

HYBRIDITÉ, CRÉOLISATION, TOUT-MONDE, AUX ANTILLES

Dominique Chancé

Université Bordeaux 3

Dans un article récent intitulé “Mixité et hybridité ethniques et culturelles au Royaume-Uni: un défi pour le multiculturalisme britannique”, Didier Lassalle, spécialiste du domaine anglophone, oppose hybridité et créolisation, tandis qu’il rapproche hybridité et métissage sous le signe d’une “pâle fusion” (Lassalle 2007).¹ Il me semble que, lorsque nous abordons le domaine antillais francophone, les termes ne sont pas répartis de la même manière. Notre conception, issue de Bakhtine, en ce qui concerne l’hybridité, est plus proche de la “créolisation” revendiquée par Glissant, elle tente de penser une hétérogénéité, une absence de synthèse, le maintien des éléments composites dans un nouvel élément. Pour le critique anglophone, l’hybridité s’oppose au multiculturalisme, qui laisse chacun à sa spécificité, sans mélange (on sait que ce fut longtemps le modèle anglo-saxon) et se rapproche du métissage qui serait une forme d’assimilation. Le modèle francophone de la créolisation, autre forme de l’hybridité (auxquels il est fait référence dans l’article) serait sans doute une tentative de penser une troisième voie qui n’est ni l’assimilation/métissage, ni le multiculturalisme comme juxtaposition d’éléments identitaires séparés, mais précisément une relation complexe entre des éléments mis en contact, qui se transforment certes, mais qui n’aboutissent pas à une assimilation.

125

Quel que soit le terme que l’on emploie, hybridité, métissage, le problème est, en effet, de savoir s’il exprime une harmonie, une synthèse lisse entre des éléments à l’origine différents ou s’il exprime la résistance, dans une réalité composite, des éléments qui demeureraient actifs. Sans doute les deux tendances sont-elles à l’œuvre dans tous les cas, un pôle étant plus ou moins accentué: assimilation ou résistance, l’origine mixte reste perceptible.

Il me semble que l’hybride, précisément, laisse encore apparaître les origines mêlées qui composent le nouvel élément, comme dans le modèle bakhtinien, selon lequel

deux voix, deux discours se font entendre ensemble: l'hybride culturel est composite. C'est du reste pourquoi certains ont hésité à en faire une réalité culturelle recevable. Césaire, en 1956, déclarait que la civilisation ne pouvait être hybride ou métisse mais qu'elle était toujours une synthèse.

126 Peut-être avons-nous tort d'utiliser une métaphore biologique, une fois de plus, pour une description anthropologique. Comment le merisier perdure-t-il dans le cerisier? A-t-on affaire à une assimilation? Duquel par lequel? Ce type de métaphore a-t-il un sens pour l'humain? Il laisse dans l'ombre ce qui, précisément, devrait être tiré au clair: le processus de la rencontre et de l'échange, la relation entre les composantes telles qu'elles perdurent ou non, une relation complexe parce qu'humaine, difficile à cerner sans une approche historique et spécifique, par exemple linguistique, philosophique, ethnologique, etc. Les métaphores se sont succédé: métissage, hybridité, branchement, mais le processus n'est pas réellement approché. Si le terme de créolisation a pour objectif de mettre en relief la dimension dynamique et irrésolue, non synthétique des relations entre éléments mis en contact, il laisse encore pour une large part les processus et contenus concernés par la "relation", dans l'ombre, proposant plutôt une approche globale, un saut qualitatif grâce auquel on peut appréhender un état du monde et son imaginaire plutôt que des éléments plus ou moins transformés par la relation. Nous verrons comment se fait ce saut qualitatif.

HYBRIDITÉ LINGUISTIQUE ET DIGLOSSIE

Mikhaël Bakhtine, dans *Esthétique et théorie du roman*, a souvent recours à la notion d'hybridité. Le "plurilinguisme du roman" l'amène à décrire une "structure hybride", "des hybrides stylistiques complexes":

Nous qualifions de construction hybride un énoncé qui, d'après ses indices grammaticaux (syntaxiques) et compositionnels, appartient au seul locuteur, mais où se confondent, en réalité, deux énoncés, deux manières de parler, deux styles, deux "langues", deux perspectives sémantiques et sociologiques. (Bakhtine 1978, 125-126)

Ce double discours, dans le style parodique le plus souvent, manifeste la présence du langage de l'autre et en particulier du langage courant, au cœur du discours de l'auteur. Cette hétérogénéité des discours, à l'intérieur d'une même langue, crée un trouble, ouvre une crise dans le texte, révélant un texte implicite que le jeu sur les points de vue et les codes permet de dévoiler. Aux Antilles, cette forme d'hétérogénéité relève d'abord de la diglossie et la poétique de Chamoiseau s'est inscrite dans cet écart entre les langues, les langages, les cultures, depuis *Chronique des sept misères*. La diglossie est, plutôt qu'hybridité, une contradiction sociale entre des pratiques linguistiques, des situations de discours. L'usage du créole et du français, est réparti selon des codes et des hiérarchies sociales contraignantes et souvent violentes (Cf. Chamoiseau, *Chemin d'école*, 1992).

La diglossie, en effet, est un état linguistique qui correspond à une situation anthropologique et politique de domination et de discrimination. Peut-on parler en ce cas de multiculturalisme? Les blancs et les assimilés au système français parleraient le français, les noirs et les catégories les moins scolarisées parleraient créole (opposition Césaire/Pipi dans *Chronique des sept misères*). La situation est plus complexe cependant, puisque Békés comme noirs parlent le créole, tandis que les compétences en français sont davantage séparées ou l'ont été autrefois, lorsque certains locuteurs étaient exclusivement créolophones. Les contacts de langue sont très finement exprimés dans les variétés de français de France, français régional, français des différentes couches sociales, y compris le français pompeux que les "Représentants" du délire verbal coutumier, aux différentes extrêmes du spectre social (du Secrétaire de mairie aux illuminés de la Croix-Mission), parlent chez Glissant, Chamoiseau ou Confiant.

La situation antillaise est donc assez inextricable, dépassant la simple juxtaposition de groupes sociaux ayant chacun son idiolecte, chacun s'étant teinté des habitudes de l'autre, avec des traits discriminants toutefois. C'est sans doute ce dont le concept de "créolisation" tente de rendre compte, non au sens de création d'un créole mais au sens d'un contact culturel qui transforme les habitudes de chacun dans une répartition qui va bien au-delà d'une diglossie ou d'un apartheid qui épouserait des lignes de discrimination sociale et raciale.

Cette relation conflictuelle et inéquitable, mais également subtile et dynamique, entre les langues et les discours, incite l'écrivain à trouver des positions inédites, à assumer division intérieure, ambiguïté, poétiques mêlées.

Au début du mouvement de la créolité, la tentative de dépasser la situation diglossique s'exprime encore dans le fantasme de la greffe comme en témoignent les images d'*Éloge de la créolité* qui restent proches de la notion de "métissage biologique":

[N]ous pourrions alors récolter en une moisson nouvelle les fruits de semences inédites. Nous pourrions à travers le mariage de nos sens aiguisés procéder à l'insémination de la parole créole dans l'écrit neuf. (Bernabé et al, 1993, 36)

Au début de son œuvre, Chamoiseau transcrit, en effet, une situation de diglossie; les personnages sont opposés dans leurs usages linguistiques et leurs imaginaires (*Chronique des sept misères*), et il cherche en même temps un langage qui dépasse les oppositions. Dès *Solibo Magnifique*, la répartition ne relève plus d'une observation sociologique de la diglossie: toutes les nuances des niveaux de langue deviennent réalités textuelles, poétiques, appartenant à tous, non comme un créole, mais comme un langage de la créolisation, le langage d'une société créole. Dans le travail de Chamoiseau, on pourrait, par conséquent, opposer la diglossie à l'hybridité, l'hybridité serait en quelque sorte la solution apportée à la diglossie dans une stratégie de la complexité.

Ainsi, le "marqueur de paroles", chez Patrick Chamoiseau n'écrit pas en intégrant l'oral et le créole de façon fusionnelle, il ne cherche plus exactement à les greffer ou à les accoupler; il ne les écarte pas non plus comme des irréductibles, mais invente une

position paradoxale dans laquelle la parole, définitivement perdue, doit cependant être transmise dans l'écrit qui la tue et la fait revivre à la fois. "Marquer la parole", écrire la créolité en français, sont des transgressions poétiques qui dynamisent la fracture, symbolisent le deuil, assument un reste et une perte, malgré la rencontre ou du fait de cette rencontre (Chancé 2001). Il s'agit d'un dispositif compliqué, d'une poétique qui tente un détour pour résoudre la contradiction, puisque écrire la parole est un impossible que le roman *Solibo Magnifique* explicite, il faut trouver un "écrire" original qui permette de transmettre de l'oral et du créole, dans l'écrit en français. L'hybridité est, dès lors, une modalité dynamique de la rencontre entre (au moins) deux langues, entre deux discours (au moins).

La polyphonie si fréquente dans les littératures francophones, l'usage des créolismes, traductions mot à mot, invention de métaphores issues du créole, irruption de constructions syntaxiques inhabituelles en français et autres *solibos* (pirouettes, chutes, renversements) est le témoignage de cette stratégie. Le texte paroxystique de cette esthétique pourrait être les "dits de Solibo", en exergue au roman *Solibo Magnifique*. Paroles recréées, traduites, réinterprétées, elles ne sont pas en créole, mais dans une langue totalement hybride, aussi bien au moment de leur performance orale que de leur transcription écrite fictive, c'est-à-dire de leur écriture visionnaire par Chamoiseau et de leur performance imaginaire par un groupe. Milan Kundera avait salué la créativité linguistique de Patrick Chamoiseau qui n'avait "pas fait un compromis entre le français et le créole en les mélangeant", le félicitant d'avoir "non pas créolisé (aucun Martiniquais ne parle comme ça) mais chamoisé" la langue française (Kundera 1991, 58). Dans l'hybridation créative, chaque écrivain invente sa propre langue, dans une transgression qui fait de son art un acte de résistance.

HYBRIDITÉ, EXOTISME ET ASSIMILATION

On peut se demander, cependant, lorsqu'on observe la trajectoire de Chamoiseau si cette stratégie d'hybridation est une étape dans un processus d'intégration. En effet, les romans vont du plus diglossique et du plus exotique au plus intégré, les derniers romans (*L'Esclave vieil homme*, *Biblique des derniers gestes*, puis *Les Neuf consciences du malfini*) créant une langue de plus en plus homogène, dans laquelle le créole est beaucoup plus discret tandis que l'écriture comme position littéraire est totalement assumée. L'auteur ayant élaboré sa langue d'écriture et sa position littéraire semble avoir moins besoin de particularisme et même de polyphonie. Les "neuf consciences du malfini", malgré le titre, ne laissent guère entendre neuf perspectives mais bien plutôt un point de vue unique et transcendant (celui d'un oiseau qui vole très haut au-dessus de la bataille).

Sur ce versant, l'hybridité s'avère intégratrice, le cerisier fait oublier le merisier et l'écriture tend à harmoniser, fusionner les éléments contradictoires. Il est un peu troublant qu'au moment où l'écriture a pris, dans la poétique de Chamoiseau, une

nouvelle valeur symbolique, la posture de l'écrivain et la représentation de l'écrit ayant été assumées depuis *Écrire en pays dominé* et *L'Esclave vieil homme et le molosse* (1997), cette écriture se soit lissée, laissant apparaître de moins en moins de créolismes, comme si le marqueur de paroles en disparaissant, laissait place à un écrivain *assimilé* du point de vue linguistique, cherchant dans la poésie et la fable, une dignité capable d'exprimer le "réenchantement du monde".

On pourrait donc se demander si l'hybridité comme hétérogénéité qui laisse apparaître les composantes irréductibles, peut échapper à l'exotisme (cas de *Chronique des sept misères*) et si en tant que fusion des composantes, elle peut être autre chose qu'une assimilation.

Une analyse fine est ici nécessaire pour distinguer ce qui fait du premier roman plus qu'un manifeste de l'exotisme antillais, l'invention d'une poétique nouvelle, et du dernier plus qu'un roman assimilé, un texte qui conserve une particularité antillaise sans l'exhiber linguistiquement. *L'Esclave vieil homme et le molosse* est peut-être le roman qui se tient le mieux sur la crête entre ces deux périls, réussissant à spécifier un lieu qui peut être à la fois "densifié" et ouvert. Il faut parfois reconnaître toutefois, que le crédit que l'on apporte à un texte, à une stratégie poétique, fait pencher la balance d'un côté ou de l'autre. C'est, pour une part, affaire de croyance et d'idéologie du lecteur.

129

On pourrait également penser, en observant cette évolution linguistique et littéraire, que l'hybridité (sur le versant de l'hétérogénéité) et le métissage, ne sont que des moments de crise, la culture intégrant progressivement les états contradictoires du discours et de la langue. De ce point de vue, on pourrait faire l'hypothèse que Chamoiseau, ayant résolu progressivement la question de sa poétique, n'a plus besoin de l'hétérogénéité qui manifestait la crise d'une écriture "en pays dominé", et qu'il peut dès lors "écrire" de manière libre et presque souveraine, imposant ses valeurs là où il ne pouvait que dire la fracture entre les valeurs:

Je pense avoir réglé les problématiques linguistiques et les rapports entre oralité et littérature qui se posaient aux écrivains de ma génération. Ce dont nous devons témoigner aujourd'hui, ce sont des modalités d'un nouveau "vivre ensemble" à l'échelle du monde. (Marin La Meslée 2009, 41)

La fable du malfini et du colibri synthétise peut-être cette nouvelle conception. Bref, on se demande si les derniers romans de Chamoiseau sont un exemple d'assimilation *in fine* à la langue dominante, pour passer à autre chose, ou s'ils manifestent l'achèvement d'une poétique nouvelle, liée à une civilisation qui peut revendiquer son originalité et un métissage réussi.

On peut se rappeler à ce propos, qu'Aimé Césaire, en 1956, estimait que la culture ne peut être hybride ou métisse et qu'elle est toujours homogène, intégratrice (Césaire 1956, 190-205, cité par George NGal 1994, 110). Cette position avait beaucoup choqué et surprend encore. Césaire rejetait alors le métissage comme il a rejeté le créole, issu de la violence et de l'esclavage. Il proclamait alors (mais sa position n'a pas varié en

1973, lors d'une conférence à l'université Laval) qu'une colonisation ne peut produire de la culture et que le contact violent, la sujétion, ne peuvent aboutir à un enrichissement culturel: "partout où il y a eu colonisation, des peuples entiers ont été vidés de leur culture, vidés de toute culture" (*ibid.*).

Une fois achevée "la mort de la civilisation de la société colonisée", ce que crée le colonisateur n'est pas une "civilisation", car il n'y a pas de "transfert de civilisation", mais un vide culturel vécu dans l'asservissement. Pourtant, Césaire s'interroge sur une alternative: "il reste une possibilité: celle de l'élaboration d'une civilisation nouvelle, une civilisation qui devra à l'Europe aussi bien qu'à la civilisation indigène" (*ibid.* 116).

C'est cette troisième voie que la créolité explorera. Césaire, quant à lui, n'y verra qu' "illusion". Son argumentation, qui suit à la fois Hegel et Malinowski, consiste à récuser la valeur créatrice du contact des cultures, en situation coloniale:

130

[O]n s'appuie sur l'idée que toute civilisation vit d'emprunts. Et l'on infère que la colonisation mettant en contact deux civilisations différentes, la civilisation indigène empruntera des éléments culturels à la civilisation du colonisateur, et qu'il résultera de ce mariage une civilisation nouvelle, une civilisation métisse.

L'erreur d'une telle théorie est qu'elle repose sur l'illusion que la colonisation est un contact de civilisations comme un autre et que tous les emprunts se valent (*ibid.* 116-117).

Césaire estime donc que la colonisation n'engendre pas d'interaction et que les peuples colonisés n'intègrent nullement les éléments qu'ils reçoivent, ne se les "approprient" nullement:

Le résultat de ce manque d'intégration par la dialectique du besoin, c'est l'existence dans tous les pays coloniaux d'une véritable mosaïque culturelle. Je veux dire que dans tout pays colonial les traits culturels sont juxtaposés et non harmonisés. (*ibid.*)

Ce seront presque terme à terme les formules que la créolité défendra, en les retournant, revendiquant à l'inverse, souvent jusqu'à l'absolu, le caractère composite de cette nouvelle "civilisation": "agrégat interactionnel ou transactionnel", "formidable migan", "une tresse d'histoires", "mosaïque constitutive", "une totalité kaléidoscopique", "la conscience non totalitaire d'une diversité préservée" (Bernabé et al. 1993, 27-28).² Les premiers romans de Chamoiseau, jusqu'à *Texaco*, s'inscrivent dans cet imaginaire de la créolité et de l'hétérogénéité sociale, linguistique, culturelle. À l'inverse, l'hybridité, selon Césaire, est absolument contraire à l'idée de "civilisation":

Or, qu'est-ce que la civilisation si ce n'est une harmonie et une globalité? C'est parce qu'une culture n'est pas une simple juxtaposition de traits culturels qu'il ne saurait y avoir de culture métisse. Je ne veux pas dire que des gens qui sont biologiquement des métis ne pourront pas fonder une civilisation. Je veux dire que la civilisation qu'ils fonderont ne sera une civilisation que si elle n'est pas métisse. (Césaire 1956, 117)³

N'est-ce pas quelque peu idéaliste? Comment croire qu'une civilisation n'est fondée que sur des relations morales et pacifiques, depuis l'Empire romain ou la Renaissance?

Comment nier que les civilisations se sont construites dans le sang, la spoliation, des contacts violents et cependant créateurs? L'anthropologie a pris acte de ceci en étudiant non seulement des cultures pures mais également des cultures métisses, et plus encore en montrant qu'aucune culture humaine n'est pure. Toute culture présente des strates historiques différentes et des traces anthropologiques mêlées. Ainsi, à l'inverse d'Aimé Césaire, Édouard Glissant assume cette réalité d'une création qui peut avoir des origines illégitimes. Sinon, que serait la culture antillaise, née de la traite et de l'esclavage? Glissant assume par conséquent l'amoralité de la Relation: "Je pense que la Relation n'est pas vertueuse ni "morale" et qu'une poétique de la Relation ne suppose pas immédiatement et de manière harmonieuse la fin des dominations" (Glissant 1996, 106). Créolisation et Relation sont donc des mises en contact dont la nature n'est pas prédéterminée, dont la valeur est variable comme le résultat "imprédictible". Ce sont des processus capables d'engendrer une culture, une civilisation, non "atavique", mais "composite" dont Glissant revendique la puissance créative.

131

HYBRIDITÉ ET CRÉOLISATION

Pourtant, en distinguant la "mise-en-relation" de la "mise-sous-relation", Chamoiseau tente de séparer à nouveau la bonne créolisation de la mauvaise, celle qui serait issue de la mondialisation intégratrice et homogénéisante, tandis que la première serait une culture des différences:

Le danger, c'est que mis-sous-relations (sous cartes, codes et sites) on reçoive de plein fouet la concentration de valeurs dominantes auquel (sic) nul ne peut résister sans l'intelligence d'une mise-en-relations... Transmuter toute mise-sous-relations en une mise-en-relations : c'est aujourd'hui l'enjeu de ce que M. Glissant nous désigne. (Chamoiseau 1997, 272)⁴

C'est relancer, en fait, la discussion qui oppose assimilation et résistance. La formulation de Chamoiseau suppose qu'on sépare la réalité géopolitique, celle de la mondialisation effective des économies et des cultures, de l'utopie du "tout-monde", ce qui revient à tenter de distinguer, dans la réalité complexe de la mondialisation et des contacts de civilisations, les contacts enrichissants de ceux qui détruisent, à supposer qu'ils soient distincts.⁵ C'est ce qui fait le partage entre les auteurs de la créolité ou de la créolisation et les auteurs comme Aimé Césaire et V.S. Naipaul dont l'une des constantes méditations porte précisément sur ce point. Il ne semble pas que Naipaul, pour sa part, ait réussi à distinguer le pôle destructeur du pôle créateur (Naipaul 1991, 71-73, 421-423, 102). À l'instar d'Aimé Césaire, il ne croit pas au métissage, ni qu'une civilisation digne de ce nom ait pu croître sur une terre de spoliation et de massacre (Naipaul 1993, 43). Devant la même incertitude, le même inextricable mélange de création et de mort, qui résulte du contact violent entre les civilisations, Césaire et Naipaul s'en tiennent à l'angoisse, se refusent à légitimer l'œuvre de la colonisation et à y reconnaître plus qu'une chose anémique et désespérante. À l'inverse, le discours

de la créolisation affirme le dynamisme d'une création "imprédictible" et somme toute vivante, par principe, tout en maintenant une critique de la colonisation et de l'impérialisme qui les amène à énoncer des valeurs ou, plus exactement sans doute, à énoncer la créolisation comme valeur, dans la mesure où les éléments en contact, loin d'être absorbés par une culture dominante, résisteraient comme composantes et engendreraient de l'hétérogénéité. Mais précisément, la faille de ce discours réside dans le manque d'attention aux processus concrets, historiques, anthropologiques, de la créolisation. Glissant, parle d'"emmèlement", de mélange, et proclame même son mépris pour l'étude des contenus et des valeurs que recèlerait la créolisation:

La créolisation, qui est un des modes de l'emmèlement—et non pas seulement une résultante linguistique—n'a d'exemple que ses processus et certainement pas des contenus — à partir desquels ils fonctionneraient. (Glissant 1990, 104)⁶

132

Mais ces "processus" historiques de contacts, les effets de la transformation qui peuvent induire une part de destruction ou d'effacement de traits (ou d'agents) culturels, les effets de domination, d'assimilation, ne sont nulle part mis en lumière afin qu'on puisse penser, en termes de valeurs, les créolisations. Il faut comprendre, me semble-t-il que la créolisation ne vaut pas pour des contenus précis mais en tant que créolisation, c'est-à-dire en tant qu'"emmèlement", contact indéterminé. Au bout du compte, on ne sait ni comment elle se produit, ni ce qu'elle produit, elle est un mode d'existence qui vaut en soi. Elle ne produit pas de valeurs énumérables mais elle est une valeur en tant qu'elle maintient les éléments en contact tout en préservant leurs différences. Comment est-ce possible? Les linguistes sont là-dessus plus précis et moins idéalistes. Lorsque Glissant affirme que la créolisation (réelle ou désirée ?) est un échange qui permet aux composantes de se maintenir: "La Relation ne peut se tramer qu'entre des entités persistantes", on peut douter de la possibilité d'un tel processus (Glissant 1996, 105). Il écrit ailleurs:

Consentir que l'étant change en perdurant, ce n'est pas approcher un absolu. Ce qui perdure dans le changement ou le change ou l'échange, c'est peut-être d'abord la pro-pension ou l'audace à changer. (Glissant 1997, 26)⁷

Cette formulation propre à engendrer un certain vertige, laisse entendre clairement la centralité de l'échange sans rien élucider de son processus. Elle introduit à l'en- vi, une confusion entre changement, échange, ce qui relève pourtant de réalités sociales différentes, même si les échanges, produisent effectivement des transformations, les sociétés fermées tentant, pour leur part de se maintenir à l'identique en refusant les échanges. Précisément, qu'en est-il des sociétés ouvertes, acceptant ou subissant des échanges (de population, de marchandises, de langues, d'œuvres), comment maintiennent-elles des traits identitaires? Par ses formules alambiquées, on se demande si Glissant ne tente pas de "donner le change". Les anthropologues, les historiens, peuvent montrer précisément ce qui change et s'échange, quel effet cet échange produit sur les sociétés créolisées.⁸ Des composantes disparaissent (langues perdues, reli-gions effacées ou réinterprétées, pratiques abandonnées), bref, on peut s'interroger

sur la manière dont les traits “perdurent” en changeant.

Dans *Éloge de la créolité*, comme dans les romans de Chamoiseau et Confiant, on observe précisément une créolisation assez paradoxale. En effet, le maintien des différences (échanger sans que les composantes disparaissent) amène les auteurs à la représentation d’un ensemble hétérogène et composite constitué d’individus et petits groupes qui ne se mélangent pas vraiment.

Dans cette perspective, la créolisation laisse percevoir toute la complexité des composantes dans un “agrégat”, qui se “diffracte”, préservant la “diversalité” des langues et des cultures:

[L]a Créolité est une « spécificité ouverte. L’exprimer c’est exprimer non une synthèse, pas simplement un métissage, ou n’importe quelle unicité. C’est exprimer une totalité kaléidoscopique. (Bernabé et al. 28)

S’il existe des métis, ils sont une catégorie particulière, à l’instar des blancs békés ou des noirs, des Indiens, etc. Les mulâtres, qui tentent d’assimiler, de fondre les composantes dans une totalité nouvelle, ne sont pas le modèle de la créolisation mais son inverse; ils ont assimilé une composante dominante, la française, et sont assimilés. Par conséquent, l’hybridité n’est l’idéal que si elle continue à manifester la résistance des éléments associés en un tout très divers. Ainsi, la solution à la question comment changer ou échanger en perdurant est-elle résolue non au niveau des éléments mais au niveau de l’ensemble, d’où le passage de l’idée de métissage à l’idée de créolité puis de créolisation et de “tout-monde”: aucun élément n’y fait valeur en lui-même comme modèle, mais l’ensemble du divers est une valeur en soi. On comprend dès lors que Glissant parle d’“emmèlement” et non de mélange. Les éléments s’emmêlent, ce qui change le monde qui n’est plus harmonieux mais chaotique, ce qui ne signifie pas nécessairement qu’ils se mélangent et se métissent. C’est le monde qui change par le contact entre éléments différents, et non les éléments eux-mêmes: “la créolisation n’est pas une fusion, [écrit Glissant] elle requiert que chaque composante persiste, même alors qu’elle change déjà” (Glissant 1997, 210). Cette formulation, cependant, n’exclut pas *in fine*, l’idée que la composante elle-même change, introduisant un paradoxe plus profond: quelque chose persiste en changeant.

Le monde de la créolisation est un monde paradoxal et “baroque” ou “tout change en échangeant”, “l’imaginaire” y est privilégié comme mode d’appréhension, parce que

[L]a créolisation est imprévisible : on ne peut calculer les résultats. C’est la différence, selon moi, entre la créolisation et d’une part, le métissage, d’autre part, la transculture. On peut aborder la transculturation par le concept, mais on ne peut aborder la créolisation que par l’imaginaire (Glissant 1996, 126).

L’analyse anthropologique, historique ou linguistique des effets et processus de créolisation concerne moins Glissant et Chamoiseau que l’affirmation d’un monde de rencontres, de mouvement, de chaos dont les effets sont “imprédictibles” et pour une part indescriptibles. Le saut qui fait passer du concept à l’imaginaire, des change-

ments aux échanges, occulte les questions de détail qui relèvent plus particulièrement de l'analyse ethnologique ou linguistique.

On peut donc comparer l'approche technique, génétique d'un linguiste et l'approche philosophique de Glissant.

Robert Chaudenson, écrit, en effet, dans *Des Îles, des Hommes, des Langues*:

La théorie qui voit dans la créolisation linguistique un simple "mélange" des systèmes linguistiques en présence ne correspond pas à la réalité sociolinguistique la plus commune; la résultante constante du contact de deux langues dans une même communauté est bien plus la domination de l'une par l'autre que leur harmonieux mélange! Et cela est encore plus vrai dans les sociétés coloniales où sont apparus les créoles français. (Chaudenson 1992, 281)

134 Cette description semble porter un coup décisif à l'utopie de la créolisation, mettant en relief l'effet puissant de domination et même d'anéantissement d'une composante, dans le contact entre les langues. On pourrait objecter cependant, au linguiste, que si la créolisation du français au cours des siècles a davantage manifesté la "domination" des Français sur les Africains, puis des francophones sur les créolophones, ce qui produit aujourd'hui une décréolisation, c'est peut-être parce que les linguistes ont rarement étudié l'influence des langues africaines, de leur prononciation, des habitudes logiques et syntaxiques des locuteurs africains sur l'évolution du français vers le créole dont ils font parfois une "langue romane", en prétendant qu'elle serait devenue créole, par un processus interne! La représentation et la manière d'analyser imposent à la réalité sociale un cadre conceptuel qui n'est pas neutre.⁹

D'autre part, c'est oublier que la créolisation ne s'arrête pas à la formation du créole mais va englober la relation entre le français et le créole, l'écrit et l'oral, les référents imaginaires divers, dans les productions linguistiques et culturelles des Antilles. Par conséquent, du point de vue social et anthropologique, la domination n'est plus un concept suffisant et les interactions complexes apparaissent, effectivement, entre les composantes, même si l'une (les langues africaines aux Antilles) a disparu. En quelque sorte, l'hybridité, ce n'est pas seulement le passage du merisier au cerisier qui offre à la vue un point de greffe, c'est également la présence simultanée du merisier et du cerisier dans le même univers. On peut comparer les qualités de l'un et de l'autre, s'intéresser à l'histoire de ces arbres, ce qui importe est leur co-présence qui enrichit le monde de sa diversité. Dans ce sens, le créole reste présent dans le français des Antilles et même les langues africaines, leur logique, les habitus qu'elles ont exprimés, continuent probablement d'influencer les pratiques linguistiques et discursives.¹⁰

On comprend, par conséquent, que l'approche glissantienne transcende aussi bien les questions d'assimilation que d'exotisme. L'hybridité peut n'engendrer qu'un exotisme linguistique et culturel, lorsque s'exhibent les composantes non intégrées, ou déboucher sur une assimilation, lorsque le métissage s'achève en synthèse. Elle est transcendée, en réalité, par la coexistence des états divers des éléments en contact, encore intacts ou en cours de transformation, dans un monde qui est divers, multiple. Ce n'est pas la transformation des éléments qui intéresse Glissant, à la différence

du linguiste ou du naturaliste qui feraient de la génétique, mais le mouvement et la relation elle-même qui reste ouverte, indéfinie. C'est pourquoi, de même, la créolisation, voire la créolité, dans l'univers romanesque, saisissent un ensemble constitué d'éléments atomisés, individualisés, une collectivité paradoxale dans laquelle les composantes se mêlent moins qu'elles ne "s'emmêlent" en une mosaïque vivante, un tissu qui n'homogénéise pas les fibres.¹¹

CONCLUSION: DE L'HYBRIDITÉ À LA CRÉOLISATION COMME LANGAGE

Pour Glissant, et peut-être pour Chamoiseau, la créolisation est au-delà de l'hybridité linguistique et culturelle, elle est autre chose, un véritable langage, une poétique, voire le jeu entre des poétiques:

La créolisation pour moi n'est pas le créolisme: c'est par exemple engendrer un langage qui tisse les poétiques, peut-être opposées, des langues créoles et des langues françaises. (Glissant 1996, 121)

135

Comment saisir cette différence entre langue et langage, entre une hybridation linguistique et une créolisation élargie? Il faut suivre le parcours de plus en plus complexe qui va de l'hybridité/métissage à la relation, à la créolisation, au tout-monde, c'est-à-dire d'une description des éléments qui se transforment, à la vision d'un ensemble qui transforme ou qui se constitue de tous les éléments plus ou moins en cours d'élaboration. L'approche de Glissant se distingue de celle des linguistes ou des anthropologues en ce qu'elle ne se fait ni génétique, ni historique. L'analyse des faits de société l'intéresse moins (depuis la fin des années 1980) que le langage qu'il faut construire pour faire un monde ou un "tout-monde".

Or, qu'est-ce que le "tout-monde"? N'est-ce pas précisément un créolisme?

L'expression est en effet, le calque du mot créole "tout-moun". Le français a les expressions "tout le monde" ou "le monde entier", mais non "tout-monde". Cette invention lexicale est très intéressante car elle constitue précisément un tissage de poétiques entre les langues créole et française, voire entre des philosophies. Ce n'est peut-être pas exactement un néologisme parce qu'elle obéit moins à la logique morphologique du français qu'elle n'introduit une rupture et croise des logiques différentes.

Ce terme est un mot relation, du point de vue linguistique, donc littéralement, et du point de vue philosophique. Il remplace l'universalisme contenu dans l'idée de monde, de monde entier, de cosmopolitisme, par l'idée d'un monde ouvert à "tout le monde", c'est-à-dire à n'importe qui, aux anonymes, aux peuples, voire à un monde fait par tout le monde, les humbles, ces gens de la rue qui parlent créole: *tout moun*, une collectivité indéfinie, sans "qualité".¹²

Dans la conférence inaugurale du *Traité du tout-monde*, l'*incipit* est, de ce point de

vue, très éclairant et scandaleux: “on nous dit et c’est vérité”. Par ces mots, Glissant renverse le paradoxe de la philosophie occidentale. La philosophie, discipline des élites, commence contre la *doxa*, dans la haine du “on”, de l’opinion. Elle cherche sa vérité, depuis Platon, dans le paradoxe, contre ce que *tout le monde* croit, par erreur. Glissant, brusquement, redonne à l’opinion sa dignité, comme il la redonne un peu plus loin au “lieu commun”.¹³ Les gens, ce tout mou a raison, dit une vérité: celle du cri du monde, de la souffrance partagée, des abjections qu’engendrent partout la violence, le passé des traités, des esclaves, le présent des guerres et de l’exploitation (*profitasyon*). Ainsi, la langue ne s’hybride pas seulement pour faire entendre l’oral, le créole, l’identité locale, par exotisme, mais pour transformer profondément la pensée. Glissant fonde ainsi une nouvelle vision qui n’est plus la philosophie occidentale (le concept, le système) mais devient pensée en image ou “imaginaire”, processus jamais achevé d’une expérience commune et simple.

136 Il philosophe tout en renversant la philosophie, croise, dans son langage la vision occidentale, le discours qui recherche la vérité, dans l’écrit et la parole de *tout le monde*, qui se dit, se crie dans l’oral. Le “tout-monde” n’est plus seulement hybride, il est multiple, plutôt qu’une langue de compromis, un créole; c’est un langage, un monde qui se constitue à partir de réalités hybrides et diverses, pour saisir la réalité complexe et changeante. Au-delà de l’exotisme ou de l’assimilation, le tout-monde est confrontation, relation entre éléments différents, qui perdurent dans leur différence tout en transformant le monde lui-même. L’utopie de ce tout-monde est en quelque sorte non dans le changement des constituants, mais dans le changement du monde, du fait de la persévérance (résistance) des éléments à être ce qu’ils sont tout en étant en relation constante. Cela inclut nécessairement, dans la réalité sociale, des changements, des pertes, des assimilations par domination et imitation, par frottement, mais cela inclut également le plus possible d’atomes inchangés (langues, peuples, lieux, identités). De la sorte, le tout-monde n’est pas le lieu d’un métissage gigantesque qui provoquerait un mélange de plus en plus homogène, mais le lieu d’un contact entre le plus possible d’éléments différents (hétérogènes).¹⁴ C’est sans doute en quoi le dernier roman de Chamoiseau, *Les Neuf consciences du malfini* semble assez peu soucieux des questions de langue, abordant la créolisation et le tout-monde au niveau de son écologie et de l’utopie sociale et politique qu’il met en œuvre, dans la diversité des espèces rassemblées par l’histoire, en un seul lieu à partager, le monde.

NOTES

1. “Que reste-t-il de l’hybridité culturelle/métissage culturel? Cette notion, qui porte en germe l’idée, contradictoire à son objet, de pureté culturelle, a mal vieilli dans le contexte britannique. Elle est aujourd’hui couramment employée dans le domaine de la mode, de la musique, du sport, de la cuisine, de l’art, du spectacle, et de la culture en général. Cependant, elle a perdu, au cours de son passage médiatique et de son laminage au contact de la vision du monde ‘globalisé’ qui prévaut aujourd’hui, beaucoup de son sens: elle ne désigne plus désormais, dans le langage courant, qu’une

assez pâle ‘fusion’ des genres émergeant d’une conception sous-jacente simpliste et très édulcorée du mélange des cultures et des couleurs de peau. C’est pourquoi, on tente de lui substituer le concept de ‘créolisation’: un processus qui résulte de la rencontre de cultures artificiellement rassemblées sur un territoire donné par la colonisation, la migration ou le déplacement, et qui tient compte du fait que toute culture ne peut être qu’hétérogène et polyglotte (même celle du pays d’accueil). Par contre, l’hybridité ethnique/métissage ethnique est, quant à elle, promise à un grand avenir, signe de la vigueur et de la progression inéluctable du processus d’assimilation/intégration au sein de certains groupes ethniques minoritaires du pays (Antillais, Africains, Chinois)”.

2. Un *migan* est un mélange, une sorte de soupe ou de ragoût, non homogénéisé, c’est un *callaloo* en anglais.
3. On ne peut que souligner ici la contradiction et la dénégation.
4. Voir aussi p. 112, 200, 227.
5. On sent ce tiraillement dans toute la dernière partie de *Écrire en pays dominé* où alternent angoisse et enthousiasme à l’évocation des nouvelles technologies et des socialités en réseau. Cette séparation entre deux modes de contacts est également présente dans *Traité du tout-monde* qui oppose la “mondialisation” et le “tout-monde”. Cf. Glissant 1997, 20-21.
6. Le texte est en italiques.
7. Cf. également: “J’appelle Tout-monde notre univers tel qu’il change et perdure en échangeant”..., *ibid.* 176.
8. Cf. Bastide; Mintz et Price.
9. Voir la discussion sur l’hypothèse superstratique de Véronique et Mufwene.
10. “[L]es langues non européennes ont pu, par convergence, favoriser telle variante du système français de départ”, même si l’autorégulation est le processus le plus important, selon Chaudenson (176).
11. Voir Chancé 2010.
12. Édouard Glissant est proche en cela de Toni Negri et du concept de multitude.
13. Édouard Glissant a depuis, distingué le “lieu commun” des préjugés et ressassements du “lieu-commun”, avec trait d’union, qui relie les hommes dans le tout-monde (*Une Nouvelle région du monde*, 2007).
14. Voir Glissant 2006, sur les “différences réalisées”.

OUVRAGES CITÉS

- Bakhtine, Mikhaïl. *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Collection Tel, Gallimard, 1978.
- Bastide, Roger. *Les Amériques noires*. Paris: Payot, 1967.
- Bernabé, Jean, Chamoiseau, Patrick, et Confiant, Raphaël. *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard, bilingue, 1993.
- Césaire, Aimé. “Culture et colonisation.” *Présence Africaine* numéro spécial 8-9-10 (juin-novembre 1956): 190-205. Cité par George NGal, “Lire...” *le Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1994.

Chamoiseau, Patrick. *Chronique des sept misères*. Paris: Gallimard, 1986.

_____. *Chemin d'école*. Paris: Gallimard, 1992.

_____. *L'Esclave vieil homme et le molosse*. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Écrire en pays dominé*. Paris, Gallimard, 1997.

Chancé, Dominique. *L'Auteur en souffrance*. Paris: PUF, 2001.

_____. *Édouard Glissant, un "traité du déparler"*. Paris: Karthala, 2003.

_____. "Altérité", "Créolisation", "Hybridité". *Vocabulaire des études francophones, les concepts de base*. Sous la direction de Michel Beniamino et Lise Gauvin. Limoges: Presses Universitaires de Limoges, 2005.

_____. "Chamzibibi, éloge de la créolité". *Patrick Chamoiseau, écrivain postcolonial et baroque*. Paris: Honoré Champion, 2010. 75-135.

Chaudenson, Robert. *Des îles, des hommes, des langues*. Paris: L'Harmattan, 1992.

138 Glissant, Édouard. *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard, 1990.

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

_____. *Traité du Tout-monde*. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Une nouvelle région du monde*. (Esthétique I) Paris: Gallimard, 2006.

Kundera, Milan. "Beau comme une rencontre multiple." *L'Infini* n°34 (Été 1991).

Lassalle, Didier. "Mixité et hybridité ethniques et culturelles au Royaume-Uni: un défi pour le multiculturalisme britannique." *Cahiers du Mimmoc* n°4, publié en ligne le 20 novembre 2007.

Marin La Meslee, Valérie. "Retrouver la mémoire du corps." Entretien avec Patrick Chamoiseau. *Le Point*, hors-série, "La pensée noire" (avril-mai 2009): 41.

Mintz, Sidney, et Price, Richard. *The Birth of African-American Civilization*. 1976. Boston: Beacon Press, 1992.

Mufwene, Salikolo S. "Y a-t-il une hypothèse substratique?" *Mondes créoles et francophones, mélanges offerts à Robert Chaudenson*. Sous la direction de Patrice Brasseur et Georges Daniel Véronique. Paris: L'Harmattan, 2007. 85-101.

Naipaul, V.S. *L'Enigme de l'arrivée*. 1987. Traduction Suzanne Mayoux. Paris: Christian Bourgois, 1991.

_____. *Un Chemin dans le monde*. 1994. Traduction Suzanne Mayoux. Paris: Plon, 1995.

Véronique, Georges Daniel. "La Genèse des créoles: au-delà de la question du 'superstrat' et du 'substrat'." *Mondes créoles et francophones, mélanges offerts à Robert Chaudenson*. Sous la direction de Patrice Brasseur et Georges Daniel Véronique. Paris: L'Harmattan, 2007. 141-155.