait la profondeur du roman. Et ceci a quelque chose de fondamental.

Bien sûr, nous savons que l'histoire de Félix de Vandenesse et de Mme de Mortsauf, dans *Le Lys de la Vallée* de Balzac est inséparable des paysages de la Touraine et, quand on se balade aux alentours de la ville de Tours, on trouve souvent des vallées comme cela, et on pense inmanquablement au *Lys dans la vallée*.

Mais il me semble qu'il y a quelque chose de poétiquement nouveau dans le rapport de l'écriture au paysage. En ce qui me concerne, il me semble que les paysages qui fondent mon écriture, en tout cas qui essaient de la faire avancer, sont des espèces de paysages, là aussi, de brousse (c'est pourquoi je suis tellement sensible à Faulkner), et qui sont traversés par des pistes que j'appelle des traces, qui ne sont pas des chemins, qui ne sont pas des routes, qui ne sont pas damables, qui ne sont pas goudronnables, qui effleurent la terre sans la saccager, qui ouvrent en même temps dans une sorte d'inconnu et dans une sorte d'inextricable, et cette notion de la trace m'a paru fondamentale d'une certaine forme de la pensée contemporaine. Nous avons – je le répète chaque fois et vous connaissez mes thèses sur la répétition –, nous avons cessé de croire que la pensée efficace est celle qui fonctionne par système. Nous pouvons concevoir des grappes de systèmes non systématiques, mais nous pensons que nous ressentons que la trace, ce qui est fragile et ce qui ouvre comme cela, est plus approprié selon nous (quand je dis « nous », je parle des poètes contemporains) à cette espèce de nouvelle approche du monde qui est tentée par la Poétique.

Aujourd'hui ou hier, je ne sais plus, j'ai entendu plusieurs intervenants poser discrètement et délicatement (parce qu'on ne veut pas m'embêter) la question de la difficulté, de l'opacité ou de la complexité de l'œuvre. La réponse, ce n'est pas moi qui vais la donner. Je crois que c'est Michel Butor à qui on demandait : « Pourquoi vos livres sont-ils si complexes ? » Et il répond ceci qui me paraît absolument évident. Il dit : « Ce n'est pas moi qui suis complexe, c'est le monde ».

On ne peut pas dire le monde ou approcher le monde avec cette parole claire, évidente, rassurante, qui était celle de gens qui avaient la prétention de conquérir et de dominer le monde, par la conquête d'abord et par les prestiges et les rames de la technique d'autre part. Nous savons maintenant qu'on ne peut pas conquérir et dominer le monde ; qu'il y a des peuples qu'on a conquis et qu'on a dominés mais qu'on ne peut pas conquérir ni dominer la

totalité *de la terre*, le « tout monde ». Il n'y a plus de conquête légitime.

Par conséquent, la poésie essaie – c'est pourquoi j'en parle à propos des paysages en ce qui me concerne –, la poésie essaie d'approcher ce « tout monde ». Ce ne sont pas des figurations, ce ne sont pas des allégories, ce ne sont pas des symboles, c'est une réalité palpable que le poète sent en lui de cette espèce de brousse à travers laquelle passent des traces, et qui débouchent peut-être sur des absolus du désert, non pas des absolus fabriqués.

Et il me semble qu'il y a ainsi tout une parole des paysages et que ces paysages constituent les paysages de la parole et que je vois, je me rapproche de ce qu'est une forêt de mon pays et une forêt d'Afrique ou une forêt d'Amazonie. Je me rapproche et j'essaie de saisir le lieu commun entre un petit désert ridicule, une petite saline du sud de la Martinique et les immensités du Sahara au sud d'Erfoud au Maroc.

Et il y a par conséquent, non seulement des paysages de la parole, mais il y a aussi, sans qu'on en fasse des catégories, des usages en nous des paysages et il y a des rencontres de paysages en nous.

Je dois dire, par exemple, que j'ai approché d'abord Thor Wilhjalmsson par le paysage qu'il y a dans son livre *La mousse grise brûle*, un paysage de glaciers, des espèces de plâtitudes glacées qui n'en sont pas, dans lesquelles cheminent les hommes et les chevaux.

Je n'ai pas éprouvé ce paysage-là de manière exotique, je ne l'ai pas éprouvé comme la chose absolument étrangère que je voudrais découvrir pour satisfaire une sorte de curiosité malsaine de la sensibilité. Je l'ai découvert dans le roman *La mousse grise brûle*, comme si j'étais allé en Islande.

Et quand je lis Edouard Maunick, c'est la mer et l'île que je vois tout de suite. Et je les vois avec leurs particularités, leurs singularités et non pas comme je pourrais le décrypter d'une manière artificielle.

Je pense donc qu'une des grandes conquêtes des poésies modernes dans leur complexité, c'est cette espèce de pratique qui fait que nous avons intégré les paysages, que nous en vivons, que cela détermine, non seulement nos manières d'écriture, et que ce n'est pas une espèce de refus, de recul dans un détachement élitiste ou élitaire.

Je vois les paysages de mon pays : je sais qu'au début, tous les nègres habitaient les *fonds* parce que c'est dans les fonds qu'il y avait les moustiques, la fièvre, la malaria, etc., que les planteurs habitaient les collines et les crêtes, ce qu'on appelle les *mornes* chez nous, etc. Et on peut voir dans l'histoire de la Martinique ce déplacement des habitations. Au fur et à mesure que les gens s'élevaient de l'oppression, on peut voir cela. Et le paysage nous en parle.

G. Belugue. – Marie-Claire Bancquart, partagez-vous ce que vient de dire Edouard Glissant sur la place du paysage ?

M-C. Bancquart. – Bien sûr, je suis tout à fait inspirée par ce que dit Edouard Glissant, qui sait combien je m'intéresse à sa poésie, combien je l'admire depuis des années.

Ce que j'aime beaucoup dans la langue poétique d'Edouard Glissant – et je voudrais le souligner dès le début –, c'est que contrairement à ce qui se passe dans une certaine partie de la poésie franco-française, et surtout ce qui s'est passé entre 1970 et 1987, il n'y a pas, pour lui, une interrogation sur la langue à l'intérieur de la langue qui fait que cette interrogation remplace le rapport à l'être. Pour lui, l'être s'exprime par le langage et ce langage est chez lui un paysage parce que, pour reprendre ses premiers mots de poète, son paysage, c'est d'abord un sang rivé. Il s'est peut-être demandé dès l'abord comment de ce sang rivé et sacrificiel, on pouvait partir dans une parole dérivée (c'est ce qu'il écrit dès le départ de sa poésie), mais une parole dérivée qui doit cependant trouver son architecte.

Voilà ce qu'il dit dans ses tous premiers vers.

Dans *Un champ d'îles*, le sang rivé, c'est une image du hagar, de la lassitude, du désespoir, mais c'est en même temps un grand amour pour le paysage qui a été celui de la persécution, et E. Glissant se demande comment, venu lui-même du paysage, il pourra trouver une parole d'architecte.

Je crois qu'il a connu dans son entreprise des moments différents, et je dois dire que le moment qui m'intéresse le plus est celui qui pointe à partir du *Sel noir*, mais peut-être surtout de *Boise*. C'est un langage qui admet en lui, pour dire le paysage, l'impair, le crié, des vers plus secs, comme il dit lui-même, que les versets qu'il employait d'abord. Et alors c'est à ce moment-là qu'il a le

courage d'expliquer : je n'ai pas d'arrière-pays ; non, je n'ai pas d'arrière-pays. Bien sûr à la différence de ceux qui ont une histoire scrutable dans le temps, il n'a pas d'arrière-pays, mais il a un paysage qu'il multiplie à partir de ce moment-là et qui me semble précisément, à ce moment-là, n'être absolument pas exotique.

Quand il dit qu'il y a une relation étroite entre sa petite île et les grands champs d'espace de l'Amérique, quand il va en Égypte et qu'il parle du nilotique et de l'insulaire, il réunit ces deux paysages et lorsqu'il parle (je suis particulièrement sensible à sa poésie parisienne) de la place Furstenberg, et réunit dans cette brousaille de paysages la place Furstenberg à ces îles, « oublié sur sa baie, oublié à ce banc, déraciné le banc même », dit-il, du sans-logis.

Je crois que l'idée de chaos – les grands chaos qui terminent ses poèmes complets –, ces grands chaos sont évidemment l'idée d'un touffu, d'un massif dans lequel on peut tout de même, si fragilement que ce soit, trouver trace. Ce fragilement qui est en même temps une genèse, je le perçois déjà dans ce qu'il dit de l'argile. Dans *Boise* par exemple, il parle d'une énergie d'argile. L'argile, c'est ce dans quoi on pétrit l'homme dans toutes les genèses, mais c'est en même temps, traditionnellement, ce qui est extrêmement fragile (pensons au colosse au pied d'argile), et E. Glissant dans les grands chaos évoque des « mages qui vont mâchant l'argile ». Cette image de l'argile, à la fois fragile et pleine de genèse, est donc chez lui en même temps que celle du chaos.

C'est sur ce chaos que je voudrais revenir parce que les grands chaos évoquent, bien sûr, la genèse, le tohu-bohu, mais cela évoque aussi cette théorie scientifique du chaos à laquelle je sais qu'Edouard Glissant s'est beaucoup intéressé, c'est le fait qu'il y a des systèmes dynamiques qui semblent mystérieux au premier abord, qui ne sont pas calculables par la raison, et qui ne sont pas non plus complètement livrés au hasard. C'est comme cela que je vois justement le paysage d'Edouard Glissant.

C'est l'idée du pendule. on ne peut pas calculer rationnellement le pendule qui va ça et là, qui va, pour Edouard Glissant, d'un paysage à l'autre de la terre. On ne peut pas calculer rationnellement sa trajectoire. Mais ce n'est pas non plus une trajectoire complètement livrée au hasard ; c'est ce que les scientifiques appellent un comportement d'attraction étrange et moi je garde ce

mot pour les paysages d'Edouard Glissant. C'est un comportement d'attraction étrange, c'est-à-dire qu'il dessine des volutes extrêmement souples, extrêmement belles, mais qui sont évidemment aussi extrêmement complexes. Les paysages d'Edouard Glissant sont peut-être complexes au premier abord tout simplement parce qu'il y a cette complexité du chaos. Je dirais que cette complexité n'est pas seulement dans l'espace, elle est aussi dans le temps. Comme d'ailleurs le pendule s'inscrit dans le temps, le paysage est par essence inscrit dans le temps. E. Glissant prend soin de l'inscrire dans le temps quand il voit dans la civilisation égyptienne ancienne sa civilisation antillaise, mais il prend soin aussi poétiquement de l'inscrire dans le temps, par exemple, je note dans *Désode* le recours à des vocabulaires médiévaux. Il y a, par exemple, à la fin de *Désode* : « Passants, n'ayez plus de chaos, vous déhunie la chair des mots, ni laissant ni que les mots ». Et cet emploi de ni, qui est un emploi médiéval, archaïque (il y a d'autres archaïsmes dans les grands chaos), nous place à cette époque médiévale dont on parlait tout à l'heure et à une époque où précisément le concept n'avait pas desséché l'idée, ni de l'espace, ni du temps. Je crois bien que ce grand chaos, qui est la broussaille du paysage d'Edouard Glissant, c'est aussi une des idées modernes et scientifiques les plus prenantes. Cela explique, et l'opacité, et l'étrangeté, et aussi la magie de certains vocables dans certains vers d'Edouard Glissant parlant du paysage. Et il me semble que cette polyphonie du paysage a été atteinte peu à peu, partant de l'île, passant par un paysage souterrain, un paysage de l'eau qui sourd sous les volcans, et arrivant à ce paysage immense qui est le paysage de la terre.

Ce que j'aime beaucoup, c'est qu'à la fin de tous les bons recueils de poèmes, on a toujours envie de continuer, on ne s'arrête pas, et à la fin de ces poèmes complets (provisoirement complets), on lit : faille qui surgissait. Ce n'est pas une fin, une faille qui surgit. Une faille qui surgit, je crois bien que c'est le paysage de Glissant, c'est le nomadisme du paysage de Glissant et celui qui a été souterrain, qui a mis du temps à sourdre et qui s'en va maintenant partout dans le monde.

G. Belugue. – Une faille qui surgit. Est-ce que, Thor Vilhjalmsson, ce ne serait pas le feu sous la glace ?

T. Vilhjalmsson. – Je suis très ému d'écouter ce que dit Edouard Glissant sur mes œuvres...

Edouard Glissant est pour moi un écrivain dont j'ai bien envie d'avoir un ouvrage dans la poche, de m'arrêter et d'en lire quelques pages à la fois. Les livres d'Edouard Glissant me touchent personnellement et me donnent la sensation d'un sentiment de fraternité. Je vis dans un paysage de glace et je ne peux que parler de la glace, de la glace répandue. Mais je vais laisser un peu cette glace là-bas qui attend que je revienne. J'étais à la maison en train de terminer un livre quand Edouard m'a fait un signe. J'ai tout laissé à la maison, j'ai sauté, je me suis parachuté ici. Je dois confesser que j'ai laissé le livre en cours, je n'y ai pas touché pendant tout ce séjour. J'ai écouté les conférences, tous les gens qui parlaient.

Je ne suis pas tout à fait à l'aise dans ma façon de traiter la langue française. Mais je pense que c'est un grand bonheur pour la culture française d'avoir un écrivain comme Edouard Glissant qui emploie cette langue de cette manière. Il a conquis cette langue, il en joue. Il rend plus vaste la culture française en restant fidèle à ses propres sources, à son pays, à ses ancêtres. J'ai un énorme respect pour sa façon de se tourner en arrière et de rendre audibles, visibles, les ancêtres esclaves.

Et qu'y-a-t-il dans son œuvre ? Les différents mystères et les différentes nations qui sont jetés là dans un livre avec un peu d'esclaves. Edouard Glissant fait primer leurs différentes langues et fait primer leurs différentes musiques, leurs différents rites. J'aime carrément voyager avec Edouard Glissant à la rencontre de ses ancêtres, des esclaves, qu'il a montrés comme de dérisoires individus humains.

Peut-être qu'une femme, un homme, se sont rencontrés en ces temps-là et ils ont voulu créer une langue pour se comprendre, ou quelques signes de reconnaissance. C'est un grand mystère, la magie de la naissance d'une langue. Edouard Glissant en a imaginé une reconstitution poétique : c'est une énorme prestation que je respecte beaucoup et je lui suis très reconnaissant pour avoir eu cette expérience.

Mais il continue d'observer, de lire le monde. Il voyage dans le monde, en étant poète génial si profondément humain qu'il nous laisse observer partout et il pose toujours une nouvelle question. Un poète ne cesse de se questionner mais lui il a répondu désor-

mais aux autres questions. C'est le rôle du poète mais, lui, il est le poète que notre monde a énormément besoin d'écouter. Un poète qui nous rend à nous-mêmes, qui nous aide à nous approcher de nous-mêmes, à trouver la route, à nous intérioriser, à nous donner la possibilité de retourner, de chercher notre propre identité et notre propre humanité. Résister à tous les divertissements qui détruisent notre sensibilité, notre intelligence. Un poète qui nous rend à nous-mêmes et nous fait confiance.

Je peux dire que nous sommes une espèce, qui s'appelle espèce humaine, face aux éléments avec lesquels il faut composer. Il y a dans les montagnes de mon pays des tonnes de glace et sous ces montagnes, plein de feu et parfois l'eau surgit. De temps en temps, on est surpris. Un jour, Vladimir Azkhenazie avait eu l'idée de faire un grand festival en Islande et il a invité en Islande les plus grands musiciens qui étaient ses amis : Barenboïm, et puis il y avait cette merveilleuse Jacqueline Dupré et il y avait Itzac Bermann. Nous ne savions pas comment remercier ces musiciens qui avaient donné tellement à nous grandir ou à nous faire conscients de la grandeur de l'âme. Il nous manquait quelques moyens de remercier ces grands artistes et gracieusement la montagne a fait une éruption spéciale comme si c'était pour eux. On voyait approcher un grand mur de lave qui bougeait d'un mètre à l'heure. Le peuple de Reykjavik était venu voir ces souvenirs parce que la pierre était fendue, un haut mur s'approchait d'eux d'un mètre de l'heure.

Je ne veux pas divaguer trop sur cette coïncidence, mais c'est important pour nous d'avoir la présence de ces forces telluriques. Nous savons qu'il faut bien se comporter avec ces forces parce qu'elles sont dangereuses. Mais nous savons aussi qu'il y a un sable noir qui menace toujours les cultures et comme la mer aussi peut être dangereux. La mer a différentes humeurs et nous sommes conscients de cela, conscients de notre impuissance et cela nous renforce d'être conscients de cela. J'ai peut-être divagué trop pour le moment mais je suis très ému d'être parmi vous, parce que nous aimons tous tellement Edouard Glissant.

G. Belugue. – Merci Thor Wilhjalmsson. Maintenant Nancy Morejon, c'est Cuba, c'est une île très proche de la Martinique, et c'est aussi une écriture qui est très proche de celle d'Édouard Glissant.

N. Morejon. – Il faut dire que je suis très honorée de partager cette table ronde avec des poètes qui expriment leur expérience d'écriture, de lecture à partir des ouvrages d'Édouard Glissant.

D'abord je voudrais vous faire des propositions à partir de ma compréhension de cette pensée, qui est une pensée par images. Quand j'étais élève à la Havane, on m'enseignait qu'il y avait la pensée scientifique, qui était évidemment beaucoup plus importante que la pensée par l'image. Je trouve maintenant que c'étaient des propos très marqués par la mentalité de dépendance contre laquelle nous luttons à cette époque, parce que je trouve que dans le corpus littéraire des Caraïbes que j'étudie et dont je fais partie, la pensée par l'image est très riche. C'est pour cela que je me suis consacrée à l'étude de la poésie de Nicolas Guillen, pour essayer de réinterpréter notre culture à partir de sa connaissance et de ses appréciations.

A partir de là, je voudrais dire que je vois dans la pensée d'image de Glissant une pensée de l'imprévisible. Une pensée que je trouve très proche de la pensée de Don Fernando Ortiz dans sa conception de la transculturation.

Je vois chez Glissant une pensée du multi-culturalisme qui s'oppose à ce qu'on a connu du retour en Afrique, ou ce qu'on connaît aujourd'hui comme l'afro-centrisme. Et j'y trouve aussi une sorte de pensée de l'errance.

Édouard Glissant évoque des contacts de cultures nés d'un choc de cultures. Là on ne trouvera pas un métissage, mais une résultante imprévisible.

Dans mon interprétation de la culture cubaine, je trouve des correspondances entre cette forme de créolisation qui porte le résultat de quelque chose d'imprévisible, et les idées qu'Ortiz a su mettre dans sa poésie de la transculturation.

Mais il faudrait dire que le mot de transculturation est un mot qui dérive du mot et de la conception de l'acculturation. On suppose qu'il y a là un choc des cultures, mais qu'il y a une culture qui est supérieure. Dans sa conception de Guillen ou exprimée par Guillen et dérivée de la conception d'Ortiz, il y a une interpénétration, c'est-à-dire qu'il y a un processus du donner et du prendre.

Je trouve que les cultures de la Caraïbe, qu'il a bien définies comme des cultures composites, sont des cultures qui viennent de tout ce processus qui devient un troisième élément.

D'ailleurs Jacques Coursil disait ce matin que c'était une poétique de réseau. Et ce paysage de la pensée multiple déborde la parole écrite et plonge dans l'oralité. Dans ce sens, j'aimerais bien revenir sur les mots de Diva Barabaro Damato quand elle soulignait ce matin la poétique de l'espace dans cette pensée de Glissant, et qu'elle la rapprochait de la peinture du cubain Wilfredo Lam. Je voudrais ajouter aussi sa parenté avec le sculpteur cubain Cardenas. Certaines peintures naïves cubaines de nos jours recréent cet espace d'une pensée mythique où déborde la parole poétique.

Quant au retour à l'Afrique, j'ai toujours admiré l'appartenance de Glissant à l'expérience afro-américaine. Je veux dire par là l'expérience de l'esclavage. Et j'ai toujours aimé sa reconnaissance et son sens de la renaissance d'une culture qui s'est éparpillée parmi la Caraïbe, l'Amérique centrale et l'Amérique du sud.

Et il a dit lui-même que les cultures de la Caraïbe n'ont pas d'arrière-pays. Je pense que ce qui nous sauve, c'est la recherche d'une racine plurielle. Notre histoire a commencé évidemment comme le dit Édouard Glissant dans le bateau, mais cette circonstance historique ne nous permet pas de rester fixé à une seule racine, à une seule identité, mais nous conduit à chercher des racines multiples dans une histoire qui a comme point commun l'esclavage.

Dans mon essai sur Guillen, *Nations et Métissage*, j'ai tout un chapitre dédié à cette conception de la transculturation que je vois, maintenant, comme quelque chose de parallèle à cette idée de créolisation, sur laquelle travaille Édouard Glissant. Mais là je reconnais que l'histoire des Amériques est une histoire d'immigration. L'anthropologie et l'ethnologie cubaines ont bien reconnu cette circonstance, mais cela a toujours été difficile de trouver dans notre conceptuelle une vision de ce phénomène comme quelque chose appartenant à notre humanité. Notre XIX^e siècle avait peur du Noir parce que les Noirs étaient les successeurs des esclaves, des anciens esclaves, et ils avaient par conséquent une conception de l'identité cubaine comme une entité indépendante, comme un prolongement de l'Espagne. C'est pour cela que j'aime tellement cette idée du phénomène imprévisible et du troisième résultat, parce qu'elle fait ressortir qu'on est métissé et que nous avons des éléments qui proviennent du côté espagnol, mais aussi des éléments qui proviennent de l'expérience de l'esclavage.

Et c'est important pour la littérature, parce qu'on n'a pas créé, comme aux îles francophones et aux îles anglophones, une troisième langue. dans ce corpus littéraire, par contre, on va quand même trouver des traditions orales qui se sont enrichies avec un lexique qui provient des langues apportées à notre territoire par les esclaves. Ce phénomène des migrations et des errances constitue un pôle de réflexion important pour les jeunes penseurs et les jeunes écrivains.

Je voudrais m'arrêter ici parce que ma collègue Geneviève m'avait appelée pour parler des paysages, mais je laisserai cela pour ce soir où j'essaierai de vous exprimer mon expérience de traductrice du recueil de poème d'Édouard Glissant *Fastes*, qui a été pour moi une joie.

G. Belugue. – Édouard Maunick, la parole est maintenant à vous.

E. Maunick. – Édouard Glissant, je l'ai d'abord connu de la lointaine île Maurice, dans ses livres. Puis, nous nous sommes retrouvés sur un continent autre qui était l'Unesco. Nous avons vécu là des années ensemble et, petit à petit, le sens que je croyais avoir pris, avoir obtenu de Glissant, ne se contredisait pas mais s'élargissait, grandissait, jusqu'au point où, dans les conversations que nous avons eues, lui et moi, hors de l'Unesco, dans les rues, à un dîner, je me suis senti plus que proche de lui, je me suis senti comme lui.

Je ne veux pas être tragique ni dramatique, je viens de le dire tout à l'heure à Édouard : je me suis promis, en partant d'ici, d'écrire une page, deux pages, trois pages, dix pages, sur la solitude de Glissant. Et cette solitude, loin d'être une douleur, est un feu.

A lire Glissant, je découvre, comme le disait cet auteur que j'aime beaucoup et que j'aime encore beaucoup, qui disait : pourquoi donc Christophe Colomb et tous ces autres découvreurs de monde ont-ils élargi le monde au lieu de l'approfondir ? Et c'est cela Glissant pour moi. C'est un approfondisseur.

Si le mot n'existe pas, je suis créole, je l'invente. Entre nous, quand nous parlons parfois, jamais Glissant et moi n'avons eu une conversation en créole. Et nous n'avons fait que cela depuis qu'on se connaît. Parce que le créole n'est pas une langue, le créole est

une manière d'être. C'est notre façon d'être vivant dans les îles, et c'est pourquoi je regrette souvent qu'on parle toujours du créole en dehors des îles de l'océan indien.

Il faut tout mêler, tout confondre pour avoir, pas un même portrait, pas une même image, mais un homme seul, un être unique.

Et quand, à l'ouverture même de cette table ronde, Glissant parle de la nécessité, de l'urgence de rejoindre l'être, la personne, en dehors du décor, il me donne tout de suite le goût que je retrouve aussi chez lui, ce goût du végétal parce que tout est parti de l'ébène. Nous avons lu les livres de Glissant, et nous avons lu d'autres livres où il est question de cet ébène-là, qui n'est pas seulement ce bois imputrescible qu'on a utilisé pour caréner les bateaux dans lesquels on a transporté des esclaves, mais aussi parce qu'il y a, pour certains pays comme le mien, la disparition de l'ébène, la volonté, avouée ou pas, d'effacer l'épaisseur d'un être, la nuit d'un être, mais pas une nuit pour l'épaisseur de la nuit, mais une nuit parce que c'est dans la nuit qu'il y a les étoiles ; une nuit parce que c'est dans la nuit qu'il y a le silence, et que c'est dans la nuit que la parole, une fois prononcée ou murmurée, devient intelligible, parce que dans la nuit de l'ébène, il y a toute notre aventure humaine. Et cette aventure-là, Glissant a écrit pour qu'elle ne soit pas oubliée.

Pourquoi ? Parce que sans les îles, la géographie du monde est orpheline des îles. Il manque un doigt, un bras, une tête, des cheveux ; il manque une clameur ; il manque une voix. Et c'est cela des poètes comme Glissant, c'est la voix, c'est une oralité forcée à une écriture qui n'est pas simple.

Pourquoi requérir de Glissant qu'il soit compréhensible ? Demander à un poète qui a besoin de reconstituer, de retrouver, de remodeler un monde, demander à un poète de faire ce travail en étant simple, c'est une prétention. Il est vrai que les livres de Glissant ne sont pas faciles à lire, il est vrai que les poèmes de Glissant ne sont pas faciles, non pas à lire, mais à prendre. C'est tout simplement, et il vient de le dire en rappelant ce mot de Butor, que le monde n'est pas simple et que les poètes ne sont pas, ne sont plus... Vous me pardonnerez parce que j'ai connu un temps dans mon pays, où on écrivait des poèmes pour faire joli-joli, pour faire « zoli ».

Nous, on écrit pas pour faire joli. Parfois, on écrit pour faire vilain parce que le monde est beau et laid à la fois, parce qu'il y a tout à dire : le chaud et le froid, le clair et l'obscur ; parce qu'à dire tout cela dans une diction ou dans une dictée pour l'autre, destinée à l'autre, parce que ce que fait Glissant, comme beaucoup de poètes de cette trempe, de cette tribu-là, il s'agit de donner (je redis ce que je viens de dire tout à l'heure) de donner l'île, les îles au monde.

Tout à l'heure, demain, après, prenez un livre de Glissant, n'importe lequel, et par fraternité, par proximité, prenez un livre de poèmes de Glissant. Commencez à lire à haute voix. N'écoutez pas, entendez ; entendez la rumeur d'une parturition qui est celle de la mise au monde de l'île, qui est végétale parce que les écorces éclatent, parce que l'aubier s'arrondit, parce que la racine perce, parce que, chez nous, la nuit ne descend pas, la nuit monte. C'est le soleil qui se couche, et adieu le folklore du soleil.

Chez nous, il est vrai, dans les îles, cela fait joli, c'est joli-joli, le soleil, les plages... mais savez-vous – et vous le savez, et Glissant l'a écrit en d'autres mots –, le soleil pourrit, vieillit. Mais quand vient le crépuscule, quand la douceur de l'être se déclare, et que non seulement il habite le monde et que lui-même devient habitable, il se passe quelque chose d'autre ; il se passe l'œuvre à faire.

Il y a une phrase qu'on écrit toujours : les travaux des jours et des nuits. Nous, nous aimons les travaux des nuits et, sans mauvaise idée, je pense que nous avons plutôt été créés la nuit que le jour.

Et si Glissant m'a donné quelque chose, et Dieu seul sait qu'il m'en a beaucoup donné et nous nous sommes beaucoup échangés des choses, il a créé en moi, comme certains autres pays, la nécessité de ne pas dire seulement ma créolité mais de dire aussi ma bâtardise.

Et dans d'un pays où il n'y a pas eu d'autochtones, il n'y a jamais eu de Mauriciens nés mauriciens, ce n'est pas vrai, il n'y avait que le dodo. Vous savez ce qui est arrivé au dodo ? il est mort. Les marins hollandais ont passé leur temps, à coups de rame, à tuer un énorme canard qui ne pouvait même pas voler. Il avait des ailes rognées, il avait une gueule en spatule et sa chair n'était même pas comestible. Heureusement que nous ne sommes pas nés dans une pays comme cela. Il y avait de l'eau claire ; heureuse-

ment que nous sommes nés dans un pays où nous avons trouvé de l'eau claire.

Étrangers de la terre, nous, insulaires, nous sommes venus, nous sommes tous venus, nous sommes tous des héritiers, mais voilà que, de ce pays que nous avons envahi, nous avons fait un pays bâtard. Et, pour le comprendre, il y a des géographes, il y a des grammairiens et je respecte ce lieu, ce très haut lieu, mais j'ai quelquefois envie de danser mon séga, parce qu'avec Glissant et d'autres, nous sommes toujours tentés de danser la vie, parce que ce déhanchement de notre être est un déhanchement de notre langue, de notre parler, de notre causer. Et nous ne sommes pas des muets. Nous sommes des parlants, nous sommes des bavards. Heureusement, parce que les Créoles sont bavards et c'est ce qui fait que la salive ne surit pas dans leur bouche, au contraire.

J'ai été heureux de me retrouver parmi vous, mais je suis plus heureux de me retrouver avec Edouard, et j'aurais passé le reste du temps à te tutoyer, à te parler de cette émotion que nous avons au fond de nous et qui est notre seul bien. Non pas parce que nous n'aimons pas la raison, Edouard, mais parce que nous n'avons pas besoin de raison ; parce que nous vivons une raison qui est précisément celle de planter dans la chair du monde la chair des îles ; dire que nous ne sommes pas un surplus de l'humanité, que nous ne sommes pas une fraction, mais que nous sommes la part du monde sans laquelle le monde n'est pas monde.

Je pourrais ainsi bavarder avec vous, causer avec vous, mais j'aimerais, avec votre permission, retrouver dans ce que j'ai écrit ce que je retrouve de fraternel de Glissant :

d'un paysage gratté jusqu'au sang
un sang vert pas amer pour autant
nous vient la sorcière parenté
d'être debout dans un lieu d'été ;
une foule accusée d'âme oblique...

nous n'avons que le travers des branches
de faire éclater ainsi nos hanches
en des danses aussi vieilles que races
pour que soit reconquise la trace
d'avant les méandres maléfiques...

certaines jeux affadissent le sang
 certain sommeil est voleur de temps
 ne joue plus le séga d'avoir mal
 plante bien droit ton épine dorsale
 et ne te farde plus de colique...

à mon cou mon beau collier coolie
 dont l'histoire a fait monter le prix
 j'embaume le safran de Bénarès
 comme un qui allume sa caresse
 au flanc d'une terre à féconder...

à mes reins mon beau séga tenace
 que l'exil arbore de place en place
 le monde me voit venir dans ma danse
 venue de Guinée en récompense
 d'une agonie vive jouée aux dés...

brûler les épices de la mer :
 si l'Histoire veut être reliquaire
 qu'elle raconte un jour notre réveil
 comme le cri levant d'un soleil
 désormais les traits de notre face...

bannir les brûlures de la mer :
 si l'Histoire sait être cimetière
 qu'elle enterre notre mort clandestine
 adieu mer échouée des salines
 nous naviguons pour trouver la passe...

changer changer de mémoire amère
 parler patois pour chasser l'hiver
 en chasse sur nos terres capricornes
 piquer d'incendies versants du Morne
 pour briser tout nouvel attentat...

exploser les musées de la mer :
 l'Histoire ne peut être imaginaire :
 nous sommes d'os de chair et d'aujourd'hui
 tous les faux portraits seront détruits
 sauf la mort que nous ne rendrons pas !

Un Intervenant. — Je voulais juste dire à quel point en tant qu'ilien, j'ai été très sensible à ce que Marie-Claire Bancquart a dit, a remarqué dans l'œuvre de Glissant, c'est-à-dire que sa relation au paysage est toujours un lien, quel que soit le paysage qu'il appréhende. Il fait toujours le lien avec le paysage martiniquais.

Juste un souvenir : dans Saint-John Perse, dans sa correspondance, il y a quelque chose de très émouvant. Saint-John Perse dans sa jeunesse, se trouvant en Chine, rédigeant *Anabase* écrit à sa mère que l'appréhension qu'il a du désert de Gobbie est la même appréhension qu'en tant que Guadeloupéen, il a de l'immensité marine. Dans notre imaginaire, nous avons toujours présent à l'esprit notre paysage.

Deuxième chose : en réponse à Edouard Maunick, je comprends très bien, monsieur, ce que vous dites quand vous parlez de la solitude du créateur chez Glissant. Mais ce que je voudrais simplement dire, c'est que Glissant n'est plus très seul depuis quelques années parce que nous, jeunes Antillais, nous avons été témoins, au cours des années 80 et 90, d'un véritable miracle : c'est une filiation, la filiation de la parole de Glissant chez les écrivains de la créolité.

Nous sommes dans cette salle en présence de quelqu'un que j'estime énormément, Patrick Chamoiseau, et je voudrais dire à quel point, si Edouard Glissant effectivement, comme Jean Pol Madou le rappelait tout à l'heure dans sa communication, nous a restitué en tant que peuples opprimés par notre histoire, la conscience de notre durée, les écrivains de la créolité Raphaël Confiant, Patrick Chamoiseau, qu'ont-ils fait ? Dans la filiation d'Edouard Glissant, ils nous ont restitué non seulement notre durée mais notre langue. Le créole est une langue. C'est leur dignité, c'est la nôtre. Et de cela nous sommes redevables à Edouard Glissant, nous sommes redevables à la créolité.

Partie III

*La pensée
nomade*

Le non-dit du discours haïtien

C'est à l'occasion d'un hommage que des intellectuels haïtiens lui rendaient à l'Université Laval, en 1991, qu'Edouard Glissant, après avoir longuement commenté la situation d'Haïti et parlé de son voyage à Port-au-Prince, comme invité à l'investiture du président Aristide, nous fit cette remarque: « Il y a un non-dit dans le discours haïtien .Vous devriez le mettre à jour ».

J'aurai donc mis sept ans avant de tenter de répondre à cette invitation. Et même encore, je ne voudrais pas me lancer dans une telle entreprise sans prendre quelques précautions. Ainsi ce que vous ne trouverez pas dans mon exposé, vous n'aurez qu'à le chercher dans *Le Discours antillais* :

Prenons l'exemple du « manque oral et du créole »

« Quand l'apprentissage de la lecture puis de la “connaissance” est accordé à une fraction d'une communauté à tradition orale (et ceci par enseignement élitaire), les déséquilibres qui en proviennent ne sont pas généralisés. Une partie de cette élite “délire” sur sa science toute neuve ; le reste de la communauté préserve pour un temps, et à côté de ce délire, son équilibre. »¹

En Haïti où j'ai pu entendre certaines réactions au sujet de l'enseignement du créole, j'aurais souhaité qu'un tel propos d'Edouard Glissant soit un énoncé du discours haïtien. Mais là-bas, il serait plutôt un non-dit. Ainsi pour des sociétés soeurs et des littératures jumelles, comme celles de la Martinique et d'Haïti, on peut n'avoir qu'à lire là ce qu'on tait ici.

Je préciserai ensuite que je n'irai pas forcément aussi loin que Glissant nous entraînerait.

En effet une note du *Discours antillais*, à propos du « retour et du détour » parle « de la conquête sur le non-dit ou sur l'héritage » comme des « deux modes principaux de la répression »². Pour ma

1. Edouard Glissant, *Le Discours antillais*, Paris, Seuil, 1981, p. 21-22.

2. Edouard Glissant, *op. cit.* p. 36.

part, je me contenterai ici d'entendre par non-dit ce qui est tu, ce qui n'est pas vu, pas su et n'irai point jusqu'à en faire l'analyse comme d'un mode de répression.

Enfin je profiterai de l'exemple donné dans *Le Discours antillais*, pour ne pas citer seulement des discours officiels, fussent-ils énoncés par des voix prestigieuses, ni des énoncés dans la seule langue française. À un congrès d'ethnopoétique, à Milwaukee, j'ai entendu Edouard Glissant commenter le slogan « ne roulez pas trop près » et sa version créole « pas roulez trop près », j'en garde un souvenir trop vivant pour ne pas profiter pour sauter sur une aussi belle occasion d'en faire de même.

Se sa mwen t al wè, yo ban mwen yon ti kout pye...

On connaît la formule rituelle par laquelle les conteurs haïtiens terminent leurs récits : « Se sa mwen t' al wè, yo ban mwen yon ti kout pye, yo voye mwen tonbe jouk isit rakonte nou sa. » (C'est ce à quoi j'assistais, quand d'un coup de pied on m'a projeté jusqu'ici pour vous raconter ce que j'ai vu.)

Dans la formule de conclusion du kont, il y a une double référence à des voix collectives. Mwen, yo, nou. Mwen, c'est à la fois je et moi qui parlent. Yo, c'est eux qui me délèguent. Et nou, c'est nous tous, moi compris, mais c'est aussi, en créole haïtien, vous autres à qui je m'adresse. Il y a donc référence du discours à eux, un collectif, et adresse de ce discours à un autre collectif : nous. À noter que mwen faisant la liaison entre ces deux collectifs tout en faisant partie de chacun d'eux la communication plutôt que bipolaire serait circulaire. Il s'agirait de traiter une information, de la disséminer dans un grand ensemble bien plus que de la faire passer d'un émetteur à un récepteur fortement différenciés sinon même opposés.

Ce qui fait problème, c'est le mode de traitement, le mécanisme, le geste par lequel yo communique avec nou, qui consiste à botter le derrière de mwen (Yo ban mwen yon ti kout pye). Il y a usage de force par yo sur mwen. En quoi peut donc bien consister cette force ?

En 1929, dans *Ainsi parla l'oncle Jean Price-Mars* disait : « A la rigueur, l'homme le plus distingué de ce pays aimerait mieux qu'on lui trouve quelque ressemblance avec un Esquimau, un Samoyède ou un Tougounze plutôt que de lui rappeler son ascen-

3. Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle*, essais d'ethnographie, New York, Parapsychology Foundation Inc., 1954, p. III.

dance guinéenne ou soudanaise. »³. Il est certain que l'Haïtien qui s'adresserait à ses compatriotes en langue toungouze, qui se déguiserait en Samoyède, ou pis encore se prendrait pour un Esquimau, tiendrait un discours bourré de non-dits si l'on ne tenait compte de ses déguisements. Mais une telle mascarade pourrait aussi bien résulter de l'adhésion volontaire de ce locuteur à une situation que d'un cas de force majeure. Ce qui importe avant tout c'est de savoir jusqu'à quel point le sujet concerné est conscient de participer à un jeu de masques.

Frantz Fanon, en parlant de peaux noires et de masques blancs a comme frappé en médaille le concept de bovarysme culturel de Price-Mars. Edouard Glissant, quant à lui, parle du détour qui est le recours de ceux dont la domination par un autre est occultée. Ainsi le non-dit du discours de celui qui use de détour est le résultat d'un non-vu, non-su donc la conséquence d'une cécité, inconsciente ou délibérée, peu importe ! qui condamne à la mutité. Et pour peu qu'un tel état soit confortable, ou bien pour un individu ou bien pour un groupe dans cette collectivité que forme le Nou, on voit très bien mwen, le sujet, subissant de bon gré la violence de yo ou se faisant même son complice, acceptant en somme allègrement de se faire botter le derrière.

Le non-dit qui relève du non-su, conscient ou inconscient, introduit dans le langage du sujet un "facteur fantôme" qui hante le discours et qu'on ne peut entrevoir qu'en constatant le renversement, l'inflation ou la distorsion du sens des mots. Ce facteur fantôme, on n'en tient le plus souvent pas compte dans les équations posées dans le discours. Ainsi on ne s'aperçoit pas que celui qui parle joue bien plus à être qu'il n'est ce qu'il prétend.

La situation pourrait se résumer de la sorte: l'Haïtien qui tient un discours devrait savoir et surtout faire savoir quelle distance il met entre mwen et nou dans le nou qu'il utilise, étant donné que ce pronom est à la fois un nominatif et un vocatif et qu'à ce dernier titre il englobe les singuliers dans le collectif mais sans les absorber, supposant plutôt un dialogue entre eux. Et bien entendu, cet énonciateur devrait savoir et faire savoir quel coup de pied ou sacrifice il est prêt à endurer pour voir ce dialogue effectivement mené. Il devrait dire au nom de qui, à qui et pourquoi il parle. Sans jeu et en laissant tomber les masques.

Mais c'est ce qui est occulté et passé sous silence chez des locuteurs qui feignent de parler au nom de tous alors qu'ils ne par-

lent que pour eux-mêmes ; qui font mine de dialoguer tandis qu'ils monologuent sans vergogne.

Il y a une structure de narration, en même temps structure d'énonciation, qui constitue sans doute une originalité, mais qui est un risque et même un danger, dans le discours haïtien. Celui qui parle se présente souvent dans un rôle préprogrammé et d'autant plus rassurant qu'il se pare du titre de Père, de Papa, de Tonton ou de Dok. Il s'arroe alors une autorité d'autant plus incontestable qu'elle s'affiche comme parentale le plus souvent. Mais qu'en est-il au fond ?

The world and I

Dans sa livraison du mois de février 1998, la revue *The world and I*, un mensuel publié à New York par News World Communication, fait paraître un article au titre pour le moins surprenant : « Haïti : U.S. embarrassment ? ». En quoi Haïti serait-elle un embarras pour les Etats-Unis? Ceux-ci se sentiraient-ils chargés d'un fardeau, comme jadis les colonisateurs disaient l'être des colonisés ou disaient que la race blanche l'était de toutes les autres ? La conclusion de l'article fait reconnaître un paternalisme que le titre annonçait dès la page couverture :

« Le dilemme pour le Congrès des Etats-Unis est de décider s'il doit continuer à fournir une aide qui est détournée de ses fins ou au contraire de suspendre toute aide, au risque de voir l'édifice déjà branlant s'écrouler. »⁴

C'est vouloir sauver les Haïtiens malgré eux, ou même, diraient certains, contre eux. En tout cas sans leur demander leur avis. Le dilemme étant strictement intérieur à la conscience des membres du Congrès, il s'agit d'un problème qui les concerne exclusivement, selon toute apparence, et dont les Haïtiens sont exclus. Exemple typique de discours monologique !

Comme sujet, le paternaliste ne voit en face de lui qu'un monde d'objets. Il n'y a selon lui que « The world and I ». De la sorte, il tend à donner de lui-même une image monolithique, globalisante, afin de rapetisser celle du groupe d'en face, auquel il s'oppose.

Un mot m'a frappé dans *Le Discours antillais*, c'est celui d'élites. Il fut un temps où ce mot était fort prisé en Haïti. Au point

4. « The dilemma for (U.S.) congressional action on Haïti is to choose between continuing to provide support for a policy whose foundations are corroded versus pushing for an alternative course by withholding resources and because the edifice is so fragile-running the danger of seeing Haïti deteriorate even further, « said The CSIS : Fauriol. » Tom Carter, « Haïti : U.S. embarrassment ? », *The world and I*, february 1998, vol.13, no 2, a publication of the Washington Times Corporation, p.60-65.

que l'Oncle s'en est servi, en 1919, dans le titre d'un ouvrage, *La vocation de l'élite*, dont l'objet est fort bien désigné par ce mot d'élite et par le caractère quasiment religieux que lui accole le terme de vocation. L'auteur, dans sa préface, fournit d'ailleurs des indications significatives sur le sens de cette vocation :

« L'une des choses qui m'ont le plus impressionné , au retour de ma mission en France, il y a deux ans, c'est le désarroi dans lequel j'ai trouvé l'élite de ce pays depuis l'intervention américaine dans les affaires d'Haïti. » Et il termine ainsi ces propos liminaires : « S'il faut rappeler l'expression ambitieuse de Janvier, à savoir que nous représentons dans l'Histoire universelle une curieuse "expérience sociologique", et bien qu'il soit de très bon ton , en ce moment, de bafouer la générosité de pareilles idées, j'espère qu'on n'en voudra pas tout de même aux hommes de pensée qui, de temps à autre, essaient de faire la mise au point des doctrines scientifiques dans lesquelles l'exemple de notre peuple est signalé comme une preuve de l'aptitude ou de l'inaptitude de la race noire à progresser. »⁵

Je n'insisterai pas outre mesure sur l'aura négritudiniennne de ces réflexions qui datent du premier tiers de ce siècle ; ni sur l'expression « curieuse expérience sociologique » qui à tout le moins révèle un point de vue comparatif assez curieux lui-même quant aux rapports posés entre le comparant implicite et le comparé évident qu'est Haïti ; ni même enfin je ne pointerai du doigt la double origine manifeste des réflexions et comparaisons qui sont clairement indiquées dès le début de la citation. Je préfère remarquer qu'Edouard Glissant, dans *Le Discours antillais*, prend bien soin d'employer le plus souvent le mot "élites", au pluriel, alors que Price-Mars et ses contemporains l'utilisaient au singulier. Et je constate qu'aujourd'hui, même si les Haïtiens n'emploient plus aussi fréquemment le mot élite aux connotations trop évidemment anti-démocratiques, à l'extérieur d'Haïti on continue pourtant de le faire. À l'occasion des événements entourant le renversement du président Aristide par une camarilla de militaires, on s'est mis à parler aux Etats-Unis de MRE, "*most repugnant elite*". En apparence, on la critique, cette élite, mais en lui gardant son image globale et en continuant de l'opposer au reste de la nation.

L'usage qui consiste à représenter Haïti comme un monde bipolaire et non comme une unité diverse persiste donc. Et si ce

5. Jean Price-Mars, *La vocation de l'élite*, Port-au-Prince, Imprimerie Edouard Chenet, 1919, p. I et IV.

discours est fréquent dans les media étrangers, il y a aussi, en Haïti, un discours sur Haïti, tenu par des Haïtiens, qui en est l'analogue. En fait ce discours haïtien n'est qu'une sous-catégorie de l'autre. Ce qui, incidemment permet de constater que même ceux qui condamnent le bovarysme culturel peuvent ne le faire qu'en paroles sans parvenir encore à s'en débarrasser. Leur discours, dans cette perspective de séparation entre The world and I, est un monologue. Ils s'adressent à eux-mêmes alors même qu'ils font semblant de parler à d'autres. Dans des discours de ce type, il y a je et le monde, un sujet et un objet et non point un dialogue de sujets égaux entre eux.

On peut se rendre compte de l'ambiguïté de ce monologue, dans le discours sur la transition démocratique. En principe, démocratique et populaire devraient être synonymes puisque ces deux adjectifs, par les mots grecs dont ils tirent leurs origines, renvoient à la collectivité des citoyens, tout au moins au plus grand nombre d'entre eux. Sans doute avec démocratique il y a une nuance qui fait considérer l'organisation institutionnelle du pouvoir collectif et alors ce mot est l'antonyme d'aristocratique. Mais même là, la préférence donnée à la règle de la majorité dans une collectivité divisée en aristocrates, minoritaires, et démocrates, majoritaires, fait persister et prédominer comme avec populaire, le sens de majorité ou de collectivité des citoyens.

Or on constate avec étonnement qu'un certain discours tend à distinguer et même à opposer, en Haïti, aujourd'hui, un mouvement démocratique et un mouvement populaire⁶. Jacques Stéphen Alexis mettait pourtant en garde contre toute division artificielle des Haïtiens et soulignait que l'élite n'était pas si différente qu'on voudrait le faire croire du reste du peuple : « Il est courant de dire dans certains milieux haïtiens qu'il y aurait pratiquement deux cultures qui cohabiteraient en Haïti... Nous disons, nous, que les classes dirigeantes haïtiennes sont de culture haïtienne bourgeoise, sous le vernis tout apparent de leur culture française et leur cosmopolitisme. Toutes les réactions intimes, politiques, artistiques, religieuses, sentimentales, sociales, de ces gens correspondent à la structure particulière semi-féodale et précapitaliste d'Haïti. »⁷

On aboutit ainsi au paradoxe de faire des démocrates, les opposants du peuple, de la masse. Mais de ce paradoxe le discours haïtien est familier puisque les gens des villes, enfermés dans

6. Claude Moïse, Émile Ollivier, *Repenser Haïti*, grandeur et misères d'un mouvement démocratique, Montréal, Les éditions du CIDIHCA, 1992.

7. Jacques Stéphen Alexis, « Prolégomènes à un manifeste du réalisme merveilleux des Haïtiens », *Présence Africaine*, n° 8-9-10, juin-novembre 1956, p. 27-56

quelques localités situées le long des côtes ont l'outrecuidance de considérer l'ensemble des citoyens habitant le reste du territoire, autrement dit les campagnards, comme les gens du dehors (moun andeyo). Il y a inversion du sens des mots et renversement des rapports réels, pour quelques uns, à traiter de marginaux la majorité de la population.

Un discours qui se bâtit sur de tels renversements de sens est bien sûr monologique, parle au nous de majesté peut-être mais n'est pas le résultat d'un dialogue entre plusieurs je se parlant d'égal à égal. Un je peut bien se représenter et s'énoncer comme Nous, mais il ne faudrait pas que son discours ne soit que méditation et soliloque sur *The world and I*.

Engagement

Le mot engagement a trois sens dans le contexte haïtien. D'abord un sens historique, ancien, celui des engagés du temps de la Flibuste qui étaient des Européens aliénant leur liberté pour trois ans, afin de pouvoir payer leur passage de France à Saint-Domingue. Dans le temps de leur engagement, ils avaient pratiquement un statut d'esclaves sauf que leur condition était temporaire. C'était le prix à payer pour venir dans le Nouveau-Monde, arriver dans la Terre promise et conquérir le Paradis.

Il y a d'autre part le sens moderne du mot qui renvoie à l'engagement des écrivains militants de la génération de 1946 jusqu'à celle des antidualiéristes des années 60. Roumain, Depestre, Alexis, Morisseau-Leroy, Laraque et Chauvet peuvent figurer au palmarès de ceux qui durent souvent payer de leur vie leur engagement au côté des classes exploitées. Dans ce sens, engagement, au contraire du sens ancien, est synonyme de liberté puisqu'un sujet exerce son choix jusqu'à faire volontairement le sacrifice de sa vie. On peut même parler de libération dans ce deuxième cas par opposition à l'aliénation dans le premier.

Mais il existe en Haïti un troisième type d'engagement, ni ancien ni récent, toujours actuel et populaire. Il s'agit de l'engagement de l'individu ayant acquis un « point chaud ».

Ce genre d'engagement, Alfred Métraux nous en parle dans son livre sur le vodoun haïtien. Il présente, selon lui, un « caractère faustien » puisqu'il s'agit d'un accord qui lie aux puissances du mal et qui comporte généralement l'obligation de donner en pâture

au baka un être humain, de préférence un membre de sa famille : père, mère, épouse, enfant et, à leur défaut, un ami ou un voisin.

Les trois sortes d'engagement comportent un trait commun : celui d'être un contrat avec des clauses prévoyant l'exécution de certaines tâches. Tout contrat est donc un discours prévoyant des actes, un dire avec des clauses de faire.

Et c'est de ce point de vue que tout engagement présente un caractère contraignant pour toutes les parties contractantes. Cette contrainte était assumée dans le cas de l'engagé de la période esclavagiste comme de celui de l'époque duvaliériste. Les deux disposaient librement de leur force de travail ou de leur personne et connaissaient bien surtout les termes de leur contrat. Dans l'engagement de type vodouesque, il s'introduit une double incertitude. D'abord sur les termes de l'engagement et ensuite sur les intentions véritables des parties engagées. L'engagé, au sens du vodoun, outre qu'il ne sait pas toujours de manière certaine à quoi il s'engage, est aussi quelqu'un qui fort souvent prétend jouer au plus rusé avec son contractant qui de son côté le lui rend bien.

« À vrai dire, celui qui s'engage ne s'avise pas toujours de la nature du marché proposé, explique Métraux. Pour mieux le tromper, le sorcier use d'un langage ambigu dans lequel "coq et poule" signifie "père et mère" ; une paire de "poulets" demandés, condamne ses enfants à mort sans le savoir. L'ambitieux qui sollicite un "point" traite avec des forbans dont il doit se méfier. C'est à lui de découvrir, parmi les exigences de son partenaire, celles qui, sous une apparence anodine, dissimulent des embûches. La vie des siens dépend de sa sagacité ; mais naturellement, il existe toujours des individus dépravés qui, par ambition, sacrifient sans scrupule leur famille. »⁸

8. Alfred Métraux, *Le vodou haïtien*, Paris, Gallimard, nrf, l'espèce humaine, 1958, p. 256.

Puisqu'il n'y a pas de dire qui ne suppose un faire, la mythologie populaire haïtienne indique, par le dicton : « Wi pa monte mon » ce qui donne la mesure de tout engagement : le rapport entre les paroles et les actes. Car l'engagé peut bien penser que son oui ne l'engage pas, il ne sait si celui qui l'engage ne pense pas de même. Dans un monde d'apparences où les signes plutôt que d'annoncer la réalité servent à la camoufler, l'engagement comporte des risques et des dangers aussi bien que des avantages mais il peut surtout créer des illusions chez ceux qui peuvent être dupes.

On s'aperçoit que tout repose finalement sur l'adhésion, sincère ou factice, du sujet au monde dont il prétend s'occuper, en

paroles. Dans le discours ce qui importe, c'est le degré d'inclusion de mwen dans le nou dont il parle et auquel il s'adresse. Et de cela, la mythologie populaire haïtienne nous dit qu'on ne peut malheureusement rien prédire. Encore moins peut-on le faire, si comme le prétend un dicton populaire : « Wi pa monte mon » (Dire oui n'engage à rien). À peine peut-on, dans le présent, prendre conscience de l'engagement du sujet qui parle par des signes avant-coureurs, prémonitoires, et surtout par son action concrète, celle qui se fait déjà, qui se passe dans le temps même du discours.

Il est intéressant, à cet égard, de voir le rôle attribué aux songes dans les récits populaires, comme dans cette anecdote que rapporte Métraux :

« Un grand "machinateur" (magicien) de Marbial avait pour disciple un jeune homme appelé Amantus. C'était un "vaillant garçon" qui, dévoré d'ambition, ne craignait ni sorciers ni esprits. Son maître lui témoignait de l'amitié et lui avait communiqué une partie des "connaissances". Cependant, par prudence, il se gardait de lui révéler la nature du "point" – source de ses richesses. Amantus fit de son mieux pour gagner l'entière confiance du boko, sans jamais y parvenir. Il se décida alors à l'épier jour et nuit. Sa patience fut récompensée : il découvrit que le pouvoir du boko dépendait d'une pierre qu'il tenait soigneusement cachée. Profitant d'un jour où il était seul au hounfo, Amantus la déroba. La nuit suivante, il vit en songe un énorme chien à tête humaine qui lui dit "À partir de ce soir, c'est toi qui seras mon maître. Tes affaires iront pour le mieux, car tu es en règle avec moi." Le boko, privé de sa pierre, vit sa chance décliner. Il perdit un procès et fut ruiné. Son disciple par contre s'enrichit rapidement et devint l'un des notables de la région. Or, comme il se promenait un soir dans une des ses grandes bananeraies, une voix le prévint : "C'est le moment de régler nos comptes." Il ne tint pas cas du mystérieux avertissement. Mal lui en prit : il contracta une maladie si grave qu'une bonne moitié de sa fortune passa à payer les médecins et les pharmaciens. Il avait espéré qu'une fois guéri il lui serait facile de rétablir sa situation, mais une épizootie décima son bétail. Accablé de dettes, il dut vendre ses plantations à bas prix et, progressivement, tomba dans la misère la plus abjecte. Le talisman cessant d'être l'instrument de sa chance n'engendrait plus que ruine et malheurs. Ne sachant ni comment s'acquitter envers le génie de la pierre ni comment apaiser son courroux, il se réfugia au sein d'une secte protestante, il se fit baptiste et, à partir de ce jour, ne s'occupait ni de loa ni de magie. »⁹

9. *Ibid.* p. 258-259.

Le songe est la métaphore que nous construisons pour relier dire et faire. Le chien à tête humaine du songe d'Amantus, n'est

pas sans faire penser à certaines figures à la fois zoomorphes et anthropomorphes des grandes mythologies, la sphinge, par exemple. Ces figures formulatrices d'énigmes sont plutôt énonciatrices de réponses à des questions que nous préférons oublier, mais dont notre subconscient ne cesse de nous faire la lancinante répétition : à quel prix, ce bonheur ? Avec quel faire, ce dire ?

Car le prix, c'est toujours un travail à accomplir pour le capital de bonheur que nous escomptons. C'est trop souvent ce que le diseur oublie, par mauvaise foi, de mentionner et que le dicton populaire : « Wi pa monte mon » rappelle. et que la simple raison individuelle aurait pu nous remettre à la mémoire mais que notre subconscient collectif est obligé de nous rappeler à l'aide de ces figures de monstres.

Le non-dit du discours haïtien n'est pas tant une absence de dit qu'un non-ouï. Car ce qui est dit est toujours une répétition (transformation aussi parfois) de ce qui a été ouï. Mais il n'est pire sourd que celui qui ne veut pas entendre. Le non-vu, le non-su et finalement le non répété ou non dit est donc fainéantise, absence d'effort, de travail, de création. Une volonté de ne pas faire.

Mais le faire lui-même étant toujours un faire avec, on ne peut rien faire avec ceux qui ne sont point pour nous des zanmi-kanmarad. Avec quiconque dont on dira : « Li pa kanmarad mwen ! », il n'y a pas de dialogue possible, pas de discours d'égal à égal. Ou alors il y aura, comme dans le discours du sorcier à l'engagé qu'il veut illusionner, propos à mots couverts, à sens camouflés.

Métraux parle de sorcier-forban et d'engagé ambitieux et même dépravé. Le problème du non-dit nous plonge au coeur de notre relation avec le monde, c'est-à-dire avec les autres. Car le monde n'est pas formé seulement d'objets faisant face à un sujet unique. Personne n'est maître du monde.

Conclusion

Et maintenant, essayant de ramasser mes idées pour arriver à une conclusion, je me mets à imaginer la situation suivante. Un individu, nous le nommerons Sujet 1, a trouvé un moyen commode pour se nourrir. Un autre individu que l'on appellera Sujet 2 doit, à l'aide d'une cuillère, prendre des aliments dans une assiette et les lui mettre dans la bouche.

Le sujet 1 est-il un handicapé qui se fait aider par un bon samaritain ou un vil exploiteur qui abuse de son compagnon ? Comme

je ne fais que commencer à songer à cette fiction, je vous laisse le soin d'étoffer l'histoire.

L'essentiel étant que toute histoire comportant des péripéties, Sujet 2, tout soudain, décide de ne pas continuer son travail. Je m'arrêterai là, ne pouvant encore deviner la suite. Une chose cependant pour moi est évidente. Quelles que puissent être les raisons de Sujet 2, elles ne seront jamais celles de Sujet 1. Les deux sujets pourront discuter, arriver même à des compromis, mais l'objectif de Sujet 1 sera toujours de revenir à la situation initiale qui, elle, l'accommodait vraiment. Les discours des deux bords portant sur le même litige seront forcément liés. De même les non-discours. De sorte que l'on ne peut vraiment étudier le non-dit de l'un, de Sujet 2, par exemple, sans connaître le non-dit de son vis-à-vis. L'occultation ou l'ignorance du non-dit du discours de Sujet 1 risque de faire du discours de Sujet 2 un sous-dire.

C'est peut-être ce qu'Edouard Glissant voulait laisser entendre quand il parlait du non-dit comme d'un mode principal de la répression.

Ah! vraiment, ce ne sera pas une mince tâche que de mettre au clair tous les non-dits du discours haïtien qui est forcément engagé envers d'autres discours.

Il y a encore une deuxième conclusion. Cette fois en forme d'autocritique. Vous n'aurez pas été sans remarquer que tout en esquissant un examen des règles du discours haïtien, je n'ai pu m'empêcher d'y souscrire moi-même, volens nolens, puisque je me suis présenté à vous en disant ; « Se sa li (Edouard Glissant) te konseye m pale, m vin jouk isit di nou sa. » C'est une idée qu'Edouard Glissant avait suggérée. J'ai tenté de la développer pour vous.

Maximilien Laroche
Université Laval, Québec

*Edouard Glissant,
De l'opacité à la relation*

Edouard Glissant apparaît comme l'un des écrivains francophones – dans le sens étymologique de ce déterminant, car il refuse et combat avec l'énergie qu'on lui reconnaît volontiers les acceptions communément admises du concept francophonie – qui a pratiquement embrassé tous les genres littéraires du roman à l'essai en passant évidemment par le théâtre et la poésie.

Hermétique pour le grand public et d'un abord pas toujours facile pour les spécialistes, Edouard Glissant semble conscient de cette situation. Aussi n'hésite-t-il pas dans ses ouvrages à expliquer et à commenter ses textes. Cette attitude se manifeste davantage dans ses conférences et plus encore dans ses cours. Dévoiler la poétique glissantienne par lui-même apparaît ainsi comme l'une des voies possibles pour, à un certain niveau, rendre son œuvre plus accessible.

Ce « passeur d'écumes » pour reprendre l'une de ses expressions, tout en se défendant de ne pas créer un système alors qu'il se bat pour les non-systèmes, développe cependant au prisme, entre autres, d'une double matrice que sont la pensée archipélique et la créolisation, une conception du monde qui semble reposer sur un certain nombre de socles dont on retiendra dans le cadre de cette recherche, en plus des cultures ataviques et composites, non seulement l'opacité et la poétique de relation mais encore la passerelle et le point d'ancrage entre ces deux notions a priori antinomiques .

PENSEE ARCHIPELIQUE ET IDENTITE CREOLE,
MATRICES DU CHEMINEMENT GLISSANTIER

Du *Discours Antillais à Tout-Monde* en passant par *Malemort, Soleil de la Conscience, L'Intention poétique, Pays rêvé, pays réel* et *Poétique de la relation* pour ne citer que quelques-unes de ses oeuvres, Edouard Glissant semble adopter un cheminement qu'il est intéressant de suivre à travers les deux piédestaux susmentionnés.

Pensée archipélique

Dès le départ il considère dans le monde deux formes de pensées : la pensée continentale et la pensée archipélique.

La pensée continentale qu'il nomme également « pensée de système » qui pour lui « a organisé, étudié, projeté, ces répercussions lentes et insensibles entre les langues – a prévu et mis en perspective idéologique le mouvement du monde qu'elle régentait légitimement. Aujourd'hui, poursuit Edouard Glissant, ... cette pensée de système a failli à prendre en compte le non système généralisé des cultures du monde. » (*Introduction à une Poétique du Divers*, p. 34)

A cette première pensée, il oppose une deuxième, l'un de ses chevaux de bataille, la pensée archipélique qu'il prend soin de décrire dans un premier temps. « Une autre forme de pensée, plus intuitive, plus fragile, menacée, mais accordée au chaos -monde et à ses imprévus, se développe, arc-boutée peut-être aux conquêtes des sciences humaines mais dérivée dans une vision du poétique et de l'imaginaire du monde ». (*Ibidem*, p. 34) Ensuite il la définit en ces termes : « J'appelle cette pensée pensée archipélique, c'est-à-dire une pensée non systématique, inductive, explorant l'imprévu de la totalité-monde et accordant l'écriture à l'oralité et l'oralité à l'écriture. » (*Ibidem*, p. 34). Sa vision du monde semble, en grande partie, prendre naissance, du moins dans le cadre de ses oeuvres, à partir entre autres, de ce creuset. Avec cette pensée archipélique s'attelle en concordance de phase une notion non moins importante dans la poétique glissantienne : la créolisation.

La créolisation

Dans presque toutes ses œuvres et d'une manière plus prononcée dans le *Discours Antillais*, Edouard Glissant montre que le monde vit une conversion de l'être, à savoir que le monde se créolise. Aussi écrit-il : « *Le monde se créolise, c'est-à-dire que les cultures du monde mises en contact de manière foudroyante et absolument consciente aujourd'hui les unes avec les autres se changent en s'échangeant à travers des heurts irrémédiables, des guerres sans pitié mais aussi des avancées de conscience et d'espoir qui permettent de dire... que les humanités aujourd'hui sont en train d'abandonner quelque chose à quoi elles s'obstinaient depuis longtemps, à savoir que l'identité d'un être n'est valable et reconnaissable que si elle est exclusive de l'identité de tous les autres êtres possibles* » (*Introduction à une Poétique du Divers*, p. 14). Il considère que « la créolisation qui se fait dans la Néo-Amérique et la créolisation qui est en train de gagner les autres Amériques, est la même qui s'opère dans le monde entier » (*Ibidem*, p.14).

Les cultures ataviques et les cultures composites

Pour lui si « le mot créolisation vient du terme créole et de la réalité des langues créoles » (*Ibidem*, p. 18), cette notion va beaucoup plus loin. En effet, il pense que le terme créolisation s'applique à la situation actuelle du monde, c'est-à-dire à la situation où une totalité-terre, elle-même non totalitaire regroupe deux formes de cultures : les cultures ataviques et les cultures composites. Les premières se rattachent au statut de l'identité à racine unique et exclusive et les secondes appartiennent au statut de l'identité comme rhizome, c'est-à-dire comme racine allant à la rencontre d'autres racines. Mais en même temps, il constate que dans leur évolution respective au cours des siècles, leur résultante étant plus aujourd'hui qu'hier et moins que demain, le monde imprévisible, les cultures ataviques de manière explicite et implicite, perceptible et imperceptible se créolisent et se transforment en cultures composites tandis que les cultures composites se radicalisent et tendent à devenir des cultures ataviques. D'où l'une des interrogations qu'il considère essentielle : « Dans le panorama actuel du monde une grande question est celle-ci : comment être

soi-même sans se fermer à l'autre et comment s'ouvrir à l'autre sans se perdre soi-même » Et il ajoute : « Où est donc le point de tangence entre ces cultures composites qui tendent à l'atavisme et ces cultures ataviques qui commencent à se créoliser ? » (*Ibidem*, p. 20). Nous voilà, vous vous en doutez, en plein dans l'opacité, d'une part, et la relation, d'autre part.

OPACITE ET RELATION, DEUX NOTIONS INTERDEPENDANTES

Opacité et relation, comme l'indiquent tous les dictionnaires actuels, sont deux notions qui, a priori, s'excluent. Edouard Glissant leur réserve un sort totalement différent dans ses écrits. Et c'est, à notre humble avis, l'une des fines fleurs de son originalité. En quoi consistent leur acception et leur rapport chez lui ?

L'opacité

Il faut dire tout de suite qu'Edouard Glissant ne change pas le sens originel, voire étymologique du terme opacité, c'est-à-dire du latin, *opacitas*, ombre épaisse, propriété qui s'oppose au passage d'une chose, en d'autres termes la propriété d'un corps qui ne se laisse pas traverser par la lumière, d'où le caractère obscur, impénétrable. Ses contraires sont évidemment la translucidité et la transparence. Ce qui est important et original ici, c'est la gestion de ce terme dans les poétiques glissantiennes.

Pour l'auteur du *Discours antillais* et de *Tout-Monde*, l'opacité est une notion épistémologique qui accorde à chacun le droit de garder son ombre épaisse, c'est-à-dire son épaisseur psycho-culturelle. L'opacité ainsi comprise reconnaît l'existence chez chaque individu de faits culturels incompréhensibles à d'autres individus qui ne participent pas de la même culture. Il va sans dire que dans le cadre de cette acception, la notion de comprendre autrui n'a plus sa raison d'être puisque, a priori, comprendre l'autre, *cum-prehendere*, c'est le prendre avec soi, se l'approprier, donc le changer, le créer à son image. Pour obtenir un tel résultat, il faut que l'intéressé soit transparent, ce qui n'est pas le cas, puisqu'il détient une ombre épaisse, son épaisseur psycho-culturelle, il a droit à son opacité.

Le vocable « opacité » ne doit donc pas faire illusion ou prêter à une quelconque confusion dans les poétiques d'Edouard Glissant. Il ne dénote ni une certaine obscurité de sa pensée – à ne pas confondre avec un certain hermétisme – ni une clause de style. Sa valeur semble être à la fois métaphorique et philosophique. Il témoigne, entre autres, de la difficulté de la science dite « universelle » à saisir les réalités de toutes les autres cultures à partir d'une légitimité qu'elle s'est donnée au départ, et qui s'avère non seulement illégitime mais encore malheureusement, n'a pas les moyens de sa prétention. Avec le monde actuel, le glas sonne sur toutes ces formes de légitimité. Les cultures ataviques de par leur genèse, leur filiation, le monde qu'elles créent et soutenues par une telle conception, indépendamment de certains problèmes internes tels que les conflits ethniques, voient leur arrogance fondre comme neige au soleil dans l'impossibilité où elles se trouvent d'une part de continuer non sans peine à soutenir « un des fondements de l'expansion coloniale...étroitement lié à l'idée d'universel, c'est-à-dire avant tout à la légitimisation généralisée d'un absolu...d'abord fondé sur un particulier élu, dans un lieu élu » (*Introduction à une Poétique du Divers*, p. 47), d'autre part de résister à leur inéluctable rhizomatization. Les cultures composites avec leurs spécificités, notamment les conflits ethniques et nationalistes sont logées sur ce plan à la même enseigne, car elles ne peuvent pas se prévaloir d'une quelconque légitimité dans la mesure où il leur est pratiquement impossible de se référer à une genèse ontologique ou à un mythe fondateur, leur naissance collective étant historique, leur origine voit le jour au moment de leur composition essentiellement variable selon les lieux, les temps et les espaces considérés. Cette acception se vérifie également sur le plan langagier où aucune langue du monde ne peut plus prétendre être la langue véhiculaire par excellence, puisqu'il n'y a plus de légitimité qui pourrait accorder un tel statut à la langue en question pour le refuser aux autres. A ce niveau, l'auteur de *Pays rêvé, pays réel* pose la question que voici : « Que sera donc la conscience historique, sinon alors la pulsion chaotique vers la conjonction de toutes ces histoires dont aucune... ne peut plus se prévaloir d'une légitimité d'absolu ? » Plus loin il continue « Aujourd'hui, nous avons à concilier l'écriture du mythe et l'écriture du conte, le souvenir de la Genèse et la prescience de la Relation » (*ibidem*, p. 48)

La relation

Comme au niveau de l'opacité, l'auteur de *Poétique de la Relation* n'altère en rien le sens courant du terme relation, de *relatio* latin qui veut dire rapport, c'est effectivement le lien qui existe entre deux choses, deux phénomènes, deux grandeurs. L'originalité d'Edouard Glissant ne réside donc pas dans un travail à visée terminologique mais plutôt dans la gestion de la terminologie courante selon son mode de pensée. Dès lors, ce ne sont pas l'appropriation et l'appartenance mais la coexistence ou, pour utiliser un terme à la mode, le partenariat qui fondent chez lui le lien, le rapport entre les hommes. Car ici, la relation laisse aux relatifs le droit à leur opacité.

La relation se trouve ainsi au centre de la poétique glissantienne au point qu'il n'a pas hésité à lui consacrer tout un ouvrage. Pour lui, elle s'impose de nos jours et nul ne peut s'y soustraire. L'époque moderne constitue une période de dialogue entre cultures de différentes sensibilités. C'est la relation qui assure ce dialogue. Pour cerner cette notion chez lui, il faut revenir à la question qu'il se pose à ce sujet : « ...faut-il renoncer à la spiritualité, à la mentalité mues par la conception d'une identité racine unique qui tue autour d'elle, pour entrer dans la difficile complexion d'une identité relation, une identité qui comporte une ouverture à l'autre, sans danger de dilution ? » (*Introduction à une Poétique du Divers*, p. 20). C'est à ce niveau qu'on se rend compte que, chez lui, opacité et relation, loin d'être deux notions antinomiques sont effectivement deux phases distinctes de sa pensée qui, dans leur processus de réalisation ont un rapport très étroit d'interdépendance, où la primauté chronologique cède le pas à la primauté logique.

Opacité et relation, deux notions interdépendantes

En l'absence dans le monde d'une légitimité, d'une légitimisation et d'un point commun au départ entre les cultures ataviques et les cultures composites, et par voie de conséquence de l'omniprésence chez elles d'imaginaires complètement différents, donc face au danger d'une réduction à un enfermement néfaste pour tous, c'est finalement l'opacité de chacune des cultures susmentionnées qui fait leur spécificité. Comme l'opacité n'est ni un mur

ni une ligne de démarcation et la compréhension dans le sens étymologique du terme impossible, la relation se présente comme l'unique voie pour établir les rapports entre ces cultures.

Le multilingage semble illustrer à plus d'un titre cette interdépendance de l'opacité et de la relation. Très caractéristique de notre époque, il consiste à employer un langage qui parle à tout le monde mais qui n'est pas nécessairement compréhensible par tout le monde. Parallèlement, le multilingage apparaît dans la langue qu'on utilise, dans les économies de langage qui rendent perceptible ce que l'on dit dans une autre langue, dans la mesure où toute langue du monde est une part de l'imaginaire humain. Edouard Glissant pense que la musique représente un début de réponse à ce problème de multilingage, puisque la musique peut faire revenir à la transe originelle qui précède l'apparition d'une langue. Mais en même temps, la transe se résout en langage par une parole, à telle enseigne qu'il n'existe pas de transe inutile, de transe inféconde. En fait, dans ce nouveau type de rapports interhumains dont le multilingage n'est que l'une des variantes possibles, l'auteur de *Soleil de la conscience* refuse un type de connaissance, celui qui, la plupart du temps, utilise le monolinguisme, pour la revalorisation d'un autre type de connaissance, celui qui adopte le multilinguisme, beaucoup plus conforme à la totalité-terre. Pourquoi il écrit : « La poétique de la Relation requiert toutes les langues du monde. Non pas les connaître ni les méditer, mais savoir (éprouver) qu'elles existent avec nécessité. Que cette existence décide des accents de toute écriture ». (*Poétique de la Relation*, p. 231)

Pour lui, il faut passer de la connaissance appropriation ou pire de la connaissance absorption à la connaissance partagée, mieux à la connaissance mutuelle. C'est en fait, l'imaginaire du rapport au monde tel qu'il puisse à la fois permettre à tout un chacun de dire le monde dans son langage et d'agir le monde à sa façon, c'est à la fois une politique, une poétique, une rhétorique, un imaginaire avec cette nuance que l'imaginaire préside aussi bien à la formulation poétique que politique. Par quoi Edouard Glissant résout le problème qu'il pose « ...comment être soi sans se fermer à l'autre et comment consentir à l'autre, à tous les autres sans renoncer à soi » (*Ibidem*, p. 30). Il considère que c'est le problème qui existe entre le poète et sa communauté lorsque les deux vibrent en concordance de phase. La solution réside dans l'attitude du poète

appelé à « défendre sa communauté dans la réalité d'un chaos-monde qui ne consent plus à l'universel généralisant » (*Ibidem*, p. 30). Car les relations sont dynamiques, c'est ainsi que du schéma classique de l'oral à l'écrit on passe aujourd'hui à un autre schéma non moins important qui est de l'écrit à l'oral. Cette situation amène l'auteur de *L'Intention Poétique*, à examiner « la transcendence et l'absolu » puis « la relation et le relativisme par opposition à l'absolu ». D'où la sagace conclusion à laquelle ses poétiques font aboutir, à savoir que dans la liaison entre opacité et relation existe un dynamisme dont les premiers effets apparaissent dans la polyvalence de ce rapport.

OPACITE ET RELATION, UNE RELATION OUVERTE, RELATIVE ET IMPREVISIBLE

Entre opacité et relation, la relation est successivement et concomitamment ouverte, relative et imprévisible.

Opacité et relation, une poétique d'ouverture

La relation reste avant tout une rencontre des cultures du monde. Carrefour des échanges, la relation permet aux hommes de toutes les cultures de se retrouver pour partir à la conquête de l'univers. La transparence n'étant pas une condition préalable, les gens ne se mettent pas en relation pour surprendre quelque secret chez les « relatifs » ni encore moins pour les phagocyter. Le lieu relationnel non matérialisable devient le lieu communautaire, c'est-à-dire quand une pensée du monde rencontre une autre pensée du monde, c'est en réalité une idée du tout monde en suspension dans l'air et qui ne passe par aucun endroit. On ne crée pas le lieu, on le trouve et on ne l'enferme pas autour de soi. A ce niveau d'analyse chez l'auteur de *Tout-Monde*, il est superfétatoire de mettre en relief ce qu'il considère presque comme une aberration, à savoir ériger un modèle et prétendre qu'on peut l'appliquer partout et en tout temps. Il s'élève donc contre l'idée d'universel pour prôner la totalité des systèmes non systématiques de relations entre tous les lieux du monde. Pour lui, la relation remplace l'universel. Ainsi la communauté de la totalité-terre, pour engendrer une forme de légitimité n'a pas besoin d'ordre mythologique, ontologique ou génétique mais d'une légitimité relationnelle. Car

les systèmes non systématiques de relation sont plus importants que les définitions de l'être, mais en même temps il reconnaît que les meilleures relations restent cependant relatives.

Opacité et relation, une poétique relative

Pourquoi, après analyse, il considère la traduction comme le type même de la relation par excellence, car tout en échangeant, les deux textes originaux gardent leur opacité. Aussi peut-il écrire :

« Le langage du traducteur opère comme la créolisation et comme la Relation dans le monde, c'est-à-dire que ce langage produit de l'imprévisible. Art de l'imaginaire, dans ce sens la traduction est une véritable opération de créolisation, désormais une pratique nouvelle et imparable du précieux métissage culturel. Art du croisement des métissages aspirant à la totalité-monde, art du vertige et de la salutaire errance, la traduction s'inscrit ainsi et de plus en plus dans la multiplicité de notre monde. La traduction est par conséquent une des espèces parmi les plus importantes de cette nouvelle pensée archipélique. Art de la fugue d'une langue à l'autre, sans que la première s'efface, sans que la seconde renonce à se présenter. Mais aussi art de la fugue parce que chaque traduction accompagne le réseau de toutes les traductions possibles de toute langue en toute langue » (Introduction à une Poétique du Divers, p. 36).

Lorsque l'on sait que traduire, c'est trahir, on se rend compte que même dans le cadre d'une relation exceptionnelle, celle-ci reste relative. En outre aucun traducteur ne peut prévoir ce que sera sa traduction, d'où le caractère de l'imprévisibilité de toute relation.

Opacité et relation, une poétique de l'imprévisible

La résultante du rapport entre opacité et relation, c'est finalement le chaos monde, c'est-à-dire l'incapacité dans laquelle l'on se trouve pour prévoir. C'est ce que note l'auteur de l'*Introduction à une Poétique du Divers* lorsqu'il dit et écrit : « ...il y a chaos monde parce qu'il y a imprévisible » (*Ibidem* p. 30). Plus loin, il précise « J'appelle chaos-monde... le choc, l'intrication, les répulsions, les attirances, les connivences, les oppositions entre les cultures des peuples dans la totalité – monde contemporaine...il s'agit du mélange culturel, qui n'est pas un simple *melting pot* par lequel la totalité-monde se trouve aujourd'hui réalisée. » (*Ibidem* p. 30)

Finalement opacité et relation concourent à une résultante dont l'une des caractéristiques reste l'imprévisibilité.

L'opacité et la relation apparaissent ainsi parmi les axes fondamentaux dans l'univers de la pensée d'Edouard Glissant, sa poétique revêt une acception particulière : c'est un imaginaire qui, loin de se confiner dans une fuite angoissante de la réalité, se fait programme d'action. De ce fait, la poétique devient un corps de connaissances élargi de la totalité- monde.

Ne peut-on donc pas être tenté d'avancer qu'en dernière analyse, dans l'épaisseur allusive de son œuvre, somme toute titanique, Edouard Glissant reste et demeure l'une des incarnations polysémiques de l'archipel essentiellement pluridimensionnel mais constamment centrifuge et centripète, puisque en permanence tourné vers soi et ouvert à son entour et au monde par les eaux d'une mer qui le relie à la totalité-terre, et par voie de conséquence au Tout-Monde ?

Ne valait-il pas la peine ici, indépendamment de toutes les autres considérations non moins importantes, de poser, à travers le cheminement de l'opacité à la relation de l'auteur de *Poétique de la Relation*, les jalons d'une piste de recherche beaucoup plus vaste, mais encore de procéder à un questionnement qui ne peut pas ne pas inquiéter notre imaginaire du monde d'aujourd'hui et de demain ?

Aussi, à cette phase de notre modeste recherche, l'on ne peut pas s'empêcher de dire avec Edouard Glissant, parlant de la pensée : « *Elle informe l'imaginaire des peuples, leurs poétiques diversifiées, qu'à son tour elle transforme, c'est-à-dire, dans lesquels se réalise son risque... La pensée dessine l'imaginaire du passé : un savoir en devenir. On ne saurait l'arrêter pour l'estimer, ni l'isoler pour l'émettre. Elle est partage, dont nul ne peut se départir, ni s'arrêtant, se prévaloir.* » (*Poétique de la Relation*, p. 12).

Clément Mbom
Université de New York (Cuny)

Edouard Glissant, professeur aux États-Unis

Il est bien vrai que pendant ces trois journées de colloque, nous nous réunissons pour nous pencher sur et célébrer l'œuvre littéraire, éminemment créatrice, d'Edouard Glissant, mais il y a un autre aspect de sa contribution à la vie intellectuelle, non moins important, sur lequel je voudrais attirer votre attention : sa carrière professionnelle dans l'enseignement qui l'a préoccupé pendant toute sa vie et qui lui permet, en sa qualité de Professeur Distingué de littérature française et francophone, dans une des grandes universités américaines, de former l'esprit des futurs spécialistes et de leur faire partager sa vision du monde.

Il faut rendre justice à l'importance de ce composant pédagogique dans la dissémination de la pensée de Glissant, en particulier dans le monde anglophone où le français, langue, littérature et culture, a perdu sa position de langue étrangère dominante.

En fait, aux États-Unis, il y a une crise du français. L'espagnol prime toutes les autres langues, et les meilleurs étudiants, ceux qui autrefois sélectionnaient toujours le français apprennent le japonais maintenant. Les inscriptions dans les cours de français au lycée et à l'université continuent à diminuer, et ce n'est pas une exagération de dire que le français risque d'aboutir aux mêmes effectifs que le latin. D'où vient cette chute précipitée ? C'est la question que nous nous posons tous. Beaucoup d'explications sont offertes : l'espagnol est plus facile, et surtout plus pratique. Les professeurs de français sont stricts, ceux des autres langues sont plus accommodants. La culture française est trop élitiste. Les possibilités de commerce avec l'Amérique Centrale et l'Amérique du Sud sont bien plus vastes qu'avec la France. D'ailleurs, la grande majorité des émigrants aux États-Unis viennent de ces pays d'Amérique latine. On fait valoir aussi des raisons politiques sur

lesquelles je ne vais pas m'étendre ici. En tout cas, quelles que soient les raisons, elles se traduisent par l'apprentissage d'une autre langue étrangère. Donc, le français est en vrai danger aux États-Unis.

Il y a pourtant une lueur de renouveau, et cet espoir de renouvellement possible vient de l'essor de la littérature francophone. C'est pourquoi le poste qu'occupe Edouard Glissant dans la hiérarchie universitaire est doublement important. Sa renommée mondiale de poète, romancier, dramaturge, et critique en fait le leader des études francophones qui sont maintenant très prisées; toutes les universités veulent offrir des cours sur les écrivains francophones, mais il n'y a pas assez de spécialistes; on attend que Glissant les forme, et il leur trouvera des postes; les étudiants s'inscrivent à l'université parce qu'ils sont fascinés par la matière qu'il enseigne et ils veulent travailler avec lui. Pourtant avant de s'inscrire à l'université, il faut avoir appris le français. Se perfectionner en français demande des années de préparation. Il faut commencer quand on est jeune. On ne peut pas attendre. Ainsi la renommée de Glissant sert aussi à revaloriser le français, la langue étant fondamentale à cette nouvelle conception du monde.

N'oublions pas qu'il n'y a pas si longtemps que la littérature francophone s'est frayée une place dans le cursus académique. Quand j'ai fait mes études de doctorat en littérature française à l'Université de Columbia, à New York, pas une seule œuvre d'un auteur francophone n'était au programme. Les candidats du doctorat en français avaient vaguement entendu parler du mouvement de la négritude à Paris, de Léopold Sedar Senghor, de Birago Diop et d'Aimé Césaire, et bien que tout le monde s'intéressât beaucoup à l'œuvre de Sartre et qu'on sût qu'il avait écrit une « Préface » importante pour l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, presque personne n'avait lu le livre. C'est en dehors des études littéraires universitaires, dans des discussions politiques concernant la place des écrivains et penseurs négro-africains qu'un petit groupe d'intellectuels américains, qui s'intéressaient à la France, ont appris les noms des auteurs francophones et ont suivi de loin les activités du Premier Congrès International des Ecrivains et Artistes Noirs tenu à la Sorbonne, ainsi que du Deuxième Congrès qui a eu lieu à Rome. Les nombreux débats politiques qui ont suivi l'indépendance des colonies françaises ont peu à peu, et très lentement, élargi le cercle

des francophiles américains qui s'intéressaient à la production littéraire francophone.

Ce n'est que dans les années '70 que les œuvres francophones les plus connues commencent à s'infiltrer dans les programmes de certaines universités américaines, presque toujours grâce à l'effort d'un Professeur, qui veut faire connaître à ses étudiants une littérature ayant une résonance personnelle. Remarquez qu'à cette époque la renommée d'Edouard Glissant était déjà un fait établi en France, mais aux États-Unis son nom n'était pas connu. Alain Baudot dans la Préface à sa magnifique *Bibliographie annotée d'Edouard Glissant*, cite de nombreux textes qui prouvent que Glissant a eu très tôt des critiques enthousiastes et qu'en France, son œuvre a vite attiré l'attention des bons historiens de la littérature (p. XLIII). C'est en 1958 que le premier roman de Glissant, *La Lézarde*, remporte le Prix Renaudot qui sera suivi en '65 par le Prix Charles Veillon (prix du meilleur roman en langue française) pour *Le Quatrième Siècle*. Ce n'est que vers la fin des années '70 et au début de la décennie suivante que l'intérêt pour la littérature francophone se manifeste dans un plus grand nombre d'universités américaines, où l'on offre des cours sous la rubrique de « Littérature noire d'expression française. » La difficulté est qu'il y a très peu d'experts, ainsi même quand on veut développer ce programme il n'y a pas assez de professeurs. Il est vrai que l'essor de la littérature francophone commence à attirer l'attention d'un nombre de chercheurs, dont la spécialité est dans un autre domaine de la littérature française, et qui se plongent par désir personnel dans ce nouveau secteur. Mon cas illustre assez bien comment l'incorporation des études francophones dans le cursus des départements de français dans les universités américaines s'est faite.

Ma spécialité est la littérature du dix-huitième siècle. Tout à fait par hasard, au début des années '70 j'ai lu un roman québécois qui m'a beaucoup intéressée ; j'en ai lu d'autres. Ce qui m'a frappée dans ces textes, c'était le fait qu'ils étaient écrits en français, mais leur esprit n'était pas français, leur point de vue, leur conception de la vie étaient américains. Sans m'en rendre compte, sans avoir de but précis, uniquement pour mon propre intérêt, j'ai acquis peu à peu une très bonne connaissance de la production littéraire québécoise. À cette époque j'étais chef d'un département

de langues romanes à City College, la branche la plus ancienne de la City University of New York, située à Harlem, où l'on venait d'établir un Département de Black Studies. Un de mes collègues dans ce nouveau département était un Haïtien, Franck Laraque, qui avait un doctorat de notre université, ayant écrit une thèse sur Marcel Proust. Franck s'intéressait beaucoup à la politique, détestait Duvalier et son régime, et avait un frère, Paul Laraque, un poète haïtien connu. Il a organisé un colloque auquel ont participé un bon nombre d'écrivains haïtiens, tous récemment réfugiés à New York. Ce colloque a eu un grand succès, et m'a orientée vers les grandes œuvres haïtiennes que j'ai beaucoup admirées.

En 1980, au moment où la littérature francophone commençait à s'introduire dans quelques programmes universitaires, j'ai quitté City College et je suis devenue Chef de Département au Graduate Center, CUNY, qui est le siège de tous les programmes de doctorat de la City University of New York. Ayant acquis une assez bonne connaissance de la production littéraire francophone, j'étais convaincue que cette littérature méritait une place au programme de doctorat en français. Mais je dois vous dire que j'étais la seule personne dans tout le département ayant ce point de vue. Je me suis vite rendue compte qu'il fallait préparer le terrain. Dans ce but, j'ai pensé que certaines de ces oeuvres auraient probablement un attrait tout spécial pour les étudiants inscrits dans des cours de français dans la région New-Yorkaise. Mais avant d'atteindre les jeunes, il fallait former leurs maîtres. J'ai décidé d'organiser un cours d'été dans le cadre du doctorat en français pour les enseignants du secondaire. J'ai demandé à mon collègue, Franck Laraque, s'il voulait bien le faire avec moi. Lui, se chargerait des textes choisis de la littérature des Caraïbes et de l'Afrique, et moi, je ferais ceux de la littérature québécoise. Je ne me considérais pas une experte dans ce domaine, mais j'avais assez de connaissances pour rendre justice au sujet. Nous nous sommes mis d'accord sur le programme et nous avons réussi à recevoir une grosse subvention du Gouvernement Américain et du Gouvernement Canadien. Le National Endowment for the Humanities a subventionné trois semaines intensives à l'Université, cinq jours par semaine, de 9 h du matin à 4 h de l'après-midi, cours entièrement en français, pour 20 enseignants du secondaire qui recevaient tous des bourses après une compétition rigoureuse, ce qui nous a permis de choisir les meilleurs. La

Délégation du Québec a invité tout le groupe (20 enseignants, 2 Professeurs et 2 étudiants du doctorat en littérature française qui servaient d'Assistants linguistiques) à passer la quatrième semaine à Québec, à l'Université de Laval, et le Gouvernement Canadien a payé le voyage au Québec. Ce cours d'été a été un énorme succès, non seulement pour les participants, pour qui la littérature francophone était une découverte, mais pour l'Université elle-même, car il y a eu tant de publicité à son sujet, ce groupe imposant, communiquant uniquement en français, discutant à grand bruit dans les ascenseurs et le restaurant universitaire, faisait sensation. Nous invitions tous les jours un Francophone de passage à New York, une personnalité littéraire ou politique, à nous faire une conférence et à déjeuner avec nous. Nous avons tous beaucoup appris et les évaluations du cours ont été super-enthousiastes. En fait, le cours est devenu un modèle dans le pays et a stimulé d'autres universités à faire la même chose. Nous l'avons refait nous-mêmes avec le même succès.

Ce succès a intrigué la faculté et surtout les étudiants du doctorat en littérature française. A titre d'essai, on a offert un cours sur quelques œuvres francophones majeures. Il a eu de bonnes inscriptions. Nous avons aussi invité de nombreux conférenciers francophones à venir nous parler de leur œuvre ou de leur spécialité. Pendant ces années de préparation, plusieurs collègues de notre université ont été attirés par cette littérature et ont développé une spécialité dans cette nouvelle discipline. Enfin, en 1986, nous avons développé un cursus pour une spécialité en littérature francophone dans le cadre du doctorat en français. Cette proposition a mis trois ans à passer par tous les niveaux académiques de l'Université et de l'État de New York. Mais depuis nous offrons régulièrement des cours sur divers aspects de la littérature africaine, antillaise, maghrébine, et québécoise. Pendant quelques années nous n'avons pas assez de spécialistes, et ainsi nous engageons pour ces cours des « Visiting Professors » renommés pour leur connaissance de la littérature francophone. Tout ce long effort a finalement été couronné par la nomination d'Edouard Glissant comme Distinguished Professor.

Le fait que Glissant était déjà aux États-Unis était une suite fortuite d'événements qui avaient également demandé une longue préparation de la part de l'Université de l'État de la Louisiane, où l'on avait créé un Institut Francophone pour lui. Là aussi, il a fallu

préparer le terrain. Au début des années '80, le chef du Département de français, le Professeur John Erickson, qui s'intéressait depuis un dizaine d'années à la littérature francophone, a eu l'idée géniale de soumettre une proposition au gouvernement de l'État de la Louisiane en vue de la création d'un Institut Francophone attaché étroitement au Département de français de l'Université. Il a fait valoir les liens historiques de la Louisiane et de la France, et il a entamé toute une campagne pour convaincre les législateurs de l'Etat de la visibilité que donnerait un tel Institut aux relations spéciales de la Louisiane et de la France. Il a trouvé des alliés parmi les législateurs, des descendants des anciens Acadiens qu'on avait transportés du Canada en Louisiane au dix-huitième siècle. Je me rappelle qu'en 1982, le Conseil d'administration de l'éducation de l'État de la Louisiane m'avait invitée, avec deux autres chefs de départements universitaires de français, à faire une évaluation des programmes de français dans cinq universités en Louisiane. Le soir de notre arrivée en Louisiane, nous avons été invités à dîner dans un des célèbres restaurants de la Nouvelle Orléans par un législateur connu, qui nous a fait comprendre qu'il comptait sur nous pour souligner dans notre rapport final l'importance d'assurer l'accès à une formation exceptionnelle en français à tous les niveaux d'instruction, et en particulier au niveau universitaire afin de convaincre la jeunesse de la Louisiane de son double héritage. Il faut mentionner ici qu'à cette époque les coffres des États du Texas et de la Louisiane débordaient d'argent grâce à l'expansion de l'industrie américaine du pétrole. Un des plus beaux résultats de cette prospérité a été la création d'un CENTER FOR FRENCH AND FRANCOPHONE STUDIES à l'Université de la Louisiane, à Bâton Rouge, avec une subvention de la part de l'État de deux millions de dollars.

Ce n'est pas une petite affaire de passer de la création à l'exécution d'un projet aussi ambitieux. Pour vous montrer comment tout se fait lentement dans les cercles académiques aux États-Unis, et probablement dans le monde entier, le développement et la mise sur pied de ce Centre d'Etudes françaises et francophones ont pris des années, et ce n'est qu'en 1989 que l'inauguration du Centre a été célébrée. La publicité distribuée à cette occasion déclare que « La perspective du Centre d'Etudes françaises et francophones de l'Université d'État de la Louisiane est de s'ouvrir

aux réalités éclatées de la langue française, vecteur commun, multiple et changeant... À partir de sa "base naturelle", l'espace louisianais, le Centre se propose d'étudier les productions littéraires dans des régions voisines, comme au Québec, ou dans la Caraïbe par exemple, aussi bien que dans d'autres lieux de la francophonie, en Afrique ou dans l'Océan indien. » Il faut vraiment féliciter nos collègues de la Louisiane d'avoir réussi à attirer Edouard Glissant, qui a accepté le poste de Distinguished Professor of French et de Directeur du Centre en 1988. Notons ici que pendant la décennie précédente, Glissant avait participé à plusieurs congrès importants dans l'Amérique du Nord. C'est lui qui a prononcé le discours inaugural à la Rencontre Internationale des Départements d'Etudes françaises à l'Université Laval, 1972. En '75, il dirige un atelier intitulé « Nationalisme et littérature » au Colloque « Identité culturelle et Francophonie dans les Amériques » à l'Université Dalhousie, en Nouvelle-Ecosse. La même année, il fait une communication au « Colloque sur l'ethno-poétique » à l'Université de Wisconsin. C'est alors que Wilbert Joseph Roget, publie la première thèse de doctorat américaine sur Glissant, couronnée par l'Université de Pittsburgh, *Edouard Glissant and Antillanité*.

Donc la réputation de Glissant était établie dans notre pays, mais ce qui a permis à l'Université de le nommer Distinguished Professor et Directeur du nouveau Centre, c'était le fait qu'il possédait tous les titres académiques requis pour ce poste. En fait, Glissant est un de ces rares individus chez qui les distinctions académiques du plus haut degré se combinent avec le génie créateur de l'artiste. Il a toujours été très modeste en parlant de cet aspect de sa formation. Voilà comment il se décrit dans une entrevue de 1964, dans *France Soir* : « Qui suis-je ? Un fils de travailleur agricole de la Martinique qui a eu la chance d'avoir une bourse pour faire des études secondaires et supérieures » (Baudot,69). Dans une autre entrevue, en 1958, après avoir reçu le Prix Renaudot, il dira : « J'ai écrit mes premiers poèmes à douze ans, mais nous écrivions tous ; Aimé Césaire est le grand responsable de cet épanouissement....Aîné des garçons de ma famille, j'ai eu la chance d'aller au lycée, puis après le baccalauréat, d'obtenir une bourse pour la France où j'ai décroché, en Sorbonne, une licence de philosophie » (Baudot, p.38). Dans une entrevue après la parution de *La Lézarde*, il mentionne : « Venu en France à la fin de la

guerre, j'ai suivi les cours de la Faculté des Lettres, préparé une agrégation de philosophie et fait des études ethnographiques au Musée de l'Homme. » La réalité est bien plus remarquable. Il a reçu une Licence de philosophie de la Faculté de Lettres, Paris Sorbonne en 1955, le Diplôme d'Etudes Supérieures de philosophie en 1956, Le Certificat d'Ethnologie Sciences Humaines, Faculté des Sciences, Paris Sorbonne, la même année, et le Doctorat d'Etat en Littérature et Sciences Humaines, Paris Sorbonne, en 1976. Il a aussi un Doctorat Honoris Causa de l'Université d'York, Toronto, 1989, et un Doctorat Honoris Causa de l'Université des West Indies, Trinidad, 1993. Ses prix et distinctions sont multiples, ainsi que les Colloques Internationaux en son honneur. En plus des Prix Renaudot et Charles Veillon, déjà mentionnés, notons le Prix International Charles Putterbaugh (Norman, Oklahoma) pour l'ensemble de son œuvre, et le Prix International Roger Caillois, pour l'ensemble de son œuvre.

Il n'y a aucun doute que c'est son œuvre créatrice littéraire qui engage le plus l'attention de Glissant, mais pour lui la responsabilité de l'écrivain est aussi d'éveiller la conscience du lecteur et de le faire réfléchir sur son propre destin. C'est pourquoi, lors de son retour en Martinique en 1965, il a fondé deux ans plus tard, un établissement de recherche et d'enseignement, l'Institut Martiniquais d'Etudes, et une revue des sciences humaines, *Acoma*. La mission de l'IME était d'offrir à la jeunesse martiniquaise une instruction conforme à son héritage social, culturel et psychologique antillais. Un témoignage précieux sur l'originalité et le profond effet intellectuel de l'enseignement offert dans cet Institut se trouve dans un article de Beatrice Stith Clark, « IME Revisited : Lectures by Edouard Glissant on Socio-cultural Realities in the Francophone Antilles, » publié en 1989 dans *World Literature Today*.

La nomination d'Edouard Glissant à la direction du nouveau Centre d'Etudes françaises et francophones de l'Université de l'État de la Louisiane, et son statut de Distinguished Professor, était donc une continuation logique de ce que l'écrivain lui-même considérait comme sa mission. Les États-Unis étant beaucoup plus vastes que la Martinique, l'établissement de Glissant dans le pays et son influence sur la vie académique et l'esprit intellectuel contemporain américain ont eu un retentissement beaucoup plus extensif. Il est l'inspiration ou l'attraction majeure de maints colloques internationaux, trop nombreux pour les nommer ici, mais

la plupart menant à des publications importantes ; il dirige des thèses de doctorat et s'évertue à trouver des postes pour ses étudiants ; il attire les étudiants vers des sujets auxquels il n'ont jamais pensé ; il est le centre d'un puissant courant francophone qui devient de plus en plus important. La Louisiane n'a pas réussi à le retenir. Il est chez nous depuis 1995, Distinguished Professor dans le Programme de doctorat de la Graduate School and University Center de la City University of New York, où ses cours sont très recherchés et attirent régulièrement des étudiants inscrits dans diverses disciplines, tous parlant français. Le commentaire que j'entends fréquemment de la part de ses étudiants est le suivant : « Après avoir suivi un cours avec le Professeur Glissant, j'ai une nouvelle conception de la littérature et j'ai des perceptions littéraires tout à fait différentes. » Il est un des trésors de notre Programme, illustre écrivain, grand professeur, bon collègue.

Renée Waldinger
Graduate School, City University of New York

La poétique de Glissant et le Japon « archipélique »

Traducteur de la poésie de Senghor, mon intérêt pour la littérature noire d'expression française remonte à l'époque des contestations estudiantines de la fin des années 60, c'est-à-dire il y a presque 30 ans. C'était la fameuse *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* de Senghor¹ qui m'a ouvert les yeux à une nouvelle dimension jusque là insoupçonnée de la littérature d'expression française (La notion de francophonie n'existait pas à l'époque). J'étais alors jeune étudiant à l'université de Paris IV préparant vaguement une thèse de Doctorat sur Paul Valéry. A vrai dire, j'étais une manière d'apprenti sorcier qui n'arrivait pas à manier convenablement la langue et s'évertuait à imiter tant bien que mal le maître Sorcier qu'était la France métropolitaine, symbole d'une civilisation universelle. Mai 68, j'avais 25 ans. Formé intégralement dans ma langue nationale (le japonais), la barrière intellectuelle qui s'érigait ainsi entre ma culture originale et celle de la France me semblait à la fois insurmontable et incontournable. Tant l'écart entre les deux langues, les deux cultures, me paraissait énorme. Je conçois aujourd'hui avec Edouard Glissant qu'une telle vision des choses était due principalement à la croyance aveugle en les philosophies occidentales de l'Un, fondées sur les mythes *méditerranéens* qui expriment chacun « une communauté, comme transparence naïve pour soi, opacité menaçante pour l'autre » et qui suggèrent que « l'opacité de soi pour l'autre est irréductible et que par conséquent, quelle que soit l'opacité de l'autre pour soi, la question sera toujours de ramener cet autre à la transparence vécue par soi : ou bien on l'assimile ou bien on l'annihile. »² Si vous me permettez d'interpréter cette redoutable alternative, du point de vue *historique* d'un jeune étudiant japonais à Paris que j'étais alors, je dirai : ou bien essayer

1. Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, P.U.F., 2^e édition, 1969.

2. Edouard Glissant, *Poétique de la Relation*, p. 61-62.

de s'enraciner dans le sol français à force d'assimiler les valeurs culturelles françaises (à la limite, être naturalisé français au détriment de sa propre racine) ou bien aller se cacher derrière l'opacité de sa propre culture après quelques années d'apprentissage intellectuel plus ou moins *oisif* à Paris, ville enchérie par notre peuple depuis la Réforme-Meiji, au même titre que Londres ou Berlin, qui sont autant de Métropoles de la civilisation universelle sus-dite.

Tous nos problèmes de la modernité en découlent. Depuis l'ouverture du pays il y a 130 ans³, le Japon s'est appliqué avec acharnement à se moderniser, c'est-à-dire à s'occidentaliser. Je n'établirai pas ici tous les méandres de l'histoire du Japon moderne. Mais on s'accorde à dire aujourd'hui que notre archipel est un des meilleurs exemples de la réussite de la modernisation à l'occidentale basée sur sa technologie et son impérialisme capitaliste (conquête des marchés mondiaux, une sorte de « nomadisme en flèche » selon la terminologie de Glissant). L'équation : Modernisé-occidentalisé-civilisé prévalait désormais sur la trame de notre race, que compose, vous en convenez, une dose spéciale de barbarie et de raffinement. L'un et l'autre qualificatifs sont ceux généralement employés vis-à-vis de l'Autre par nos communautés *nationales* closes. L'un de nos penseurs de l'ère Meiji, qui a été considéré comme conservateur invétéré (d'extrême droite) puisqu'il s'opposait à l'occidentalisation effrénée (et pour lui « éhontée ») de son pays, voyait les choses différemment :

« En tout et partout dans notre société, écrit-il, il n'existe rien qui surgisse sans aide de travaux humains. Le cas advenant qu'un homme ait un grand désir, les travaux de milliers d'autres seront dans la nécessité de le satisfaire. Il est extravagant qu'il existe ceux qui, tout en devant leur grand plaisir aux travaux des autres hommes, aux produits de la civilisation, ignorent encore ce qu'ils doivent et n'en font qu'à leur tête ! Par conséquent, la civilisation à l'occidentale n'est qu'une manière de permettre à l'homme aux grands désirs de se livrer aux plaisirs ; elle ne profitera jamais au bonheur du peuple. Et à cause d'elle, des combats furieux se livreront parmi les hommes aux grands désirs, qui batailleront sans interruption en amplifiant l'une après l'autre leurs convoitises, et qui, à la fin, en viendront à croire qu'ils ne pourront plus vivre sans satisfaire tous leurs désirs. Une civilisation de cette espèce ne doit jamais tenter celui qui gouverne un pays. »⁴

Nous savons maintenant que la vieille habitude de coller au dos de chacun l'étiquette de gauche ou de droite, de progressiste ou de

3. L'ère Meiji commença officiellement par l'introduction de Mutsuhito, l'empereur du Japon, le 3 septembre 1868.

4. Passage cité par T. Tanji, dans son article intitulé *Paul Valéry, Lafcadio Hearn et le vicomte Torio*, in *Annuaire des Études Kwansai-Gakuin*, Vol. XXXI, 1982. Le texte original se trouve dans *Œuvres complètes de Tokuan* (édition particulière), p. 534-535.

conservateur n'a plus le sens qu'elle avait, depuis, notamment, la chute du Mur de Berlin. Cela dit, on peut se demander quel est ce penseur remarquable qui a su rester extralucide sur la nature de la modernité occidentale où s'engageait sans précaution la vieille société japonaise du devant-jour. Il s'appelle Torio Koyta (1847-1905), « royaliste », militaire lettré et politologue. Connue de son vivant pour « son attitude intransigeante contre l'occidentalisation vulgaire » mais aujourd'hui quasi oublié même au Japon, son nom apparaît bien curieusement à la tête d'un texte de jeunesse de Paul Valéry, *Le Yalou*. Ce petit texte écrit en 1895 au lendemain de la guerre sinojaponaise, dont la victoire remportée par un tout petit pays de l'Extrême-Orient sur un grand empire continental appelé le Lion endormi (La Chine) fit un grand bruit dans le monde entier (« La souris blessa le chat »⁵), est resté longtemps dans le tiroir de son auteur pour n'être recueilli que quelques 30 ans après dans son *Regards sur le monde actuel*⁶. Pendant longtemps, une petite phrase en anglais mise en exergue intriguait les chercheurs de Valéry, à savoir : « Civilis[sic.]ation, according to the interpretation of the Occident, serves only to satisfy men of large desires », c'est-à-dire mot à mot : « La civilisation, selon l'interprétation de l'Occident, ne sert qu'à satisfaire les besoins des hommes aux grands désirs », signé Vicomte Torio. C'est grâce à la recherche d'un professeur japonais⁷ que nous savons maintenant qu'il s'agit d'un fragment des écrits de Torio-Tokuan traduit en anglais. L'identification de l'auteur de l'exergue est d'autant plus significative qu'elle jette un éclairage singulier sur le sens profond de l'essai. L'idée maîtresse en est le désir. La prise de position en la matière diverge radicalement de l'Occident à l'Orient. Il y a toujours chez les Occidentaux une envie d'aller jusqu'au bout⁸, que le protagoniste du *Yalou*, « un lettré du pays de Thsin, près de la mer Bleue », appelle « votre maladie d'inventions et votre débauche de mélange d'idées », tandis que chez les Orientaux – chez les Extrême-Orientaux en l'occurrence – leur préoccupation essentielle consiste à maîtriser le désir, à rechercher, suivant le mot du lettré chinois, « l'immense direction sans désir »⁹. Le Valéry de l'âge mûr écrira au sujet de cette divergence en ces termes :

« Rien, par exemple, ne nous est plus malaisé à concevoir, que la limitation dans les volontés de l'esprit et que la modération dans l'usage de la puissance matérielle. Comment peut-on inventer la

5. Cheng Tchong, *Ma mère*, Ed. Victor Attinger Paris-Neuchâtel, 1928, p.82.

6. Paul Valéry, *Le Yalou*, in *Œuvres*, Tome II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, p. 1016-1021.

7. Il s'agit de T. Tanji et de son article. Voir *supra* note 4.

8. Cf. Paul Valéry : « To go to the last point, celui au delà duquel tout sera changé » (*Cahiers*, Tome I, Bibliothèque de la Pléiade, p. 21.)

9. Paul Valéry, *op.cit.* p. 1019.

boussole, se demande l'Européen, sans pousser la curiosité et continuer son attention jusqu'à la science du magnétisme ; et comment, l'ayant inventée, peut-on ne pas songer à conduire au loin une flotte qui aille reconnaître et maîtriser les contrées au delà des mers ? – Les mêmes qui inventent la poudre, ne s'avancent pas dans la chimie et ne se font point de canons : ils la dissipent en artifices et en vains amusements de la nuit. La boussole, la poudre, l'imprimerie, ont changé l'allure du monde. Les Chinois, qui les ont trouvées, ne s'aperçurent donc pas qu'ils tenaient les moyens de troubler indéfiniment le repos de la terre. »¹⁰

Voilà la « science furieuse »¹¹ qui s'empara du monde occidental d'où naquit le funeste nomadisme en flèche dont parle Glissant. Il est sans doute à rappeler ici l'élégant épilogue du long soliloque du Chinois du *Yalou* devant son interlocuteur européen, qui garde le silence significativement jusqu'au bout :

« Comprends-tu désormais pourquoi elles (=les grandes inventions chinoises) n'ont pas été poursuivies ? Leur perfection spéciale eût gâté notre lente et grande existence en troublant le régime simple de son cours. Tu vois qu'il ne faut pas nous mépriser, car, nous avons inventé la poudre, pour brandir, le soir, des fusées. »¹²

On peut se demander bien entendu dans quelle mesure cette image de la Chine correspond bien à la réalité et si le contraste des deux mondes ainsi mis en évidence est valable et *actuel*, mais indépendamment d'un tel questionnement, le moins qu'on puisse dire, c'est que l'auteur est conscient de l'existence dans le monde de quelque chose de radicalement autre et d'autrement puissant, sinon plus, que le modèle occidental de la modernité. Quitte à se rallier personnellement au camp de l'Occident, puisqu'on est né au bord de la Méditerranée et qu'on est content de l'être, comme le laisse entendre par ailleurs (par des écrits plus ou moins autobiographiques) Paul Valéry. Quant à moi, la dernière phrase du Chinois rappelle inéluctablement par une curieuse association d'idées les fameux vers d'Aimé Césaire qu'on peut lire dans son *Cahier d'un retour au pays natal* :

« Eia pour ceux qui n'ont jamais rien inventé
pour ceux qui n'ont jamais rien exploré
pour ceux qui n'ont jamais rien dompté¹³ »

Entre l'auteur de ce chant anti-héroïque et celui des essais quasi-politiques (dont *Une conquête méthodique* et *La crise de*

10. Paul Valéry, *Orient et Occident*, in *Œuvres*, Tome II, p. 1029.

11. Paul Valéry, *op. cit.* p. 1019.

12. *Ibid.*, p. 1020.

13. Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, poésie, p. 47.

14. Voici pour vous amuser, un sonnet écrit par le jeune Valéry méditerranéen qui l'a dédié à José Maria de Heredia, poète parnassien d'origine cubaine :

Retour des Conquistadors
 Le soir victorieux dans
 [les vagues s'allument
 Et, sur l'eau vierge, ainsi
 [que des rires hautains,
 Les clairons messagers
 [des fastueux destins
 Émerveillent la guivre
 [éparse dans la brume.

Car, de sa voile immense
 [ouvrant la mer qui fume
 Le navire se cabre, écrasé
 [du butin,
 Sur l'orbe du soleil
 [chimérique et lointain
 Et soulève, éperdu,
 [l'éblouissante écume!

Vois! sur la proue en
 [flamme, un grand
 [Conquistador
 Vers Palas triomphale
 [élève un lingot d'or
 Dont l'éclat se souvient
 [de l'héroïque grève!
 Et gloire de nos yeux, alors
 [irradia
 Le pur métal mûri dans
 [les grottes du Rêve,
 L'or fabuleux que tu
 [ravis, Heredia!

Le sonnet signé et daté: P.Valéry.Janv.[18]91 a été publié pour la première fois dans *Cahiers Paul Valéry 1*, Gallimard, 1975.

15. Edouard Glissant, *Poétique de la Relation*, Gallimard, p.109.

16. Vu l'actuelle pression américaine sur notre Archipel à propos de l'ouverture de nos marchés intérieurs vis-à-vis de leur commerce extérieur, nous sommes tentés de remarquer que la situation n'a pas beaucoup changé depuis.

l'esprit), il y a quelque chose de communicant. Bien qu'ils soient radicalement différents quant à leur origine ethnoculturelle, ils semblent partager en commun un même souci de paradoxe en regardant les choses à l'inverse de l'opinion communément admise. Pour Césaire, un tel retournement des valeurs aura été une question de survie morale. Pour Valéry, une question de lucidité intellectuelle. En deux mots, ils sentaient, chacun à sa manière, la nécessité d'une « poétique de la relation ». Avec l'avènement du « temps du monde fini », comme l'a bien dit Valéry, devait se terminer le temps des aventuriers et des « conquérants »¹⁴. Il faudra désormais penser à nouer des relations avec Tout-Monde, c'est-à-dire avec tous les « échos-monde » :

« Les échos-monde, écrit Glissant, nous permettent ainsi de pressentir et d'illustrer les rencontres turbulentes des cultures des peuples, dont la globalité organise notre chaos-monde.¹⁵ »

Voici maintenant le second élément qui compose le titre de ma communication, le Japon « archipélique ». Pour nous, la mer était, et l'est encore dans une certaine mesure, forteresse. Historiquement, elle nous a sauvé à plusieurs reprises de l'invasion des forces étrangères, celles notamment de l'Empire de la Chine, au temps de la Dynastie Yuan qui envoya deux fois (1274 et 1281) sa flotte avec l'intention de subjuguier notre archipel. Ils échouèrent deux fois de suite, puisque, dit la légende, le Kamikaze (le vent divin) souffla et fit couler la flotte. Si, beaucoup plus tard, l'ouverture du pays au monde avec la Réforme de Meiji se fit pacifiquement et non pas sous forme d'invasion étrangère, malgré l'apparition d'une flotte américaine (Kurofune, bateau noir) dès 1853, dans la baie de Tokyo, conduite par le commodore Perry qui demanda au nom du président des Etats-Unis l'ouverture du Japon au commerce occidental¹⁶, ç'aura été encore grâce à nos mers qui faisaient figure de forteresse naturelle. Devenu rapidement une puissance militaire à la suite de sa modernisation, le Japon impérial et impérialiste a étonné le monde par ses victoires remportées auprès des voisins géants : La Chine et la Russie. Abstraction faite de tout ce qui s'est produit entre-temps, je voudrais vous inviter à regarder le Japon actuel, ce que celui-ci est devenu 130 ans après l'ouverture du pays. Extérieurement, il est connu comme la

deuxième puissance économique mondiale, un peu essoufflée ces derniers temps certes, mais encore assez bien portante. Cependant, ce n'est pas de cet aspect que je voudrais vous entretenir, mais d'un changement profond qu'ont subi nos langue et culture depuis, ce qui est en tout cas beaucoup moins connu et souvent méconnu même à l'intérieur du pays.

Au départ il y avait un profond déchirement. Ensuite, une bifurcation du chemin à suivre. Les uns (majoritaires, tout au moins au niveau des intellectuels) ont suivi le chemin de l'Occident et les autres (nettement minoritaires), celui du pays, c'est-à-dire de la tradition. Le Japon moderne a été façonné par les premiers qui ont résolument pris le parti des sciences occidentales. Les meilleurs d'entre eux sont allés faire leurs études supérieures en Occident et dès qu'ils retournent au pays natal, ils assument le rôle de maître initiateur de pans entiers de la science et de la technique modernes. Même la littérature ne fait pas exception. Tous les grands noms de notre littérature moderne tels Soseki, Ogai, Akutagawa, Tanizaki, Kafu, Kawabata, Mishima, Oe etc. appartiennent à l'école occidentale¹⁷. Leurs écritures sont nées d'un subtil mélange des deux cultures et d'une imitation alambiquée de maîtres européens. Cependant, chose paradoxale, à l'extérieur, notre archipel est plus connu sur le plan culturel par la tradition que par les aventures intellectuelles modernes. Plus, par exemple, par les arts martiaux : Judo et Karate, et par les théâtres nationaux : Nô et Kabuki, lesquels n'occupent à la vérité qu'une place « infime » dans la vie actuelle du Japon. (Ce n'est pas, bien entendu, un jugement mais un constat.) Le double statut qui caractérise notre état culturel montre que le déchirement originel survit virtuellement dans notre société et que l'échange véritable des cultures ne se pratique pas en profondeur. La vieille dichotomie culture de soi / barbarie de l'Autre (« Cher barbare, ami imparfait », s'adresse le Chinois du *Yalou* à son interlocuteur européen, présumé français¹⁸) reste vivante. Soit dit en passant, partout dans le monde, il y a danger de regain de nationalisme et d'intégrisme.

La pensée archipélique de Glissant nous donne l'espoir de sortir de cette impasse insulaire. Car, au fond, le Japon moderne a façonné une culture profondément composite à travers ses efforts multipliés depuis son ouverture au monde pour assimiler les

17. Dans son discours à l'Académie suédoise (le 17 décembre 1994), notre romancier Oe Kenzaburo, lauréat du Prix Nobel de la littérature, dit que les deux livres qui ont le plus marqué son enfance dans son île natale de Shikoku, étaient *Les Aventures de Huckleberry Finn* de Mark Twain (romancier américain) et *Le Voyage merveilleux de Niels Holgersson* de Selma Lagerlöf (romancière suédoise). Il y fait par la suite un grand étalage d'écrivains occidentaux, de W.B. Yeats, poète irlandais, avec qui il dit sentir la plus grande affinité d'âme et à qui il doit le titre de sa dernière trilogie romanesque (*A Flaming Green Tree*) à W.H. Auden, poète américain, en passant par Catherine Rain et George Orwell (romancier anglais). Aucun nom japonais n'y est cité sauf celui d'un ancien professeur à l'Université de Tokyo, éminent spécialiste et traducteur de Rabelais, introducteur de l'humanisme français au Japon : Kazuo Watanabé, que Oe vénère comme son unique maître à penser japonais. Symptomatique d'un climat intellectuel assez curieux, cette occidentalisation culturelle excessivement poussée de la société japonaise des temps modernes devra faire l'objet d'une étude approfondie prochainement.

18. *Op.cit.*, p. 1018.

19. Edouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, p. 28-29.

20. Walter Benjamin, *Aufgabe Des Übersetzers*, Gesammelte Schriften, VI.1, Suhrkamp Verlag, p. 20 : « der grundsätzliche irrtum des übertragenden ist dass er den zufälligen stand der eignen sprache festhält anstatt sie durch die fremde sprache gewaltig bewegen zu lassen. er muss zumal wenn er aus einer sehr fernen sprache überträgt auf die letzten elemente der sprache selbst wo wort bild ton in eins geht zurück dringen er muss seine sprache durch die fremde erweitern und vertiefen » Pour cette citation du texte original, nous avons bien entendu respecté l'écriture de Benjamin caractérisée par suppression de lettres majuscules et de signes de ponctuation. La traduction française de ce passage est due à l'effort de Madame Dominique Shimizu, spécialiste de lettres allemandes et épouse de mon jeune collègue universitaire, Pr. Akira Shimizu, lui-même éminent germaniste.

21. Edouard Glissant, *Poétique de la Relation*, p.103.

22. Il faudrait rappeler cette phrase de Paul Valéry : « Ce qui est fixé nous abuse et ce qui est fait pour être regardé change d'allure, s'ennoblit. » (*Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* in *Œuvres*, Tome 1, p.1158)

valeurs de l'Autre. J'ai coutume de dire que mon pays a été, est et sera un grand pays de la traduction. Or c'est Glissant qui écrit :

« L'art de traduire nous apprend la pensée de l'esquive, la pratique de la trace qui, contre les pensées de système, nous indique l'incertain, le menacé, lesquels convergent et nous renforcent. Oui, la traduction, art de l'approche et de l'effleurement, est une fréquentation de la trace. Contre l'absolue limitation des concepts de l'"Être", l'art de traduire amasse "l'étant". Tracer dans les langues, c'est ramasser l'imprévisible du monde. Traduire ne revient pas à réduire à une transparence, ni bien entendu à conjoindre deux systèmes de transparence. »¹⁹

En citant quelques mots de Rudolf Pannwitz, Walter Benjamin dans son essai : *La Mission du traducteur*, a insisté sur un rôle fondamental que devrait assumer le traducteur :

« L'erreur fondamentale du traducteur consiste dans le fait qu'il s'attache à l'état accidentel de sa propre langue au lieu de la faire trembler puissamment par la langue étrangère. Surtout quand il traduit une langue étrangère très éloignée de sa propre langue, il doit repénétrer les derniers éléments de la langue même, là où le mot, l'image et le ton ne font qu'un. Il doit élargir, approfondir sa propre langue à l'aide de la langue étrangère. »²⁰

Et c'est ce que nous avons fait pendant un siècle et demi, jusqu'à ce que la langue japonaise soit complètement défigurée. Seulement il nous manquait un dispositif théorique adéquat nous permettant d'apprécier un tel processus de créolisation à sa juste valeur, c'est-à-dire *positivement*. Et c'est là que réside l'importance de la pensée de Glissant. Elle nous montre clairement que ce mode de l'emmêlement qu'est la créolisation « n'a d'exemplaire que ses processus et certainement pas les « contenus » à partir desquels il fonctionnerait ²¹ ». Ainsi elle nous met en garde contre toute tentation de redevenir ataviques sur le plan culturel et de s'ennoblir en quelque sorte en se figeant.²² Tout au long du 20^e siècle finissant, l'humanité a beaucoup réfléchi sur la nature du travail et du capital qui le mobilise et en profite, mais pas assez sur celle du pouvoir. Je trouve qu'Edouard Glissant est un penseur qui s'est penché essentiellement sur cette question du pouvoir, sur la relation vicieuse dominant/dominé qui nous obsède, et avec laquelle il nous faudra désormais résolument prendre nos distances. Une sorte d'anarchie (c'est-à-dire étymologiquement non-pouvoir) pure garantira désormais notre avenir.

Pour les uns, la mer est forteresse, comme elle est histoire (« Sea is History » de Derek Walcott²³) pour les autres. Mais la mer a été aussi depuis toujours liaison, c'est-à-dire Relation au sens glissant du terme.

En guise d'épilogue, voici un dialogue qui s'échangeait à Fort de France entre moi et un journaliste de la RFO qui m'a interviewé :

– Comment se fait-il qu'un Japonais s'intéresse à la Caraïbe ?, m'a-t-il demandé en toute naïveté.

– Il y a 500 ans, lui dis-je, Christophe Colomb quitte Palos, en Espagne, pour atteindre Cipango, « la ville aux tuiles d'or », le Japon. Persuadé d'avoir touché l'archipel japonais, en arrivant à l'archipel des Bahamas, l'amiral Colomb fait ensuite route vers le Sud et découvre les Petites Antilles. C'est ainsi que dans son imaginaire, les Antilles faisaient partie du Japon.

– Tiens, tiens.

– Ce n'est pas tout. 400 ans après, un Irlandais abandonné par ses parents (son père était un officier irlandais qui avait épousé une femme grecque), dégoûté de l'Occident et de sa « modernité », est parti au Nouveau Monde, s'est installé en Louisiane. Venant de là aux Antilles pour fuir le climat raciste du Sud des États-Unis puisque, dit-on, il vivait avec une négresse, il a passé en Martinique deux années tranquilles et heureuses. Mais ses rêves d'exote au sens ségalénien du terme ne s'arrêtent pas là. Il ne se contente pas de rester indéfiniment dans un faux Japon. Si bien qu'il est parti un jour pour le Japon, le vrai. Devenu enthousiaste du vieux Japon, du Japon d'avant l'occidentalisation (1890), il y est resté pour le restant de sa vie en se mariant avec une femme japonaise. Il a même adopté un nom japonais : Koizumi Yakumo (littéralement : Petitefontaine Octuplenuée). C'est lui qui relie, aux temps modernes, le monde caraïbe à l'archipel du Japon. Tout en demeurant au pays du Soleil levant, on dit qu'il chérissait au fond du cœur une nostalgie de l'île des fleurs et du plein Soleil: la Martinique. N'avez-vous pas aménagé ces derniers temps à Fort de France un parking portant son nom irlandais, pas très loin du Cimetière des Riches ?

– Lequel ? m'a-t-il demandé, ébahi.

– Le parking Lafcadio Hearn.

23. Derek Walcott, *The Sea is History*, in *Collected Poems 1948-1984*, Faber and Faber, 1992, p. 364. Voici sa première strophe :

« Where are your
[monuments, your
[battles, martyrs?
Where is your tribal
[memory ? Sir,
In that grey vault.
[The sea. The sea
has locked them up.
[The sea is History. »

C'est en effet Lafcadio Hearn qui a traduit en anglais le texte de Torio, dont je vous ai parlé au début de ma communication. Et c'est à travers sa traduction que le jeune Valéry a pris connaissance de la petite phrase dont il a fait l'exergue de son singulier essai de jeunesse. La boucle est bouclée.

Kunio Tsunekawa
Hitotsubashi University of Tokyo

L'imaginaire des langues : tracées d'une poétique

Comme tous ceux qui fréquentent l'œuvre de Glissant depuis un certain temps, j'ai pris l'habitude de considérer familiers un certain nombre de concepts, de notions, voire d'intuitions sur lesquels celui-ci fonde sa poétique. L'une de ces notions, qu'il désigne sous le nom d'imaginaire des langues, n'en reste pas moins, sous la transparence illusoire des mots, énigmatique. Quand Glissant déclare : « J'écris en présence de toutes les langues du monde », que donne-t-il à entendre à ses contemporains ? C'est cette question que j'ai entrepris d'interroger aujourd'hui. Je me propose donc, sans prétendre expliquer ou clarifier quoi que ce soit – ce qui, on le sait, serait un contre-sens dans le contexte glissantien – d'examiner la configuration d'un parcours : celui de l'imaginaire des langues tel qu'il apparaît dans les divers essais de Glissant, du *Soleil de la conscience* au *Traité du Tout-Monde*. Pour ne pas trahir ce parcours, ou plus exactement cette poétique de poète, il m'a paru intéressant de retracer les configurations ou constellations d'images convoquées pour traduire ce qu'on pourrait appeler, en regroupant les réseaux et rhizomes qui traversent l'œuvre de Glissant, un *Traité du Tout-Langue*.

Mais avant d'aborder les contours de cette poétique, il m'apparaît important d'ouvrir la première page de *Soleil de la conscience* et d'en relire l'incipit :

« L'hiver a ses séductions redoutables, dont il faut parfois se garder... Venu de la Martinique (qui est une île de la ceinture caraïbe) et vivant à Paris, me voici depuis huit ans engagé dans une solution française! ».

Voilà la situation décrite sans équivoque, le point de départ, le lieu incontournable dont procédera l'œuvre encore à venir. Et

1. Édouard Glissant, *Soleil de la conscience*, Paris, Seuil, 1956, p. 11. Les références à ce livre seront désormais indiquées par une initiale, S.

l'auteur de parler ensuite de cette langue et de cette culture qu'on lui enseigna et qu'il éprouve comme une « réalité dont il ne peut s'abstenir ». Le paragraphe se termine sur cette hypothèse :

« Je devine peut-être qu'il n'y aura plus de culture sans toutes les cultures, plus de civilisation qui puisse être métropole des autres, plus de poète pour ignorer le mouvement de l'Histoire. Et déjà, inscrite dans l'effort qui m'est particulier, je ne peux plus nier l'évidence que voici, dont le mieux est de rendre compte de manière imagée: à savoir qu'ici, par un élargissement très homogène et raisonnable s'imposent à mes yeux, littéralement, le regard du fils et la vision de l'Étranger. » (S, p. 11)

Le regard du fils et la vision de l'Étranger: tels sont les postulats de base à partir desquels Glissant non seulement écrit la langue mais problématise sa propre relation avec la langue et fait de celle-ci un enjeu complexe, impensable dans sa singularité même sans l'architecture du tout-monde qui la reçoit. Vision prophétique : tout Glissant est là, suis-je tentée de dire. Je ne peux m'empêcher de songer également à l'essai récent de Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, qui porte sur l'étrangeté de et dans la langue ressentie par l'écrivain Khatibi aussi bien que par lui-même. Derrida transforme cette étrangeté en situation exemplaire de tout écrivain. « Je n'ai qu'une seule langue et ce n'est pas la mienne² », déclare-t-il en une formule-choc. Et encore : « On ne parle jamais qu'une seule langue », « On ne parle jamais une seule langue³ ». Je songe encore à d'autres écrivains que j'ai eu l'occasion d'interroger et qui, pour avoir choisi d'écrire en français, œuvrent pourtant à *la croisée des langues* et dont les textes témoignent d'une *surconscience linguistique* née du frottement, des interférences et des glissements d'une langue sur l'autre⁴. Paradoxe de l'étrangeté que Glissant, l'un des premiers, a cherché à nommer. Entre « le regard du fils » et la « vision de l'étranger » s'inscrit ce Tout-Langue que je vous invite à explorer dans l'oeuvre de l'essayiste. J'ai choisi de m'arrêter plus particulièrement à trois grandes figures qui serviront ici à la fois de leitmotif et de pistes de réflexion : *l'empreinte*, *l'errance* et *l'archipel*.

La langue-empreinte

La poétique élaborée par Glissant s'appuie sur des analyses concrètes, celle des rapports de langue vécus et ressentis par

2. Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 15

3. *Ibid.*, p. 25.

4. Cf. à ce sujet L. Gauvin, *L'écrivain francophone à la croisée des langues*, Paris, Karthala, juin 1997.

5. Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1991, p. 118. Désormais indiqué par *PR*.

6. Édouard Glissant, *Le Discours antillais* (1987), Paris, Gallimard, « folio », 1997, p. 481. Désormais indiqué par *D*.

diverses collectivités, rapports d'autant plus complexes qu'à la division hiérarchique entre langues écrites et langues orales s'en ajoutent d'autres, dues aux diverses oppressions politiques et économiques. Les rapports de langues ainsi constitués peuvent être de différents types : rapports « de domination, de fascination, de multiplicité ou de contagion, de complaisance ou de dérision, de tangence, de subversion ou d'intolérance⁵ ». Parmi ceux-ci, le rapport de domination, aux Antilles françaises notamment, entraîne une situation de diglossie : « Nous sommes collectivement parlés par nos mots bien plus que nous ne les pratiquons, que ces mots soient français ou créoles, et que chacun pour soi les manie à la perfection ou non », écrit Glissant dans *Le Discours antillais*⁶. Plus précisément encore, le rapport diglossique est décrit comme une non-coïncidence entre langue et langage, étant entendu que langage signifie « l'attitude collective vis-à-vis de la langue utilisée ». (*D*, p. 403) « J'appelle diglossie la domination d'une langue sur une autre ou plusieurs autres, dans une même région », précise encore Glissant. (*PR*, p.132) Le contexte diglossique peut engendrer des dérèglements tels la maladie de la langue, soit une langue de compromis, une langue déstructurée et vouée à l'imperceptibilité, à l'invisibilité, à l'extinction :

« Il est vrai, tout de même qu'on se trouve malade de l'histoire qu'on ne fait pas, qu'on peut l'être d'une langue ; en souffrir le manque, alors même qu'on la pratique et que l'on croit la fréquenter sans problème. Il me semble que c'est la situation de toute langue de compromis. (...) Il est patent que la langue de compromis est là pour remplacer dans une situation donnée deux langues impraticables quotidiennement. (...) Le patois ne pose pas problème à celui qui l'emploie dans un usage quotidien concurrent de l'usage de la langue véhiculaire. Mais une langue de compromis qui "patoise" manifeste de manière implicite la situation dangereuse (la menace d'imperceptibilité) de ses locuteurs. » (*D*, p. 618, 619).

Le contexte diglossique peut aussi causer ce que Glissant nomme le « délire verbal coutumier », dont les manifestations sont nombreuses : « délire de communication, délire de théâtralisation, délire de représentation, délire de persuasion ». En ce qui concerne ce dernier, l'effet sera d'exagérer la « science des faits » : « les chiffres seront souvent cités, et de manière spectaculaire ». (*D*, p. 651) On note aussi, comme symptôme d'aliénation, le respect excessif de la langue jugée supérieure, rapport de fascination donc

qui « a poussé les élites intellectuelles des pays en développement à l'usage révérencieux d'une langue de prestige dont on ne se servit que pour s'appauvrir ». (*PR*, p. 119).

Cette complexité situationnelle de la langue engendre, chez ceux qui sont en situation d'écriture particulièrement, un *tourment de langage*. Tourment dont le versant positif s'exprime par une sensibilité plus grande à la problématique des langues, mais dont le versant négatif, *l'impossible à exprimer*, donne lieu à des poétiques forcées :

« Il y a une poésie forcée là où une nécessité d'expression confronte un impossible à exprimer. Il peut arriver que cette confrontation se noue dans une opposition entre le contenu exprimable et la langue suggérée ou imposée. C'est le cas dans les petites Antilles francophones où la langue maternelle, le créole, et la langue officielle, le français, entretiennent chez l'Antillais un même insoupçonné tourment ». (*D*, p. 402)

Le tourment de langage, né d'une situation subie, d'une condition historique imposée à la manière d'une *empreinte*, cicatrice plus que trace ou tracée, est partagé par tous ceux dont les cultures s'appuient sur des rapports d'inégalités langagières. Tel était le cas, par exemple du poète Gaston Miron, décédé récemment et auquel Glissant rend hommage dans le *Traité du Tout-Monde*, un Miron particulièrement sensible à la « dérive des langues » et à la difficulté du poème arraché à la séduction du non-poème. Un Miron avec lequel Glissant partageait des complicités et des désaccords, sur la base d'une entente indiscutable. « J'écris dans la catastrophe de ma langue », m'avouait Miron, pour ajouter aussitôt « et je m'invente, tel un naufragé, dans toute l'étendue de ma langue »⁷. On peut apercevoir déjà dans ces deux postulations les éléments d'une poésie assez voisine de celle de Glissant, soit le passage d'un tourment de langage à un imaginaire des langues. Mais n'anticipons pas.

Tourment de langage donc que, par ailleurs, certaines collectivités ignorent qui vivent dans la possession tranquille de leur langue. Interrogé à ce sujet, Glissant me répond :

« Il y a des gens qui n'y sont pas sensibles, soit parce qu'ils sont cantonnés dans la puissance véhiculaire de leur propre langue : c'est le cas des États-Unis ; soit parce qu'ils revendiquent leur langue

7. Gaston Miron, « Mal-mener la langue », dans L. Gauvin, *L'écrivain francophone à la croisée des langues*, ouvr. cité, p. 57.

8. « L'imaginaire des langues », entretien, dans *Introduction à une Poétique du Divers*, Presses de l'Université de Montréal, 1995, p. 85.

9. Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, p. 20. Désormais indiqué TTM.

d'une manière monolingue et irritée : c'est le cas de certains défenseurs du créole, c'est aussi le cas de certains défenseurs de la langue française au Québec, acculés à cela par la situation »⁸.

La langue-empreinte sollicite et appelle le langage comme son complément obligé, ou mieux son dépassement, mais un langage toujours différé, pré-contraint peut-être mais non pré-construit puisque toujours à produire, seul apte à transformer les rapports de domination en rapports de « multiplicité ou de contagion, de tangence et de subversion » (*PR*, p. 119). Car « si la langue est donnée d'avance, si elle prétend à vocation, elle rate l'aventure et ne prend pas dans le monde » (*PR*, 134). Ainsi la langue est-elle appelée à participer de cette « errance violente de la pensée qu'on partage »⁹.

La langue-errance

Pour échapper à la langue-fétiche, au fétichisme de la langue, à son *emprise* aliénante ou stérilisante, il est nécessaire, selon Glissant, d'énoncer le manque, de consentir aux opacités qu'il recèle. Écoutons-le :

« La liberté pour une communauté ne se limiterait pas à récuser une langue, mais s'agrandirait quelquefois de construire à partir de la langue imposée un libre langage ; de créer ». (...) Ce qu'il faut ici aux uns et aux autres, communautés lourdes d'histoire et communautés dépouillées, ce n'est en effet pas un langage de communication (abstrait, décharné, « universel » de la manière qu'on sait) mais par contre une communication possible (et, s'il se peut, régulière) entre des opacités mutuellement libérées, des différences, des langages » (D, p. 51).

Ainsi s'élaborent, à partir de et dans la langue française, des stratégies de détour, de contestation et de création. Ces langages se veulent stratégies de sortie de la langue-empreinte ; ils disent la résistance et la ruse. Langage du baroque qui, aux Antilles comme ailleurs en Amérique, est né « d'un refus inconscient du processus d'assimilation » (*D*, p. 130). Langage mixte fait de la conjonction complexe de l'écriture et de l'oralité. La langue créole serait, au départ, elle-même le résultat d'une pratique du détour, une technique de camouflage et de ruse analogue à « ce qu'on dit que les Noirs américains adoptaient comme attitude linguistique chaque

fois qu'ils étaient en présence de Blancs : le zézaiement, la traîne, l'idiotie » (*D*, p. 50). Le langage qui s'y réfère s'approprie les structures de la langue créole tout autant que les techniques de ses conteurs oraux, leurs répétitions, leurs feintes, leurs ressassements, leurs mises en haleine et leurs rythmes. Ce langage met en scène l'opacité en *détourant* la langue de ses usages connus. « Il ne s'agit pas de créoliser le français mais d'explorer l'usage responsable (la pratique créatrice) qu'en pourraient avoir les Martiniquais » (*D*, p. 601). précise Glissant qui ajoute : « La langue créole qui m'est naturelle vient à tout moment irriguer ma pratique du français » (*D*, p. 554). Il s'agit donc de « relativiser la langue française », celle-ci pouvant « être ou devenir langage pour celui-ci, composante pour celui-là, langue d'appoint pour un autre » (*D*, p. 554). La communication dès lors ne passe pas par l'évidence mais par des pratiques rendues intelligibles grâce à la force des poétiques. D'où cette formule shakespearienne : « Je te parle dans ma langue et c'est dans mon langage que je te comprends » (*D*, p. 555).

Certaines pratiques de résistance, peuvent aussi, dans des circonstances historiques particulières, donner lieu à des langages dont la portée se veut d'autant plus efficace qu'elle est transitoire. Ainsi du joul québécois qui, toujours selon Glissant, a symbolisé un moment de la résistance à la domination du Canada anglophone, mais qui a servi un temps de langage compensatoire et s'est effacé de la scène « au fur et à mesure que le Québec existait et se concevait comme nation à bâtir » (*D*, p. 51).

Le langage tel que le conçoit Glissant offre la possibilité de cette errance qui, au terme du parcours, permet le *retour* vers une langue réappropriée, langue redevenue celle du fils par le *détour* vers son irréductible étrangeté. Cette langue dépossédée du poids de ses terreurs ataviques, riche de toutes les ruses assimilées, est seule capable de porter l'immense chant du monde.

La langue s'archipélise et rejoint la dimension du Tout-Langue.

La langue-archipel

D'un point de vue strictement linguistique, Glissant note qu'il s'est formé partout des « archipels de langue », soit « selon les "racines" ou familles », soit « selon "la nature des techniques de

relation", soit selon ces deux dimensions à la fois. » (*PR*, p. 114). Sans nier la pertinence de ces considérations linguistiques, je m'arrêterai plutôt ici aux implications de la poétique multilingue énoncée par Glissant. Car « la linguistique, affirme-t-il, en tant qu'elle formule des constantes et des règles, se trouve déjà en retard sur ce vagabondage de langues et de parlars qui en chaque être (collectif) manifeste la présence de l'être au monde » (*I*, p. 47).

Précisons d'emblée que la notion même de multilinguisme est l'un des *leitmotive* les plus présents dans l'oeuvre de Glissant. Il y revient constamment, chaque fois pour expliciter une pensée qui, bien que d'abord intuitive et de nature utopique, n'en est pas moins analytique. Ce multilinguisme repose sur l'hypothèse d'une égalité réelle entre les langues. Il n'est donc pas le résultat d'une politique imposée ou forcée :

« la donnée fondamentale du multilinguisme devrait être la libération du locuteur par rapport à tout assujettissement linguistique possible (Par conséquent "l'égalité" entre les langues en rapport.) Ce n'est presque jamais le cas : la diglossie est la tentation de tout multilinguisme de fait » (*DA*, 560-561).

Il n'est pas non plus une juxtaposition de langues ou un macaronage de textes en langues différentes, ni même l'usage de créolismes : « Les créolismes, les particularismes, les régionalismes, ce sont des manières de satisfaire, à l'échelle de la hiérarchie des langues, les grandes langues de culture (...), c'est une consécration de la prééminence de certaines langues sur d'autres » (*I*, p. 91).

Ce multilinguisme n'est surtout pas une quête ou une étape vers une langue soi-disant universelle ou un sabir international, espéranto des temps modernes qui tiendrait lieu de toutes les langues. Ce sabir international, qui pourrait, en l'occurrence, être l'anglo-américain, menace d'appauvrir la langue anglaise elle-même. Comme la mondialité s'oppose à la mondialisation, la langue dite internationale serait une perte, car s'y engouffrerait une part de l'imaginaire humain, « une part de forêt, de savane ou de trottoir fou » (*ITM*, p. 85).

Ce multilinguisme n'est même pas lié, selon Glissant, aux connaissances spécifiques d'un locuteur et ne suppose pas une compétence particulière. Il s'agirait plutôt de

« la manière même de parler sa propre langue, de la parler de manière fermée ou ouverte, de la parler dans l'ignorance de la présence des autres langues ou dans la prescience que les autres langues existent et qu'elles nous influencent même sans qu'on le sache. Ce n'est pas une question de science, de connaissance des langues, c'est une question d'imaginaire des langues » (I, p. 91).

Voilà le mot lancé. L'écrivain est celui qui doit tenir compte de *l'imaginaire des langues*, c'est-à-dire de toutes les langues du monde dans son écriture. Là réside un des concepts-clés de la poétique de Glissant :

« Je pense que dans l'Europe du XVIII^e et du XIX^e siècles, même quand un écrivain français connaissait la langue anglaise ou la langue italienne ou la langue allemande, il n'en tenait pas compte dans son écriture. Les écritures étaient monolingues. Aujourd'hui, même quand un écrivain ne connaît aucune autre langue, il tient compte, qu'il le sache ou non, de l'existence de ces langues autour de lui dans son processus d'écriture. On ne peut plus écrire une langue de manière monolingue. On est obligé de tenir compte des imaginaires des langues » (I, p. 84).

La condition préalable à cet imaginaire multilingue serait donc, pour l'écrivain, de supposer abolie toute hiérarchie entre les langues. Cette disposition le conduit tout naturellement à prendre conscience de l'appauvrissement que subissent toutes les langues quand l'une d'elles disparaît. « J'écris désormais en présence de toutes les langues du monde, dans la nostalgie poignante de leur devenir menacé ». On remarquera que les deux notions font partie de la même phrase, le deuxième segment paraissant une conséquence du premier. Et Glissant de poursuivre :

« Je conçois qu'il est vain d'essayer d'en connaître le plus grand nombre possible ; le multilinguisme n'est pas quantitatif. C'est un des modes de l'imaginaire. Dans la langue qui me sert à m'exprimer, et quand même je me réclamerais que d'elle seule, je n'écris plus de manière monolingue.(...) Maintenir les langues, contribuer à les sauver de l'usure et de la disparition, constitue cet imaginaire dont il faut tant parler ». (TTM, p. 26)

Les poétiques inspirées par cet imaginaire se fondent sur « l'infinie variance » de la Relation, sur la « variance infinie des nuances possibles des poétiques de langues ». D'où l'admiration exprimée pour des œuvres qui, tels les derniers textes de Joyce,

sont des « maquis de langues ». D'où aussi l'importance accordée à la traduction, « art de l'approche et de l'effleurement », « pensée de l'esquive », « fréquentation de la trace » (TMM, 28).

Ainsi la totalité-monde ne saurait se concevoir sans son corollaire obligé, celui de la totalité-langue. Belle utopie qui, tout compte fait, tend à faire disparaître la distinction entre langue et langage : « Ne plus démarquer le langage de la langue, c'est supposer que toute langue aura été, en poétique, libérée. Aussi bien écrire, c'est s'éprouver habité déjà, en nostalgie exultante, de toutes les langues du monde » (PR, p. 232). Cette « nostalgie exultante » n'est-elle pas celle d'une langue originelle qui aurait compris toutes les langues dans leur diversité opérante ? Si l'on en croit le mythe inventé par le philosophe arabe Ibn Hazm, une telle langue aurait précédé la Tour de Babel et c'est sa fragmentation qui aurait permis l'invention de nouvelles langues¹⁰. D'où la portée à la fois mémorielle et prospective d'une phrase telle que celle-ci : « Il est donné, dans toutes les langues, de bâtir la Tour » (PR, p. 123). Ainsi l'image de l'archipel, avec ce qu'elle connote d'unité et d'interrelations, vient-elle en quelque sorte « horizontaliser » – *i.e.* traduire à l'horizontale, « transverticaliser » et démultiplier – ce que la pensée de la Tour peut contenir de superbe et d'arrogance.

Ne lisait-on pas dès la première page de *Soleil de la conscience* « qu'il n'y aura plus de culture sans toutes les cultures » ? Étrange convergence d'une pensée qui elle-même s'archipélise et se multiplie en autant de variances et de variations qui en constituent le détour et l'entour.

Permettez-moi, en terminant, d'associer le parcours de Glissant dans et à travers les langues, ce *Traité du Tout-Langue* que j'ai tenté d'évoquer ici, à la posture même de l'écrivain dans la mesure où l'imaginaire des langues conduit non pas à la parole poétique mais à la parole comme poétique. Cette parole est une parole autre, une parole de l'autre, qui dit le « je de l'autre », ou plus exactement encore, une poétique de l'errance enracinée dans un espace multidirectionnel et multilingue. Aussi est-ce à Glissant lui-même que je laisserai le soin de conclure, Glissant qui, parlant de Saint-John Perse, dévoile son propre projet :

« Voir rouler le monde, bateau ivre, et en tenir le livre de bord – il en provient par force comme une vocation du rien (du non enraci-

10. Cf. à ce sujet Umberto Eco, *La Recherche de la langue parfaite*, Paris, Seuil, « Points », 1997, p. 396.

né – ou du trouble (du non fixé) comme un appétit de transcendance qui en nulle œuvre ne se pourra satisfaire, comme une délectation d’Être, poussé de proche en proche à la seule demeure qu’il élira éternelle et stable – la parole¹¹ ».

La langue devient ainsi le *lieu commun* d’une parole en déplacement.

La pensée du Tout-Langue, chez Glissant, est une pensée archipélique qui oppose la totalité à l’universel, comme la trace et l’errance à l’empreinte et à l’emprise, comme le Divers à l’esprit de système. Cette pensée s’inspire de « la quantité finie et réalisée de l’infini détail du réel » (TTM, 192) pour traduire, en des « poétiques entremêlées », le regard du fils et la vision de l’étranger.

Car « les langues sont nos paysages, que la poussée du jour change en nous. » (TTM, p. 85)

Lise Gauvin
Université de Montréal

11. Édouard Glissant, *L’Intention poétique*, Paris, Seuil, p. 119.

Reconstruire Babel ou la notion de créolisation chez Glissant

Edouard Glissant fait un usage grandissant dans son œuvre de la notion de *créolisation*, qui va se précisant et s'élargissant du *Discours antillais (DA)* au *Traité du Tout-Monde (TTM)*, en passant par *Poétique de la Relation (PR)* qui en constitue sans doute l'exposé le plus théorisé.

Cette notion est d'origine linguistique et les questions qu'on regroupe sous ce nom sont parmi celles qui ont passionné les savants occidentaux depuis le XIX^e siècle, c'est-à-dire depuis le moment où l'Occident a pris conscience, d'une part, de la diversité et de la parenté réelles des langues du monde et, d'autre part, de la force concrète du créole, lequel est apparu comme n'étant pas seulement babil de vieux esclaves jamais sortis de l'enfance mais langue de révolte d'esclaves adultes réunis à Bois-Caïman qui, dix ans plus tard, proclameront en créole une indépendance arrachée aux Blancs. Cette histoire a eu beau être le plus possible étouffée, l'émergence de la problématique créole s'est poursuivie et les questions qu'elle pose pèsent lourdement sur la sociolinguistique du XX^e siècle.

Car une interrogation est désormais installée au cœur même du dispositif francophone, insistante et insidieuse : « Et si le génie universel de la langue française était mortel ? Et si le mythe de la clarté qui le soutient avait fait son temps ? Et si ces orgueilleuses notions, rongées par une créolisation tenace et vivace désormais installée dans leur chair même, tombaient en poussière, appelant à une nouvelle vision des langues et cultures en contact ? ».

La réflexion du linguiste attaché à définir la modalité du lien entre langage et société lui impose de se déterminer quant à l'origine et la nature du créole et à se demander, avec Edouard Glissant, si des processus de créolisation ne sont pas à l'œuvre

dans des aires de plus en plus larges des sociétés modernes, sous la pression contraignante de l'histoire qui brasse comme jamais, à un niveau mondial, langues et cultures. Pour le dire en bref, en un monde de plus en plus multiculturel et multilingue, une créolisation généralisée n'est-elle pas en voie d'installation ? C'est, en gros, la thèse de Glissant, on le sait, mais je pense qu'un examen de la problématique linguistique de la créolisation permettrait de préciser certains points de la réflexion d'Edouard Glissant, voire de lui poser certaines questions.

Mon propos s'articulera donc en deux temps. Je tenterai d'abord de baliser quelques-unes des grandes questions de la créolistique et dans un second temps je m'efforcerai, en m'autorisant de certains recoupements et de quelques lectures au microscope, de bien comprendre et faire comprendre les propositions de l'auteur de *Poétique de la Relation* et d'évoquer quelques perspectives qui en découlent.

1. La créolisation en créolistique

Les débats sur le créole ont connu des moments de controverse passionnés, à la fin du XIX^e siècle avec la personnalité de H. Schuchardt, dans les années 50 avec les discussions de R.Hall Jr. et D.Taylor et dans les années 80 avec les hypothèses de Derek Bickerton. Trois questions « chaudes » reviennent sans cesse :

1. Quelle est l'origine du créole ? Est-il issu d'une seule souche, théorie dite monogénétique, ou de plusieurs, théorie dite polygénétique. Cette problématique est fille (et mère) d'une question plus répandue encore, depuis plus de temps encore et toujours d'actualité – elle revient d'ailleurs au premier plan aujourd'hui avec le livre de Merrit Ruhlen, *L'origine des langues*, plaider sur des bases bio-cognitivistes pour le monogénéisme –, celle de l'origine des langues et du sens du mythe de Babel.

2. Les processus d'acquisition et d'apprentissage de toutes les langues impliquent-ils tous le passage par les mêmes stades, en passant par des grammaires approximatives intermédiaires et des pidgins interlinguaux ? Si cela est non seulement l'origine mais encore l'avenir des créoles devient clair.

3. La situation de communication telle qu'on peut la connaître par une histoire attentive aux données socio-historiques est-elle déter-

minante de l'existence ou de la non-existence de créoles et de leur nature ?

Revenons sur deux de ces grandes questions, la première et la troisième, en laissant de côté pour aujourd'hui la seconde, d'orientation psycholinguistique et cognitiviste, secondaire pour notre débat puisque cet aspect de la question n'est pas abordé par Edouard Glissant.

1. Le créole est-il une langue mixte ? Peut-il exister des langues mixtes, c'est-à-dire empruntant ce qui les constitue en tant que telles à deux langues différentes ?

La réponse à cette question est souvent brouillée par des considérations idéologiques. Les militants du *Black power* étasuniens, les militants noiristes haïtiens, les militants indépendantistes des D.O.M. français, désireux de revendiquer des racines principalement africaines, répondent OUI d'enthousiasme, sans trop examiner les détails de l'argumentation. C'est pour eux un article de foi. Une motivation inverse expliquera la rémanence de discours francolâtres attardés. Cela explique le caractère sommaire des thèses idéologiques extrêmes : le créole est du français déformé vs le créole (haïtien) est du fon¹ « relexifié » en français. La thèse la plus répandue dans l'opinion française est encore celle du français déformé ; la thèse la plus répandue dans ce qu'on pourrait appeler la doxa intellectuelle caribéenne est celle de la mixité ou du substrat, selon laquelle le créole a une grammaire ou une syntaxe africaine (substrat) et un lexique et un vocabulaire européen (superstrat), variable selon la langue du colonisateur certes, mais en fait surtout français et, dans une moindre mesure anglais. Citons, parmi d'autres un éminent écrivain et notable guyanais, Bertène Juminer : « elles [les ethnies africaines] forgeront un langage neuf alliant des mots d'Europe à la syntaxe nègre »². Ce qui, notons-le en passant, est une conception du substrat inverse de celle qu'on applique à la relation du français et du gaulois, où on va parler de substrat gaulois pour évoquer les quelques mots gaulois qui subsistent en français dans une grammaire néo-latine ; il y aurait sans doute là une occasion de réflexion.

Cette thèse apparaît aujourd'hui comme difficile à tenir.

En effet, on ne peut pas parler d'une langue africaine, même si l'on se cantonne à l'Afrique de l'Ouest d'où venaient les esclaves.

1. le Fon est une langue du Bénin, pays d'où est venu le vaudou haïtien

2. In R.Ludwig ed., *La parole de nuit*, Folio essais, Gallimard, 1994

Comme l'a noté le linguiste africaniste Maurice Houis : « Toutes proportions gardées, les analogies du fon, du kikongo et du serer sont comparables à celles du français et du polonais »³. Les recherches menées avec acharnement par les substratistes n'ont d'ailleurs pas permis d'établir le début d'une preuve d'une grammaire africaine du créole. Ce qui implique que les esclaves ne purent communiquer entre eux dans leurs langues premières et impose d'expliquer comment ils le firent.

Triomphe de la thèse du français déformé ? Il s'en faut. L'abandon de l'hypothèse digénétique ne veut pas dire que le créole n'est qu'un produit de la langue source dans la mesure où la forme d'une langue dépend de l'emploi qu'on fait de ladite langue. Comme l'a noté Salikoko Mufwene : « Si tous ou la plupart des "matériaux de construction" venaient d'une même source, à savoir la langue lexicatrice, il reste toujours possible que les principes d'usage de ces matériaux puissent provenir de sources différentes »⁴. Si une langue a pu être considérée comme se réduisant à une grammaire et à un répertoire lexical dans une perspective linguistique formaliste-structuraliste, sa mise en pratique communicative et sa prise en charge par un sujet parlant induisent de nombreuses opérations discursives spécifiques qu'étudie une linguistique accordant à l'énonciation la première place.

2. Comment donc les esclaves se mirent-ils à communiquer entre eux ?

La linguistique d'inspiration socio-historique, dont le principal représentant en France est le professeur Robert Chaudenson, pose que ce sont les conditions particulières du contact linguistique dans les îles colonisées par des Français, et développées sur le mode économique de la plantation qui expliquent que soient nés là des créoles, tels créoles, et pas ailleurs.

Premier point fort important de la description socio-historique : le créole ne s'est pas développé au contact d'un français standard ni même de variantes d'un français standard, mais au contact de plusieurs français qu'on pourrait qualifier de marginaux. Les français d'Amérique du Nord, et en particulier certaines variantes disparues comme le français d'Old Mine (Missouri), nous offrant un état relativement proche de ce qu'était le français des colons :

3. « Langues africaines et créoles. Interférence et économie. », *Etudes créoles*, 1980, III, n°2, 9-26.

4. In Marie-Christine Hazaël-Massieux et D. de Robillard ed. *Contacts de langues/contacts de cultures/ créolisation*, L'Harmattan, 1997, 57-58.

L'souère, l'riche 'l a mis ses deux hommes les plus braves d'la garde dans eune chambre.« Si vous aut's vouè queud'chose par la f'nèt' à souère, vous aut's tsirez, pis si vous 'l a peur d'tsirer, v'nez m'qu'ri, moïn »⁵.

5. J.M. Carrière, *Tales from the French Folk-Lore of Missouri, 1937*, cité dans R. Chaudenson, *Les créoles, Que sais-je* n° 2970, p. 74

La société coloniale créole française se caractérise par le passage d'une société d'habitation à une société de plantation, passage dont les conditions d'effectuation sont en corrélation directe avec la formation des créoles. Dans la société d'habitation, les jeunes esclaves nouvellement débarqués se « francisent » rapidement par contact direct avec le maître; la société de l'époque comprend plus de Blancs que de Noirs et les unités d'exploitation sont de taille réduite. Dans la société de plantation qui lui succède à la fin du 17^e et surtout dans la première moitié du 18^e siècle, ce n'est plus le français du maître, quelque marginal qu'il ait été en réalité, qui est visé par le jeune *bossale*⁶, c'en sont les variantes approximatives réalisées par le personnel créole d'encadrement. Si l'on songe qu'il convient de parler des français des maîtres d'une part, des langues africaines des bossales d'autre part, et des conditions d'apprentissage évoquées à l'instant, on conviendra qu'il ne soit pas exagéré de parler d'*approximation d'approximation*.

6. Faut-il rappeler qu'à la fin du 18^e siècle, à la veille de la Révolution, le nombre des bossales est supérieur dans la population servile à celui des nègres créoles.

Ce qui explique d'ailleurs en passant le « mystère espagnol » : comment se fait-il qu'aucun créole ne soit né dans les îles des Caraïbes colonisées par les Espagnols ? Par le fait que ni Cuba ni la partie espagnole de Saint-Domingue ne sont arrivées au stade de la société de plantation. A Cuba en 1792, on compte 76 000 Noirs pour 96 000 Blancs tandis qu'à la même époque la proportion est à Saint Domingue de 455 000 Noirs contre 28 000 Blancs renforcés de 30 000 métis.

2. La créolisation glissantienne

Trois des ouvrages de Glissant peuvent être convoqués quant il s'agit de parler de langue créole : *DA*, *PR*, *TTM*. Mais l'approche du premier est en fait beaucoup plus « psy », c'est-à-dire centrée sur le sujet parlant, tandis que *TTM* propose un élargissement poétique et politique de la notion de créolisation. Si l'on cherche à s'appuyer sur le travail dont l'orientation soit la plus linguistique,

disons plus précisément sociolinguistique, il est tout à fait convenable de retenir *PR* comme référence de base

Deux chapitres centraux « Bâtir la tour » et « transparence et opacité » (p. 117-134) fonctionnent presque comme des cours de sociolinguistique sur l'opposition langues écrites / langues orales, langue véhiculaire / langue vernaculaire ; le linguistique P. Charaudeau y est cité pour sa notion de « compétence situationnelle ».

Une note de la page 132 consacrée à la notion de *diglossie* ne manque pourtant pas de surprendre le lecteur linguiste : Glissant y écrit : « J'appelle diglossie – notion apparue en linguistique mais déclarée non opératoire par les linguistes – la domination d'une langue sur une autre ou plusieurs autres, dans la même région ». « Déclarée non opératoire » ? Etrange affirmation ! Il n'y a pas de notion plus largement répandue en sociolinguistique depuis l'article de Charles Ferguson, « Diglossia », dans *Word* en 1959, tous les créolistes s'en servent. Pourquoi Edouard Glissant ne cite-t-il aucune source pour étayer cette allusion bien contestable ?

Quittons ce ton ronchon d'universitaire pour parler du fond de la question, au fil d'un examen minutieux, quasi philologique du texte de Glissant.

D'emblée Glissant montre son souci de ne pas dissocier langue et culture :

« Ce qui s'est passé dans la Caraïbe, et que nous pourrions résumer dans le mot de créolisation, nous en donne l'idée la plus approchée possible. Non seulement une rencontre, un choc (au sens ségalénien), un métissage, mais une dimension inédite qui permet à chacun d'être là et ailleurs, enraciné et ouvert, perdu dans la montagne et libre sous la mer, en accord et en errance.

Si nous posons le métissage en général comme une rencontre et une synthèse entre deux différents, la créolisation nous apparaît comme le métissage sans limites, dont les éléments sont démultipliés, les résultats imprévisibles. La créolisation diffracte, quand certains modes de métissage peuvent concentrer une fois encore. Elle est ici vouée à l'éclaté des terres, qui ne sont plus des îles. Son symbole le plus évident est dans la langue créole, dont le génie est de toujours s'ouvrir, c'est-à-dire peut-être de ne se fixer que *selon des systèmes de variables* que nous aurons à imaginer autant qu'à définir ».

Plusieurs notions issues soit de la linguistique variationniste de Labov, comme celle selon laquelle il convient de distinguer entre variations stables et changements en cours dans une communauté,

soit de la sociolinguistique classique, comme celle d'autorégulation, pourraient sans doute permettre d'avancer sur le terrain esquissé par Glissant.

« On se demande pourquoi cette langue créole fut la seule à apparaître, et sous les mêmes formes, dans le bassin Caraïbe et l'Océan Indien, et seulement dans les pays occupés par des colons français (...) »

Une des réponses possibles, en tout cas celle que je hasarde, est que la langue française, qu'on répute si férue d'universalité, ne l'était certes pas au temps de la conquête des Amériques, n'ayant peut-être pas à ce moment réalisé son unité normative. Les parlers des Bretons et des Normands, qui eurent alors usage à Saint Domingue et dans les autres îles, déplaçaient une force centripète moins coercitive, pouvaient entrer dans la composition d'une langue nouvelle. L'anglais, l'espagnol, étaient peut-être déjà plus "classiques", se prêtaient moins à ce premier amalgame d'où une langue eût surgi. La langue française unifiée se fût certes imposée elle aussi dans ces territoires sans langue ». (PR p. 111)

L'hypothèse glissantienne de la classicité plus avancée de l'espagnol ou de l'anglais par rapport au français, pour expliquer que des créoles ne soient nés que dans les territoires soumis à colonisation française est très fragile historiquement et, à tout le moins, invérifiable. Il est beaucoup plus simple d'analyser les données socio-historiques concernant la société de plantation et de tenir compte des données démographiques.

« Le compromis créole (métaphorique et synthétisant), favorisé par la structure des Plantations, est provenu à la fois du déracinement des langues africaines et de la déviance des parlers provinciaux français ». (*ibid.*)

Cette fois le linguiste socio-linguiste que je suis (ou que je feins d'être) peut pleinement adhérer aux propos d'Edouard Glissant : la déviance des parlers provinciaux français est une réalité essentielle à prendre en compte dans l'élaboration d'une réflexion sur l'origine et le développement du créole aux Antilles.

Mais on notera que l'auteur de *Poétique de la Relation* reste dans un face-à-face langues africaines / langue française et qu'il ne tranche pas. Ainsi écrit-il un peu plus loin, dans une note de la page 132⁷ :

7. Décidément ces deux notes de la p. 132 me chiffonnent !

« J'appelle ici créole – contrairement peut-être aux règles – une langue dont le lexique et la syntaxe appartiennent à deux masses linguistiques hétérogènes : le créole est un compromis ».

Avec cette séparation lexique / syntaxe réapparaît la dichotomisation à nos yeux erronée que commettent beaucoup de non-linguistes.

« Au plan purement grammatical, écrit Robert Chaudenson, il paraît très difficile de mettre en évidence des traits structurels dont l'émergence serait à porter, de façon incontestable, au crédit des langues serviles (...) Il est plus vraisemblable de considérer que, hormis quelques cas, l'influence des esclaves dans la créolisation s'est exercée surtout sur deux plans ; le premier, général, est celui des stratégies d'appropriation(...) le second, plus particulier, tient à des convergences où les langues serviles peuvent alors jouer un rôle dans le choix entre des variantes françaises ou des restructurations possibles »⁸.

8. *Les créoles, op. cit.* 90-92

Provisoirement on conclura ici à un certain flottement de la définition linguistique par Edouard Glissant de l'origine du créole. On a le sentiment que faute d'autre hypothèse, il se rallie à la théorie du substrat mais avec prudence, c'est-à-dire en y introduisant le maximum de variance. Il ne saurait être substratiste puisque ce serait être fixiste, ce qu'il n'a de cesse d'éviter, accusant la linguistique de l'être.

« La linguistique traditionnelle, appliquée à un tel cas, cherche avant tout, à rebours de ce que l'histoire de la langue signale, à classer celle-ci, c'est-à-dire – nous le comprenons bien – à la doter d'un corps de règles et de normes spécifiques qui en assureraient la perdurabilité ». (PR p. 111-112)

L'adjectif « traditionnel » accolé à « linguistique » permet d'accuser un ennemi plus ou moins imaginaire. Ce qu'il y a de sûr, c'est que le reproche n'atteint pas la créolistique qui cherche surtout à mettre en évidence des procédés d'« autorégulation » internes. Par exemple, s'agissant des marques aspecto-temporelles qui, en créole, se situent en général avant le verbe, dans des périphrases verbales qui étaient très en faveur dans la langue populaire du XVII^e siècle en France, mais qui ont encouru l'ostracisme des grammairiens. Le créole a développé ce processus alors qu'il était bloqué en français.

« Quoi qu'il en soit, poursuit Glissant, il reste à imaginer des systèmes de variables (...) Il s'agirait bien d'un éventail de choix à l'intérieur de chaque dialecte. Là où l'étymologie ou la phonétique hésiteraient, il faudrait laisser faire à la poétique, c'est-à-dire à l'intuition de l'histoire de la langue et aussi bien de son cheminement dans les marges » (PR p. 111-112).

Poétique, le terme est lancé qui nous permet de quitter le terrain de la linguistique *stricto sensu*. On aurait encore pu traiter de la différence que Glissant établit avec fermeté entre créolisation et créolité (p.104), petite pierre malignement lancée dans le jardin de la créolité martiniquaise de Bernabé, Chamoiseau et Confiant, mais ce serait s'éloigner de la ligne de l'origine qui nous sert de fil et que je voudrais considérer pour finir dans la dimension poétique que lui donne Glissant.

3. D'une poétique babélienne

En vérité, une bonne part des critiques que je viens de faire concernant les fondements linguistiques de la notion de créolisation chez Glissant ne sont peut-être pas totalement pertinentes, dans la mesure où la créolisation n'est pas chez lui un concept linguistique dont la fonction serait uniquement d'expliquer la naissance et le développement du créole, mais bien un concept *poétique* emprunté à la linguistique pour son caractère opératoire et son exemplarité :

« La créolisation qui est un des modes de l'emmêlement – et non pas seulement une résultante linguistique – n'a d'exemplaire que ses processus et certainement pas les “contenus” à partir desquels ils fonctionneraient » (PR, p. 104).

La Relation elle-même et le Tout-monde qui est le produit actif de la Relation

« J'appelle Tout-monde notre univers tel qu'il change et perdure en échangeant et, en même temps, la “vision” que nous en avons. La totalité-monde dans sa diversité physique et dans les représentations qu'elle nous inspire » (TTM, p. 176).

aussi bien que le rhizome qui en est la métaphore concrète

« C'est le rhizome de tous les lieux qui fait totalité, et non pas une uniformité locative où nous irions nous évaporer. »

n'ont pas un efficace comparable à celui de la créolisation. La créolisation est advenue dans l'histoire et advient chaque jour, ayant fait et faisant ainsi la preuve de sa capacité poétique à créer et recréer cette synthèse en mouvement perpétuel qui est, sinon l'être du moins l'étant même du monde interrelationnel d'aujourd'hui, le *Tout-Monde*.

« Le mouvement linguistique de la créolisation a procédé par décantations successives, très rapides, en hiatus, de ces apports [européens et africains] ; la synthèse qui en est résultée n'a jamais été fixe dans les termes, tout en ayant affirmé dès le départ sa pérennité dans les structures » (PR, p. 83).

La langue créole est

« un écho-monde fragile et révélateur, né d'un réel de relation et limité dans ce réel par la dépendance. Les langues parlées, sans exception, sont devenues des échos-monde » (PR, p. 107).

Son apparition imprévue et imprévisible dans un monde régi par l'ordre classique, aux certitudes dogmatiques, a été le signal d'une mutation profonde et d'une transition décisive vers un monde baroque, chaotique et en mouvement perpétuel. Cette périodisation glissantienne d'un âge baroque *succédant* à un âge classique est sans doute un peu trop schématique à l'échelle de l'Europe, où il est difficile de borner aussi nettement les faits ; les forces baroques sont à l'œuvre à l'époque dite classique et innervent nombre de productions littéraires et culturelles, l'âge baroque que nous vivons connaît de fortes offensives néo-classiques sans cesse renaissantes, il n'est que de regarder les nouvelles architectures urbaines qui nous entourent pour s'en rendre compte. Toutefois si l'on considère d'abord le monde atteint par le colonialisme et l'impérialisme, il est possible de se ranger à cette présentation car ce sont bien des forces majoritairement baroques qui ont configuré les cultures latino-américaines, néo-africaines et bien d'autres sur la Terre.

La créolisation est donc un opérateur poétique avéré de la problématique générale de la Relation, opérateur dont la fonction est et sera de décrire comment des « systèmes de variables » interagissent sans se confondre, sans sacrifier leur différence identitaire dans quelque transcendance que ce soit.

Pour creuser un peu plus profondément dans la poétique de Glissant, je voudrais montrer pour terminer que le concept de créolisation est, en tant que poétique, l'instrument-clé de ce qu'on pourrait caractériser comme un néo-babélisme.

Chacun connaît les grandes lignes du récit de la Tour de Babel tel qu'il est raconté dans la Bible (Genèse 11 – 1-9), comment les hommes dirent un jour⁹

*« Allons, bâtissons une ville et une tour
Sa tête : aux cieux.
Faisons-nous un nom
que nous ne soyons dispersés sur la surface de toute la terre »*

comment Yahveh (YHWH), irrité de ce projet orgueilleux, décida de « confondre » leurs lèvres (c'est-à-dire leurs langages).

*« Allons! Descendons ! Confondons là leurs lèvres.
L'homme n'entendra plus la lèvre de son prochain. »*

ce qui eut pour conséquence que les hommes furent dispersés et cessèrent de « bâtir la ville ».

« Sur quoi il clame son nom : Bavel, Confusion »

Il est bien des ambiguïtés dans ce texte très bref, d'une trompeuse clarté. Que signifie ce jeu de mots paronomastique entre Babel, qui vient de Bab-ilu, « porte de Dieu », et la lecture étymologique par le verbe hébraïque *bâlal*, « confondre » ? Les exégètes n'ont pu se mettre d'accord sur ce point pas plus que sur de nombreux autres qui sont pointés dans l'ultime livre de Paul Zumthor¹⁰.

L'interprétation couramment passée dans l'usage est qu'à un âge communément appelé prébabélien ou adamique, tous les hommes ne parlaient qu'une seule langue, celle d'Adam et donc de Dieu – si tant est que Dieu ait besoin d'une langue pour communiquer – et que pour châtier le projet orgueilleux qu'ils eurent de bâtir une tour pour toucher le ciel et se « donner un nom », c'est-à-dire sortir de l'anonymat, Dieu instaura le plurilinguisme, lequel explique les incompréhensions, les querelles et les guerres. Ainsi relu à la lumière de la version chrétienne du péché originel, le récit de Babel connote positivement le monolinguisme et néga-

9. Je cite d'après la traduction Chouraki (1974) de l'édition de la Pleïade.

10. *Babel ou l'inachèvement*, Seuil, 1997.

tivement le plurilinguisme qui fait obstacle à la diffusion de la parole de Dieu et/ou de la Raison, engendrant les troubles.

Glissant récuse cette vision, renverse le sens du mythe et appelle à reconstruire la tour :

« Par delà les luttes aiguës contre les dominations et pour la libération de l'imaginaire, s'ouvre un champ démultiplié, où le vertige nous saisit. Mais ce n'est pas le vertige qui précède l'apocalypse et la chute de Babel. C'est le tremblement initiatique, face à ce possible. Il est donné, dans toutes les langues, de bâtir la Tour ». (PR p. 123)

Nouveau Prométhée, il installe le plurilinguisme et la créolisation avant l'édification de la Tour, subtilisant ainsi à Dieu l'arme terrible de la *confusio linguarum* et instaurant la diversité dès l'origine (diversité des langues africaines, diversité des français).

Il retrouve ainsi la réflexion d'exégètes arabes du Coran, marginalisés par les lectures fondamentalistes, qui interprétaient le verset célèbre du Coran

« Et le Seigneur apprit à Adam tous les noms »

comme signifiant non pas les noms *arabes* de toutes les choses mais les noms des choses dans *toutes* les langues. Dans son essai intitulé *La langue d'Adam*¹¹, Abdelfattah Kilito rappelle les thèses d'Ibn Jinni (X^e siècle) selon lequel le plurilinguisme était de règle dans les temps du commencement, toutes les langues étant sanctifiées, voire enseignées, par Dieu. Il n'y avait pas alors de langue maternelle, Eve ne se définissant pas en fonction d'une langue particulière. Plurilingues, Adam et Eve ont continué de l'être après avoir été chassés du Paradis et ont transmis à leurs descendants leur plurilinguisme originel.

« Et puis progressivement les choses vont changer. A l'unité dans la diversité des langues succède la discordance dans la monotonie d'une langue. Au départ, les hommes vivaient dans le même espace, et dans les mêmes langues ; avec la dispersion des enfants d'Adam s'effectue l'attachement à un espace particulier et à une langue particulière. S'éloigner de l'espace originel équivaut à s'éloigner du multilinguisme qui déserte peu à peu les mémoires. Chacun oublie toutes les langues, sauf une. Commence alors l'ère des ethnies, des communautés irrémédiablement séparées, autrement dit des langues maternelles »¹²

11. Éditions Toubkal, Casablanca, 1995

12. *op. cit.*, p. 25

Écrire « en présence de toutes les langues », bâtir la Tour « dans toutes les langues », ces formulations qui abondent dans l'œuvre de Glissant ne signifient-elles pas que les lectures du récit de l'origine et de la fondation ont été faites à sens unique, à partir et vers un monolinguisme béat ou fanatique, au détriment d'un plurilinguisme voué aux gémonies mais que l'heure est venue, parce que la créolisation est partout à l'œuvre dans le monde, d'inverser le sens de la lecture de Babel.

Peut-on imaginer d'ailleurs un Dieu méchant et bête qui dénierait aux hommes les bienfaits du multilinguisme ? Confusion et dispersion sont des dons de Dieu, d'un Dieu bon et intelligent, aux hommes. La porte de Dieu (Babel), c'est bien celle qui mène aux savoirs langagiers, c'est donc bien aussi Bavel, le jeu de mots à toute sa raison d'être mais au lieu de traduire ce dernier mot par Confusion, avec toutes ses connotations négatives, pourquoi ne pas songer à « diversité », « mélange », « mixage », « métissage », « différence », voire « opacité » ?

La créolisation est ce processus qui explique au départ le passage d'un état linguistique A à un état linguistique B dans des circonstances spécifiques C, mais c'est aussi un processus général à l'œuvre dans toutes les langues parlées qui affirme que A /se confond-est en présence-est partiellement coinclusif/ de B tout en s'en distinguant. Non pas seulement : // le créole est du français – le français se créolise – le français et le créole sont des langues distinctes // mais aussi // les langues anciennement dominantes émettent des myriades de variantes qui s'organisent en systèmes qui s'éloignent les unes des autres à la vitesse énergétique du cosmos pour mieux se rencontrer.

Daniel Delas
Université de Cergy-Pontoise

Jean Wahl et Édouard Glissant : philosophie, raison et poésie

Dans sa longue quête d'un dire antillais, Édouard Glissant semble avoir découvert au début des années 50 que la philosophie lui ouvrait d'intéressantes perspectives. Son biographe, Daniel Radford, constate qu'elle lui est « apparue comme un domaine essentiel permettant des combats nouveaux [...] une arme importante dans le champ martiniquais »¹. En effet, la théorie philosophique occupait chez Glissant la place de l'idéologie marxiste avec laquelle Césaire devait rompre en 1956 à la suite de l'entrée des chars russes en Hongrie et, sans doute déjà, la Négritude qui ne constituait pas selon lui, une démarche fondatrice d'un discours antillais.

Pour comprendre et apprécier cette relation de la philosophie dans la littérature glissantienne, une place doit être accordée à l'œuvre critique de Jean Wahl [1888-1974]. Celui qui dirige le mémoire du Diplôme d'Études Supérieures du martiniquais en 1953, c'est-à-dire trois ans avant la publication de son premier essai, *Soleil de la Conscience* (1956), a élaboré dans le champ philosophique français une approche particulière de la pensée cartésienne qui, bien que contestable (et contestée) sur le plan théorique, n'en a pas moins séduit le poète martiniquais au point de lui révéler les conditions d'une pensée antillaise et la portée de l'écriture poétique.

La rencontre de Glissant avec ce maître de la philosophie française du milieu des années 50, se situe dans le vaste mouvement d'interpénétration des intellectuels français de métropole et des élites nègres initié au lendemain de la première guerre mondiale. Au moment où une parole du sujet nègre émerge difficilement dans le champ des sciences humaines et des Arts en Occident, J. Wahl va participer avec d'autres intellectuels français à la dyna-

1. D. Radford, *Édouard Glissant*, Paris, Seghers, coll. « poètes d'aujourd'hui », 1980, p. 17.

mique initiée par les écrivains nègres autour de la revue *Présence Africaine*. Il livre à cette dernière dès la première série de parution un compte-rendu de l'œuvre de Tempels, *La Philosophie Bantoue*², puis, en 1959, lors du Congrès des Écrivains et Artistes noirs, il manifeste son attachement aux idées et aux idéaux qu'ils défendent en leur adressant un message de soutien³. Si cette attitude de sympathie peut justifier la comparaison de l'écriture de Glissant et de l'œuvre de Jean Wahl, la relation profonde qui semble avoir liée les deux hommes sur le plan proprement intellectuel, théorique et esthétique⁴ la justifie pleinement.

1. Les leçons de Jean Wahl et leur interprétation glissantienne

Bien que situés dans le sillage de l'approche bergsonienne de la pensée cartésienne, les enseignements de Jean Wahl qui traduisent la découverte de l'importance de l'*épôchè*, c'est-à-dire du « doute » cartésien dans la constitution du savoir et l'influence de Husserl allaient s'éloigner des commentaires couramment admis sur ce sujet. Dans sa thèse complémentaire intitulée *Du rôle de l'idée de l'instant dans l'œuvre de Descartes* soutenue en 1920 en même temps que sa thèse principale, *Les Philosophies d'Angleterre et d'Amérique*, comme à travers les travaux qu'il publie et les enseignements qu'il va dispenser⁵, Jean Wahl va développer à partir du commentaire du *cogito* une pensée philosophique inédite. Sans entrer dans une lecture approfondie de ces essais philosophiques qui pourrait paraître fastidieuse, il convient d'en dégager les éléments qui fondent son interprétation de Descartes parmi lesquels figure en bonne place l'idée de l'instant.

Une conception singulière du cogito : l'idée de l'instant.

Loin des interprétations rationnelles (et parfois nationales) qui avaient été données jusque là dans les différents commentaires philosophiques, en effet, « Jean Wahl voit dans la philosophie de Descartes une pensée où "le temps n'a pas d'action positive" et un "effort" pour voir "les choses dans l'instant", qui ferait échapper non seulement le monde à son mouvement, mais aussi l'œuvre à l'enchaînement de ses arguments »⁶. Une telle conception de la pensée cartésienne qui situe cette dernière à travers le temps, très

2. in Revue *Présence Africaine*, n°7, 1^{re} série, 1947.

3. *Actes du Deuxième Congrès des Écrivains et Artistes Noirs de Rome 1959*, Paris, Revue *Présence Africaine*, 1997 [rééd].

4. Nous remercions É. Glissant d'avoir confirmé cette intuition lors d'un entretien à bâtons rompus que nous avons eu après que cette communication fut prononcée en la Sorbonne lors du colloque qui était consacré à son œuvre. Bien qu'il ait remarqué (à sa belle façon bougonne) qu'il n'avait pas eu l'impression durant ces années que Wahl l'avait autant marqué, Glissant a cependant révélé que Wahl l'avait invité à présenter ses travaux devant le collègue de philosophie dont on sait qu'il fut l'un des fondateurs. Cette information va dans le sens du témoignage que nous a donné dans une conversation privée Mme Ch. Yandé Diop, directrice de la maison d'édition *Présence Africaine* qui a bien connu J. Wahl et qui a pu mesurer les relations qu'il entretenait avec les intellectuels noirs à Paris au lendemain de la guerre.

5. Cf. J. Wahl, « Notes sur la première partie de *Erfahrung und Urteil* », in *Revue Métaphysique et morale*, 1952 ; « Notes

sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl » in *Revue Métaphysique et morale; Husserl, cours*, Paris, CDU, 1956-1962.

6. J. Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, introduction de Frédéric Worms, Paris, Descartes et C^e, 1994. « Introduction », p. 12. Voir aussi p. 13-14.

7. Contre Wahl, lire Jean Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, [rééd.]. Pour Wahl, lire Martial Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier Montaigne, T. 1. Pour un synthèse de la polémique, lire Jean-Marie Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979.

8. J. - F. Lyotard, *La Phénoménologie*, Paris, PUF, col. « Que sais-je », 1954.

9. J. Wahl, *op. cit.* p. 54.

10. J. Wahl, *op. cit.*, « introduction », p. 34-35.

11. *Ibid.*, p. 35.

12. *Ibid.*, p. 35-36.

contestée dès sa conception⁷, allait servir de base à l'élaboration d'un ordre du discours dont on peut mesurer l'effet en la comparant au développement de la phénoménologie française⁸.

Pour Wahl, la proposition de Descartes, « *cogito ergo sum* » n'énonce ni un jugement, ni un raisonnement, mais bien l'affirmation d'une certitude instantanée de l'être : *je pense, je suis*. Autrement dit, le *cogito* met en rapport notre existence et notre pensée, de façon simultanée, de telle sorte « qu'en même temps qu'il est la preuve de mon existence, il est la définition même de la pensée, car la pensée, l'idée est ce qui est en nous de telle façon que nous en sommes immédiatement conscients »⁹. Cette interprétation de la pensée cartésienne vise principalement à soutenir que « c'est par un acte instantané de la pensée que l'esprit pourra se délivrer de son doute. Mais le doute n'aura été qu'un acte instantané », c'est-à-dire celui qui fonde au préalable la liberté de penser.

Dans son *Étude sur le « Parménide » de Platon*, (1923) Jean Wahl voyait en effet dans l'instant tel qu'il apparaît dans la troisième hypothèse du dialogue, une sorte de « trou dans le temps, différentielle, éternité »¹⁰.

« Mais l'instant de cette troisième hypothèse [commente Jean Wahl] est aussi le point où les temps contraires se rejoignent et se dépassent. Le temps immobile de l'Un auquel on ne peut attribuer aucun prédicat et le devenir infini de celui auquel on les applique tous, dans leur multiplicité, se retrouvent et se dépassent dans l'instant, dans une sorte de discontinuité d'ordre supérieur, celle même qui lie et sépare les hypothèses sur le continu et le discontinu »¹¹.

Le philosophe allait reprendre cette réflexion dans *Les Études kierkegaardienne*s où l'instant change de registre. Ici, « l'instant devient à la fois celui de la *décision éthique* de l'individu et de la *rencontre singulière avec une réalité* ou plutôt, comme dit Jean Wahl, de la rencontre singulière de deux réalités : celle d'un sujet et d'un objet qui, dans et par leur rencontre, échappent l'un et l'autre à ces catégories réductrices. Dans l'expérience sensible de leur unité, "l'existence" s'ouvre ainsi sur une "transcendance" ». Jean Wahl a ainsi trouvé dans l'instant *éthique* qui ancre l'individu à l'éternité en le faisant sortir de la dialectique, telle que l'a exprimée Kierkegaard, une « conception de la discontinuité du temps qui ne s'intègre pas d'abord à un système de la connaissance, mais fait place à une expérience singulière où le "je" parle pour lui-même »¹².

Quiconque a parcouru même de façon distraite l'œuvre de Glissant aura trouvé dans ces quelques commentaires philosophiques sur le temps et l'idée de l'instant les éléments qui donnent son titre à son premier essai, *Soleil de la conscience*, fondent sa démarche critique et orientent son discours. Si l'on fait abstraction d'une étude de la titrologie et de la démarche critique, et qu'on ne s'arrête qu'au discours, on notera qu'en convertissant le sens du regard, c'est-à-dire en lui permettant de dépasser l'annihilante « pensée pour l'Autre » ou la réductrice « pensée pour Autrui » qu'impliquaient nécessairement les conditions historiques de l'avènement du nègre au (nouveau-)monde, l'interprétation wahl-ienne de Descartes poussait l'essayiste martiniquais à reporter le regard sur le moi et lui permettait d'accéder à la vérité profonde de son être. La pensée cartésienne cessait d'être cette démarche occidentale imposée par les circonstances de l'histoire pour se révéler, telle qu'en elle-même, fondatrice d'un penser pour soi :

« Cette expérience de l'Europe a pris, comme on peut dire d'un vaccin [écrit-il] et je ne m'en puis plus dédire. Mais l'évoquer c'est la connaître. Et cette connaissance (qui intervient après le déroulement, après l'épreuve) est, seule, de libre choix. Elle introduit le sujet-objet dans le royaume de ses découvertes futures. »¹³

13. É. Glissant, *Soleil de la conscience*, Paris, Seuil, 1956, p. 51.

Cette interprétation de l'instant dans la pensée de Descartes débouche sur de nombreuses conséquences philosophiques que Wahl va explorer. Parmi bien d'autres, on relèvera la relation de la pensée et de la mémoire et la fonction de l'acte de penser.

L'instant, la mémoire.

Jean Wahl constate ainsi que la relation « instantanée » entre la conscience de la pensée et la pensée elle-même n'implique ni démarche préalable, ni mémoire antérieure. L'immédiateté de l'acte de penser est immédiateté de la pensée elle-même puisque la *cogito* y est saisi dans un instant encore plus rapide et plus instantané :

« [Le] *Cogito* est une intuition (*simplici mentis intuitu*). On peut si l'on veut mettre le *Cogito* sous la forme d'un raisonnement que nous saisissons dans le présent et qui n'implique pas de mémoire. Le *Cogito* est l'affirmation d'une certitude instantanée, un jugement, un raisonnement, ramassé dans l'instant. »¹⁴

14. *Ibid.*, p. 54.

Certes, cette affirmation est toute théorique. Cependant, elle peut être entendue en deux sens. Tantôt elle peut être entendue ainsi : l'absence de mémoire n'implique pas l'absence d'une capacité de penser. Tantôt elle peut être entendue ainsi : la logique de penser (le raisonnement) n'implique pas la nécessaire présence de la mémoire. « Le *Cogito* est un raisonnement dans le présent et qui n'implique pas de mémoire » selon Wahl parce que, à chaque fois, une réalité s'y donne à un sujet et réciproquement.

L'importance de cet autre commentaire dans l'exercice de la parole chez ceux qui n'en avaient pas eu ou pour ceux qui, tels les Antillais de la poésie césairienne, n'avaient pas de mémoire est capitale. Souvenons-nous de ce qu'écrivait déjà Césaire dans le *Cahier d'un retour au pays natal* lorsqu'il rappelait que l'une des conséquences de l'esclavage fut justement de supprimer au Nègre déporté toute possibilité de souvenir :

« Que de sang dans ma mémoire ! Dans ma mémoire sont des lagunes. Elles sont couvertes de têtes de morts. Elles ne sont pas couvertes de nénuphars. Dans ma mémoire sont des lagunes. Sur leurs rives ne sont pas étendus des pagnes de femmes. Ma mémoire est entourée de sang. Ma mémoire a sa ceinture de cadavres ! et mitraille de barils de rhum génialement arrosant nos révoltes ignobles, pâmoison d'yeux doux d'avoir lampé la liberté féroce.¹⁵ »

Souvenons-nous encore de l'indignation du poète qui constatait qu'à son retour en Martinique en 1939, il n'y avait à la Bibliothèque Schœlcher « aucun Mallarmé », aucun véritable livre susceptible de permettre à la pensée antillaise de s'exercer, et que les Antillais avaient ainsi grandi « sur leur propre fonds »¹⁶. Ces éléments de la réalité sociale antillaise montraient, selon Césaire, que dans un espace « en rupture de faune et de flore » et où il n'y avait « point de ville », il « n'y avait point de pensée » possible. Les thèses de J. Wahl permettaient à Glissant de comprendre au contraire que la reconnaissance de « l'être qui est » induit nécessairement celle de « l'être qui pense ». Le Martiniquais acquérait ainsi la certitude de l'existence de la possibilité de penser, en l'absence de tous les moyens traditionnels de penser qui s'étaient forgés aux Antilles françaises grâce à l'institution scolaire, à savoir le livre et les maîtres.

15. A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1983, p. 35.

16. *Id.*, « Entretien avec Jacqueline Leiner » in *Revue Tropiques*, Paris, Éd. Jean-Michel Placc, 1984 [rééd.], p. vii.

L'instant, l'autonomie de penser

La possibilité de penser dans l'instant qu'offre le *cogito* conduit à l'autonomie et à l'indépendance de la pensée que postule l'acte de penser en soi. Telle est la seconde conséquence de cette prise en compte radicale de l'idée de l'instant chez Descartes dans les commentaires de Jean Wahl. Pour celui-ci, en effet, la seule certitude de penser conduit nécessairement à affirmer à la fois l'identité de l'être qui pense et l'existence de la chose pensée :

« [Le *Cogito*] est l'affirmation d'une indépendance de la pensée ; la pensée est première, je la saisis seule, séparée des autres choses ; l'existence de moi-même ne dépend d'aucune suite de causes, et en effet, je sais que j'existe, alors que je ne connais l'existence d'aucune chose ; je sais que je suis et en même temps qu'il peut se faire que rien d'autre que moi ne soit. Le *cogito* c'est l'affirmation de l'identité de ma pensée. »¹⁷

17. J. Wahl, *op. cit.*, p. 55.

Cette autre approche du *cogito* cartésien permet de saisir qu'il n'y a de pensée véritable que fondée sur une expérience individuelle (au sens de sujet), et que cette expérience conduit nécessairement à l'existence de celui-ci dans l'instant de la pensée : *je suis, je pense*. Dans cette simultanéité de la pensée, toute science est fondée sur la conscience de son être :

« [Avec le *Cogito*], nous sommes en présence non d'une succession, mais d'une simultanéité nécessaire de notre existence et de notre pensée. C'est sur la certitude de notre conscience que sera fondée toute notre science. »¹⁸

18. *Ibid.*, p. 54.

Dès la Préface de *Vers le concret* (paru en 1932), l'instant apparaît chez Jean Wahl comme une catégorie existentielle, c'est-à-dire qu'elle devient cette dimension du Temps où la dialectique incessante de l'esprit et le devenir des choses se dépassent. Wahl opère une critique du dépassement hégélien du « ceci sensible », de l'ici et du maintenant, que l'on trouvait dans *La Phénoménologie de l'Esprit*. Hegel, on s'en souvient, devait traverser toutes les déterminations phénoménologiques et logiques pour donner son sens d'être au « ceci sensible ». Jean Wahl tente au contraire de « traverser l'écart entre l'immédiateté de la sensation et la médiation du langage pour faire advenir l'instant de la chose dans le temps du discours, et éclairer en retour son obscurité, son *opacité*, du regard sensible et sensé qui se pose sur elle ».

Comme le note encore admirablement Frédéric Worms, « le défi à relever n'est plus l'écart qui sépare le temps de la conscience du temps de la science, mais bien celui qui sépare l'esprit et la chose, le sujet et l'objet. » En somme, « ce n'est pas l'évidence qu'il faut fonder, mais le monde qu'il faut trouver, à travers notre langage, nos arguments, notre science et notre ignorance, pour se retrouver en lui »¹⁹.

C'est en parfait connaisseur de ces interprétations philosophiques, et en lecteur assidu des enseignements de Jean Wahl que Glissant propose de dépasser Hegel dans l'un des passages les plus curieux et sans doute l'un des plus obscurs de son *Intention poétique* :

« [...] Si je veux comprendre mon état au monde, je vois que ce n'est pas pour le malicieux plaisir de contredire après coup Hegel, ni pour prendre sur lui une naïve revanche que je tends à fouiller mon histoire : il faut que je rattrape à l'instant²⁰ ces énormes étendues de silence où mon histoire s'est égarée. Le temps et la durée sont pour moi des vitalités impérieuses. Mais il faut aussi que je vive et je crie l'actuel *avec* [en italique dans le texte] les autres qui le vivent. En connaissance de cause. Ce qui dès lors est une poétique, dans la poétique plus large de la relation, est ainsi contradictoirement noué dans une urgence : le cri vécu dans la durée assumée, la durée vécue dans le cri raisonné. »²¹

C'est encore en lecteur de Wahl que Glissant tente d'établir les conditions d'une science autonome antillaise. Il ne s'agit plus simplement de saisir les objets mais de les saisir véritablement dans leur vérité profonde. Construire une science antillaise fondée sur la certitude de la conscience de son antillanité. C'est en multipliant et en diversifiant les expériences que l'être accède à la science de son être :

« Ce que je voudrais établir d'abord [note Glissant] c'est la quasi nécessité d'un chaos d'écriture dans le même temps où l'être est tout chaos ; c'est-à-dire, comment l'expression suit la même épure que l'individu. Mais pourquoi, et quand, l'être serait-il tout chaos ? [...] Comment en effet le travail de synthèse et la conquête de l'unité n'auraient-ils pas nécessité le labour (en arrêts, fixations, trahisons, sectarismes, imbécillités, lois de castes...) de ceux qui en étaient à la fois objet et sujet ?²² »

En reprenant presque point par point les analyses de Wahl contenues dans *Existence humaine et transcendance* (1944),

19. *Ibid.*, p. 36.

20. C'est nous qui soulignons.

21. É. Glissant, *L'Intention poétique*, Paris, Seuil, coll. « Pierres vives », 1969, p. 38-39.

22. *Id.*, *Soleil de la conscience*, Paris, Seuil, 1956, p. 15-16.

Glissant formule une certaine idée du chaos qui s'appuie sur la conception wahlienne de l'instant. Comme le chaos glissantien, le *cogito* est une pensée instantanée, et « le critérium qui y est inclus – pour reprendre la formule de Wahl – est le seul qui n'enferme pas une succession de temps, qui soit susceptible d'être appliqué à chaque vérité au moment précis où elle est énoncée »²³.

23. J. Wahl, *op. cit.*, p. 57.

Penser l'instant par l'instant du poème

C'est avec le poème que le philosophe semble avoir réglé, au détour de 1945, le problème qu'il s'était posé dès sa thèse complémentaire sur Descartes en 1920. Jean Wahl entendait sans doute comme l'a bien montré Ricœur²⁴, réduire l'écart qui sépare le temps de la conscience du temps de la science, l'esprit de la chose, le sujet de l'objet.

24. P. Ricœur, X. Thilliet et E. Levinas, *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris, Beauchêne, 1975.

« Comme partout ailleurs [relève Frédéric Worms], l'instant, dans la poésie de Jean Wahl, ne s'atteint ni au début ni à la fin, ni d'un coup, ni dans le tout, mais aux détours d'un parcours qui le laisse se glisser en lui comme son critère secret de vérité et de sens [...] L'instant du poème peut en un sens rassembler les instants passés et annoncer les instants à venir, dans le présent qui donne sa forme au passé, et le maintien au-delà de lui-même. »²⁵

25. J. Wahl, *op. cit.*, p. 36-37.

Pour ce philosophe qui avait connu durant la seconde guerre l'épreuve de l'enfermement et de l'humiliation en 1941 (au camp de Drancy) puis l'épreuve de l'exil (1942), la poésie présentait l'avantage d'abolir les contraires, de réunir les oppositions qui, sans s'opposer, se distinguaient. Dans un de ses poèmes de 1945, intitulé « Visage des instants », Jean Wahl, écrit :

« Maintenant tous mes instants ont des visages
De terreur, de foi, d'ignorance, d'amour.
L'angoisse qui se creuse en moi saisit leurs traits,
Et dans la nuit qui vient j'épèle encore leurs formes. »²⁶

26. *Id.*, *Poèmes*, Montréal, Éd. de l'arbre, 1945, p. 22.

La réflexion que Glissant consacre d'ailleurs à la poésie autour des années 50 rappelle bien l'importance de celle-ci dans l'avènement de la conscience. Après avoir noté lucidement les raisons de son échec : « avoir confondu la règle organique vers laquelle il tendait avec un ralentissement ou un empaillement glacés »²⁷, il reprenait le cours de son propos afin de « trouver la juste mesure

27. É. Glissant, *Soleil de la conscience*, p. 40.

de son chaos primordial ». Comme chez Jean Wahl, la poésie s'imposait comme une nécessité impérieuse :

« Oui, je l'engage ici, la poésie : qu'elle m'accorde la signification de mon langage, pour témoigner de la signification de mon histoire. Qu'elle accomplisse par moi son travail pour illustrer par elle le travail de ma conscience me saisissant. »²⁸

L'affirmation glissantienne d'un « je » permet de mieux situer le sens de son approche poétique. Il ne s'agissait plus simplement de s'opposer à l'image du nègre inventée par les littératures européennes, ni de construire un monde nouveau. Il s'agissait de tout saisir dans l'instant du poème parce que tout s'y trouve inscrit et parce que l'instant poétique possède dans son éclat une lumière qui révèle l'apparence des choses. Loin de la poésie telle qu'elle était conçue traditionnellement en Occident, selon Glissant, l'écrit poétique s'invente autrement à partir de Jean Wahl :

« La poésie tente le barème des émois du monde, le recel de la confiance matérielle infinie quand l'homme peut en ravir quelques échos. Ce qui s'offre ici est le saisissement d'une myriade enténébrée, dont l'éclat nécessite pour être perçu la nudité du spectateur : sa nudité son offrande [...] Voici, de *l'éclat de l'instant*²⁹ à l'armature de la durée, la connaissance poétique qui parcourt son espace, le concentrant à la cime du poème. Elle s'abandonne en surface, cette connaissance, à la myriade ; et en profondeur s'impose à la texture. D'un même mouvement s'abandonne pour s'imposer, s'impose pour s'abandonner encore, mer immobile et en marée vers la myriade et son armure. »³⁰

La conclusion à laquelle était parvenu Jean Wahl, qui espérait réduire l'écart entre le temps de la science et de la temps de la conscience par la poésie, était reprise dans des termes quasi identiques par Glissant :

« J'ai dit le chaos d'écriture dans l'élan du poème [...] Ainsi, dans la solitude que suscite du dedans l'échec, je me persuadais qu'un jour je réussirais à dire, lourdement, cela qui me tenait à cœur. Sans savoir que mon incapacité provenait, oui, de ce que l'expérience n'était pas à son comble. Que la parole du premier jour est épileptique, patine sur sa propre surface. Que ce bouillonnement s'apaise, quand surgit du néant de la mort et de la matrice irrémédiables la connaissance de la matrice et de la mort qui enfin les réduit, et est naissance. La connaissance qui n'est pas dépérissement, qui n'est pas confusion de l'empaillage et de l'ordre réel. Sans savoir aussi que le comble de l'expé-

28. *Ibid.*

29. C'est nous qui soulignons.

30. *Ibid.*, p. 41.

rience déclencherait l'ordonnance (la récolte) ; que j'essaierais enfin de rallier le commencement et la fin. Sans même savoir que l'expérience était du miroir de ce vieux continent, sur son tain de glaces et de solitude, où mon image m'apparaît : telle que je la ressens mais telle aussi que l'éprouvent ceux-là qu'enfin je regarde à mon tour.»³¹

31. Glissant, *op. cit.*, p. 52.

L'instant sépare et lie : le temps des choses et de l'esprit, le temporel et l'éternel, la conscience et la science, l'être à lui-même. Voilà, en définitive, les différentes apories contenues dans cette relecture de Descartes entreprise par Jean Wahl. Si la portée philosophique de l'analyse critique de Wahl avait déjà séduit et inspiré le poète antillais dans sa conception de la réalité du temps ou dans la construction de son discours, il convient de mesurer les conséquences, les implications, la traduction et la portée de cette approche wahlienne de l'instant dans la poésie glissantienne, en faisant abstraction, toutefois, du caractère proprement religieux (sinon chrétien) que contenaient les interprétations wahlennes du *cogito* cartésien à laquelle Glissant n'adhère en aucune façon.

2. Visages des instants glissantiens

L'œuvre glissantienne tente, comme on l'a déjà suggéré, d'approcher la réalité antillaise à partir d'un approfondissement de l'instant vu par Wahl. Sa poésie en particulier s'efforce de rétablir les instants antillais dans des dimensions qui contiennent à la fois le temps et l'espace, la conscience et la science, le sujet et l'objet, l'être et la chose.

L'instant de la traversée : la révélation du tout.

Tout au long de ses premiers poèmes, Glissant insiste sur la différence qu'il convient d'entretenir entre le voyageur nègre des Indes et les autres Nègres. Il prolonge d'une façon plus affirmée une conception césairienne de l'histoire. On se souvient que Césaire avait refusé de prendre les « boursouflures » historiques nègres qui s'étaient dans les récits de certains voyageurs, ethnologues, africanistes européens ou de certains poètes nègres pour « d'authentiques gloires » antillaises³². Il rappelait que les Nègres des Antilles n'avaient été que des esclaves, c'est-à-dire, selon lui, et en mettant « les choses au mieux », de « piètres laveurs de vais-

32. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, Paris, p. 38.

33. *Ibid.*, p. 38.

selle, des cireurs de chaussures sans envergure [...], d'assez consciencieux sorciers »³³ qui ne pouvaient être alors ces descendants légitimes de nobles africains de qui se réclamaient de nombreux écrivains africains. En reprenant à son compte cette relecture critique de l'histoire, Glissant pousse plus loin les propos césairiens : au continent noir ou à la terre d'Afrique, il oppose le noir continent de la mer ou l'espace liquide qui porte l'aventure du voyageur et lui donne sens. La mer et le sel noir sont la boussole et le sextant de cet autre voyageur, ses premières représentations des instants (sinon ses premiers instants) et ses armes de la mesure du monde :

« Oho cardeuse c'est le temps de dénouer ce temps, d'avoir pour balance la mer et pour mesure le sel noir
Ensemencé du sang des peuples qui périrent, tous
Il n'est mère pour toi que sur toi la beauté halée
des mers torrides et des froids bleus du printemps [...] »³⁴

34. Glissant, *Le Sel noir*, « Afrique », Paris, Gallimard, p. 113.

Le départ de l'Afrique vers d'autres espaces n'impliquait pas seulement pour le Nègre une modification de son statut qui, de sédentaire, devenait « voyageur ». Il n'impliquait pas seulement pour ce nouveau voyageur une séparation définitive du continent noir. Il impliquait aussi une transformation complète de ses habitudes et de ses modes d'existence.

35. Camoens, *Les Lusitades*, 1572 ; Saint-John Perse, *Éloges*, Paris, Gallimard, 1911.

De même que des poètes ont magnifié l'odyssée de la découverte des Indes et, pour certains comme Camoens³⁵, se sont confondus aux navigateurs, Glissant, qui se confond à son tour au voyageur nègre des Indes, va consacrer quelques vers de sa poésie au voyage héroïque de cet aventurier infirme. S'il entonne à la place du voyageur navigué vers les Indes des hymnes en l'honneur du bateau négrier, son expression poétique n'est ni un éloge ni une célébration de l'épique aventure sur les mers. Glissant profite de cette sorte « d'anti-anabase » du Nègre pour révéler au contraire le sens du temps :

« Navire ! Qui nous les nuits et altière nous nommes
Le temps de toute chair, la bouture de chaque épi
Les terres ont croulé dans cette voix, c'est poésie
Et de la mer à nous la route fut levée, à toi
Vouée au temps et à la voix pour qui chacun supplie [...] »³⁶

36. Glissant, *op. cit.*, p. 114.

La multiplicité des visages de l'Antillais se dévoile tout au long de ce passage : l'antériorité de son origine de laquelle il se

distingue enfin, l'Afrique ; l'humiliation vécue dans le présent ; le rapt et la déchéance. Toute l'histoire antillaise contenue dans ce seul instant de la traversée. Il va d'ailleurs prolonger cette réflexion dans un autre poème. Comme tout marin lancé dans l'aventure sur l'océan, le poète chante le respect du voyageur pour cet espace et sa reconnaissance pour ce qui suscite l'attrait des lointains et porte l'aventure :

« Tu déposes fusils épieux et mers devant la porte
 À la place où le sel te fut ravi, tu entonnes
 L'espace patient avec la mer et la survie
 Pour tous un monde et un serment où s'ouvre enfin le temps
 L'espace en nous est lourd, femme, la mer est forte »³⁷

37. *Ibid.*

Mais, là encore, la célébration est feinte. Le voyage devient plutôt l'instant où se révèle une discrimination des espaces. Là où le voyageur européen ne percevait des îles qu'un lieu de rêve, et là où de nombreux poètes Nègres ne voyaient dans l'Afrique qu'une terre ancestrale pour tous les nègres, le poète antillais saisit d'autres réalités spatiales au moment même où s'opère la traversée : Europe, Afrique, Océanie.

Plus loin, le poète évoque les sentiments de ce Nègre des mers en les comparant à ceux des navigateurs européens. Ceux-ci éprouvaient parfois, durant la traversée, une mélancolie qui s'expliquait par le dépaysement et l'éloignement de la terre. Si le poète évoque à son tour le souvenir de la terre délaissée et à tout jamais perdue, c'est surtout le rêve d'une vie future pleine de promesses et de réparation après le voyage qui se dégage de sa représentation de l'instant de la traversée :

« Afrique Afrique Ô plus joyeuse ô strophe beauté drue
 moi je rêvais, en toi l'homme nouait son lourd exil
 maintenant j'ai quitté l'épaisseur pour le plat visage
 les gypses pour le fer et le corail pour le poisson
 Voici, la nasse est nue, voici au sable l'Africaine
 Et elle prend le sel dans ses cheveux beau geai beau fruit
 Et peut-être enfin le cueillerons-nous tous, ô peut-être. »³⁸

38. *Ibid.*, p. 115.

Sans passé, sans mémoire, le Nègre doit en chaque instant du voyage, reconstituer un savoir et éprouver des sentiments nouveaux qui le mènent vers une certaine connaissance de lui-même. Le poète montre que le voyageur nègre des Indes est un « voyageur navigué », un *nègre déporté* et, qu'à ce titre, ses habitudes ne

peuvent qu'être particulières. Au répertoire des hymnes, des odes et des éloges, il manque par exemple les chansons paillardes qui furent le complément usuel des traversées, et le viatique qui, donnant au marin le cœur à l'ouvrage, lui permettaient de braver les assauts de la mer. Les Indes nègres sont insensées :

« Que nous valent ces Indes où nul ne sait si l'herbe pousse pour nos bouches,
Pour notre soif, notre liesse, en ce moment déjà de grande soif de vin ! »³⁹

39. *Id.*, *Les Indes*, Paris, Gallimard, 1965 [rééd.], p. 82.

D'ailleurs, dans un autre poème de son recueil *Le Sang rivé*, « *Mourir, non mourir* », dédié à Jean Laude, Glissant considère que l'absence de vin durant la traversée réduit le crédit que l'on peut accorder au Livre de la découverte, et réduit d'autant le parallèle qu'on peut établir entre ce voyage obligé et humiliant du Nègre et les odyssees européennes dont celle d'Ulysse est l'archétype littéraire :

« Livre d'allées où l'eau est rare, livre des Morts et des Léthés, en ce pays du Nord occupé de vendanges, souterraines ô souterraines. »⁴⁰

40. *Id.*, *Le Sang rivé*, Paris, Présence Africaine, 1961, p. 55.

La traversée du voyageur nègre des Indes apparaît ainsi infirme si on la compare à celle des voyageurs européens. Tantôt elle est incomplète parce qu'il manque les éléments indispensables à sa réalisation. Tantôt, elle est insensée parce que le « voyageur navigué » ne maîtrise aucun des pouvoirs qui permettent le voyage. Toutefois, la nature du regard qui le construit ici, le regard neuf, vierge ou innocent du voyageur nègre, confère au voyage une dimension instantanée qui révèle tout le sens du monde.

L'instant de la découverte : la révélation du moi.

Si pour la clarté de l'analyse on est contraint de séparer l'instant de la traversée de l'instant de la découverte, comme si ces instants se vivaient dans une succession, il convient de rappeler qu'au contraire, en raison des conditions et des circonstances de la déportation des Nègres vers le Nouveau-monde, ces instants sont vécus par le Nègre antillais selon le poète dans une totale simultanéité. Glissant insiste sur cette dimension à travers les mots de la découverte.

Aux Indes des découvreurs européens, qui s'achèvent avec le moment de la découverte et qui ne peut plus se prolonger que par la tentation de faire coïncider le réel au rêve par la conquête, s'opposent les Indes du découvreur noir dont la caractéristique essentielle est d'être située avant le temps et avant l'espace de la découverte, c'est-à-dire en un lieu et un espace que l'écrivain se charge de réunir par la poésie. Alors que le voyageur européen pouvait apposer à loisir sur ce qu'il découvrait un nom préalablement forgé, « Indes » – ne découvrant pas le nom en même temps que la chose –, le voyageur navigué vers cet Ailleurs, pour lui lointain, ne peut porter sur ce qui s'offre à lui que des périphrases qui lui permettent de saisir le tout de l'esclavage dans l'instant de la découverte, ou encore de comprendre (connaître et contenir) la réalité du monde dans l'instant du débarquement.

La baie du ciel

Tout d'abord, le poète décrit cette chose qui s'offre au voyageur comme une « baie du ciel » dont l'apparition procède de l'immanence et non de la transcendance. Cette périphrase reproduit le mouvement de ce voyageur nègre, passager des cales du bateau-négrier, qui émerge à l'air libre, et traduit tous les aspects de cette découverte du tout dans le mouvement même de l'action qui le produit :

« Elle, miroir, et si gardée
[...]
Elle a gemmé femme sur l'eau
Immobile à la surface, goémon
nue aveu de l'air qui de plaisir devient orage. »⁴¹

41. É. Glissant, *Un Champ d'îles*, Paris, Seuil, 1965 [1954], p. 40.

L'instant du débarquement exprime mieux que tout autre instant la réalité du temps de l'avant et la réalité du futur. Se dévoile ainsi, en un instant, la nature de la géographie : « une bande de terre entourée de mer » ; les différences de paysages, les vallées, les montagnes. Se dévoile également l'étonnement de cet autre voyageur des Indes surpris « d'amerrir » alors qu'il était parti de terre ou bien surpris d'atterrir alors qu'il a voyagé sous mer ou, tout simplement, l'étonnement de cet étrange voyageur surpris d'être là alors qu'il se croyait mort. Se dévoile enfin un autre monde : à la différence du voyageur européen du premier voyage de Colomb qui cria en vue des Indes « Terre ! terre ! », le voya-

geur nègre des Indes subrepticement s'écrie « Terre ! ciel ! mer ! » pour désigner l'île et cette « orbite nouvelle ».

Cette première périphrase permet au poète de restituer l'île aux Indes, c'est-à-dire de considérer cet espace dans sa nature réelle avant le rêve de la découverte, de le dégager en somme de toute l'histoire occidentale qui l'a inventée. Là où le voyageur européen avait porté dès son arrivée sur l'espace découvert un nom préalablement forgé, une désinence déjà connue, « les Indes », le voyageur africain ne peut porter sur l'espace qu'un nom innocent, sans aucune connotation historique antérieure, un nom pour ainsi dire sans *a priori*, un nom résultant de l'immédiate observation physique.

La rencontre entre le voyageur venu d'Afrique et les Indes est totalement fortuite, de pur hasard, c'est-à-dire qu'elle aurait pu ne pas être. Le voyageur découvre la terre et ce monde en même temps que ceux-ci se découvrent à lui. Mieux qu'une rencontre proprement dite, il s'agit d'une *con-naissance* / *co-naissance* véritable, d'une *co-découverte* réelle : non projetée, instantanée. La *découverte réciproque* donne au regard porté par ce voyageur sur les Indes une qualité primitive, primaire et primesautière qui se distingue de la vision du Nouveau-monde livrée par le voyageur européen. À la différence des îles inventées par les Navigateurs et les Découvreurs avant leur voyage, les Indes nègres sont chaotiques : originelles, premières, surgies de l'abîme. Pour tout dire, les Indes apparaissent à ce voyageur innocent véritablement autres.

Un « Champ d'îles »

À la « baie du ciel » va succéder dans la poésie glissantienne une seconde périphrase : « un champ d'îles ». Alors que la première périphrase fait l'objet d'un seul poème dans l'œuvre poétique, Glissant consacre à celle-ci un recueil entier, *Un Champ d'îles*, publié en 1952, qui mérite, pour ce faire, une attention particulière. Ici, la périphrase n'est plus chargée seulement de remplacer un nom qui n'existait pas pour le voyageur nègre ni de combler un vide linguistique momentané. Son contenu relève de la figure de l'*anthorisme*, cette sorte de correction qui permet de changer une périphrase antérieure par une autre plus forte afin de lui donner une valeur agressive. Tout se passe comme si, pour le poète, le voyageur qui découvre l'île passe de la « baie du ciel » à

« un champ d'îles », ou encore comme si le poète faisait passer le lecteur d'une périphrase à valeur géographique à une autre à valeur historique.

De façon immédiate, le nom, « un champ d'îles », s'inscrit dans le texte comme une adjonction désordonnée de réminiscences où le mot et la chose du temps d'avant le voyage (champ) se confondent déjà à celui et à celle de l'émergence dans « la baie du ciel » après le voyage (îles). La périphrase qui désigne généralement un objet, soit par sa fonction, soit par son usage le plus courant, contient ici des termes qui rendent la chose imperceptible tant la représentation paraît contradictoire. Le poète semble avoir voulu rendre avec une certaine exactitude la complexité de la relation du voyageur nègre à cet espace nouveau loin d'une désinence préalablement établie par le voyageur européen (Indes) qui, par cette fixité nominale qui traverse l'histoire, était forcément simplificatrice. Là encore, comme dans l'expression poétique précédente, les multiples visages des instants antillais glissantiens se découvrent : la constitution d'un peuple (d'une populace) ; les métamorphoses d'une rupture ; les commencements de révolte ; les mutations du langage.

On le voit, l'instant de la découverte comprend tous les autres instants : l'instant du silence, l'instant de la parole, l'instant de la découverte du moi, du monde et du langage. Il ne s'agit plus d'opposer ces instants entre eux mais bien de les réunir un ce seul espace de la poésie qui contient tout : le passé (et ses multiples visages contradictoires), le présent (et ses multiples réalités controversées), l'avenir (et ses intuitions paradoxales) ; la dimension singulière de la parole et le caractère global de celle-ci. Chez Glissant et chez Wahl, comme le note Paul Ricœur à propos de ce dernier, la poésie n'est pas seulement le point de départ et d'arrivée d'une conception du monde, elle est aussi une ponctuation discrète de l'exercice de penser le monde (antillais d'abord, et, subrepticement, le « tout-monde »).

Cette approche de la poésie glissantienne par la philosophie de Jean Wahl a permis de mettre l'accent sur l'importance de l'idée de l'instant dans sa conception de la poésie et dans sa création poétique. L'instant est ainsi, comme chez Wahl, la clé qui ouvre, conjointement, simultanément ou « instantanément », sur l'onto-

logie antillaise (l'être), sur la philosophie de l'histoire (les Indes) et sur une pratique de la poésie ou encore sur une expérience du moi antillais, sur la connaissance de *cela* appelé « nouveau-monde » et la constitution d'une pensée de l'antillanité.

Toutefois, loin de permettre simplement à Glissant de révéler par l'expression une réalité complexe, les Antilles, cette approche de la poésie par le truchement de Jean Wahl le conduit aussi à dépasser les différents « débats sur la poésie » qui avaient agité les intellectuels nègres à Paris au milieu des années 50, débats qui avaient porté soit sur le fameux sujet du « donner et du recevoir » senghorien, soit sur l'autre sujet tout aussi fameux des conditions de l'avènement d'une « poésie nationale ». Par l'entremise de Jean Wahl et sa conception singulière de la « raison cartésienne », Glissant refuse de se laisser aliéner par ces considérations. Plutôt que la poésie qui offre seulement un autre visage du monde nègre à l'Autre, plutôt que ce lieu humaniste du « donner et du recevoir », Glissant formule une autre proposition poétique qui renforce bien sa conception de l'instant : « ce que nous pourrions offrir, c'est cela : un mouvement continu de littérature, telle que le mouvement soit la force et la faiblesse d'un peuple, en marche vers d'autres terres encore. »⁴² Un mouvement continu de la poésie qui rassemblerait en un lieu tous les instants.

42. *Id.*, *Soleil de la conscience*, p. 61.

Romuald Fonkoua
Université de Cergy-Pontoise

L'archipel Glissant

Les mots qui s'imposent au lecteur qui se familiarise avec l'œuvre d'Édouard Glissant sont précisément ceux qui articulent la réflexion de l'écrivain : diversité, relation, métissage, créolisation... Parmi tous ces mots, il en est un qui semble particulièrement en accord avec le projet de l'œuvre : c'est le mot « archipel ». Une « œuvre en archipel » : telle est bien l'image que donne le rassemblement des écrits de Glissant. Poésie et roman, essais, discours, interventions diverses, fragments disséminés, – plus une œuvre-somme inclassable, foisonnante, comme *Tout-Monde*, où toutes les formes d'écriture semblent se conjuguer ou s'entrelacer. La pluralité et la disparate sont volontiers affichées, peut-être pour mieux faire apparaître les grandes traverses, les traces (encore un de ces mots-sources) qui parcourent ces textes, qui raccordent les éléments divers de l'œuvre.

Tous les livres de Glissant se font signe, font relation, débordent l'un vers l'autre, s'entrechoquent aussi dans de puissants ressassés. Chaque livre-île prend son originalité d'un projet et d'une écriture qui le distingue de tous les autres, mais il tient aux autres par des rappels ou des reprises, souvent soulignés par le texte. Chacun des romans de Glissant se caractérise par une forme-écriture qui le différencie des autres, mais les personnages, leurs ascendants et descendants réapparaissent d'un volume à l'autre, y développent leur histoire ou parfois la font bifurquer vers d'autres directions, ou même la reprennent comme en un autre sens. Ces personnages de romans peuvent échapper au genre romanesque, comme le « Marron primordial » – mais la vocation nomade est inscrite dans la définition même que donne son nom – pour s'inscrire à la première page de *L'Intention poétique* ou dans les

poèmes de *Boises*. Les textes de Glissant sont des textes marrons, rétifs à l'enfermement dans un genre.

Paradoxe de cette œuvre donc, qui s'organise dans la continuité d'un cycle par la permanence du retour (des personnages, des thèmes, des images, des mots), et qui se découpe dans l'abrupt des discontinuités. Oui, l'image de « l'archipel » est bien celle qui permet le mieux d'en donner une ressemblance. Chaque île-texte est voisine et proche de ses sœurs, et en même temps irréductible dans sa singularité.

Ce mot d'« archipel » devient peut-être plus fréquent dans le dernier livre paru, le *Traité du Tout-Monde* (lui-même un bel exemple de composition insulaire, mêlant discours prononcés, moments de réflexion notés comme à l'improviste, citations d'œuvres précédentes, poèmes, choses vues, glissements de la fiction au vécu ou au biographique, etc.). Le *Traité du Tout-Monde* inscrit « l'archipel » comme opérateur conceptuel. D'ailleurs le mot s'enrichit d'une prolifération de dérivés. En forme d'adjectif : « La pensée archipélique convient à l'allure de nos mondes » (p. 31) ; « Toute pensée archipélique est pensée du tremblement, de la non-présomption, mais aussi de l'ouverture et du partage » (p. 231). En forme de verbe : « La Méditerranée s'archipélise à nouveau, redevient ce qu'elle était peut-être avant de se trouver en prise à l'Histoire » (p. 181) ; « Ma proposition est qu'aujourd'hui le monde entier s'archipélise et se créolise » (p. 194).

L'idée d'archipel conjoint deux notions contradictoires : l'isolement de l'île et la liaison de l'ensemble. D'où les caractéristiques que Glissant accorde à la pensée archipélique : « l'ambigu, le fragile, le dérivé ». Cette pensée « consent à la pratique du détour, qui n'est pas fuite ni renoncement. Elle reconnaît la portée des imaginaires de la Trace, qu'elle ratifie. Est-ce là renoncer à se gouverner ? Non, c'est s'accorder à ce qui du monde s'est diffusé en archipels précisément, ces sortes de diversités dans l'étendue, qui pourtant rallient des rives et marient des horizons » (p. 31).

Un des fragments du *Traité du Tout-Monde* qui développent le thème « archipélique » m'a particulièrement arrêté. C'est celui qui porte en titre « Le nom de Mathieu » et qui commence ainsi :

« Ces noms que j'habite s'organisent en archipels. Ils hésitent aux bords de je ne sais quelle densité, qui est peut-être une cassure, ils rusent avec n'importe quelle interpellation, qu'ils débordent infiniment, ils dérivent et se rencontrent sans que j'y pense » (p. 77). Le texte continue en évoquant le nomadisme du nom de Mathieu qui a erré de personnes à personnages : Mathieu, nom de baptême de l'écrivain, repris dans l'imaginaire pour un personnage des romans, Mathieu Béluse, « greffé, pour finir ou pour recommencer, en Mathieu Glissant », l'enfant nouveau venu. Glissement (le jeu de mots est inévitable) de ce nom qui passe d'un registre à l'autre, se joue des frontières et des oppositions. Ce glissement en douceur insensible tient de cette étrange figure de la topologie, construite ou découverte au siècle dernier par August Ferdinand Möbius, et qui porte son nom, « le ruban de Möbius », c'est-à-dire une surface à un seul bord et à un seul côté, une surface où il n'y a pas d'endroit ni d'envers, où il n'y a pas solution de continuité.

On m'objectera la contradiction entre « archipel » et « ruban de Möbius », la pluralité de l'un et le déploiement moniste de l'autre. Il y a une réelle tension entre ces deux figures. Mais tout se passe comme si la dérive archipélique appelait au glissement et à la rencontre. « Contribuons s'il se peut, dit un autre texte (p. 226), à faire de ces Archipels [créoles] des lieux tenaces dans le monde, superbement des lieux communs ».

L'étymologie nous montre d'ailleurs un étrange renversement dans l'évolution du mot « archipel ». « Archi-pelagos », c'est en grec l'ancienne mer ou la mer par excellence ; et peut-être la véritable étymologie est-elle, comme le suggère le *Dictionnaire historique de la langue française* de Robert, « Aigaion pelagos », c'est-à-dire la mer Égée. Un archipel, c'est d'abord une mer, – une mer parsemée d'îles (la continuité est mise au premier plan), mais le sens s'est retourné, puisqu'un archipel est maintenant un groupe d'île (insistance donc sur la discontinuité).

Quoi qu'il en soit, l'Archipel par excellence, c'est l'Archipel grec, – ce que désignaient naguère les emplois absolus du mot. Quand Gérard de Nerval racontait son voyage en Orient, il consacrait plusieurs chapitres à la traversée de l'Archipel, sans éprouver le besoin d'un qualificatif de spécification. Depuis le mot a

pris d'autres connotations et le *Robert historique* signale in fine : le mot archipel « symbolise parfois les îles lointaines et l'exotisme ». C'est d'ailleurs l'évolution que je rencontre dans un poème qui flotte dans ma mémoire : un poème de Raymond Queneau, daté de 1928, et qui s'intitule précisément « L'Archipel ».

« L'archipel était un bon vieux
 qui laissait ses diables d'enfants d'îles
 courir à la dérive
 mais lorsque l'un d'eux (ou l'une d'elles)
 se perdit
 mangé (ou mangée) par un méchant volcan
 alors il décréta la loi martiale
 et fit fusiller sur la place publique
 le prépuce du facteur qui lui apporta la triste nouvelle

[...]

Pour revenir à l'archipel
 il mit sur son épaule une pelle
 et sous son bras une égoïne scie
 pour mutiler le Stromboli
 Il fut arrêté emprisonné jugé
 condamné aux travaux forcés
 mais dans le golfe du Mexique il s'évada
 et se jetant à la mer constitua
 les fameuses Antilles dont
 les îles principales sont :
 La Trinité La Martinique La Dominique La Jamaïque Les Bahamas
 Haïti Saint-Domingue Porto-Rico et Curaçao »

(poème de 1928, publié
 dans *L'Instant fatal*)

Je crois qu'on peut tirer un enseignement de ce nomadisme des archipels, qui deviennent de plus en plus tropicaux. L'Archipel grec (pour Nerval par exemple qui rêve sur l'absence et le possible retour des dieux grecs) est associé à cette légende qu'a racontée en premier Plutarque : sous le règne de Tibère, quelques années après l'apparition du christianisme, un certain pilote nommé Thamas, qui naviguait dans l'archipel, entendit ces mots retentir au milieu de la nuit : « Le Grand Pan est mort ! », puis de tous côtés s'élevèrent des plaintes et des gémissements, comme si la nature entière se fût désolée et mise en deuil. On sait que Rabelais a fait un sort à l'anecdote et qu'il a brodé sa version personnelle de l'événement. La mort du Grand Pan, l'effondrement du Grand Tout

annonçait le fin d'un monde et la domination pour un long temps du Dieu nouveau et la transcendance de l'Un. Le *Traité du Tout-Monde* se souvient de l'anecdote contée par Plutarque. Elle est entre les lignes à la page 165 quand le texte précise que « notre époque a renouvelé cette ère présocratique, où les métissages d'îles, les pensées archipéliques et les rêveries du Grand-Tout avaient joint l'humain au terrestre, ou au cosmique. Nous imaginons de recommencer cette rencontre, si du moins nous n'avons pas peur de l'outrance mystique. C'est là un invariant ». La bonne nouvelle qu'annonce l'œuvre de Glissant, c'est que la victoire de la transcendance unifiante sur l'éparpillement du Grand Tout n'est pas définitive. *Tout-Monde* proclame le retour du Grand Pan...

En notre époque de mondialisation, régée – dit-on – par la pensée unique, quel recours nous apporte le retour du Grand Pan ? Est-ce qu'il n'a pas été domestiqué et soumis à la loi du marché ? À l'heure du temps réel, de l'ubiquité concédée à n'importe quel internaute, que reste-t-il du Divers dans le moulinement du monde qui happe toutes les paroles, toutes les images, toutes les musiques dans la machinerie multimédia ? L'inquiétude perce dans le *Traité du Tout-Monde*. La réponse aux « objections » que la pensée de Glissant s'oppose à elle-même (c'est aux pages 209 et suivantes du *Traité*) est rythmée par la même anaphore que celle qui scande les chapitres du *Quatrième Siècle* : le « parce que » initial, ne débouchant sur aucune proposition principale, – sans doute parce qu'il importe d'abord de donner des raisons, de déplier l'explication, pour répondre à l'urgence et à la gravité des questions : le laminage d'un peuple par l'esclavage, dans le roman, naguère ; la menace de mort universelle par uniformisation, dans l'essai, aujourd'hui.

Il reste le pari archipélique : la résistance de la pluralité insulaire. Deux motifs sont récurrents, qui disent cette volonté de résistance. D'abord l'insistance sur l'archipel des langues, bien commun et bouée de sauvetage de l'humanité : « J'écris désormais en présence de toutes les langues du monde, dans la nostalgie poignante de leur devenir menacé » (p. 26). Ensuite la thématique multiforme de la créolisation, comme arithmétique de l'imprévisible : des hommes, des groupes d'hommes, arrachés à leurs pays antérieurs, se rencontrent sur des terres, des îles inconnues, et ils

y inventent des solutions neuves, des modes de survivre et de vivre, que personne n'aurait pu prévoir en faisant simplement la somme des facteurs en présence.

D'où sans doute le goût persistant de Glissant pour les listes, les taxinomies, les énumérations, les accumulations, – bref pour le genre littéraire qui en est l'archétype : le dictionnaire. Un dictionnaire est un archipel de mots. Je remarque d'ailleurs que Pierre Larousse, dans son *Grand Dictionnaire Universel du XIX^e siècle*, termine l'article « archipel », plus exactement la première entrée sous ce mot, car il distingue le nom propre « Archipel » et le nom commun « archipel », par une curieuse digression sur les dictionnaires (c'est probablement un paragraphe de remplissage, pour caler la page ou éventuellement remplacer un texte qui n'est pas venu). C'est bien souligner que le dictionnaire est un avatar de l'archipel. Édouard Glissant termine son *Traité du Tout-Monde* par un dictionnaire. Un dictionnaire improbable et irrespectueux, qui se moque de l'ordre alphabétique : simplement la liste de « quelques mots nouveaux » que le lecteur a pu rencontrer au fil des pages précédentes :

- Arapes* – Charrues pour labourer le goudron.
- Salènes* – Silènes ou salines : des plantes vivantes et improbables.
- Céments* – Non pas le ciment, mais son aimant, qui attache en toutes manières, au lieu de diviser.

J'aime à lire dans l'invention de ces mots comme une parabole de la créolisation. Et qui dit parabole dit exemple enseigné : la créolisation est à la portée de tous ceux qui acceptent de jouer le jeu du partage et de l'échange.

Jean-Louis Joubert
Université Paris XIII

Table Ronde : Richesses et dérives de l'identité
Vendredi 13 mars 1998

D. Annicchiario. – Mes chers amis, nous allons donc commencer cette dernière table ronde du colloque dont l'intitulé est « richesses et dérives de l'identité ».

A cette table ronde participe à ma gauche le professeur Frydman, professeur de biologie, père du bébé éprouvette « Amandine ». A côté, nous avons donc un écrivain algérien, Assia Djebar, qui nous a beaucoup émus hier soir à la Maison de l'Amérique Latine quand elle a récité ses poèmes, et notamment évoqué sa longue absence de son pays natal et de sa langue.

Je ne présente pas Wole Soyinka qui est prix Nobel de littérature, dont la stature est suffisamment importante pour que chacun d'entre vous ici le situe à sa juste place. Nous avons à côté de nous également Christian Salmon qui est secrétaire général du Parlement international des écrivains, et Édouard Glissant.

Le débat commence et la parole est à celui qui veut bien la prendre.

E. Glissant. – Je commence, comme cela je ne parlerai plus après. Nous avons pensé que c'était peut-être l'une des plus importantes questions que nous ayons à débattre au fil de ce colloque, que celle de l'identité et des identités personnelles et collectives dans notre monde moderne parce qu'il n'y a pas à dire, c'est clair, toutes les colonisations ont tenté de renfoncer, d'abaisser, d'annihiler les identités des peuples et des cultures qui étaient en proie aux colonisations. Par conséquent, nous savons que pour l'identité, la force collective est nécessaire, même si elle dégénère parfois en force d'agression contre les autres. Nous savons que les forces identitaires sont nécessaires à la survie d'une communauté, et il est probable que les conditions du monde moderne vont susciter d'autres formes d'identité.

Je pense qu'on verra également apparaître des formes d'identité urbaine, des formes d'identité dans les grands centres urbains qui auront des caractéristiques tout à fait différentes par rapport aux formes d'identité que nous avons connues, qui partaient d'un fond, d'un feu, d'un foyer, qui étaient des identités d'abord rurales et régionales, puis nationales, ou qui pouvaient être des identités nomades.

Nous savons qu'il y a une puissance de l'identité collective qui détermine souvent et qui contraint souvent les identités personnelles mais qui est nécessaire.

Qu'est-ce que c'est qu'un esprit rebelle ? C'est celui qui n'accepte pas le poids pesant de la tradition ou des coutumes, qui essaie de déterminer nos pensées quand nous voulons marcher seul. Mais ce que je pense, c'est qu'une certaine définition de l'identité, qui est une définition sectaire et abusive, est la définition de l'identité comme racine unique. Je pense que ce sont les cultures occidentales qui nous les ont procurées et le plus souvent imposées, parce que les cultures occidentales avaient besoin de cette notion pour accomplir les immenses, magnifiques parcours qu'elles ont déroulés dans le champ de la création et dans le champ du connaissable, mais que cette conception de l'identité comme une espèce d'exclusive de l'autre est devenue dans nos temps modernes mortelle ; elle est devenue mortelle parce que nous ne pouvons plus supporter l'exclusion et l'intolérance comme marque de la personnalité d'une collectivité. Et nous sommes par conséquent en prise avec une sorte de contradiction apparente au premier abord. On ne peut pas renoncer à son identité, et on ne peut pas s'enfermer dans son identité. Et il semble ici que l'histoire, ou ce qu'on appelle l'histoire, tente d'imposer ceci, ait tenté d'imposer ceci, qu'on doive s'enfermer dans son identité pour survivre. Je ne crois pas que le politique gouverne les mouvements du monde à l'heure actuelle. Je laisse de côté les oppressions économiques, la standardisation par le bas et qui menace concrètement notre monde, mais je pense qu'en profondeur, ce sont les poétiques qui peuvent toucher le mieux cette contradiction dans la conception et la formulation des identités.

Pourquoi cette place des poétiques ? Parce que nous avons tous peur. Anciens esclavagistes, anciens esclaves, anciens colonisateurs, anciens colonisés, actuels oppresseurs, actuels opprimés,

nous avons tous peur de ceci, nous avons tous peur du fait qu'en échangeant avec l'autre, et en nous changeant nous-mêmes, nous sommes menacés de dilution, de disparition, d'évaporation dans une espèce de vague chaos monde, vague brouillamini, et c'est cette peur qui est l'objet d'une poétique, c'est cette peur qui fait que nous devons... En tout cas c'est, pour moi, la fonction essentielle à l'heure actuelle d'une poétique, et en tout cas de la littérature, dans le tout-monde, dans l'objet tout-monde qui est en nous et hors de nous. Nous devons essayer tous ensemble de vaincre cette peur, c'est-à-dire d'essayer tous ensemble de ne pas concevoir que l'approche de l'autre, ou le rhizome avec l'autre, soit une condition déterminante de notre absence à toute identité.

Autrement dit, je crois – et c'est important parce qu'il y a des peuples et des communautés et des cultures à identité atavique, et il y a des peuples et des cultures et des communautés à identité composite – mais je crois que le composite est la règle dynamique d'évolution du monde et qu'une identité plurielle n'est pas une absence d'identité, qu'une identité plurielle, c'est l'inscription dans la pluralité de ce que sera de plus en plus notre monde. Par conséquent, il y a à mon avis des questions fondamentales à traiter ici, et je voudrais qu'on les traite sous la forme d'une discussion avec tout le monde.

Moi j'ai commencé par faire un speech un peu... Mais je me suis sacrifié et je dois faire cela, mais, après, j'aurais aimé que tout le monde participe à cette discussion.

D. Annicchiario. – Je vais passer la parole à Assia Djébar.

Assia Djébar. – Alors, Edouard, richesses et dérive de l'identité. Donc cela veut dire le cas Algérie pour l'instant, et commencer par parler des richesses de l'identité pendant qu'on a pratiquement sous les yeux depuis des mois, et de plus en plus, les dérives et les délires, et tout le reste, devient difficile. Je vais un peu parler en vrac en disant que je pense finalement que rien n'a encore été dit jusqu'à maintenant sur l'Algérie, sur le cas Algérie, alors que tout n'a été analysé, que morceau par morceau, secteur par secteur, le politique, le religieux, les femmes... On trouve actuellement une bibliographie qui se renouvelle constamment, spécialiste après spécialiste, et pourtant il me semble que rien ne peut encore être vraiment dit parce qu'il faudrait être à la fois

dedans, au cœur de ce dedans obscur et complexe et qui est dans une mutation si violente et, par moments, si effrayante et, en même temps, c'est ceux qui sont dedans qui devraient pouvoir suffisamment s'en extraire un peu, s'en arracher un peu, pour poser les pourquoi, pour que les questionnements, les halètements de ce besoin de connaître de ceux qui travaillent actuellement l'Algérie, pourquoi il y a ce masque funéraire qui est sur ce pays, pourquoi la violence est inscrite à ce point...

Je suis là pour dire que chacun de nous se sent incapable alors qu'il s'en approche, et très souvent, nous, écrivains en tout cas, c'est presque le silence, en tout cas pour moi, c'est le refus des commentaires pour média et pour images et pour télévision. C'est donc un refus d'engagement trop facile parce qu'en étant loin, certes, on peut peut-être comprendre, mais la manière, la forme même dont intervient en général l'information ne fait, en fait, que banaliser la mort, que présenter les acteurs actuels qui sont là-bas ou comme des victimes ou comme des barbares, et que c'est en fait tout le problème peut-être de la création, de comment écrire cette violence au moment même où elle est là, qui se pose.

Alors, je pourrais choisir de dire : parlons de la guerre d'Algérie 54-62 comme d'une sorte de positif de cette identité qui, pendant un siècle et demie de colonisation, a été niée, et qui, dans cette guerre, a pu être exemplaire à un certain moment pour les décolonisations africaines ou du tiers monde. On pourrait là parler de richesse de l'identité.

Je ne suis pas sûre, ou peut-être ce qui me frappe, c'est que si on se réfère aujourd'hui à ce moment-là, c'est-à-dire exactement trente ans après, en 1992, et nous sommes en 1998, nous commençons pratiquement la septième année de la seconde guerre de sept ans, mais d'une guerre civile, qui épouse, par son vocabulaire, par ses formes et par ses mises en scène, une sorte de dessin en creux de ce que fut la guerre d'indépendance et c'est cela peut-être aussi qui, pour nous, occasionne une forme de vertige. Je dirais que ce qui me frappe, à la fois dans ce qui était la guerre d'indépendance et de ce qui est maintenant cette guerre qui ne veut pas également dire son nom... car, au temps de la guerre de la décolonisation, on disait « les événements d'Algérie », mais on le disait en français dans l'information française, et en même temps, le pouvoir dit toujours actuellement que tout va très bien, que ce n'est que le dernier quart-d'heure d'une rébellion. Il me semble donc que ce

qui est commun à ces deux violences, avec trente ans de différence, c'est de toute façon une impossibilité de la narration ; c'est comme si, à chaque fois qu'on veut s'approcher, qu'on veut enquêter, qu'on veut entendre les témoins, qu'on veut aller et venir pour ceux qui ont le courage d'aller et venir, on ne saisit peut-être qu'une part, qu'un éclat d'une lutte, d'une mutation et évidemment ce qui passe par les mots, ce qui passe par l'information rapide, n'est, il me semble, que dérive et à-côté.

On pourrait parler de cette identité en mutation et on finit par parler d'ensauvagement, de délire, de confusion. Il me semble, pour ma part, que j'essaie actuellement, en cherchant à comprendre de loin, de plus en plus loin, et, en même temps que c'est de plus en plus loin, c'est tout de même avec un rapport à ma mémoire, autant à ma mémoire d'enfant qu'à ma connaissance d'une intimité algérienne qui ne me quitte pas, j'essaie de comprendre ce qu'Edouard appelle finalement cette richesse de l'identité. Je me dis : mais, finalement, il est vrai, en 1954-62, qu'on a réussi à sortir de la colonisation dans une décolonisation qui ne réussit pas, qui ne se fait pas, mais on a quand même... A 23-24 ans, de 20 ans à 25 ans, j'ai vécu cette illusion de croire qu'il y avait la naissance d'un nouvel état et de croire que, puisqu'il y avait état, tout ce qui était richesse en nous allait s'organiser. Qu'est-ce que c'est que cette richesse ? Pour ma part, je dirais personnellement que j'ai traversé l'école française coloniale en étant la seule algérienne, qu'on disait française musulmane, dans des classes de filles françaises, en général filles de colons... La Mitidja qui est le lieu actuellement de toutes les violences, c'est là que j'étais ; à Blida, capitale de l'intégrisme, c'est là que j'ai été interne. A Alger, j'ai fait un an au lycée où, trente ans avant moi, Camus a fait son hypokhâgne comme moi j'ai fait mon hypokhâgne. Je dirais qu'à cette époque, je ne dirais pas : qu'est-ce que c'est qu'être Algérien . Je l'étais dans une sorte de silence, c'est-à-dire qu'autour de moi étaient des gens... j'étais dans une société ségréguée, divisée, où je parlais arabe chez moi et français à l'école, mais surtout où mes amies du lycée, qui se considéraient donc comme françaises pied noir, étaient côte à côte avec moi, mais il y avait tout de même peu de passages.

En 1962, ce qui m'a frappé dans Alger indépendante, quand j'ai regardé les rues, j'ai dit : tiens, je n'étais jamais entrée dans une maison française et pourtant j'avais des amies. Je dirais donc

qu'être Algérienne, pour moi, c'était une sorte d'évidence parce que c'était ma relation à ma langue maternelle. Bien sûr, théoriquement j'en ai deux, j'ai une grand-mère qui parlait berbère et arabe, une mère qui parlait et qui chantait de la poésie en arabe savant, littéraire même, et moi, arrivée à l'école française... Tout de même, cette école française excluait depuis un siècle l'arabe de l'école et, à chaque fois que je demandais « comme première langue étrangère, je voudrais apprendre l'arabe », on disait « non, l'anglais ». J'ai appris l'anglais, j'ai appris le grec, j'ai appris le latin et l'arabe littéraire car il faut rappeler à certains d'entre vous que l'arabe est diglossique, c'est-à-dire qu'il y a un arabe dialectal et un arabe des mandarins, des savants, du Coran. J'ai été à l'école coranique, mais je n'en ai gardé que des sourates apprises par cœur, mais certainement pas intériorisées.

Mais tout cela faisait pourtant que j'étais Algérienne naturellement et avec une carte d'identité française, ou française musulmane, tout en sachant que mon père, ma famille, n'avaient pas eu longtemps le droit de vote, étaient considérés... Enfin, tout le côté de mépris des dominateurs ou de la classe des dominateurs de l'école française. Cela faisait partie de mon enfance, mais comme une injustice qui était à côté de moi et qui ne me touchait pas.

Je dirais que la richesse de l'identité, c'est quand on ne se dit pas... Pendant la guerre d'Algérie, on posait beaucoup de questions. Qu'est-ce que c'est d'être Algérien ? Les médias, pendant la guerre d'indépendance, posaient des questions à des Algériens qui, n'ayant eu que le français en plus de leur langue, disaient qu'ils avaient découvert, grâce à la révolution française, le besoin de lutter pour l'indépendance. Pour moi, cela paraissait un non-sens. Ma grand-mère, à 5 ans, me racontait les guerres d'insurrection où il se trouvait que l'aïeul de mon père était à la tête des cavaliers. On nous racontait donc la résistance d'une façon vraiment familiale et tribale. Et je ne suis pas exceptionnelle : dans chaque région d'Algérie, les femmes, les aïeules, celles qu'on méprisait, celles qui ne parlaient pas français, transmettaient malgré tout cette mémoire d'une Algérie qui s'était faite presque dans la clandestinité, parce que le XIX^e siècle, c'est une Algérie qui se détruit, à qui on enlève les terres, où on casse les structures tribales et néanmoins, au début du siècle, à partir de 1920, on accepte quand même des enfants indigènes à l'école ; certes à 4,5 % de ces enfants ; et vers 1940 ou 1950, des filles. Je crois

qu'en 1962, on devait être deux mille Algériennes sur les dix millions d'Algériens à avoir eu la chance d'être allées à l'université.

Mais tout cela, pour moi, cette richesse là était une chose évidente. La vraie question, c'était, en 1962, quand certains d'entre nous n'en revenaient pas d'avoir eu cette indépendance, mais il n'y a pas eu, sur cette richesse de l'identité, un vrai questionnement *a posteriori*. On savait bien que c'était l'Algérie rurale qui avait payé le prix, que les paysans avaient payé au maximum par un déracinement. On savait évidemment, tous, les tortures, les prisons, les morts. On savait tout cela, mais, en quelque sorte, on a regardé en avant et on n'a pas analysé les conditions de cette guerre. Si bien que quand on arrive à la guerre civile actuellement, et qu'on s'est posé les questions...

Demain, cela va faire quatre ans que certains de mes amis ont été assassinés parce qu'intellectuels, parce qu'artistes, parce qu'auteurs dramatiques, parce qu'écrivains. Donc, en 1994, on se dit : tiens l'Algérie... Alors, revenons à cette dérive. L'identité algérienne, c'est quoi pour cette Algérie qui commence à devenir forte ? C'est tuer à la tête, c'est désigner des intellectuels ou des « intellectuels » entre guillemets, des gens qui ont l'instruction ou bien qui ont le pouvoir de dire et, à ce moment-là, ce n'est pas la censure, ce n'est pas la prison, non, c'est un coup de revolver dans la tête, au bas de l'escalier. Bien plus, ce phénomène-là s'est continué en particulier sur les femmes. Les femmes enseignantes, les femmes qui enseignent surtout les langues étrangères, en particulier le français, se sont trouvées chaque année... Je pense qu'on devrait un jour faire vraiment le décompte des femmes qui ont été tuées parce qu'elles enseignaient le français, ou parce qu'elles étaient journalistes, ou bien elles étaient simplement anonymes.

Moi, dans un récit qui s'appelle *Le Blanc de l'Algérie*, pendant six mois je me suis posée les questions et j'ai dû remonter à la guerre d'indépendance. Et brusquement je me suis dit : mais tout de même, pendant la guerre d'indépendance, il y a eu ce qu'on a appelé le sacrifice. Il y a eu dans les maquis, des lycéens qui ont été sacrifiés, qui ont été tués comme espions. Espions, mais pourquoi ? Ils étaient montés dans les montagnes kabyles tout de suite après la bataille d'Alger, et un des chefs de maquis, certes manipulé par les services français, a considéré qu'il valait mieux, pour renforcer son maquis, sacrifier à l'avance ceux qui parlaient français ou qui avaient été jusqu'au Bac dans des lycées, qui sont arri-

vés à 18 ans, et il les a sacrifiés. Il y a eu deux mille, trois mille jeunes tués par Amirouche, qui continue à être un héros de l'Algérie. Tous les 1er novembre, le pouvoir va s'incliner devant les chefs historiques, parmi lesquels il y a quand même quelqu'un qui a tué deux mille personnes. Parce que simplement, pour lui, c'étaient des intellectuels...

Ce qui se passe actuellement dans cette dérive était inscrit dans ce combat pour une identité, qui avait tout de même paru exemplaire. Je suis trop longue, et je pourrais parler longuement de l'Algérie. Je terminerai plutôt sur la question des langues, c'est-à-dire que, pour moi, écrivain, c'est là qu'est la racine de l'échec actuel, car la réalité de la culture algérienne est une réalité qui s'inscrit, qui s'est toujours inscrite au moins autour de trois langues, avec une langue de pouvoir qui a changé selon les temps. Après tout, l'Algérie, c'est tout de même l'Algérie de Saint Augustin que je sache, de Hippone. A cette époque, la langue du pouvoir était le latin, mais en même temps, cela a été la langue maternelle d'Augustin certes, mais il y avait encore l'existence du berbère qu'on appelait le libyque, et auparavant, le punique, le carthaginois a régné sur tout ce Maghreb et le libyque était là, c'est-à-dire que le berbère est actuellement vraiment la langue la plus ancienne qui, à un certain moment, a perdu son alphabet, conservé simplement chez les Touaregs, mais tout de même cette langue qui, au Maroc, est parlée par 60 % à peu près de la population, et par un peu plus de 35 % en Algérie, en Kabylie et dans les Aurès. Donc ce berbère a, pendant vingt siècles, et en tout cas depuis que l'Algérie est musulmane avec l'arabe, a en quelque sorte fonctionné en couple. Et actuellement, les meilleurs arabisants sont souvent des berbérophones. Par exemple en petite Kabylie, vous avez là les intellectuels les mieux formés d'Algérie, c'est-à-dire possédant les trois langues, possédant le kabyle, le berbère, l'arabe littéraire et dialectal, et également évidemment le français car c'est en Kabylie que les écoles françaises ont été les plus répandues. Dès 1962, dès l'indépendance, le pouvoir décide quoi ? Par réaction au fait que l'arabe a été chassé des écoles pendant plus de cent ans, on a décidé qu'il n'y avait qu'une seule langue qu'on n'appelait d'ailleurs même pas l'arabe, on l'appelait la langue nationale, et on ne parlait que de langue nationale. Et cette langue nationale, si encore elle avait été l'arabe dialectal dans laquelle au XIX^e siècle, s'est exprimée toute une littérature, toute

une poésie souvent chantée, de contestation, qui est vraiment un trésor de notre culture, mais pas du tout, on a décidé que c'était l'arabe coranique, certes qui est compris par un grand nombre de gens, de ceux qui font leur prière, de ceux qui sont dans le sud mais dans les villes, évidemment cet « arabe littéraire » entre guillemets, qui n'a pas la beauté de la langue coranique, mais qui est une sorte d'arabe qui sert pour tout le monde arabe, la seule langue qu'on entendait à la télévision et à la radio. J'ai personnellement passé des dimanches, des week-end dans ma belle-famille traditionnelle où je me souviens, dans les années 1970, les programmes de télévision parce que la télévision a été répandue très vite partout, et bien la télévision, quand ce n'était pas le football, c'étaient les discours fleuves du président Boumédiène. Il parlait donc quatre heures de suite et autour de moi, certaines personnes bien sûr comprenaient, mais les autres ne comprenaient pas. C'était un non sens. Le pouvoir de l'information d'État était là pour montrer au peuple que les « chefs », entre guillemets, savaient parler arabe savant et faisaient donc presque exprès de ne pas communiquer pour montrer qu'ils étaient supérieurs aux autres. Cette espèce de comédie, on va la retrouver dans le théâtre national, on va la retrouver dans la presse nationale et c'est finalement cela qui a amené, avec évidemment la multiplication des mosquées par l'extérieur, par le pouvoir séoudien, par d'autres influences, a amené une cristallisation, autour de la fin des années 1970, autour d'un intégrisme. Cet intégrisme à mes yeux a la forme du *Donatisme* au temps de Saint Augustin, c'est-à-dire une religion du refus qui a fait jonction avec les classes défavorisées, les paysans pauvres, les jeunes des ghettos, et cette conjonction d'une religion dévoyée, à raison politique, mais tout de même avec un mécontentement de plus en plus grand, a donné l'explosion actuelle. Mais tout cela dans une sorte d'unicité de l'arabe, et il est évident que cet arabe, dès 1962, était fait pour marginaliser le berbère. La réaction berbère, dans les années 1980, a été là pour manifester que nous sommes là, que nous sommes peut-être en minorité mais que nous sommes la culture la plus ancienne, et l'étrange, c'est que tout l'appareil des gens au pouvoir a continué à utiliser le français, non pas comme langue de pouvoir mais comme langue pour privilégiés. Si bien qu'il n'y a petit à petit qu'un seul cas à mes yeux où le français est redevenu une langue de protestation et de contestation, c'est essentiellement dans la

création littéraire et en particulier pour les femmes, comme si les femmes, même quand elles peuvent écrire en arabe, même quand elles s'expriment en berbère, sont en quelque sorte, par rapport peut-être à cette langue qui n'est plus en rapport avec le religieux, plus à l'aise pour contester, pour revendiquer leur liberté dans cette langue qui continue à être soupçonnée par les intégristes d'être la langue des anciens maîtres, alors qu'en 1962, pas du tout, on a multiplié l'étude du français, si bien que l'Algérie est le pays où il y a actuellement le plus grand nombre de francophones, et le seul pays à ne pas adhérer à la francophonie. Il y a toutes ces contradictions.

J'en terminerai avec les langues, C'est là que je dirai que nous avons eu – et je me retourne de nouveau vers Edouard – un figure de proue pendant la guerre d'indépendance, c'était quand même le martiniquais, Franz Fanon, et Franz Fanon, qui malheureusement est mort sans voir l'indépendance, a continué, dans les années 1960 et même 1970, à être revendiqué comme maître à penser de Boumédienne, de tous les jeunes chefs de l'époque, parce qu'ils l'avaient connu, parce qu'ils l'avaient admiré. Et il y a le lycée Franz Fanon, sa présence est partout, mais évidemment Franz Fanon nous a manqué dès 1962, parce que, s'il avait vécu, je crois qu'il aurait été tout à fait contre cet enfermement par les langues, et ce qui nous a manqué, c'est cette jonction avec les Antilles, mais également cette jonction dans les langues et dans l'ouverture.

D. Annicchiario. – Merci. Je vais passer la parole au professeur Frydman qui, dans sa communication, parlait du désordre génétique comme étant la richesse de notre humanité. Je voudrais bien qu'il expose un peu son point de vue.

R. Frydman. – Effectivement, j'essayais d'aborder la question du scientifique par rapport à l'identité telle qu'elle peut être posée aujourd'hui, à savoir peut-on (tout le monde répondra non) être réduit à l'identité de ses gènes ? Bien entendu que non. Ceci étant, il y a actuellement, sur le plan scientifique, tout un débat qui perdure toujours, entre l'inné et l'acquis, entre tout ce qui peut enrichir la notion de personnalité par rapport à ce qui est donné par la biologie. Et le point d'intervention tout à l'heure était de centrer le fait que, tout en restant dans le cadre de la biologie, il y a dans la création de l'être humain une transmission aléatoire,

de traits, non pas de caractère mais de traits physiques, qui vont permettre peut-être l'émergence de caractères, et que c'est dans cet aléatoire que se constitue donc cette diversité, et c'est dans cette diversité que peut se constituer la personne, la personnalité et donc l'identité.

Si je ne sais pas très bien comment répondre à la question sur « richesse et identité », je sais en tous les cas comment répondre sur « appauvrissement de l'identité » parce que tous ceux qui cherchent chez l'homme – et je parle de ce que je connais, c'est-à-dire du désir d'enfant, de la volonté de se reproduire, de ce projet parental –, lorsqu'il y a un projet qui vise à l'auto-reproduction, c'est-à-dire à la copie conforme, c'est-à-dire à essayer uniquement de passer, dans ce virtuel qui va devenir réel, ce qui est déjà connu, maîtrisé, encadré, c'est incontestablement une source d'appauvrissement puisque justement, sur le plan génétique, on sait que toute la richesse vient du hasard, du mélange et de cette notion d'aléas.

Alors, on a dit qu'on combattait les idéologies de purification ethnique, de purification génétique et encore une fois, ce qui est aujourd'hui dans l'inconscient de beaucoup de gens, c'est sans doute ce qui crée des divergences fondamentales entre les hommes qui vont penser qu'il y a des différences entre les hommes et ceux qui pensent qu'il n'y en a pas. Et on va retrouver ensuite une mise en œuvre de ce sentiment dans l'exercice de la politique, et c'est pourquoi je crois qu'il est extrêmement important d'être vigilant d'emblée pour bien montrer que le hasard est là pour aplanir toutes les idées de grandeur ou d'enfant parfait ou d'être parfait, et que c'est cette notion de rencontre qu'il faut non seulement laisser au hasard mais peut-être favoriser.

C'est là qu'il y a une rencontre avec la poétique d'Édouard Glissant, c'est que ce n'est pas uniquement une constatation passive du fait que des gènes rencontrent d'autres gènes, indépendamment des cultures, mais qu'on peut favoriser ce métissage et que c'est même dans ce métissage qu'il y a donc richesse.

Le clonage : je reviens dessus encore une fois parce qu'il est vrai que, sur le plan idéologique, il est très important que, sur le plan scientifique, les seules barrières qui vont être mises en œuvre seront, non pas d'ordre technique, non pas dues à l'impossibilité de réaliser des choses, elles le seront parce qu'on donnera ou on ne donnera pas un sens, une certaine valeur, à ce qu'on possède.

En un mot, le paradoxe de la recherche scientifique, c'est qu'il faut qu'elle soit relativement libre, c'est-à-dire qu'il faut qu'elle puisse développer des terrains inconnus qui sont toujours un peu dangereux, un peu inquiétants, et que là où intervient la conscience de l'homme, c'est au niveau de son application, ce n'est pas en mettant des *a priori* et en disant « non, il ne faut pas chercher ». Il faut chercher, mais là où on intervient, c'est au niveau de l'application de telle ou telle recherche c'est-à-dire d'abord est-ce qu'on l'applique à l'homme – première chose –, et, par exemple, le clonage est peut-être quelque chose qui pourrait être appliqué au niveau de l'animal mais en tous les cas pas au niveau de l'homme.

C'est donc au niveau de l'application qu'intervient la conscience et que va intervenir la notion de valeur, et c'est à ce niveau qu'on peut donc mettre en avant une volonté de diversité.

Ce qui me préoccupe dans le monde d'aujourd'hui qui est justement souvent trop technicisé, c'est que les techniciens pris dans leurs propres travaux oublient de prendre du recul et de voir le pourquoi des choses ou le sens à donner aux choses. Ils sont pris dans leur comment – comment faire, comment réussir –, et comme je vous le disais, il y aura de moins en moins d'impossibilité technique et le clonage humain sera sans doute possible dans quelque temps. Et les seules barrières seront donc des barrières de valeur, des barrières morales, de réflexion, par rapport à ce qu'est l'homme.

Pourquoi je pense que nous devons dès aujourd'hui être extrêmement vigilant sur une telle dérive ? C'est parce que le clonage humain aboutirait justement à faire de l'identité un photomaton reproductible sans voir la richesse qu'il y a dans le hasard et l'aléa : aléa des rencontres, aléa... Et je ne me situe encore une fois qu'au niveau biologique, je ne parle pas du deuxième développement, peut-être plus important à mes yeux, qui est celui de la rencontre culturelle, de l'identité, du hasard de la rencontre une fois faite.

Quand je vois effectivement au niveau embryonnaire ces quelques cellules qui ont, certes, le potentiel d'une personne humaine ou la potentialité d'une personne, j'ai envie de dire, après ce colloque... Et vous savez que c'est le Comité national d'éthique qui avait parlé de potentialités de personne pour définir justement cet indéfinissable du tout début, qui est peut-être un peu

plus potentiel, un peu plus personne, qui est entre chose et personne... Mais j'ai envie de dire, après ce colloque, que ce n'est pas tellement la personne potentielle que l'identité potentielle, car l'identité est quelque chose qui se fait en permanence, somme toute, qui va se faire, d'une part, de l'apport divers sur le plan biologique, et, d'autre part, de l'apport divers sur le plan affectif et sur le plan culturel. Et il n'est jamais totalement défini. Bien sûr, il y a des cas, il y a certaines possibilités ou impossibilités physiques. Mais à partir d'une certaine donne, il y aura ce qu'on peut appeler une susceptibilité, et c'est de l'ouverture de cette susceptibilité à d'autres mondes que peut se révéler une grande richesse et une grande ouverture.

Voilà Ces quelques mots que je voulais dire sur ce thème.

D. Annicchiario. – Je vais demander à M. Christian Salmon de reprendre un des grands thèmes d'Édouard Glissant sur le monde qui s'archipélise, se créolise, c'est-à-dire le problème de l'ouverture et du partage. Je voudrais qu'il nous donne son sentiment sur les grands thèmes qui traversent toute l'œuvre de M. Glissant.

C. Salmon. – Je préférerais, si vous me le permettez, essayer de suivre le fil qu'ont engagé Assia Djébar et René Frydman, c'est-à-dire je parle ici au fond à quel titre ? Au titre d'une action collective qui est celle du Parlement des écrivains depuis trois à quatre ans maintenant, et d'une action qui a été extrêmement intensifiée, qui a même été traumatisée par ce qui s'est passé dans le temps historique. Quand nous avons commencé à parler d'une organisation d'écrivains qui se différencie des formes traditionnelles d'engagement, les premiers massacres recommençaient en Bosnie, rattrapés immédiatement par les premiers assassinats d'écrivains en Algérie. Et c'est au fond le problème principal, on voit bien, en Yougoslavie ce qui s'est passé, et c'est étrangement similaire à ce dont a parlé Assia sur l'Algérie, c'est-à-dire un phénomène de purification linguistique, un rejet des langues étrangères quelles qu'elles soient. Je me souviens – je voudrais évoquer sa mémoire à cette occasion – d'un écrivain yougoslave qui est mort en 1989, Danilovic, qui a été victime d'une accusation de plagiat en 1975, une affaire littéraire tout à fait quelconque si elle n'avait révélé, au fond, la haine de l'intelligentsia serbe, puisque

c'était l'Académie des écrivains de Belgrade qui avait porté cette accusation, et il a écrit un livre qui s'appelle *La leçon d'anatomie*, qui est un livre que je vous recommande, qui est traduit en français chez Fayard, qui est une véritable prophétie de ce qui s'est passé en Bosnie. Il annonçait, il décrivait le personnage du nationalisme tel que des gens comme Karadzic l'ont incarné. Il décrivait le danger de la purification puisqu'en fait, ce qui lui était reproché à travers l'accusation de plagiat, c'était le métissage des mots, c'était d'être un cosmopolite, et ses accusateurs, les écrivains de l'Académie de Belgrade, quelques années après, sont devenus les inspirateurs de la purification ethnique en Bosnie et certains même de ces écrivains, le traducteur de Billy Dickinson, à Sarajevo, c'est celui qui a donné l'ordre de bombarder la bibliothèque de Sarajevo.

Il y a donc là d'étranges coïncidences. Vous savez, ou vous ne savez peut-être pas, qu'avant même que les massacres recommencent en Bosnie, on a commencé par purifier les dictionnaires. Les Serbes se sont mis à serbiser le serbo-croate, les Croates à croatiser le serbo-croate. Certains auteurs comme Ivo Andric, qui est le seul prix Nobel de l'ex-Yougoslavie, qui était un romancier du passage, un romancier du pont, puisque son principal roman est *Le Pont sur la Drina*, entre l'orient et l'occident, ont été dépeçés, écartelés, certains voulant le considérer comme un Serbe purement Serbe et d'autres voulant le considérer comme Croate purement Croate.

Je fais ce rapide rappel pour dire qu'il ne s'agit pas seulement de défendre les écrivains mais, à travers les écrivains, au fond, ce sont ces potentialités de paix, ces possibilités d'expérience à travers les langues, d'expériences avec l'autre, qu'on doit défendre.

Et je voudrais, pour terminer, puisque nous voulions faire un dialogue entre tous, rappeler simplement une phrase d'Hermann Broch qui date de 1934. Hermann Broch parlait en 1934 du mutisme qui précède le meurtre. Et je crois que l'actualité de ces cinq ou six dernières années, c'est précisément de l'actualité de ce mutisme et de la relation entre ce mutisme et le meurtre.

D. Annicchiarico. – Nous allons maintenant écouter Wole Soyinka.

W. Soyinka. – The first thing I have to remark is: when is it that the question of identity really crops up? Where ? and among who ? It is always when you have a situation of perceived (or real) cultural domination. In my language for instance, Yoruba, and in a few African languages if you are familiar, you do not have for instance any clear-cut definitions as..., you do not have any word which really translates the word « identity » the way we understand it during this debate. Identity of course exists in our languages, but not in the sense in which we are using it. And the reason is that among the autochtones of various societies, the question of identity is never in question. It is given, taken for granted, it is coexistent, coterminous with the very sense of being. And that does not exist only in Africa, in Europe also.

You would not hear for instance from the English any debate about their identity; on the other hand, you will hear it passionately from the Scots, and you hear it very passionately from the Welsh and the Irish. The question of submersions of their languages, of their culture, is involved in their sense of self awareness, and in the attendant resentment of the domination of the English (who of course think they're British – what they really are of course is English – because that is the politically dominant culture within the British Isles). The English are quite content, quite complacent and they often do not understand what the Scots, the Welsh and the Irish are talking about.

I am very glad that our colleague there has mentioned the issue of the minority of Berbers, the Maghrebs and the so-called Arab cultures, because these are minorities whose cultures are very real, and in fact a few years ago, there were stirrings, quite passionate stirrings among the minorities in North Africa, where the Berbers for instance began to teach and to insist on speaking their own language, which had been suppressed all this time. But what we discern, in fact, is that throughout the whole world, not just in Africa, but particularly and most traumatically in Africa, the cultural map of the world, the identity map of the world is very different from the political. And not only different, but from time to time they are hostile; and the seething, the submerged identities in times of political stress rise and threaten the political map, which is of course very often artificial and of very short, comparatively very short historical duration.

And I think Aneka Kaba has remarked, when the members of a people find themselves confronted, dominated politically, they reach back into their cultural resources to fashion weapons of insurgence. This has been the history of the world. Sometimes of course these weapons, these cultural weapons, this consciousness of identity, have been used in a very reactionary way. I mean it can be used positively, progressively, and it can be used also very retrogressively. In the Soviet Union, we know that even during the monolithic reign of stalinism, the natives were restless. The Georgians in fact were so determined about their identity that Stalin had to concede at one stage the use of the Georgian language, simply to keep the natives quiet for a while; and of course the same thing happened in Tachkent, in Usbekistan, and the moment the Soviet Empire collapsed, we saw how the natural, cultural map surged up and totally overwhelmed what had been held together by sheer force of political convenience and ideological monolithic existence. We have got a conscience of this in the African continent. For me the rational thing is to recognize in fact that there does exist an anterior cultural map and identity map – which in fact attests to the diversity, to the richness of communities, of the human community – rather than try and pretend that somehow this has vanished under political evolution.

Even in the Antilles for instance, (where, as I used the expression earlier today, a sort of new being is created, as a result of the history of slavery and the exigencies of a totally new environment), you'll find there a distinct sense of identity between the Martiniquais and the Guadeloupeans for instance. The Guadeloupeans consider themselves far more African than the Martiniquais, this is evident. And Martiniquais very often feel that they are French. This was my experience when I was there anyway, but if I am oversimplistic, please, correct me. But one place I am in no doubt at all about, about the Jamaicans: the Jamaicans do not feel, in the least bit, British. They feel Jamaicans and Africans. By contrast, if you move on to Trinidad and Tobago, well, there you will find crickets and tea in the afternoon !

Even in the new world, the so-called new world, there are different senses, degrees of identity, of identification with the « mother continent », and with the imposed culture of the plantation owners. In the opposition radio which we ran against the butcher dictator in Nigeria, we were very conscious of this, and the-

refores took the pains to insure that hitherto neglected cultures and languages were heard for the first time in Nigerian history on the airwaves; we learn this lesson in a very simple way, through the understated genocide – actually genocide – conducted against the Ogouni people, whose leader, you may remember, main activist and environmentalist, Ken Sarrowiwa, the writer, was hanged, just judicially murdered, with eight of his companions. This of course was the climax of a campaign of repression against Ogouni culture, against the Ogouni people. How did this culture begin to reassert itself? As a result of economic marginalisation, as a result of the exploitation of this Ogouni land by the combined forces of multinational petroleum companies and the dictatorship of Nigeria, working hand in hand to totally erase that community from the map of Nigeria – simply because it was one of those areas from which Nigeria wept petroleum.

The people who asked themselves just « who are we? what were we? and why have we been treated in this way », they recovered in the process the sense of identity. They realized: « but we have a distinct culture, from even our neighbours, we are not just “ minorities », we are Ogouni people ». And there began the movement, movement for the salvation of the Ogouni people, most of them, which led eventually to a resistance against the exploitation, the destruction of the fishing ponds, the arable land, by the petroleum companies and the Nigerian dictatorship, led to demands for a restoration of the dignity, and the reality, the actuality of the Ogouni people, we really try to preserve. Today, the Ogouni people are still a people completely overrun by military powers. And we learn this lesson where we set up the opposition radio; we insure that a number of minority voices, – hitherto unheard on the Nigerian airwaves, or even spoken or written about the Nigerian government, or in fact in the mainstream of Nigerian cultural sense – were given if only a few minutes at a time; the people were able for the first time to hear their own language on a national airwave – of the opposition. I will not speak of the Wambis, which Christian mentioned, simply because I am still trying to come to terms with what I saw, what I witnessed, and what I listened to, when I visited there, just a few weeks ago. I am still in the process of digesting it, in the process of trying to understand how a sense of identity can become a cruel, dehumanizing weapon in the hands of a few power-crazed people, who

virtually brainwash their own people and establish a doctrine of eradication of the Other. Yet it is a monumental crime which is hung totally absolved.

So the sense of identity does have its negative side – we do not have to even go back as far as nazism, ultranationalism, which produced a monster like Hitler, the evidence is all around us. And I think the lesson is this, and the theme of this particular session is to be aware, in fact, the theme says it all: there is a richness which deserves to be harnessed and exploited positively. And at the same time, we are cautioned the lessons of Rwanda, by the wonder of Yugoslavia, of Algeria, where a false, contrived sense of identity is being used to marginalize, to destroy the authentic cultures of that nation, including even an entire half of the community: the females, you know, by saying to them: « Listen, you are enemies of your culture. You do not wear veils ? you are enemies; you undertake judo ? you are enemies; you listen to foreign music ? you are enemies; you wear lipstick ? you are enemies of a national identity », with that kind of horrendous result with which the world is attending to come to terms.

So, let there be differences, let the difference and the richness of differences be exploited, but at the same time, let us be aware of the diabolical potentials of an extreme awareness of cultural differences.

Thank you very much.

D. Annicchiarico. – La parole est à la salle.

Daniel Boukmann. – En ce qui concerne l'identité, vous avez parlé avec raison des dangers, des dérives, mais c'est l'aspect négatif et il y a l'aspect positif qui peut, avec le temps, devenir négatif car les choses changent.

En ce qui concerne le cas martiniquais, je me permets d'en parler parce que je suis de ce pays, je ne répondrai pas à M. Soyinka qui a dit, si j'ai bien compris, que les Guadeloupéens se sentent plus Africains que les Martiniquais... Mais je ne sais pas l'anglais, je ne peux pas lui répondre.

En ce qui concerne la Martinique, la Guadeloupe, la Guyane, pour ne demeurer que dans le bassin de la Caraïbe, c'est le problème de la langue, ou plus exactement des langues. Il est évident que l'identité ne se structure pas autour d'un vivier central

unique que serait la langue, mais il n'en demeure pas moins que le problème de la langue ou des langues est partie prenante de la constitution d'une identité.

En ce qui concerne la Martinique par exemple, nous sommes un pays créolo-francophone ou, si vous préférez, franco-créolophone mais c'est une situation où il y a une langue et ses institutions (appareils d'État, éducation, les mass media, etc.) qui exercent une pression très forte à l'encontre de l'autre langue maternelle, le créole. Et cette langue française est assise sur un fauteuil et on ne concède à l'autre qu'un strapontin.

C'est une situation intolérable qui est porteuse, d'une manière très française, d'une colonisation. C'est très soft, c'est très subtil, mais cela existe néanmoins. Et en ce qui concerne cette langue qu'on appelle le créole et qui a droit de cité autant que la langue française, il y a encore beaucoup à faire à tous les niveaux, et en particulier au niveau de la littérature.

Bien entendu, personne n'a d'ordre ni même de conseil à donner à personne, chacun écoute la voix de sa conscience. Mais je crois que si la langue française a atteint aujourd'hui, encore qu'elle décline par rapport à l'anglais, ses splendeurs, les hommes de la littérature ont joué un rôle dans la constitution de cette beauté. Les hommes de littérature, les écrivains, puisent dans la langue et enrichissent la langue. Il y a un va-et-vient entre langue et littérature et littérature et langue. Il faut bien entendu que les canaux de transmission existent, l'enseignement en particulier.

Je voudrais dire et sans attaquer personne – c'est la deuxième partie de mon intervention et il y en aura une troisième qui sera de lire un texte en créole – ... Deuxième partie : j'ai été très touché, très triste, une tristesse matinée de colère, qu'hier, à la Maison de l'Amérique Latine, on a voulu reconstituer comme une tour de Babel, c'est très bien, j'ai entendu des sons islandais, arabes, français, espagnols, allemands, et je n'ai pas entendu, dans la mouture poétique, le créole. Et pour moi cela a été quelque chose... cela a été pour moi une vraie douleur, parce qu'alors que l'idée de constituer une caravane des langues et de leur musique était le projet de base, eh bien, dans cette caravane, il manquait une langue qui m'est chère et qui nous est chère à tous (je parle ici des Créoles). Je pense que, pour une prochaine fois, il ne faut pas l'oublier parce que le créole, langue en danger de mort, a besoin d'assistance, et il ne faut pas que les générations à venir, de Martinique, de

Guadeloupe, de Guyane et des pays francophones, nous accusent de ne pas en avoir fait assez, même en français, pour la promotion de la langue créole.

Et, si vous le permettez, je sollicite l'autorisation de lire un texte en créole pour qu'*a posteriori* les sons, la musique de la langue créole rejoignent la caravane d'hier.

DLO

Dlo

avan

dlo

dlo

ponn an grenn

dlo anmitan dlo

dlo

kouvé dlo

dlo dlo

dlo san

dlo fann dlo

dlo sous

dlo toloman

dlo manmandlo

dlo doubout

dlo koupé dlo

dlo maré dlo

dlo chayé dlo

dlo san dlo

dlo

janbé dlo

dlo fè

dlo fyèl

dlo flo

dlo

baré

koubaré

dloooooooooooooo !

dlo

paré pou dékalé dlo

dlo dlozyé

dlo bò dlo
 dlo adan dlo
 dlo
 anfon
 dlo
 dlo
 viré
 dlo.

(in *Anba fèy*, éditions Zandoli, 1987)

– Je ne traduirai pas ce poème car la poésie a besoin d'une relative opacité. Je dirai simplement que c'est l'histoire d'une vie, de l'alpha à l'oméga. Cela s'intitule « de l'eau ».

A ceux qui me connaissent suffisamment, je m'empresse de dire que je n'ai pas voulu me faire de publicité personnelle.

Un intervenant. – Je suis tout à fait d'accord, Monsieur, sur ce que vous avez dit sur la soirée d'hier soir, parce que je n'ai pas trop compris, et je crois d'ailleurs qu'Edouard Glissant non plus, pourquoi on a lu un poème créole en le traduisant. Le conte créole était en créole, et je n'ai pas compris que *les krics et les kracs* répondent à des appels en français. Je n'ai pas compris. Je suis d'accord avec vous sur cela.

Mais je voudrais poser une question à M. Soyinka : comment pensez-vous qu'on puisse sortir des crispations identitaires qui résultent de la colonisation ? Et je voudrais revenir à l'intervention de Daniel Boukman pour lui dire qu'il sait bien qu'il y a des crispations jusqu'à présent entre les Guadeloupéens et les Martiniquais, et que ces crispations viennent de la colonisation. Il n'y a pas si longtemps, il y avait encore des proverbes typiquement coloniaux qu'on entendait en Martinique, mais je les ai entendus et pourtant je ne suis pas si vieux : « ces messieurs de la Martinique, ces braves gens de la Guadeloupe » ou bien on nous disait encore que, lors de l'esclavage, les meilleurs éléments étaient choisis pour la Martinique et que les tarés étaient laissés à la Guadeloupe, c'est-à-dire des choses absolument dégueulasses mais qui, encore maintenant, tendent à séparer les Antillais entre eux. C'est typiquement une séquelle de la colonisation et, d'une certaine manière, en Afrique, on a des expressions beaucoup plus graves que cela, c'est-à-dire qu'est-ce qui s'est passé au Rwanda

sinon le résultat de la colonisation belge : qu'est-ce que c'est que les Hutu, qu'est-ce que c'est que les Tutsi, sinon d'une certaine façon (je parle sous votre contrôle), sinon des créations de la colonisation.

A votre avis, comment sortir de ces crispations identitaires qui résultent de la colonisation, bien que je pense que, pour les Antillais, nous ayons déjà une réponse : c'est l'œuvre de Glissant, c'est la créolité. Comme je l'ai dit hier, ces gens nous ont restitué quelque chose.

E. Glissant. – Je vais prendre la parole et protester violemment, mais avec calme et sérénité, contre ce genre d'affirmation. La différence entre Guadeloupéens et Martiniquais est une ruse du colonisateur français et, si nous la reprenons à notre compte, nous succombons à cette colonisation.

L'intervenant. – C'est ce que j'ai dit.

E. Glissant. – Non. Ce n'est pas tout à fait ce que vous avez dit. Vous avez dit que c'était une ruse du colonisateur mais vous avez commencé par laisser entendre qu'il y a effectivement... Effectivement, il y a eu, mais établi par le colonisateur. Quand je parle à des Martiniquais, je suis un provocateur : je dis systématiquement que je préfère la Guadeloupe. Il n'y a pas de problème. Et je préfère la Guadeloupe parce que la Martinique, cela m'emmerde, etc... Quand je parle à un Gadeloupéen, je lui dis systématiquement que je préfère la Martinique, qu'il y a plus..., parce que nous ne devons pas entrer dans ce genre de calamité.

Et nous avons des choses en commun. Moi quand je suis à la Guadeloupe, je suis comme chez ma mère, je ne suis pas dans un pays étranger. D'ailleurs, quel que soit le pays de la Caraïbe où je suis, que je sois à Trinidad ou en Jamaïque... Je suis d'accord pour dire qu'il y a des différences identitaires entre Trinidad, Jamaïque, Martinique, Cuba, c'est évident, mais ce qui nous, non pas nous réunit, ce que nous partageons est plus grand que les différences identitaires.

Deuxièmement, je suis un peu d'accord... je le dis à Daniel... C'est pourquoi hier soir, quand il m'a fait la remarque, je lui ai dit « tu as tout à fait raison », et je lui ai dit « tu devrais demain lire un texte en créole dans l'assemblée, au débat, pour corriger cette

espèce... » ce qu'il a perçu comme un manque, une lacune, une faille, une faiblesse. Mais je dois dire quelque chose : autant, je suis absolument féroce quand il s'agit de bâtir quelque chose pour défendre une langue... J'ai pris le risque à l'Unesco de faire faire une édition publiée par l'Unesco traduite dans toutes les langues créoles de la Martinique, de la Guadeloupe, de Haïti, de la Réunion, à mes risques et périls parce que je n'avais pas le budget pour le faire et que j'ai dit : zut, je le fais, et renvoyez-moi si vous voulez.

Autant je suis féroce sur ces choses-là, c'est-à-dire la véritable défense d'une langue... J'ai enseigné dans une école que j'avais fondée alors qu'il y avait un cyclone à la Dominique. J'ai pris dans cette école des élèves de la Dominique qui n'avaient pas de maison, de livres, de cahiers, etc., et on a enseigné pendant six mois en créole, rompant ainsi avec un tabou fondamental qui était qu'on ne pouvait pas enseigner en créole à la Martinique. Dans ces conditions, je suis impitoyable. Moi je le crois. Mais il me semble que je ne suis pas obsessionnel. Je n'ai même pas fait attention à l'histoire d'hier soir. Pourquoi ? Parce qu'il y avait Jocelyne Béroard et Marie-Josée Alie et sa fille Frédérique qui chantaient en créole. Tu peux penser que c'était du folklore, que le créole n'était pas élevé à la dignité de la production littéraire, mais je trouve que Jocelyne Béroard et Marie-Josée Alie, c'est aussi important que les poèmes.

Et peut-être que pour cela, à cause de cela, à cause de ce bain créole qu'il y avait, bon... Si la question s'était posée qu'on m'interdise de lire des poèmes, d'accord, mais je baignais dans la béatitude créole avec Jocelyne et Marie-Josée, et je n'y ai pas pensé.

En ce qui concerne le conte, je vous signale que c'est Raphaël Confiant qui l'a traduit en français, en prenant des éléments de contes divers qu'il a rajustés. Et je trouvais génial qu'un conte créole puisse être traduit en français et dit par un Blanc de la Martinique, et je trouve cela génial. Je suis désolé, mais je trouve cela génial, aussi génial que si on avait dit le conte en créole parce qu'il y a des manières de... Nous, Antillais, nous sommes des spécialistes du détour et il y a des manières absolument nuancées de marquer son identité, car cela me paraît beaucoup plus avantageux de fréquenter que des manières affirmées : « moi je veux le conte en créole », etc... Moi je trouve génial qu'il y ait l'équivalent français, et c'est un grand créoliste qui a fait la traduction, c'est Raphaël Confiant.

Même intervenant. – Je voudrais apporter juste une petite précision : attention sur l’histoire de la Guadeloupe et de la Martinique. Il faut savoir qu’il y a des variantes entre Martinique et Guadeloupe. L’histoire de la Guadeloupe n’est pas identique à celle de la Martinique. Prenons, par exemple, la résolution de l’esclavage en 1794 : elle ne s’applique pas à la Martinique qui est occupée par les Anglais. En 1802, il y a un massacre des Guadeloupéens par les forces française et cela n’a pas eu lieu en Martinique parce que la Martinique est occupée par les Anglais. En Guadeloupe, il y a eu la déportation de tel prince en 1802, il y a eu un changement des structures socio-économiques, les békés, les propriétaires et les colons ont quitté la Guadeloupe, ils se sont réfugiés en Martinique, si bien que la terre a été en quelque sorte nationalisée et redistribuée plus ou moins sous forme de clonage, etc...

Pourquoi nier ces variations ? Une variation n’est pas une différence. Oui, c’est vrai le Martiniquais n’est pas Guadeloupéen, et alors ? Ceci dit, comme l’a dit Glissant, il y a suffisamment de facteurs communs pour que nous créions un jour ensemble l’État caraïbéen, sans savoir pour autant quel serait la forme de l’État.

D. Annicchiarico. – Nous avons un problème d’horaire, hélas. Je voudrais que cette table ronde se termine car il y aura ensuite les conclusions du colloque.

E. Glissant. – Je voudrais, en conclusion de cette table ronde, parce que monsieur le professeur Chevrier doit clore ce colloque... demander en toute liberté à ceux d’entre vous qui le voudront de signer la présente déclaration :

« Nul lieu du monde ne peut s’accommoder du moindre oubli d’un crime, de la moindre ombre portée. Nous demandons que les non-dits de nos histoires soient conjurés pour que nous entrions ensemble, et libérés, dans le tout-monde. Ensemble encore, nommons la traite et l’esclavage, perpétrés dans les Amériques, crime contre l’humanité. C’est signé Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau, Wole Soyinka. »

Un intervenant. – Je suis Guadeloupéen, et je ne fais pas de différence entre Guadeloupéens et Martiniquais. Puisqu’on ne nous donne pas la parole, je la prends. Je voudrais dire une chose :

aujourd'hui nous avons l'occasion de parler de quelque chose de très important, c'est le cent cinquantième de l'abolition de l'esclavage, et je souscris entièrement et intégralement à la déclaration que vient de faire Édouard Glissant, c'est pour cela qu'on est là aujourd'hui, mais il y a beaucoup d'originaires des DOM, des anciennes colonies, qui vivent ici en métropole, et il y a beaucoup de ces compatriotes qui sont martiniquais, qui sont guadeloupéens, qui sont guyanais, qui sont réunionnais, et qui voudraient que la dimension de l'identité passe à travers la reconnaissance de leur histoire.

Donc, pour la reconnaissance de cette histoire, il va effectivement falloir que nous imposions une série d'initiatives comme celle que vient de présenter Édouard Glissant, mais en encourageant aussi la signature du manifeste pour le cent cinquantième de l'abolition de l'esclavage qui a déjà recueilli 22 signatures de 22 organisations, sans compter des dizaines et dizaines de personnalités.

Nous proposons justement de créer un rapport de force pour que les initiatives qui sont prises, par ci par là, dans les différents départements d'outre-mer, au Lamentin, en Martinique et à la Réunion, que ces initiatives pour faire classer l'esclavage comme crime contre l'humanité soient appuyées sur une mobilisation de la population des originaires des DOM qui vivent ici, mais aussi des anticolonialistes français qui ont largement signé cette pétition et qui la feront signer partout.

D. Annicchiario. – Avant de conclure cette table ronde, je dois simplement remettre, au nom de la Ville de Paris, la médaille de vermeil de la Ville de Paris à Édouard Glissant. Nous allons maintenant passer la parole à M. Jacques Chevrier pour conclure ce colloque.

J. Chevrier. – Il me revient la tâche, à la fois stimulante et un peu intimidante, de conclure ce beau colloque.

J'étais très ennuyé tout à l'heure, lorsque nous avons constaté, les uns et les autres, que les notions de territoire n'étaient pas abandonnées et que notre cher amphithéâtre Louis Liard avait été envahi. Au terme de négociations difficiles, nous nous sommes transportés dans l'amphithéâtre Descartes, puis nous sommes revenus ici, et, après tout, je me suis dit que tout cela était très

intéressant parce que c'était une belle illustration des théories d'Édouard Glissant sur l'imprévisible, l'impondérable et, au fond, on peut considérer que c'étaient des travaux pratiques...

Au moment de refermer cette page historique du colloque, je constate qu'on a écrit sur le programme « clôture », et je voudrais d'abord dire que je n'aime pas ce mot « clôture », qui vient un peu s'inscrire comme une provocation à la troisième page du programme de notre colloque. La clôture, comme l'indique l'étymologie, c'est ce qui ferme l'espace : un mur, une haie, une palissade, une grille... Et tous ces mots, qui viennent s'afficher comme autant de synonymes, me semblent évidemment en totale contradiction, et avec l'œuvre d'Édouard Glissant, et avec tout ce qui s'est dit pendant ces journées si riches et si passionnantes.

Je n'aurai pas l'outrecuidance de proposer ici une synthèse des trois tables rondes et, je crois, des vingt-quatre communications qui ont été présentées au cours de ce colloque. Pour cela, il me faudrait le recul du temps, et je réagis donc à chaud. Et, comme l'a fait justement observer ce matin ou hier Célia Britton à propos du tout-monde, un seul narrateur est parfaitement insuffisant.

Je limiterai donc mon propos à trois remarques, trois observations, glanées au fil des interventions des uns et des autres, encore qu'étant contraint par ma fonction d'organisateur du colloque d'être à la fois au four et au moulin, je n'ai pas suivi l'intégralité des communications.

Ma première observation, c'est pour dire à quel point la radioscopie de l'œuvre de M. Glissant à laquelle nous avons procédé en aura révélé l'étonnante richesse en même temps que l'extrême complexité, complexité – on l'a bien dit – qui n'est pas incohérence, au contraire, mais qui exige du lecteur – on a beaucoup insisté là-dessus – une attention de tous les instants, et je crois que c'est au cours de la table ronde d'hier soir qu'Édouard Glissant évoquait la brousse, et évoquait les pistes à travers la brousse. J'ai personnellement fait cette expérience en Afrique. Il est vrai que ces pistes apparaissent bien souvent mystérieuses, impénétrables, et nécessitent, pour être parcourues, un guide initié.

Œuvre donc complexe, œuvre réputée difficile, œuvre qui se réclame de l'opacité, mais j'ai envie de reprendre ici une formule qu'utilisait Gérald Tchicaya Tam'Si, un autre grand poète que j'ai bien connu et qu'Édouard Glissant évidemment a aussi connu,

puisqu'ils se sont côtoyés pendant des années à l'Unesco ; lorsqu'on lui opposait l'hermétisme de son œuvre, Tchicaya avait coutume de répondre : « les clefs sont sur la porte ». Et je crois que pour Glissant, les clefs aussi sont sur la porte.

J'ai bien aimé les malheureusement trop brèves analyses textuelles auxquelles on s'est livré ici et là, en particulier lorsque Georges Molinié a tenté de nous expliquer quelques fragments d'*Un champ d'îles* et de *Pays rêvé, pays réel*, nous montrant, si besoin en était, à quel point Glissant est un poète exigeant pour qui chaque mot compte et est chargé de signification. Je crois qu'il y a là une latence (j'ai noté aussi ce terme), une énergie dormante, mais à tous moments mobilisable, dans cette œuvre que le critique, certes, peut découper en périodes ou en réseaux d'obsessions mais il est bien clair – on l'a vu aussi – que la lecture d'un texte de Glissant implique *ipso facto* la lecture des autres textes de l'ensemble de l'œuvre.

Miroitement, scintillement a-t-on dit, autant d'expressions qui reviennent pour décrire et analyser le fonctionnement d'un corpus qui est une vaste chambre d'écho et où le remâchage est la règle. Je crois que Glissant parle du mâchage furieux des mots pour bien montrer l'importance de la parole et sa fonction créatrice.

En second lieu, il m'a semblé que dans sa volonté réitérée, réaffirmée, de faire se rencontrer des histoires différentes, Glissant s'inscrit dans une famille d'esprits avec lesquels, ça et là, pointe sa complicité. J'ai reconnu au passage Montaigne dont il emprunte souvent l'allure cavalière, le Diderot de Jacques Le Fataliste, si présent dans son désir de connivence avec le lecteur, et en même temps sa volonté parfois de le déstabiliser. Mais j'ai rencontré aussi, dans ce cheminement, Octavio Paz, Georges Bataille, Michel Leiris et aussi Jean-Marie Le Clézio, révélateur des grands mythes amérindiens dont plus d'une page se fait l'écho, et dont encore hier soir, à la maison de l'Amérique Latine, Édouard Glissant nous lisait des fragments.

Enfin, et c'est sans doute le plus important, il y a la leçon que nous enseigne Glissant. Je pensais ici à Stendhal, qui, vous vous en souvenez, détestait Chateaubriand et « la cime indéterminée des forêts » ; Stendhal qui avait coutume d'opposer à Chateaubriand des écrivains qui, selon lui, ne se payaient pas de mots, tels les idéologues du début du XIX^e siècle, et il employait une formule, que j'ai retenue, pour qualifier ces écrivains de la clarté, de la lucidité ; il disait « qu'ils nettoyaient la vitre, et on y voyait clair ».

L'honnêteté évidemment, et l'exigence absolue de la lucidité pour soi-même et pour les autres, qui sont les qualités maîtresses de l'œuvre de Glissant, l'apparentent de toute évidence à cette famille d'esprits chez qui la clairvoyance ne tue pas heureusement la générosité. Et, au fond, c'est sur cette idée de générosité, d'ouverture, de disponibilité, que je voudrais terminer car, tout au long de cette rencontre, j'ai eu le sentiment que ce qui dominait, ce n'était pas seulement l'esprit, l'intelligence mais aussi le cœur, et j'ai employé cette expression, tout à l'heure, à la Présidence, « l'intelligence du cœur », vertu rarissime.

À tous ceux qui pourraient être tentés par la clôture, à tous ceux qui préféreraient s'enfermer dans une mauvaise solitude, il me semble que Glissant adresse un signal sans équivoque et il me semble que ce qu'il nous a dit, c'est que plutôt que de cultiver notre jardin comme nous y invitait Candide, Édouard Glissant nous propose de cultiver, non pas notre jardin, mais le tout-monde, ce vaste monde, sur lequel, comme une baie ouverte sur la mer, s'oriente toute son œuvre, et il s'agit naturellement ici d'un vaste programme auquel, je l'espère, nous allons nous consacrer dès demain.

Je voudrais aussi finir cette belle soirée, cette soirée animée, et ces trois jours aussi riches, par des remerciements, remerciements qui vont à tous ceux qui nous ont aidés et accompagnés pendant ce colloque, aux intervenants, aux écrivains, aux universitaires qui ont fait un excellent travail.

Je le disais dans les couloirs, j'ai rarement participé à un colloque d'un aussi haut niveau. Il y a quelquefois dans les colloques de bonnes communications et il y en a de moins bonnes. Je n'ai à aucun moment éprouvé ce sentiment ici. Tout a toujours été d'une extrême qualité et c'est quelque chose qui est particulièrement rare et qu'il faut signaler.

Je ne perds pas la boussole pour autant et je profite de la tribune qui m'est offerte, pour rappeler à tous les intervenants que nous allons publier les Actes.

Je voudrais enfin dire toute mon amitié à Édouard Glissant, lui dire à quel point j'ai été heureux de l'accueillir ici, et à quel point – et c'est un avis à peu près unanime – ce colloque a été une grande réussite. Et je crois que c'était là meilleure offrande qu'on pouvait lui faire.

Intervention de Wole Soyinka**Résumé de l'intervention du 13 mars 1998**

A l'occasion de la troisième table ronde consacrée à la question identitaire, Wole Soyinka fait observer que c'est toujours dans une situation de domination culturelle que le problème se pose, comme ce fut le cas en Grande Bretagne avec les Gallois et les Écossais, ou encore, plus récemment, en Algérie, lorsque les Berbères ont exigé la reconnaissance de leur langue et de leur culture. C'est ici le lieu de noter, remarque-t-il, que très souvent la carte des identités culturelles diffère de la carte politique, cette non-coïncidence étant évidemment à l'origine de nombreux conflits.

Quand un peuple se sent attaqué ou nié dans sa spécificité, il se réfugie dans sa culture et ne tarde pas à façonner des armes pour une juste reconnaissance de son identité. Tel a été le combat mené par la minorité Ogouni du Nigéria contre la main-mise des compagnies pétrolières appuyées par la dictature militaire, sur leur patrimoine foncier et leur personnalité culturelle.

Mais, conclut Wole Soyinka, il ne faut pas oublier que la revendication identitaire comporte une face sombre, dans la mesure où l'exacerbation des différences culturelles peut conduire, l'Histoire contemporaine nous en fournit de suffisants exemples, à de dangereuses dérives nationalitaires.

Batutsis*

* Extrait de *Sartoris*, roman, Gallimard, septembre 1999.

Imokoo vaguait dans ces tourbillons de forêts et de pistes qui se confondaient sans fin, et elle retrouvait à peine, non pas son chemin, mais au moins l'équilibre qu'il aurait fallu pour y poursuivre, elle divaguait dans ce tournis, les lianes étaient grosses comme des fougères, les lianes coupées pourrissaient au travers des traces, les fougères ravagées tombaient en tas boueux où ses jambes disparaissaient, les fourmis géantes barraient la route et semblaient vous attendre, de partout vous guettait cet appétit féroce et froid de ce qui grouille et s'emmêle sans réfléchir, son cœur aussi pourrissait, il manquait à grands balans, parfois pour des temps qui sonnaient en elle comme des cent ans, et elle criait « Oho Eléné! Oho », puis elle repartait dans toutes les directions à la fois, rassemblant la nation, montant et descendant la file, redressant ceux qui s'étaient couchés, pressant ceux qui marchaient, réveillant ceux qui tombaient dans des rêves sans fond, c'était le métier de ces Imokoos que de conduire à travers la barrière du Temps, et voici qu'ils étaient tous déjà au Rwanda, non pas celui des Kwamés que personne ne viendrait vérifier. Ils se donnaient rendez-vous à Onkolo pour dix ou vingt ans, ou dans des Onkolos imprévisibles qui se cacheraient dans les étendues, c'était la première fois qu'ils disaient ainsi, la pensée du retour était désormais accordée à tous puisqu'ils partaient tous dans ce même temps. Quelque chose avait changé. Les massacres étaient trop évidents parmi les peuples, les guerres trop spectaculaires dans le monde. Les humanités se rapprochent d'Eléné! mais elles se cabraient d'autant plus.

Déjà au Rwanda, et la terre n'avait pas cessé d'être rouge et jaune, avec ces contreforts blanchis qui contraignaient par endroits entre leurs sables les eaux des rivières. Imokoo, et les

autres qui suivaient en désordre, avaient passé par des tourbes et des marais, par des brousses claires et des brousses insondables, ils débouchaient soudain sur des plateaux qui descendaient en pente imperceptible jusqu'à des vals lointains, minuscules et tremblants, qui étaient en réalité de larges espaces de cultures. L'en-haut de chaque morne ou de chaque mont se resserrait sur des pacages à bétail. Elle choisit une de ces hauteurs, où elle fréquenta les Tutsis.

La communauté n'a pas grande difficulté à demeurer dans un anonymat plus qu'acceptable, la terre semble vous absorber, les gens du pays ne posent pas des questions, ils sont habitués à ces apparitions et à ces disparitions, et puis Trois Cent Trois Imokoo sait qu'elle-même et les autres sont là de passage, elle a appris à organiser un camp pour la nuit, c'est une longue nuit qui commence.

Alors le bruit courut que cette Radio des Mille soleils criait sa haine sur toutes les forêts et réclamait jour après jour que chaque Hutu exterminât au moins un Tutsi, pour être fidèle à son devoir. Les attentats se multipliaient, et si vous saviez bien contre qui et quoi vous n'aviez aucun moyen d'en connaître les auteurs. Vous entendiez vanteries, d'interventions des puissances étrangères, France, Angleterre, États-Unis et l'Onu, mais où se situaient-elles, puissances et interventions ? Plus mystérieuses et indiscernables que les marais et les nénuphars dans les nuages du matin. Les Français ont leurs protégés occultes, ils manipulent les factions, les Étatsuniens aussi, les Belges s'infiltrèrent, les Anglais donnent des leçons, les Russes font des apparitions. Imokoo-Tutsi décide de partir.

Restons ici, crient quelques-uns, nous habiterons avec les autres du pays dans l'église protestante ou dans le temple catholique, aucun assassin hutu n'osera y entrer.

Les insensés fréquentent les insensés, prédit Imokoo, même la case d'Imokoo n'aurait pas retenu ces gens. Et puis ce temple est bien trop petit. Nous sommes plus de cinq cents, autant sont restés à Onkolo, des mille et des mille courent par les pistes du monde, ceux-là sont seuls. Nous devons protéger le groupe.

Mais ces quelques-uns d'entre eux, surtout les très vieilles femmes fatiguées du chemin, décident de rester. Imokoo y consent, la volonté de chacun est libre de la volonté du groupe.

Elles se réfugient avec ces autres du pays dans l'asile sacré où les assaillants les découvrent et les massacrent au coutelas, pour épargner les munitions. Il y a de la honte, ne serait-ce qu'à devoir rapporter cela. Mais il le faut.

Tu as vu ces vieilles, là au fond, elles n'ont pas bougé, même pour se protéger, elles te regardaient les yeux dans les yeux qu'est-ce qu'elles attendaient donc, demande un des massacreurs, qui est le plus minutieux.

Nous sommes impressionnants, elles étaient raides de trouille, répond en riant un autre, qui est le plus vantard.

Et c'est déjà le Burundi, ses ondulations de forêts, ses maisons accrochées aux pentes, la terre rouge sur les places des villages. Le groupe s'est aguerrri, il supporte mieux la marche, il a appris à dominer la faim, les eaux incertaines ne rendent plus malade, ni les herbages mangés crus quand il est trop dangereux de faire du feu. Chacun réagit en même temps que tous, comme un troupeau de gnous en transhumance, mais il s'agit d'hommes et de femmes souffrant. Ils sont bientôt, c'est-à-dire après combien de tas de jours et de nuits, rattrapés par une foule énorme de gens qui vont à une vitesse stupéfiante, quoique l'un à part l'autre ils avancent d'un pas fatigué qui semble les laisser sur place. Imokoo apprend avec la même stupéfaction que ce sont des Hutus, les Tutsis là-bas ont gagné, ils sont sur leurs traces, ils jurent qu'ils les poursuivront jusqu'au Zaïre et au-delà. Les débris motorisés de l'armée hutu, toujours en quête d'essence, foncent dans cette masse, écrasent, piétinent, tuent sur les bords des pistes, et se présentent en victimes aux postes frontières. Imokoo fait fabriquer des épieux, elle s'est déjà laissé surprendre, quelques-uns du groupe ont traîné vers l'arrière, ils sont exterminés après s'être bien défendus, les yeux dans les yeux de leurs poursuivants tutsis. Les files de réfugiés deviennent rivière qui devient fleuve, charriant ses eaux de malédiction. Les barrages ralentissent la fuite, les soldats de garde et les fonctionnaires internationaux ne veulent pas croire à un nouveau massacre, tout de même qu'ils n'ont pas cru au génocide qui avait précédé, ils demandent des preuves. Imokoo-Hutu voit qu'il faut s'arracher du ventre de cette nuit rampante, elle emmène les autres, ils se perdent à l'oblique dans des profondeurs inexplorées. Ils ne seront sans doute pas décomptés au nombre de ces cinq cent

mille personnes dont les estimations officielles calculent qu'elles ont disparu purement et simplement, sans qu'aujourd'hui encore la trace en ait été relevée. Le commissariat aux réfugiés ne sait rien de l'existence des Batoutos. Cinq cent mille personnes évaporées dans ce brasier de brousses et de pistes ensanglantées. Cinq cents Batoutos, sans compter les massacrés et les morts de la maladie, qui cherchent un lieu d'Éléné! où à nouveau s'élever dans un autre Onkolo. Cinq cent mille personnes qu'aucun de nous ne voit et dont pas un ne se souvient. Cinq cents Batoutos que nous n'entendons pas. Égarés, serait-ce à jamais, ho dans cette innommée matrice originelle, dont il est supposé que nos humanités d'aujourd'hui sont en grande partie provenues.

Est-ce encore ce Burundi ou l'Ouganda ou déjà le Zaïre, ou à nouveau le Rwanda, ou une autre terre, la même pourtant, que ces frontières ont ignorée ? Imokoo est reprise de son tourment de vertige. Les jeunes gens, garçons et filles, l'aident maintenant, ils se sont formés en route, ils commandent aux dispositions, ils tracent la piste, et le soir ils inventent des chansons élémentaires comme l'air glacé du matin, profondes comme la chaleur d'après-midi, ce sont les contes qui accompagnent leur marche insoupçonnée. Ils évoquent ce moment où Alto décida de s'établir à Onkolo, ils sont persuadés qu'ils feront de même, bientôt. Omokoo nage dans le plasma originel des bois et des souches et des lianes toujours tombantes et des fougères qui vous enveloppent, elle est reprise dans ce maelstral de végétations. Elle regarde fixement les bêtes, pythons et tamanoirs et manicoûs féroces, qui la regardent passer, sans qu'elles bougent. Elle cherche une liane maté-até, dont elle voudrait honorer les jeunes gens. Les lianes maté-até ne poussent qu'autour des Onkolos. La vieille Inlassable avait conduit ce chemin souterrain à travers les herbes gorgées d'eau, dans les terres plus sèches que le vieux tabac, au loin des postes de frontière et des camps de rassemblement, elle est montée puis redescendue puis remontée encore à la recherche de ceux dont elle s'est donné la charge. Elle ne sait rien des inspirées qui l'ont précédée ou qui la suivront dans les temps, de ces Harriet Tubman indomptables qui ont ouvert du sud au nord, de ces Marie Celat sans larmes ni rires, mais elle espère. Peut-être verra-t-elle la nouvelle Onkoloo s'élever, peut-être entendra-t-elle conter de toutes ces autres qui s'établiront par le monde, minuscules et capitales, et apprendra-t-elle enfin que quelques-unes de ces Grandevilles, dont il est tant

parlé, de peu en peu se sont rapprochées de ce que pourrait être un Onkolo. Peut-être qu'elle ne souffrira pas la malédiction de mourir avant de rencontrer cela. Qu'elle pourra lire à nouveau le vol des okombos, tout au-dessus des nuages. Pour l'instant, elle vacille dans son corps décharné, qui tient seulement par ces fibres tendues de la volonté, qui font un seul squelette irréductible. Les chemins que suivent les pistes ne sont plus encombrées de barrières, et la soûlerie de cette fatigue semble vous venir des dieux. Il y aura autant de caches que de chemins, et autant de bons sommeils dans ces caches. Trois Cent Trente Trois Imokoo serre cette certitude, la première qu'elle ait ressentie, dans tous les coins de chaleur qui lui emportent le corps. Cependant elle chavire au cœur de ces amas de bois et de boues primordiales, et elle tend vers le haut des hauts branchages son bras squelettique, fatigué de porter. La pierre-pacte, qui tombe jusqu'à son coude, ressort sombrement sur les demi-lumières menacées.

Édouard Glissant

Annexes

La Maison de l'Amérique latine, et son Directeur, François Vitrani, ont accueilli les participants au Colloque, le Jeudi 12 mars 1998, pour une soirée de lectures et de musique « Poétiques croisées ».

Le poète Adonis et la romancière Assia Djebar ont bien voulu nous faire parvenir le texte de leurs interventions, que nous publions volontiers en annexe de ce volume.

Ton rêve rajeunit tandis que tu vieillis,
 Le rêve grandit en marchant
 Vers l'enfance.

Il y a une urgence poétique dans nos sociétés au croisement de la fin d'un siècle et de l'aube d'un autre au moment où la science et la technique au lieu de poétiser le monde l'ont déformé et enlaidi. Leurs pratiques sont en train d'abîmer non seulement la nature naturée, créée, extérieure, mais aussi la nature naturante créatrice et intérieure.

Et c'est l'imaginaire, le rêve, l'inconnu, le mythos, qui doivent être la source de cette urgence. C'est en eux que réside ce qui pourrait renouveler pour l'homme ses dimensions cosmiques, perdues ou oubliées, et redonner à l'existence sa splendeur.

Quand la science se montre incapable de résoudre les difficultés, les dilemmes et le désœuvrement des hommes,

Quand la philosophie hésite, improvisant des réponses incertaines et se défiant de tout sens,

Quand l'ensemble des connaissances disparaît sous le vacarme des marchands ou étouffe en silence,

La poésie reste le lieu.

Le lieu où l'homme peut tenter un dialogue de reconnaissance et de renaissance.

Un dialogue qui, d'un même mouvement, s'affirme découverte de l'univers et découverte de l'autre.

Car la poésie est le plus profond des moyens d'expression enraciné dans la conscience humaine. Elle n'est pas seulement l'esthétique des mots, elle est aussi la vie et son esthétique.

La plupart des autres formes d'expression dressent des obstacles, creusent des abîmes entre les hommes.

Alors que la poésie est une parole de paix, la parole du « Je » hanté, habité par « L'autre », la parole qui se tient au cœur de la pensée d'amour. Elle est plurielle, point de rencontre et d'enlacement entre l'homme et le monde.

Et la poésie ne produit pas que des mots. En elle s'allient nature et culture, spontanéité et volonté, pour que l'homme ne s'y retrouve lui-même qu'autant qu'il se fond en l'autre.

Par-delà nationalités, frontières, croyances, langues, la poésie unit les hommes. Elle est un ferment et une base pour l'unité des êtres humains.

Elle éclaire, illumine leurs chemins, découvrant pour eux d'infinis horizons.

La poésie est plus que symbole d'ouverture, plus que confiance en l'autre : elle est le territoire sans mesure de l'ouverture, elle est la demeure de l'autre.

En cela elle transcende aussi bien le racisme que le concept de tolérance, concept qui ne s'est jamais affranchi d'une ombre d'inégalité, voire de condescendance.

– Je te tolère, donc j'ai raison ! Par générosité pure, je consens à te laisser t'exprimer, toi qui as tort...

La poésie, quant à elle, ouvre un espace où personne n'incarne la vérité, où personne ne se veut dépositaire d'une loi indiscutable.

La poésie se tient à distance de l'idée de tolérance pour rejoindre la nature originelle de l'homme faite d'égalité et d'unité.

Tournés vers l'avenir, les êtres humains participent de cette quête de vérité. De cette quête qui exige le dévoilement intérieur et incite à la création perpétuelle.

C'est par son œuvre seule que l'homme devient le créateur de son identité.

La question dans cet horizon n'est plus de savoir comment voir ou définir le rôle de la poésie dans la vie, mais plutôt comment voir et définir celui de l'homme et de la société, dans la transformation de la vie en poésie.

La poésie a joué, magnifiquement, son rôle. Elle a créé des manières de voir l'univers, en sa pleine fraîcheur, et l'existence en sa pleine beauté. La faille dans notre vie moderne est due à notre incompréhension de cette évidence.

Comment transformer la vie en poésie ? Voilà la question. Et ce n'est pas, ce n'est plus au poète d'assumer ce rôle, sauf dans le sens qu'il continue par la force de la création, ce que les grands créateurs du passé ont fondé, à savoir : continuer à créer des rapports nouveaux entre langue et existence – ceux qui donneraient à notre vie une image plus belle et plus humaine. C'est maintenant la société qui doit assumer la responsabilité de créer les moyens qui permettront de diffuser ces rapports, de les transformer en pain quotidien, de déployer et étendre la vision poétique aux autres visions qui dirigent le monde actuel, dans les domaines politique, économique, scientifique et intellectuel. Il faut œuvrer pour que la vie humaine, au delà des races, langues et pays puisse être vécue comme si elle était poésie.

Je forme des vœux pour que ces moments vécus en poésie restent comme le vivant symbole de la poétisation du monde et de l'unité entre les hommes.

Et j'aimerais terminer par cette interrogation : ne faut-il pas repenser le dit de Rimbaud – « il faut être absolument moderne » et lui substituer : « il faut être absolument poète » ?

Adonis

Les yeux de la langue

– 1 –

Ce matin, le premier en terre américaine, en cette année 96, ces mots en moi :

– « Tu négocies toujours avec ton pays, mais mal, Tu veux le quitter et ne pas le quitter, l'oublier et ne pas l'oublier, le maudire et le célébrer... Tu lui tournes le dos, tu vas au plus loin, cela te fait mal – une déchirure qui n' en finit pas –, tu vas le plus loin possible et au plus loin, tu te sens davantage des ailes pour t'envoler, t'alléger, rêver continuellement et gratuitement : tu sens vivacement tes pieds, en tous lieux, battre le rythme, la vie, le bonheur ou son illusion. Oui, tu acceptes d'aller vivre le plus loin possible, en Louisiane ou en Californie, et demain au Japon, en Inde, au Tibet ou dans les sables des routes d'autrefois, des routes de la soie, au cœur le plus ombreux de l'Asie, de l'Orient, le plus loin possible jusqu' à le retrouver vers la fin – lui, le pays – face à toi, contre toi, te bloquant encore l'issue, révélant ailleurs ses murs, sa prison, son opacité.

Tu vis le plus loin possible de l'Algérie, désormais tu veux lui tourner le dos une fois pour toutes et là,

Là, des yeux larges, des yeux profonds au regard immobile te poussent dans le dos, s'ouvrent et s'élargissent dans ton dos, oui, et c'est, pour regarder encore ce pays et son drame, et son sang, contempler à la fois sa trahison, son martyre et... Et sa malédiction. »

– 2 –

Des yeux ? Les yeux de la langue, les yeux de la mémoire perdue... La langue qui bruisse et qui n'a plus de mots en toi, la muette souterraine qui n'a plus de force pour mouvoir ta main (quels en seraient les caractères, l'alphabet étrange dont s'entoura, avant de mourir, la princesse Tin-Hinan ?).

La langue sans les signes, avec seulement un bruit qui écorche, qui désaccorde la seconde langue – celle-ci se dit sacrée, elle te rendait bègue devant la mère et ses amies poétesses qui déclamaient, qui improvisaient mais toujours en cette seconde langue,

langue du Livre, quand elles pleuraient la mort en vers de lacération – tout ce temps, la première, la secrète, la païenne, la langue qui assourdissait, qui réclamait dialogue, qui au fond de ton larynx monologuait jusqu'à t'étouffer, tout ce temps, la langue primitive qu'on prétend barbare, aurait voulu danser en toi et te faire danser, mais trop tard !

Trop tard, tu t'envolais ailleurs, dehors, dans un espace où les langues et les corps s'emmêlaient en fantaisie, en liberté : chœur et ballet s'enrichissaient, se diversifiaient – et en premier, pour toi, la langue franque qui, pour te séduire, cachait son prix de sang (les plaies sanglantes des cadavres de tes ancêtres que ses maîtres avaient abattus et qu'elle avait, elle, enterrés), la franque donc qui exposait devant toi, en appât, les mots de ses poètes, de ses rêveurs, de ses chimériques et jusqu'aux chants et aux plaintes de ses femmes, des sœurs possibles en effet, au cœur brave. Il y eut, à sa suite, la grecque, puis l'italienne, puis...

À quoi bon, tu oubliais la primitive, l'ensauvagée, celle dans laquelle sans fêlure, sans blessure, du premier coup, tu aurais virevolté !

Aujourd'hui, et si tard, elle revient, l'effacée avec ses yeux inscrits soudain dans ton dos : pour faire de toi et malgré toi l'écouteuse du silence si compact là-bas.

Toi, ô toi qui t'en vas au plus loin!

– 3 –

Tu devrais dire non à celle qui prétend te revenir, avec ces yeux mais sourde et muette à ton mouvement. À ton espoir. Tu devrais... Ton père est mort, pas encore six mois de cela. Est-ce lui qui te la met ainsi en présence, qui la fait gicler par derrière, de là-bas, de sa terre où tu n'as pu aller – parce que soudain tu l'as compris comme une insoutenable évidence : ainsi, il serait là-bas fiché, « inhumé » disent-ils et cela aboutit à quoi, soudain, pour lui et pour toi : de là-bas, du haut de sa cité, de la capitale antique et rousse, avilie et asservie, de là-haut, il ne peut donc voir la mer, ni même le port autrefois englouti ainsi que son phare vieux de vingt siècles, ce phare vers lequel lui, le jeune homme qu'il fut, dans un crawl impeccable ou en brassées régulières, il nageait et apprenait, souffle soutenu, jusqu'à sa pierre rougie, illuminée le soir... Il fut champion de natation, un jour, lui, le fils de pauvre, lui

qui connut dans cette cité de rois ses premières victoires, ses ivresses, également sa nuit de noces.

Lui, aujourd'hui aveugle. Yeux éteints. Enterré, disent-ils et les femmes, sur sa tombe, coiffées de blanc – elles, sa sœur, ses nièces, ses cousines, elles..., elles murmurent, elles babillent, font des aumônes, parlent de toi, le père ; moi, non, c'est impossible ! Au-dessus de ton corps ainsi, jamais ! Par contre, je t'inscris en jeune homme de vingt ans, en nageur de fond, le premier, le meilleur de la ville.

Tu devrais dire non à la langue effacée. Le père qui ne veut pas disparaître te la renvoie désormais, elle : comme une gifle, un coup derrière tes épaules – tes épaules de fugitive. Pourquoi elle ? C'est elle, pourtant, la langue dans laquelle on déshérite les femmes, et ses propres filles en particulier..

La langue qui dévore. Dont jusqu'à maintenant la distance entre elle et toi a pu te laisser vivre : dehors, ailleurs et au plus loin !

Dire non à ces yeux. A tes yeux, langue berbère !

Assia Djebar – Mars 96

Table des matières

| | |
|---|----|
| Remerciements | 5 |
| <i>Préambule</i> | 7 |
| Jacques Chevrier | |
| Première Partie | |
| <i>Le Tout-Monde</i> | 13 |
| <i>Éloge du défricheur de paysage</i> | 15 |
| Jean Barnabé et Raphaël Confiant | |
| <i>Ile Rocher/Ile Mangrove. Éléments d'une pensée archipélique dans l'œuvre d'Édouard Glissant</i> | 17 |
| Michael Dash | |
| <i>Quelques réflexions sur la poétique de la relation amoureuse chez Édouard Glissant</i> | 25 |
| Anna Paola Mossetto | |
| <i>Les sources de l'émotion chez l'écrivain Glissant</i> | 33 |
| Régis Antoine | |
| <i>Du lieu incontournable à la relation</i> | 43 |
| Geneviève Bélugue | |
| <i>Table Ronde : De l'esclavage au Tout-Monde, avec autour d'E. Glissant, Lothar Baier, Patrick Chamoiseau, Cheikh Hamidou Kane et Wole Soyinka</i> | 55 |

Deuxième Partie

| | |
|---|-----|
| <i>Poétiques</i> | 83 |
| <i>La Catégorie de la relation dans les essais d'Édouard Glissant. Philosophie d'une poétique</i> | |
| Jacques Coursil | 85 |
| <i>« Totalité et infini, altérité et relation : d'Emmanuel Lévinas à Édouard Glissant »</i> | |
| Bernadette Cailler | 113 |
| <i>Édouard Glissant : du lieu d'origine au lieu commun</i> | |
| Carminella Biondi | 133 |
| <i>Pour une poétique d'Édouard Glissant</i> | |
| Georges Molinié | 144 |
| <i>La répétition dans les essais d'Édouard Glissant</i> | |
| Diva Barbaro Damato | 147 |
| <i>La parole enroulée et déroulée ou le décentrement baroque de la langue française</i> | |
| Lilian Pestre de Almeida | 155 |
| <i>La poétique du relais dans Mahagony et Tout-Monde</i> | |
| Célia Britten | 169 |
| <i>Le vent dans la dramatisation romanesque d'Édouard Glissant</i> | |
| Carlos Ortiz de Zarate | 179 |
| <i>L'Un et le Divers : comment repenser, l'épique, le tragique, le politique ?</i> | |
| Jean-Pol Madou | 193 |
| <i>Quelques réflexions rhétoriques et stylistiques sur les « Poétiques » d'Édouard Glissant</i> | |
| Carla Fratta | 203 |

| | |
|--|-----|
| Table ronde : Les paysages de la pensée | 213 |
| avec autour d'E. Glissant, Marie-Claire Bancquart, Edouard Maunick, Nancy Morejon, Thor Vilhjalmsson. | |
| Troisième Partie | |
| <i>La pensée nomade</i> | 231 |
| <i>Le « non-dit » du roman haïtien</i> | 233 |
| Maximilien Laroche | |
| <i>Édouard Glissant : de l'opacité à la relation</i> | 245 |
| Clement Mbom | |
| <i>Édouard Glissant, professeur aux États-Unis</i> | 255 |
| Renée Waldinger | |
| <i>La poésie de Glissant et le Japon « archépélique »</i> | 265 |
| Kunio Tsunekawa | |
| <i>L'imaginaire des langues : tracées d'une poésie</i> | 275 |
| Lise Gauvin | |
| <i>Reconstruire Babel ou la notion de créolisation chez Glissant</i> | 285 |
| Daniel Delas | |
| <i>Jean Wahl et Édouard Glissant : philosophie, raison et poésie</i> | 299 |
| Romuald Fonkoua | |
| <i>L'archipel Glissant</i> | 317 |
| Jean-Louis Joubert | |
| Table Ronde : Richesses et dérives de l'identité | 323 |
| Avec autour d'É. Glissant, Adonis, Assia Djebar, René Frydman, Chritian Salmon et Wole Soyinka. | |
| <i>Postface d'Édouard Glissant</i> | 353 |
| Annexes | 359 |



Unique opérateur intergouvernemental de la Francophonie, l'**Agence de la Francophonie** qui agit dans le cadre de l'Organisation internationale de la Francophonie, regroupe 47 États et gouvernements, répartis sur les cinq continents, rassemblés autour du partage d'une langue commune : le français. Avec les cinq autres pays qui participent aux Sommets de la Francophonie, ce sont au total 52 États et gouvernements qui constituent la communauté francophone, soit un pays sur quatre dans le monde regroupant plus d'un demi-milliard de personnes. Parmi eux, 170 millions font un usage plus ou moins intensif du français dans leur vie de tous les jours.

Fondée en 1970, avec pour devise : *égalité, complémentarité, solidarité*, l'Agence de la Francophonie mène des actions de coopération multilatérale dans de nombreux domaines : éducation et formation, culture et multimédia, coopération juridique et judiciaire, développement et solidarité économiques, énergie et environnement.

47 membres :

Bénin, Bulgarie, Burkina Faso, Burundi, Cambodge, Cameroun, Canada, Canada-Nouveau Brunswick, Canada-Québec, Cap-Vert, Centrafrique, Communauté française de Belgique, Comores, Congo, R. D. Congo, Côte-d'Ivoire, Djibouti, Dominique, Égypte, France, Gabon, Guinée, Guinée-Bissau, Guinée équatoriale, Haïti, Laos, Liban, Luxembourg, Madagascar, Mali, Maroc, Mauritanie, Maurice, Moldavie, Monaco, Niger, Roumanie, Rwanda, Sainte-Lucie, Sénégal, Seychelles, Suisse, Tchad, Togo, Tunisie, Vanuatu, Vietnam.

Par ailleurs, le Royaume de Belgique et Sao Tomé et Príncipe sont membres du Sommet de la Francophonie. L'Albanie, la Macédoine et la Pologne y sont observateurs.

Agence intergouvernementale de la Francophonie
13 Quai André Citroën - 75015 Paris
Tél : (33) 1 44 37 33 00 Fax : (33)1 45 79 14 98
Site Web : <http://www.francophonie.org>

UNITÉS HORS SIÈGE

**Institut francophone des nouvelles technologies
de l'information et de la formation**
15-16, quai Louis XVIII - 33 000 Bordeaux (France)
Tél : (33) 5 56 01 59 00 - Télécopie : (33) 5 56 51 78 20

**Institut de l'Énergie et de l'Environnement
des pays ayant le français en partage (IEPF)**
56 rue St-Pierre, Québec G1K 4A1 (Canada)
Tél : (1) 418 692 5727 - Télécopie : (1) 418 692 5644

Bureau régional de l'Afrique de l'Ouest (BRAO)
BP 7223 Lomé - (Togo)
Tél : (228) 216350 - Télécopie : (228) 218 116

Bureau régional de l'Afrique Centrale (BRAC)
BP 8075 Libreville (Gabon)
Tél : (241) 739561 - Télécopie : (241) 739558

Bureau régional de l'Asie-Pacifique (BRAP)
2 B. Van Phuc (quartier diplomatique) Hanoï (Vietnam)
Tél : (84) 4 8231836 - Télécopie : (84) 4 8231843

Organisation Internationale de la Francophonie
Cabinet du Secrétaire général
28 rue de Bourgogne - 75007 Paris,
Tél : (33) 1 44 11 12 50 - Télécopie : (33) 1 44 11 12 81

BUREAUX DE LIAISON

Bureau de liaison auprès de l'Union européenne
2 Place Saintelette 1080 - Bruxelles
Tél : (32) 2 4205460
Télécopie : (32) 2 426 2002

**Bureau permanent d'observation auprès des Nations Unies,
de la Banque mondiale et du FMI**

801, 2nd avenue, suite 605 New York

(NY) 10017 - (États-Unis)

Tél : (1) 212 8676771

Télécopie : (1) 212 8673840

Bureau de liaison de Genève

46, avenue Blanc 1202 Genève

(Suisse)

Tél : (41) 22 7389666

Télécopie : (41) 22 7389682