

2m11.2743.7

Université de Montréal

**DISCOURS THÉORIQUES ET LITTÉRAIRES SUR L'IDENTITÉ  
CARIBÉENNE: ENTRE LA CÉLÉBRATION DE L'HÉTÉROGÉNÉITÉ ET  
LE DÉSIR D'ENRACINEMENT**

par

Marie-France Lemaine

Département de littérature comparée

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès arts (M.A.)  
en **littérature comparée**

Décembre 1998

© Marie-France Lemaine, 1998



PR

14

U54

1999

v. 007



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

**DISCOURS THÉORIQUES ET LITTÉRAIRES SUR L'IDENTITÉ  
CARIBÉENNE: ENTRE LA CÉLÉBRATION DE L'HÉTÉROGÉNÉITÉ ET  
LE DÉSIR D'ENRACINEMENT**

présenté par:

Marie-France Lemaine

a été évalué par un jury composé des personnes  
suivantes:

Président rapporteur: Jacques Cardinal, dépt. littérature comparée

Directrice de recherche: Amaryll Chanady, dépt. littérature comparée

Membre du jury: Livia Monnet, dépt. littérature comparée

Mémoire accepté le:

10 mars 1999  
-----

## SOMMAIRE

La constitution de l'identité semble depuis toujours poser problème dans la Caraïbe, et s'avère une préoccupation majeure se manifestant particulièrement à travers l'essai et le discours théorique, ainsi qu'à travers le roman, genre privilégié de la littérature antillaise.

À partir de l'examen des nombreuses théories sur l'identité caribéenne - entre autres, celles d'Édouard Glissant, de Patrick Chamoiseau, d'Antonio Benítez-Rojo et de Mireille Rosello - et de deux romans traitant des difficultés reliées au processus d'identification aux Antilles - soit *Abeng* de Michelle Cliff et *Traversée de la mangrove* de Maryse Condé -, ce travail démontre que les discours littéraires sur l'identité problématisent ceux qui se dégagent des théories.

Les théories principales que constituent l'Antillanité, la Créolité et la Relation permettent de saisir l'évolution de la question identitaire, de même que les problématiques qui y sont reliées; succédant au mouvement de la Négritude, elles se refusent d'en perpétuer les erreurs et de proposer une identité antillaise monolithique qui serait calquée sur des modèles élaborés dans des contextes tout à fait différents, et revendiquent plutôt la valorisation de la complexité, de l'hétérogénéité, de l'hybridation et d'une forme de déracinement associées à la culture antillaise pour mettre fin à l'aliénation identitaire.

Ainsi qu'en témoignent également des théories connexes, celle-ci s'organise principalement autour de deux problématiques: la quête de l'origine, et les procédés de différenciation et de catégorisation, généralement associés au processus d'identification.

Ces mêmes problématiques apparaissent dans les discours littéraires, où le thème de la quête identitaire est omniprésent. En effet, *Abeng* et *Traversée de la mangrove* illustrent les problèmes que rencontrent, dans le contexte caraïbe, des personnages à la recherche d'une origine, de même que les difficultés posées par les phénomènes d'hybridation ou de métissage lorsqu'il s'agit de s'identifier à des catégories prédéfinies.

Toutefois, l'analyse des romans permet de constater que les concepts de chaos et de fragmentation, de rhizome et de mangrove, de *métis*, de Relation et de créolisation, aux moyens desquels les théories décrivent la spécificité de l'identité caribéenne, apparaissent comme non souhaitables ou incompatibles avec le processus d'identification dans les oeuvres de Michelle Cliff et de Maryse Condé.

À partir de ce constat, il est question d'interroger les buts et la validité des discours théoriques. Ce mémoire conclut que l'utopie, la projection et le désir de valorisation tiennent une large part dans l'élaboration de ces discours identitaires, et qu'ils s'inscrivent dans le cadre de la remise en question dont semblent faire l'objet, dans les milieux universitaires, les notions de culture et d'identité.

## TABLE DES MATIÈRES

Page d'identification du jury .....	ii
Sommaire .....	iii
Remerciements .....	vii
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>1</b>

### **PREMIÈRE PARTIE: DISCOURS THÉORIQUES**

<b>1- THÉORIES IDENTITAIRES: DU MONOLITHISME À LA RELATION</b>	<b>6</b>
1.1 L'identité, une notion complexe.....	6
1.2 La Négritude, une conception monolithique de l'identité?.....	11
1.3 L'Antillanité: le Divers comme spécificité de l'identité caribéenne.....	17
1.4 La Créolité, ou l'éloge de l'hétérogène.....	21
1.5 La Relation, un principe de l'identité caribéenne? .....	26

### **DEUXIÈME PARTIE: DE LA THÉORIE AU DISCOURS LITTÉRAIRE**

<b>2- L'IDENTITÉ ANTILLAISE ET LA QUÊTE DE LA RACINE</b>	<b>33</b>
2.1 Cultures ataviques et cultures composites ..	33
2.2 Abeng: Clare Savage à la recherche d'une origine perdue .....	38
2.2.1 Filiation mythique et identité construite chez les Savage .....	43

2.2.2	La dualité, le silence et la rupture, obstacles à la quête de l'origine .....	47
2.2.3	Identité fragmentée et chaotique: une condition souhaitable? .....	50
2.3	<i>Traversée de la mangrove: l'enracinement ou la mort?</i> .....	58
2.3.1	Francis Sancher et l'obsession de la racine .....	60
2.3.2	La mangrove: image inspirante ou réalité étouffante? .....	63
<b>3-</b>	<b>ENTRE LE MÉTISSAGE ET LA MÉTIS: LA QUESTION DE LA CATÉGORISATION ET DE LA DIFFÉRENCE</b> .....	<b>71</b>
3.1	Identité et catégorisation: questions théoriques .....	71
3.2	<i>Abeng</i> : imaginaire social et résistance à la réalité de l'hybridation .....	73
3.3	Le métissage perturbateur .....	76
3.4	Métissage et <i>métis</i> : une activité de liaison .....	80
3.5	La <i>métis</i> et la Relation, pratiques impossibles dans le roman antillais?.....	91
3.6	Repenser la différence: Créolité et créolisation .....	96
	<b>CONCLUSION</b> .....	<b>107</b>
	<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>120</b>

*Mille mercis à Denise et à Nemours  
Lemaine, qui m'ont soutenue moralement,  
et qui ont tout fait pour me permettre  
de rédiger ce mémoire dans les  
meilleures conditions possibles.*

*Mille excuses aux membres de ma famille,  
victimes patientes et compréhensives de  
mes nombreuses crises d'angoisse ...*

*Je tiens enfin à remercier Amaryll  
Chanady pour ses conseils et pour sa  
promptitude à lire mon travail.*

## INTRODUCTION

Marquée par la colonisation, par les ruptures et par la violence qui l'accompagnent, la Caraïbe constitue un lieu où les divers groupes ethno-culturels qui s'y sont établis et rencontrés - de gré ou de force - se voient contraints de remettre en question et de redéfinir leur identité.

De ce fait, s'intéresser à la production critique et littéraire antillaise contemporaine, c'est être confronté à l'importance de la problématique identitaire dans cette région. La préoccupation des intellectuels de la Caraïbe pour la question, en effet, est manifeste, les deux dernières décennies ayant été marquées par la publication de nombreux essais dont l'impact s'est rapidement fait ressentir; les auteurs de ces textes et ouvrages, qu'il s'agisse d'Édouard Glissant, de Patrick Chamoiseau, de Stuart Hall ou encore d'Antonio Benítez-Rojo, s'attachent tous à décrire leur vision de l'identité antillaise au moyen de notions telles que la Relation, la créolité et le chaos, tout en proposant des réflexions et

reconceptualisations visant à établir et à valoriser les bases de cultures vraisemblablement difficiles à affirmer. De même, la multiplicité de mouvements et de discours tels que la Négritude, l'Antillanité ou la Créolité, qui n'ont cessé d'alimenter le débat entourant la question, permet de deviner l'importance du malaise par rapport à l'identité.

Avec l'essai, le roman constitue certainement le genre où s'exprime le plus clairement cette préoccupation; c'est ce que constatent des spécialistes de la littérature antillaise tels que Beverley Ormerod et Michael Dash, selon qui le thème omniprésent de l'aliénation et de la quête identitaire ("the quest for identity") témoigne des problèmes que pose l'identité dans la Caraïbe.<sup>1</sup>

Si les discours théoriques, tout autant que les romans, ont retenu l'attention et fait l'objet, surtout depuis les dix dernières années, de nombreuses études approfondies dans les milieux universitaires, il semble

---

<sup>1</sup> Beverley Ormerod, "Tendances actuelles de la littérature antillaise," *Les Antilles-Guyane au rendez-vous de l'Europe: le grand tournant?*, eds. Richard D.E. Burton et Fred Réno (Paris: Economica, 1994) 193-94; J. Michael Dash, "Exile and Recent Literature," *A History of Literature in the Caribbean*, éd. James Arnold, vol.1 (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1994) 451; voir également Antonio Benítez-Rojo, *The Repeating Island The Caribbean and the Postmodern Perspective*, trad. James E. Maraniss (Durham and London: Duke University Press, 1992) 186.

y avoir place pour un examen plus global de la question identitaire, qui viserait à interroger les raisons de cette évidente préoccupation pour l'identité, de même qu'à en étudier les manifestations dans la production théorique et littéraire antillaise: comment le roman et l'essai antillais témoignent-ils des problèmes identitaires? Quel type de discours les intellectuels et les romanciers caribéens tiennent-ils sur l'identité? Ces discours se rejoignent-ils?

C'est à partir de ces questions que j'analyserai d'importants essais et théories sur l'identité antillaise - entre autres, le *Discours antillais* et *Poétique de la Relation* d'Édouard Glissant; *l'Éloge de la Créolité* de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant - ainsi que deux romans qui me semblent traiter de façon particulièrement intéressante des difficultés reliées au processus d'identification dans la Caraïbe, soit *Abeng* de Michelle Cliff et *Traversée de la mangrove* de Maryse Condé. Plus précisément, je chercherai, à travers l'analyse de ces textes, à voir si la manière dont les essayistes décrivent et conçoivent l'identité caribéenne et si les

principes généraux des nombreuses théories se rapprochent des descriptions proposées dans les romans.

Pour ce faire, je m'intéresserai d'abord aux principaux discours théoriques qui se sont succédé au fil des ans, afin de saisir l'importance et l'évolution de la question identitaire, ainsi que les problématiques qui y sont reliées. Les concepts de Négritude, d'Antillanité, de Créolité et de Relation retiendront donc l'attention dans le premier chapitre, et permettront de constater qu'il est de plus en plus question de revendiquer la diversité et l'hétérogénéité culturelles de la Caraïbe, par opposition à une conception monolithique de l'identité.

À partir de deux problématiques générales reliées à cette observation, il s'agira par la suite d'étudier la manière dont en traitent à la fois les diverses théories et les romans de Michelle Cliff et de Maryse Condé. Ainsi, le deuxième chapitre abordera la question de l'identité à partir de la problématique de la quête de l'origine et de la filiation simple, dont font état autant les discours théoriques que les discours littéraires sur l'identité. De même, le procédé de catégorisation et de différenciation qui, associé à

l'important phénomène d'hybridation dans la Caraïbe, apparaît comme une source d'aliénation identitaire, fera l'objet du troisième chapitre.<sup>2</sup> S'il semble ainsi y avoir unanimité quant à ce qui fait obstacle au processus d'identification, les divers concepts et notions (tels que la mangrove, le chaos, la *métis* - tous connexes à la Relation de Glissant) proposés dans les discours théoriques pour rendre compte de ce qui serait une identité caribéenne basée, entre autres, sur la diversité et l'ouverture, sont-ils également associés à l'identité dans les romans?

Je me servirai enfin de cette analyse pour questionner les discours théoriques à partir de l'éclairage qu'apportent les romans sur le sujet de l'identité: quels peuvent être les buts et les motivations de cette vaste entreprise de réflexion sur l'identité? Jusqu'à quel point peut-on soupçonner l'utopie, la projection et le désir de valorisation d'entrer en jeu dans le traitement de la problématique identitaire?

---

<sup>2</sup> Il faut préciser que, dans le cadre de ce mémoire, le terme "hybridation" est utilisé dans son acception la plus générale, pour désigner les phénomènes de rencontre et d'échange entre éléments culturels.

# PREMIÈRE PARTIE: DISCOURS THÉORIQUES

## 1- L'IDENTITÉ ANTILLAISE: DU MONOLITHISME À LA RELATION

### 1.1 L'IDENTITÉ, UNE NOTION COMPLEXE

En se faisant, dès les années trente, le chantre de la Négritude auprès des peuples antillais, Aimé Césaire a provoqué, bien malgré lui sans doute, l'apparition de toute une série de discours et de concepts identitaires élaborés les uns en réaction aux autres, mais visant le même objectif; en effet, à la Négritude succèdent l'Antillanité, la Créolité, la Relation, de même que de multiples théories connexes, qui, bien qu'elles varient à plusieurs niveaux, cherchent toutes à permettre aux sociétés de la Caraïbe de concevoir et d'affirmer une identité non réductrice et débarrassée du poids du colonialisme.

Mais une telle abondance de théories et l'importance constante qu'accordent les intellectuels à la question semblent indiquer que ce but est difficile à atteindre et doivent, de toute évidence, être lues

comme autant de signes du caractère problématique de la constitution identitaire dans la Caraïbe. C'est ce que laisse entendre Stuart Hall, éminent spécialiste de la culture antillaise, selon qui "a topic which has been richly explored by Caribbean writers and artists [is] cultural identity presenting itself always as a problem to Caribbean people."<sup>3</sup>

Il importe de préciser d'abord que le concept d'identité lui-même pose problème, puisque, comme l'affirme Albert Memmi, il s'avère flou, "faussement clair, comme souvent lorsqu'on désigne par quelque vocable une réalité elle-même mal débroussaillée."<sup>4</sup> Malgré l'acception incontestablement imprécise du terme, les spécialistes s'accordent généralement pour dire que la conception traditionnelle et dominante de l'identité implique nécessairement le sentiment d'appartenance à un groupe, sentiment déterminé par le partage de caractéristiques communes basées sur des catégories préétablies telles que l'ethnie, la "race", la nation, le sexe, etc.; il s'agit donc ni plus ni moins que d'un processus de reconnaissance et de

---

<sup>3</sup> Stuart Hall, "Negociating Caribbean Identities," *New Left Review* 209 (1995): 3.

<sup>4</sup> Albert Memmi, "Qu'est-ce que l'identité culturelle?" *Cahiers francophones d'Europe Centrale-Orientale* 5-6 (1995): 15.

délimitation, dont la donnée fondamentale est l'unité, l'homogénéité, le même, et qui confère au groupe donné sa spécificité.<sup>5</sup>

C'est contre la domination de cette conception de l'identité que semblent se poser les plus récents discours identitaires formulés par les intellectuels antillais. On comprend aisément en quoi elle se révèle un sujet épineux dans le cas de sociétés, comme celles de la Caraïbe, marquées par une diversité ethnique et culturelle particulièrement prononcée, et ne se trouvant pas unifiées par les critères habituels. Composé à l'origine de groupes issus de plusieurs continents et qui, en dépit de siècles de contacts et de brassages, maintiennent de nombreuses particularités, le tissu social caribéen revêt effectivement un caractère hétérogène tel qu'il rend flagrantes les limites du modèle d'identification monolithique généralement associé aux nations colonisatrices.

---

<sup>5</sup> À ce sujet, voir Christopher L. Miller, "The Postidentitarian Predicament in the Footnotes of *A Thousand Plateaus: Nomadology, Anthropology, and Authority*," *Diacritics* 23.3 (1993): 6-35; Stuart Hall et Paul du Gay, eds., *Questions of Cultural Identity* (London: Sage Publications, 1996), notamment les textes de Stuart Hall, "Who Needs Identity?": 1-17, et de Lawrence Grossberg, "Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?": 87-107.

Pour expliquer l'importance de la question identitaire dans cette région, il faut en outre évoquer le fait que l'esclavage, l'immigration et la colonisation, avec les effets de rupture qu'ils supposent, sont à la base de la formation de ces sociétés; dans de telles conditions, ainsi que l'affirme Michel Giraud dans un article consacré à la question, il s'avère difficile "de revendiquer une altérité radicale vis-à-vis du colonisateur . . . , à l'inverse des victimes de la plupart des autres situations coloniales, qui ont été colonisées sur la terre et dans la culture de leurs ancêtres", puisque l'identité s'enracine peu ou pas "dans un arrière-pays culturel autochtone."<sup>6</sup> Et parce que les pays de la Caraïbe sont aujourd'hui dépourvus, officiellement ou officieusement, d'une indépendance culturelle et politique, toute tentative d'élaboration d'une identité "proprement antillaise" se heurte à la puissance des modèles dominants.

---

<sup>6</sup> Michel Giraud, "Les identités antillaises entre négritude et créolité," *Cahiers des Amériques latines* 17 (1994): 142.

Ces raisons sont certainement celles qui apparaissent les plus évidentes lorsqu'il s'agit de justifier le fait que la question de l'identité demeure aujourd'hui encore l'une des préoccupations majeures de la pensée antillaise, perceptible notamment dans les discours théoriques. À travers une multiplicité de concepts identitaires, ils témoignent effectivement d'un questionnement profond et continu sur les particularités des cultures antillaises et constituent sans aucun doute l'indice le plus frappant de l'évolution de la réflexion sur l'identité. Il s'agira donc, dans ce chapitre, de s'attarder aux principaux discours identitaires élaborés par les intellectuels antillais et d'examiner les principes qui les sous-tendent, afin de saisir l'extraordinaire complexité de la question ainsi que les problématiques qui y sont reliées. Il faut noter que, s'ils ont tous pour objet la Caraïbe dans son ensemble, ceux qui ont suscité le plus d'intérêt et généré le plus de débats sont l'oeuvre d'intellectuels martiniquais. Outre le statut politique particulièrement ambigu du pays, le fait que le père de la Négritude antillaise - mouvement marquant de la quête identitaire qui anime la Caraïbe

depuis le vingtième siècle - soit originaire de la Martinique pourrait expliquer l'importance qu'y prend la réflexion sur l'identité.<sup>7</sup>

### **1.2 LA NÉGRITUDE, UNE CONCEPTION MONOLITHIQUE DE L'IDENTITÉ?**

Bien que la Négritude ne soit ni l'unique, ni le premier mouvement à marquer l'éveil du désir d'affirmation identitaire dans la Caraïbe - l'influence du Harlem Renaissance et du mouvement indigéniste haïtien sur les intellectuels antillais du début du siècle est indéniable, et le mouvement rastafarien, apparu en Jamaïque dans les années soixante, a donné lieu à une philosophie et à un mode de vie qui perdurent encore -, il importe, afin de saisir les théories actuelles, d'évoquer les principes de ce qui représente beaucoup plus qu'un discours de revendication: la Négritude a, en effet, donné lieu à un véritable mouvement intellectuel, littéraire et politique, consacrant une idéologie extrêmement théorisée en réaction à laquelle nombre de penseurs semblent, aujourd'hui encore, élaborer leur réflexion.

---

<sup>7</sup> La Martinique, avec la Guadeloupe et la Guyane française, constitue depuis 1946 un D.O.M. (département français d'outre-mer), statut qui en fait un pays extrêmement dépendant de la France et, donc, un terrain propice au questionnement identitaire.

Formé à Paris durant la période de l'Entre-deux-guerres par un groupe de jeunes intellectuels africains et antillais mené par Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire et Léon Gontran Damas, le mouvement de la Négritude, objet d'innombrables études, est généralement perçu comme "le fait idéologique majeur des indépendances africaines."<sup>8</sup> En ce qui concerne la Caraïbe, son rôle apparaît plus ambigu; n'ayant pas entraîné le même type d'affranchissement politique, la négritude césairienne apparaît néanmoins, aux yeux de la critique actuelle, comme un point de référence et comme un moment important de l'évolution de l'identité antillaise - celui du retour symbolique vers l'Afrique.

Les intellectuels de la Négritude, en visant la réhabilitation de l'identité opprimée du colonisé, se basaient sur l'idée d'une opposition entre deux mondes: le noir et le blanc. La valorisation des histoires et des cultures africaines, effectuée notamment au moyen de la littérature, impliquait donc, nécessairement, le rejet des principes associés au monde occidental. Il s'agissait en fait pour ces penseurs de contrer les

---

<sup>8</sup> Jean-Pierre Jardel, "Identités et idéologies aux Antilles françaises: négritisme, négritude et antillanité," *Recherches sociologiques* 15.1 (1984): 215.

effets aliénants de la politique d'assimilation menée par les nations colonisatrices en revendiquant leur différence, définie comme une "essence nègre" que des siècles de colonisation auraient contribué à dénigrer et à réprimer.

En ce sens, la Négritude, ainsi que le reconnaissent des intellectuels contemporains tels que Raphaël Confiant et Patrick Chamoiseau, a rendu concevable, dans la Caraïbe, l'idée d'une identité positive et distincte de celle du colonisateur, en permettant de renouer avec les valeurs rattachées aux cultures africaines - lesquelles contribuèrent largement à la formation des sociétés antillaises:

[La Négritude] nous restitua une partie de notre être: la partie non blanche si féroce-  
ment amputée. Elle nous restitua aussi une de nos matrices originelles, . . . l'Afrique. . . . La Négritude, en contestant l'ordre colonial, nous restitua quelque chose dont nous avons perdu même l'écho: le cri, le cri originel.<sup>9</sup>

Dans le même ordre d'idées, l'écrivain martiniquais Édouard Glissant admet que l'existence d'un tel mouvement identitaire trouve sa justification dans le seul fait qu'elle permet aux peuples antillais de franchir une étape essentielle dans leur

---

<sup>9</sup> Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, *Lettres créoles* (Paris: Hatier, 1991) 126-27.

cheminement, celle menant à la revendication de "la 'part africaine' de leur être, si longtemps méprisée, refoulée, niée par l'idéologie en place."<sup>10</sup>

Une telle reconnaissance des apports de la Négritude ne diminue toutefois pas la portée des multiples critiques rapidement émises à l'égard des limites de l'idéologie prônée par le mouvement. En effet, si, comme on l'a vu précédemment, l'accès de plusieurs nations africaines à l'indépendance peut être attribuable en grande partie aux effets de la Négritude, nombreux sont ceux qui, comme Michel Giraud, reprochent à Aimé Césaire d'avoir à la fois "chanté la Négritude des Antillais et assuré le succès du projet de l'intégration politique de la France des colonies antillaises, promues au rang de départements de la République."<sup>11</sup> Mais au-delà des paradoxes politiques, les critiques visent les principes mêmes de la Négritude qui, dans la Caraïbe du moins, aurait eu des effets plutôt pervers. Entre autres, Richard Burton considère que:

---

<sup>10</sup> Édouard Glissant, *Le discours antillais* (Paris: Seuil, 1981) 35.

<sup>11</sup> Giraud 145.

la Négritude s'oppose certes à l'assimilationnisme mais, à un niveau plus profond, en continue les présupposés essentialistes et universalistes: à l'essence de la francité elle oppose une essence de la négritude ou de l'africanité et, ce faisant, n'arrive pas à se libérer des termes anti-historiques transcendants dans lesquels l'assimilationnisme se formule lui-même. A *fortiori* la Négritude a beau inverser une définition européenne stéréotypée de la personnalité et de la culture "nègres", en lui ôtant ce qu'elle a d'ouvertement raciste et d'un négatif faisant un positif, il n'en reste pas moins que la structure sous-jacente de cette définition soit retenue. . . . la négritude ne fait que substituer une définition aliénante à une autre. . . .<sup>12</sup>

En s'exprimant de la sorte, Richard Burton rejoint l'opinion de plusieurs spécialistes de la culture antillaise qui voient dans la nette opposition noir/blanc, sur laquelle est basée toute la philosophie du mouvement, le maintien des structures du discours colonialiste: monolithisme, unicité, pureté, exclusivité; autrement dit, les Césaire, Senghor et autres, se seraient limités "à inverser les signes du système de valeurs" qu'ils entendaient critiquer et en auraient ainsi perpétué les failles, proposant une identité tout aussi essentialiste, figée et réductrice que celle contre laquelle ils s'érigaient. La Négritude serait en ce sens un discours essentiellement

<sup>12</sup> Richard Burton, "Ki moun nou yé? La question de la différence dans la pensée antillaise contemporaine," *Les Antilles-Guyane au rendez-vous de l'Europe: le grand tournant?*, eds. R.D.E. Burton et Fred Réno (Paris: Economica, 1994) 128.

réactionnaire, voire même un "sous-discours" participant de l'idéologie dominante.<sup>13</sup>

À ceci s'ajoute le fait que la Négritude ne semble pas tenir compte d'un aspect fondamental de la culture caribéenne, soit celui de la multiplicité de ses composantes culturelles. En effet, les sociétés de la Caraïbe ont été constituées non seulement à partir de l'importation d'esclaves africains par les colons européens, mais aussi par la présence de populations autochtones, par l'arrivée de travailleurs originaires d'Asie, d'Extrême-Orient, du Levant et de diverses régions de l'Europe, et, surtout, par les contacts entre ces divers groupes; ainsi, en réduisant la spécificité des cultures caribéennes à leur seule composante africaine, la Négritude se trouve à exclure une partie imposante de la réalité culturelle et ethnique antillaise et à faire abstraction des incessants processus de transfert et d'échange qui la caractérisent. Cette négligence pourrait à elle seule expliquer que la Négritude n'ait pas permis aux peuples de la Caraïbe de mettre un terme à leur quête identitaire, comme semble le croire Michel Giraud:

---

<sup>13</sup> Giraud 143; Jardel 224.

. . . ce qui aurait manqué à la génération de la Négritude pour accomplir le voeu de sa revendication identitaire, c'est . . . de reconnaître dans ses formulations le caractère à la fois uni et composite des sociétés antillaises et prendre en compte . . . toutes les composantes de celles-ci . . . .<sup>14</sup>

### **1.3 L'ANTILLANITÉ: LE DIVERS COMME SPÉCIFICITÉ DE L'IDENTITÉ CARIBÉENNE**

L'échec de la Négritude ayant mis en évidence le fait qu'une conception monolithique de l'identité ne permet pas d'exprimer la réalité culturelle antillaise, les intellectuels ont poursuivi la réflexion sur l'identité tout en s'attachant à questionner les principes, qu'ils associent à la tradition philosophique occidentale, ayant jusque-là sous-tendu leur pensée.

C'est vraisemblablement une telle tâche qu'entreprend le poète, essayiste et écrivain Édouard Glissant en proposant la notion d'Antillanité qu'il développe, dès le début des années soixante-dix, dans son oeuvre poétique et théorique, particulièrement dans l'important recueil d'essais que constitue *Le discours antillais*. Si, à l'instar du mouvement mené par Césaire, l'antillanité vise à contrer les effets

---

<sup>14</sup> Giraud 145-46.

aliénants et réducteurs de l'assimilation, Glissant paraît toutefois convaincu de la nécessité de donner une autre direction au mouvement de retour vers l'Afrique effectué par la Négritude, et souligne à cet effet l'importance d'orienter la recherche identitaire vers un réel antillais qu'il importe d'explorer et de constamment interroger - réel qu'il résume ainsi:

. . . cultures issues du système des Plantations; civilisation insulaire (où la mer Caraïbe diffracte, là où par exemple on estimera qu'une mer elle aussi civilisatrice, la Méditerranée, avait d'abord puissance d'attraction et de concentration); peuplement pyramidal avec une origine africaine ou hindoue à la base, européenne au sommet; langues de compromis; phénomène culturel général de créolisation; vocation de la rencontre et de la synthèse; persistance du fait africain; cultures de la canne, du maïs et du piment; lieu de combinaison des rythmes; peuples de l'oralité.<sup>15</sup>

Plus précisément, il s'agit pour l'écrivain de "rester au lieu" - le meilleur moyen selon lui d'échapper aux tendances universalisantes de la quête menée par Césaire et de constituer une identité non réductrice et non aliénante pour les sociétés de la Caraïbe; Glissant ajoute cependant que:

---

<sup>15</sup> Glissant, *Discours* 422.

le lieu . . . n'est pas seulement la terre où notre peuple fut déporté, c'est aussi l'histoire qu'il a partagée (la vivant comme non-histoire) avec d'autres communautés, dont la convergence apparaît aujourd'hui. Notre lieu, c'est les Antilles.<sup>16</sup>

Ainsi, il ne s'agit pas d'une réaction d'enfermement ou de nationalisme étroit; l'accent est mis au contraire sur l'exploration des liens unissant les cultures de l'archipel caribéen qui, tout en étant distinctes les unes des autres, n'en partagent pas moins des réalités historiques, culturelles, économiques et ethniques, formant ainsi une "multi-relation". À l'importance du lieu s'ajoute l'idée de l'existence d'une spécificité antillaise, que Glissant est l'un des premiers à avoir explorée. Il reconnaît et valorise en effet le caractère pluriel et syncrétique de la réalité caribéenne, c'est-à-dire la présence d'une multiplicité d'éléments constitutifs ayant, de par leur nature interactive et créatrice, donné jour à une culture singulière, complexe, en transformation constante. La revendication d'une spécificité antillaise se distingue ainsi de la différence monolithique proclamée par les tenants de la Négritude en ce qu'elle laisse place, tout en se posant

---

<sup>16</sup> Glissant, *Discours* 249.

contre l'"universel généralisant", à la totale expression de ce que Glissant nomme le *Divers*.<sup>17</sup>

On peut ainsi, sans aucun doute, déceler dans la pensée de Glissant les bases d'une remise en question de la notion même d'identité: l'inclusion, la pluralité, l'instabilité et la conception de la Caraïbe comme un lieu ouvert qui sous-tendent l'antillanité sont en tout point étrangères à la quête d'origines porteuse d'un danger de stagnation et d'exclusion qui accompagne selon l'écrivain la traditionnelle constitution identitaire, et rendent inutiles les critères de race, de nation ou de langue.

Il faut cependant constater que la notion d'antillanité ne semble pas avoir bénéficié de la même attention que la Négritude. Peut-être parce que, à l'image du reste de l'oeuvre de Glissant, la pensée de l'antillanité se révèle plutôt hermétique, ou encore parce que, ainsi que l'admet l'auteur lui-même, elle constitue une "vision" beaucoup plus qu'une théorie,<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Glissant, *Discours* 249-51. Notion-clé du langage glissantien, l'*universel généralisant* désigne "la prétention suffisante qui permet de sublimer la dignité de la personne à partir de la réalité de la propriété privée. C'est aussi l'arme la plus concluante dans le processus de dépersonnalisation d'un peuple démuné." (249); quant au *Divers*, il s'agirait de la "différence consentie", plus précisément de "l'effort de l'esprit humain vers une relation transversale, sans transcendance universaliste" (190-91).

<sup>18</sup> Glissant, *Discours* 495.

l'antillanité en tant que concept a été rarement reprise par les intellectuels caribéens et n'est associée à aucun mouvement littéraire, encore moins à un mouvement politique ou à une véritable école de pensée. D'ailleurs, Édouard Glissant tendra lui-même à délaissier le concept pour en élaborer les principes à travers une théorie plus générale de l'identité.

#### **1.4 LA CRÉOLITÉ, OU L'ÉLOGE DE L'HÉTÉROGÈNE**

Toutefois, sa pensée a incontestablement laissé des marques, si l'on en juge d'après le contenu d'un important essai-manifeste publié en 1989, *l'Éloge de la Créolité*. En effet, bien que les auteurs de ce texte adhèrent aux critiques susmentionnées, les principes de l'antillanité constituent de toute évidence la base du concept de Créolité, ainsi qu'en témoignent la surabondance de citations tirées du *Discours antillais*. Avec le concept de Créolité, proposé à la fin des années quatre-vingts et suscitant depuis de nombreux débats, Jean Bernabé, Raphaël Confiant et Patrick Chamoiseau prétendent pousser plus loin la réflexion sur l'identité en cherchant à s'inscrire contre les limites de la Négritude, et entreprennent ce qui peut

être perçu comme ni plus ni moins qu'une relecture de l'Antillanité. Voulant faire de la Créolité un mouvement esthétique, littéraire, culturel, social et politique, les auteurs signalent l'urgence d'une valorisation de la langue créole, d'une prise de conscience du phénomène d'hybridation culturelle observable dans la Caraïbe et à l'échelle mondiale, et d'une reconceptualisation des cultures et identités antillaises. Ils prétendent ainsi célébrer, au moyen de la littérature et du langage, ce qu'ils considèrent être le fondement de celles-ci: la Créolité.

Parce que le terme "antillanité" évoque selon eux un concept avant tout géopolitique, les créolistes entendent ajouter à l'identité antillaise une autre dimension, celle d'une solidarité "avec tous les peuples africains, mascarins, asiatiques et polynésiens qui relèvent des mêmes affinités anthropologiques que [les Antillais]."<sup>19</sup> À ce sujet, l'emploi du mot "créole" revêt une importance particulière; bien qu'il ait connu au cours des siècles un usage pour le moins flottant, les signataires de l'*Éloge* rappellent son acception originale ("né et élevé en Amérique") et en retiennent

---

<sup>19</sup> Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, *Éloge de la Créolité* (Paris: Gallimard, 1989) 32-33.

le caractère non raciologique, considérant que, dans des sociétés multiethniques telles que celles de la Caraïbe, le maintien des distinctions raciales ne fait que miner le processus de constitution identitaire et qu'ainsi, comme le précise Raphaël Confiant, le "terme 'Créole' est le meilleur que l'on puisse utiliser pour désigner l'homme antillais"<sup>20</sup> - d'où la déclaration d'ouverture du manifeste: "Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles."<sup>21</sup>

Du même coup, Bernabé, Chamoiseau et Confiant laissent entendre qu'il n'est plus question pour eux de concevoir l'identité caribéenne en se tournant vers l'extérieur ou en se basant uniquement sur l'évocation d'une origine lointaine, et manifestent clairement le désir de prendre leurs distances par rapport au modèle essentialiste et monolithique proposé par la Négritude. Décrite comme étant "*l'agrégat interactionnel et transactionnel des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques et levantins, que le joug de l'Histoire a réunis sur le même sol*", la Créolité reconnaît effectivement la présence de multiples "composantes" et célèbre l'hétérogénéité

<sup>20</sup> Raphaël Confiant, *Aimé Césaire, une traversée paradoxale du siècle* (Paris: Stock, 1993) 265.

<sup>21</sup> Bernabé, Chamoiseau et Confiant 13.

d'une culture née de leurs contacts et échanges continuels. Les créolistes affirment ainsi vouloir rompre avec une tradition qui réduisait la culture caribéenne "à son seul aspect linguistique ou à un seul des termes de sa composition", alors que son principe même est la complexité;<sup>22</sup> en ce sens, ils tiennent à se démarquer de toute vision totalitaire, fixiste et unidimensionnelle de la culture et de l'identité, précisant à plusieurs reprises que "la Créolité est une annihilation de la fausse universalité, du monolinguisme et de la pureté", "une spécificité ouverte" qui correspond à un "mélange non harmonieux, non achevé et donc non réducteur."<sup>23</sup> Par cette valorisation de la "Diversalité", Chamoiseau et les cosignataires de *l'Éloge* cherchent donc, de toute évidence, à contrer les méfaits de l'universalisme occidental, pointé du doigt comme source des problèmes identitaires de la Caraïbe, et touchent à ce qui apparaît comme le point névralgique de la question: concevoir une identité caribéenne qui, tout en étant caractérisée par l'ouverture, résiste à l'homogénéisation, en d'autres termes, capable de

---

<sup>22</sup> Bernabé, Chamoiseau et Confiant 26.

<sup>23</sup> Bernabé, Chamoiseau et Confiant 28.

"subsister dans la diversité."<sup>24</sup> Il semble que ceci implique nécessairement de profondes reconceptualisations: pour que l'affirmation et l'expression de la Créolité soient possibles, il importe de débarrasser la notion d'identité de "la tentation de l'Un et du définitif" et de voir en la culture non pas "un achèvement mais une dynamique constante chercheuse de questions inédites, de possibilités neuves, qui ne domine pas mais qui entre en relation, qui ne pille pas mais qui échange."<sup>25</sup>

Bien qu'elle se présente comme un concept novateur permettant aux identités de s'exprimer librement et pleinement, la Créolité est loin de faire l'unanimité. La lecture que font Bernabé, Chamoiseau et Confiant des essais d'Édouard Glissant, et l'emprunt de concepts élaborés par celui-ci, sont contestés par de nombreux critiques estimant qu'ils se sont faits au prix d'une certaine distorsion; ainsi, pour Michael Dash, spécialiste et traducteur d'oeuvres de Glissant:

Despite the fact that *In Praise of Creolity* is inextricably tied to Glissant's idea and seeks an alternative to the neutralized thrust of Césairian Negritude, Glissant's ideas tend to become simplified. The language of the manifesto on

---

<sup>24</sup> Bernabé, Chamoiseau et Confiant 54.

<sup>25</sup> Bernabé, Chamoiseau et Confiant 54.

creolity is sometimes that of a reductionist, moralizing doctrine that runs the risk of sooner or later making the authors into the literary commissars of creolity.<sup>26</sup>

Le principal intéressé semble lui-même avoir éprouvé le besoin de se distancer de la pensée des signataires de l'*Éloge*; Glissant, en effet, paraît mal à l'aise à l'idée d'être trop étroitement associé à ce qu'il considère comme une définition identitaire à tendance généralisante, et n'évoquant pas suffisamment à son goût l'idée de processus qui lui paraît fondamentale. C'est sans doute pourquoi, suite à la parution de l'*Éloge*, il accorde une importance accrue à la notion de créolisation qui, selon lui, parviendrait beaucoup mieux que celle de Créolité à rendre compte de la diversité, du dynamisme et de l'aspect créateur des phénomènes culturels ayant cours dans la Caraïbe.

### **1.5 LA RELATION, UN PRINCIPE DE L'IDENTITÉ CARIBÉENNE?**

Ces réflexions constituent l'un des éléments de base de la *poétique de la Relation*, élaborée par Glissant dans le recueil d'essais du même nom - et qu'il développe également dans ses deux ouvrages

---

<sup>26</sup> Michael J. Dash, "Textual Error and Cultural Crossing: A Caribbean Poetics of Creolization," *Research in African Literatures* 25.2 (1994): 166.

théoriques subséquents, soit *Introduction à une poétique du Divers* et *Traité du Tout-Monde*. Toujours préoccupé par les questions identitaires et culturelles, l'écrivain martiniquais considère ce recueil d'essais comme "l'écho recomposé, ou la redite en spirale" des idées traitées dans l'ensemble de son oeuvre;<sup>27</sup> la lecture de *Poétique de la Relation* permet de constater que l'auteur, loin de se limiter à la reformuler, cherche plutôt à la complexifier et à en étendre les implications à la condition actuelle d'un monde en pleine transformation. Délaissant apparemment le concept d'antillanité, Glissant en reprend les principes et les développe pour mener une réflexion concernant d'abord la Caraïbe, mais aussi, plus largement, les "humanités" en général. La notion de Relation, si elle fait partie, au moins depuis le *Discours antillais*, du langage conceptuel glissantien, occupe désormais une position centrale dans la pensée de l'auteur qui en fait la base d'une nouvelle conception de l'identité.

---

<sup>27</sup> Édouard Glissant, *Poétique de la Relation* (Paris: Gallimard, 1990) 28.

Au principe de cette poétique de la Relation se trouve l'idée que "toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre" - idée née d'un constat d'échec quant aux conceptions dominantes de l'identité.<sup>28</sup> Glissant estime en effet que nombre des problèmes affligeant le monde actuel sont attribuables à la volonté des sociétés occidentales, et des nations colonisatrices en particulier, d'imposer leur propre idée de l'identité, que l'expression "identité-racine" illustrerait parfaitement.

Souveraine dans les sociétés ayant généré un mythe fondateur, celles de l'Europe notamment, l'identité-racine fonctionne à partir de la notion d'appartenance, de la "violence cachée d'une filiation", et de la "prétention à la légitimité", dont découle une propension à la conquête et à la territorialisation.<sup>29</sup> Émanant ainsi fondamentalement de son propre centre, lui-même conçu comme une essence, l'identité-racine exclut, dans son principe même, "l'autre comme participant", et témoigne selon l'auteur d'une idée demeurée longtemps incontestée, "d'une conception sublime et mortelle que les peuples d'Europe

---

<sup>28</sup> Glissant, *Relation* 23.

<sup>29</sup> Glissant, *Relation* 157-58.

et les cultures occidentales ont véhiculée dans le monde, à savoir que toute identité est une identité à racine unique et exclusive de l'autre."<sup>30</sup>

À l'identité-racine, l'écrivain martiniquais oppose l'*identité-relation*, ou *identité-rhizome*. La notion de rhizome, célébrée par les philosophes français Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux*,<sup>31</sup> illustre l'antipode de la racine unique, cette "souche qui prend tout sur elle et tue alentour", et évoque de façon idéale le principe fondamental de la poétique de Glissant, soit "que l'identité n'est plus toute dans la racine, mais aussi dans la Relation"; racine démultipliée, poussant dans l'étendue plutôt qu'unidirectionnellement et en profondeur, allant ainsi à la rencontre d'autres racines, le rhizome illustre le principe de la Relation qui "maintient le fait de l'enracinement mais récuse l'idée d'une racine totalitaire."<sup>32</sup> L'identité-relation se fait donc dans le rapport multiple et variable à l'"autre" et méconnaît de ce fait la fixité, l'uniformité, le sectarisme et la

---

<sup>30</sup> Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers* (Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1995) 47, 19.

<sup>31</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

<sup>32</sup> Glissant, *Relation* 23, 31.

fermeture associés à la pensée de l'origine unique. En somme, alors que l'identité-racine, figée dans la contemplation de son essence/origine et dans la préservation de l'Un, vit le contact des cultures comme une menace à la sauvegarde de sa prétendue pureté et, ainsi, à sa propre existence, c'est ce rapport même à l'autre, et la contamination qu'il provoque, qui assure la constitution de l'identité-relation.

En quoi cette poétique de la Relation présente-t-elle un intérêt particulier pour les questions identitaires des sociétés antillaises? La Caraïbe, parce qu'elle aurait été marquée par la rupture et par l'errance, parce qu'elle serait une "terre rhizomée" n'appartenant "en absolu enraciné, ni aux descendants des Africains déportés, ni aux békés, ni aux hindous ni aux mulâtres", illustrerait de ce fait, selon la thèse glissantienne, l'inutilité et l'inefficacité, dans le processus de constitution identitaire, des notions d'origine, de filiation, de pureté et des réflexes d'exclusion qui en procèdent.<sup>33</sup> Considérant le phénomène de créolisation en cours dans la région depuis la colonisation, Glissant déclare donc

---

<sup>33</sup> Glissant, *Relation* 161. Il faut préciser que le terme "béké" est utilisé dans la Caraïbe francophone pour désigner les descendants des premiers colons français.

que cet "endroit de rencontre, de connivence . . . de passage" constitue pour lui "l'un des lieux du monde où la relation le plus visiblement se donne, une des zones d'éclat où elle paraît se renforcer."<sup>34</sup> La concentration, l'importance des brassages culturels aurait en fait naturellement exigé la Relation, une "complicité relationnelle", et, de ce fait, l'adhésion à la "pensée de la racine" n'aurait contribué qu'à nier le caractère instable, ouvert, hétérogène et multiple de la culture et de l'identité.

En somme, il semble que le désir de rendre compte de la complexité et de la diversité culturelles, et d'en finir avec la réduction et l'aliénation entraînées par la volonté de correspondre à des modèles identitaires monolithiques élaborés dans des contextes tout à fait différents, soit à l'origine de la poétique de la Relation d'Édouard Glissant - qui constitue assurément, pour l'heure, l'aboutissement de la réflexion que mènent les intellectuels de la Caraïbe depuis des décennies.

---

<sup>34</sup> Glissant, *Relation* 46. (Je souligne).

Cet examen des principaux discours identitaires ayant mis en lumière l'importance de cette réflexion ainsi que certaines des questions qui la provoquent, il s'agit maintenant, pour poursuivre ce travail, d'analyser comment la production théorique récente et les romans *Abeng* et *Traversée de la mangrove* traitent de l'identité antillaise à travers deux problématiques découlant de l'opposition entre monolithisme et hétérogénéité: d'une part, la problématique de la quête de l'origine et de la filiation; d'autre part, celle de la catégorisation et de la différence.

## DEUXIÈME PARTIE: DE LA THÉORIE AU DISCOURS LITTÉRAIRE

### 2- L'IDENTITÉ ANTILLAISE ET LA QUÊTE DE LA RACINE

#### 2.1 CULTURES ATAVIQUES ET CULTURES COMPOSITES

On trouve dans le langage courant des signes du lien unissant le concept d'identité à la notion d'origine: en effet, des expressions telles que "retour aux sources" ou "recherche des racines" sont fréquemment évoquées lorsqu'il est question de quête ou d'affirmation identitaire - et la Négritude, en prônant la redécouverte des "racines africaines" de la culture antillaise, en est l'illustration parfaite. À ce sujet, Stuart Hall précise que le discours dominant sur l'identité culturelle, hérité des cultures et philosophies européennes,

suggests that the culture of a people is a root - and the question of roots is very much at issue - a question of its essence, a question of the fundamentals of a culture. . . . [The culture] provides a kind of ground for our identities, something to which we can return, something solid, something fixed, something stabilized, around which we can organize our identities. . . .<sup>35</sup>

L'identité, en ce sens, ne saurait être qu'en fonction de la reconnaissance de quelconques caractéristiques, partagées par un groupe, et renvoyant à une même origine conçue comme stable et inaltérable. Ainsi, pour Stuart Hall, il est indéniable que "the search for origins" fait partie intégrante du processus d'identification, dans sa conception traditionnelle.<sup>36</sup> Pour ce qui est du cas antillais, cet aspect semble toutefois poser problème, ainsi qu'en témoigne l'échec d'Aimé Césaire; en effet, quelle serait cette "racine commune", et où prendrait-elle source?

Édouard Glissant, certainement l'intellectuel antillais ayant le plus sondé le sujet, tente de répondre à ces questions fondamentales en distinguant deux formes de culture, qui s'opposeraient entre autres par la place qu'y tient la notion d'origine. Les cultures *ataviques* seraient celles qui partent "du principe d'une Genèse et du principe d'une filiation, dans le but de rechercher une légitimité sur une terre qui à partir de ce moment devient territoire."<sup>37</sup> La notion de filiation serait particulièrement déterminante en ce qui a trait à la conception de

---

<sup>36</sup> Hall, "Negotiating Caribbean Identities" 5.

<sup>37</sup> Édouard Glissant, *Introduction* 45.

l'identité, parce que, consacrant le parcours de la communauté, elle protège celle-ci de toute forme de contestation ou de remise en question. En effet, pour l'auteur:

Quand une "création du monde" est répétée (certifiée) dans une filiation, celle-ci en découle avec rigueur, c'est-à-dire légitimité, par cela même qu'elle dessine à rebours le trajet de la communauté, de son présent à cet acte de la Création. Cette vue n'est pas au principe de tous les mythes occidentaux, mais c'est celle qui a prévalu, déterminant le devenir des cultures.<sup>38</sup>

Ainsi, la filiation maintient l'enracinement de la communauté dans cet "acte premier", de sorte que l'identité se conçoit dans la "méditation sacrée de la racine". Du même coup, ce processus de filiation acquiert un caractère violent et intolérant: l'identité reposant exclusivement sur cette origine unique, tout élément susceptible de rompre ou de modifier la chaîne de la filiation - le contact avec l'Autre, par exemple - est perçu comme une menace à cette unicité, pouvant "introduire au dissolu", voire à l'anéantissement.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Édouard Glissant, *Relation* 59.

<sup>39</sup> Glissant, *Relation* 64-65. Cette unicité excluante à laquelle conduit le culte de l'origine ne caractériserait pas toutes les cultures ataviques, toutefois; selon Édouard Glissant, elle est détectable surtout dans la pensée occidentale dominante qui, organisée à partir des "philosophies de l'Un" auxquelles elle a donné jour, fonctionne selon une conception linéaire du temps et ne reconnaît que le Même, se substituant ainsi à l'Universel. Le phénoménal expansionnisme des sociétés d'Europe et d'Occident a fait que "le modèle a servi", a "essaimé sur le monde" (*Relation*

Les cultures ataviques n'ayant pu éviter d'entrer en contact les unes avec les autres, généralement dans le cadre des colonisations, elles auraient par le fait même donné naissance à une tout autre forme de culture, que Glissant qualifie de *composite*. Il désigne ainsi les cultures, telles que celles de la Caraïbe, dont la créolisation est toujours en cours et qui "ne génèrent pas de Création du monde, . . . ne considèrent pas le mythe fondateur d'une Genèse", et ce "pour la raison que leur origine ne se perd pas dans la nuit, qu'elle est évidemment d'ordre historique et non mythique";<sup>40</sup> Glissant évoque ici la traite, le "ventre du bateau négrier" et l'esclavage, les ruptures et les brassages ayant marqué la naissance et l'évolution des sociétés antillaises. De ce fait, toute tentative d'identifier une origine "pure", dont découlerait la spécificité des cultures en question, ou de construire une filiation linéaire se révèle particulièrement inopérante dans le cas de sociétés composites. C'est ce qui expliquerait, selon l'écrivain martiniquais, que d'autres formes d'identification, telles que la Relation, aient eu tendance à y émerger.

---

26; 53; 59-64).

<sup>40</sup> Glissant, *Traité du Tout-Monde* (Paris: Gallimard, 1997) 35-37, 194.

Faut-il comprendre que le processus d'identification, dans la Caraïbe, se fait sans recours aux notions d'origine et de filiation simple? C'est ce que laisse entendre Patrick Chamoiseau dans un passage, tiré de son récent ouvrage *Écrire en pays dominé*, où il décrit avec lyrisme sa vision de l'identité antillaise:

Là [dans le Caraïbe], aucune de ces Genèses traditionnelles qui fondent les ethnies, les territoires, les identités anciennes, la belle Histoire commune. Pas de discours des origines, pas de mythe fondateur général. Pas de sacralisation d'un commencement quelconque.<sup>41</sup>

Édouard Glissant, pour sa part, reconnaît que les colonisateurs et leurs descendants ont perpétué nombre des principes hérités des cultures ataviques et que les effets du discours sur l'origine sont palpables dans la Caraïbe; ainsi, les cultures de l'archipel, non réductibles à une essence ou "vérité primordiale", ont pu apparaître, comparativement aux identités occidentales profondément enracinées, "comme une variante de la légèreté, une suspension de l'être, sans intensité" - d'où l'aliénation et l'éternelle quête identitaire des sociétés antillaises.<sup>42</sup> L'auteur rejoint donc les propos de Stuart Hall, qui soutient que les

<sup>41</sup> Patrick Chamoiseau, *Écrire en pays dominé* (Paris: Gallimard, 1997) 203.

<sup>42</sup> É. Glissant, *Introduction* 25-26.

problèmes identitaires de la Caraïbe sont en grande partie attribuables au fait que "it is impossible to locate in the Caribbean an origin for its peoples."<sup>43</sup>

Les notions d'origine et de filiation semblent ainsi soulever maintes questions quant à l'identité caribéenne, et constituent de toute évidence une problématique majeure qui, en plus de donner lieu à l'élaboration de théories identitaires, laisse son empreinte sur la production romanesque; de fait, l'écrivain et essayiste cubain Antonio Benítez-Rojo constate que "one of the most clearly and frequently seen regularities of the Caribbean novel is its reiteration of the theme that has come to be known as 'the search for identity' or 'the search for roots'."<sup>44</sup>

## **2.2 ABENG: CLARE SAVAGE À LA RECHERCHE D'UNE ORIGINE PERDUE**

C'est le cas du roman *Abeng*, de Michelle Cliff, qui relate la quête identitaire du sujet jamaïcain. Il y est plus précisément question de la prise de conscience et du désarroi identitaire de Clare Savage, une fillette de douze ans qui, entre autres problèmes,

---

<sup>43</sup> Stuart Hall, "Negociating Caribbean Identities" 5.

<sup>44</sup> Antonio Benítez-Rojo, *The Repeating Island The Caribbean and the Postmodern Perspective*, trad. James E. Maraniss (Durham and London: Duke University Press, 1992) 186.

confrontera ceux que pose dans la société jamaïcaine la pensée de la filiation simple et de l'origine.

Poète, romancière et essayiste native de la Jamaïque, Michelle Cliff ferait partie, selon Simon Gikandi, d'une nouvelle génération d'écrivaines antillaises s'inscrivant dans le courant postmoderne et désirant pousser plus loin la remise en question des notions d'histoire, de représentation et d'identité initiée par leurs prédécesseurs.<sup>45</sup> Dans *Abeng*, ce projet se traduit par un savant mélange d'autobiographie, d'historiographie, de mythe et de fiction, au moyen duquel Cliff parvient à dépeindre les multiples facettes d'une société coloniale tissée de contrastes et de contradictions.

La Jamaïque de 1958, qui sert de cadre au roman, peut difficilement être qualifiée d'homogène. Composée de groupes ethniques issus des quatre coins du monde, elle présente une diversité de voix et visages plus ou moins liés les uns aux autres et, ainsi que permet de le croire la description suivante, rassemble les caractéristiques de ce qui constitue une société créole au sens où l'entendent Bernabé, Chamoiseau et Confiant:

---

<sup>45</sup> Simon Gikandi, *Writing in Limbo. Modernism and Caribbean Literature* (Ithaca et London: Cornell University Press, 1992) 232.

The population of the island was primarily Black . . . , with gradations of shading reaching into the top strata of the society. Africans were mixed with Sepharadic Jews, Chinese, Syrians, Lebanese, East Indians. . . .<sup>46</sup>

En dépit de l'évidente et indéniable mixité des multiples composantes de la société jamaïcaine, celle-ci ne constitue aucunement un ensemble harmonieux et cohérent, encore moins un tout unifié; en effet, la classification sociale, raciale, ethnique et pigmentaire, à laquelle s'ajoute la hiérarchisation inhérente au système colonial, organise son fonctionnement, et détermine les positions et relations sociales. Ainsi, on constate que, généralement, la population noire n'a de contact avec les "white and light-skinned people" qu'à travers des relations de serviteur à maître (A 16). De même, à l'école où elle étudie au sein d'un groupe composé de "Black, Brown, Asian, Jewish, Arab and white girls" (A 71), Clare Savage observe que le traitement réservé à chacune d'elles varie, sans qu'elle soit toutefois en mesure de saisir pleinement qu'il s'agit d'une question de pigmentation:

---

<sup>46</sup> Michelle Cliff, *Abeng* (New York: Penguin Books, 1984) 5. Toutes les références sont à cette édition et seront indiquées entre parenthèses dans le texte après l'abréviation A.

It was easy to lose sight of color when you were constantly being told that there was no "color problem" in Jamaica. . . . Light and dark were made much of in that school. It was really nothing new in Jamaica - but, as in the rest of society, it was concealed behind euphemisms of talent, looks, aptitude. . . . Color was diffuse and hard to track at St. Catherine's, entering the classrooms as seating arrangements, disciplinary action, entering the auditorium during the casting of a play. The shadows of color permeated the relationships of the students, one to one. (A 100)

Clare Savage évolue donc dans un environnement où les valeurs et structures dominantes se heurtent à une réalité socioculturelle complexe et composite, ce qui éveille chez elle des doutes quant à son identité. Mais elle prendra surtout conscience des tensions et contradictions qui animent la Jamaïque au sein même de sa famille qui, à l'image de la société antillaise, est marquée par la diversité ethnique, mais aussi par la division.

Reconnaissant en Clare ses yeux verts et son teint pâle, son père, Boy Savage, considère celle-ci comme sa seule héritière et lui apprend que "she came from his people - white people", affiche ouvertement son culte de la blancheur et son mépris pour la population noire, tout en étant marié à Kitty Freeman, elle-même issue d'une famille de "red people"; la mère de Clare, "[who] cherished darkness", ne lutte aucunement contre cet

état de fait, et entretient une relation privilégiée avec Jennie, la soeur de Clare à la peau plus foncée, probablement parce que "she assumed that a light-skinned child was by common law, or traditional practice, the child of the whitest parent" (A 53, 127, 129). Boy Savage se voit ainsi, en quelque sorte, chargé de l'éducation de Clare, et sa conception de l'identité, son obsession de l'origine et de la filiation contribueront largement à la confusion de sa fille.

Boy Savage apparaît d'emblée comme quelqu'un de déphasé, "caught somewhere between the future and the past - both equal in his imagination" (A 22). En fait, le passé, ou l'idée qu'il s'en fait, envahit totalement le quotidien de Boy, qui semble y trouver sa raison d'être, ce qui le définit, soit l'essence de ce qui constitue "a true Savage" (A 45). C'est, plus précisément, la conviction d'appartenir à une lignée prestigieuse et immaculée, tout autant que le culte de celui qui en serait l'initiateur - son arrière-grand-père venu d'Angleterre, l'illustre Judge Savage -, qui permet à Boy de constituer son identité. S'accrochant à cette "origine", il se convainc de son

unicité, voire de sa supériorité, et se fait un devoir de transmettre ce précieux héritage à sa fille Clare en l'entretenant régulièrement de son "distinguished ancestor the puisne justice" (A 24).

### **2.2.1 Filiation mythique et identité construite chez les Savage**

On constate ainsi les implications majeures de cette conception de l'identité sur Boy Savage: non seulement perçoit-il tout contact avec l'autre comme une menace, mais il est amené, à travers son obsession de l'origine et de la filiation, à défier la logique la plus élémentaire. Parce qu'il a épousé - apparemment, pour des raisons purement pratiques - une femme issue d'une lignée beaucoup moins "pure", Boy vit dans la crainte de voir se rompre la chaîne de la filiation des Savage et, dans le but de réparer cet accident de parcours, inculque à sa fille l'importance de préserver "his green eyes and light skin" en évitant d'aimer "someone darker than herself" (A 127). Plus encore que de se préoccuper de l'instruction de sa fille, Boy Savage doit, pour protéger son identité, travailler à l'élaboration d'approximatives et douteuses théories "about whiteness and lightness", auxquelles Kitty, les

considérant comme de simples fantômes, laisse libre cours (A 80, 130). Ainsi, lorsque Clare tente de comprendre pourquoi, si sa mère et sa soeur sont "colored", son père ne la considère pas comme telle, Boy lui répond avec conviction: "You're white because you're a Savage. . . . You are my daughter. You're white" (A 73).

Il s'agit visiblement d'une philosophie à laquelle adhère la famille Savage depuis maintes générations, et dont Boy a hérité en grandissant dans un environnement où on lui parlait "all day and all night of family. Of the history of family. Of the need for roots and the knowledge of where you came from" (A 42). Les Savage entretiennent par le fait même "a 'logical distrust' of anyone not like them" (A 29) - c'est-à-dire envers quiconque n'a pas, comme eux, le privilège de figurer parmi les descendants directs de celui qui aurait été l'un des seuls propriétaires terriens de la Jamaïque à n'avoir jamais "fécondé une Africaine" et dont la rigueur envers les esclaves était exemplaire (A 29-30).

Au fil du récit, le lecteur est toutefois amené à découvrir que la généalogie à laquelle s'identifient les Savage n'est pas aussi limpide, harmonieuse,

linéaire et cohérente qu'ils paraissent le croire. À ce sujet, la structure narrative, composée d'une multiplicité de fragments évoquant la tradition familiale, l'histoire officielle, l'histoire orale et les mythes populaires, crée une polyphonie qui, en présentant diverses versions d'un même "fait", s'avère particulièrement révélatrice; ceci permet de deviner le processus de sélection et de reconstruction auquel s'est vraisemblablement livré la famille de Boy au cours des années et au moyen duquel certains éléments ont été, fort à propos, mis de côté, oubliés ou romancés: on apprend, par exemple, que, pour expliquer "the too-dark skin of a newborn baby", les Savage évoquent "the life of the Savage who had 'done his duty' onboard the *H.M.S. Victory* with Nelson at Trafalgar"; de même, la maîtresse de Judge Savage, née d'une mère amérindienne et d'un père africain, devient, à travers les récits de la famille Savage, "a dark Guatemalan mistress, part Indian, with some Spanish blood" - ce qui s'avère infiniment plus tolérable que l'idée d'une lignée souillée dès l'origine de "sang noir" (A 29-33). Le culte de la filiation joue donc un rôle aussi précis qu'essentiel pour les Savage:

The definition of what a Savage was like was fixed by color, class, and religion, and over the years a carefully contrived mythology was constructed, which they used to protect their identities. When they were poor, and not all of them white, the mythology persisted. They swore by it. . . . They wanted to forget about Africa. (A 29)

Michelle Cliff semble mettre ici en évidence la fragilité de l'identité des Savage qui, pour subsister, nécessite l'appui de ce qui constitue ni plus ni moins qu'un *récit généalogique*; en ce sens, la "mythologie" de la famille Savage renvoie à la notion de mythe fondateur évoquée par Glissant, laquelle "rassure obscurément sur la continuité sans faille de la filiation" et raccorde à cette origine conçue comme l'essence de l'identité.<sup>47</sup> Du même coup, le caractère construit et artificiel de la filiation se révèle clairement - confirmant les propos de Stuart Hall selon qui les questions d'identité impliquent toujours un exercice de mémoire sélective, "the silencing of something in order to allow something else to speak"<sup>48</sup> - et suggère ainsi que "la quête de toute racine risque de découvrir l'arbitraire de toute origine."<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> É. Glissant, *Traité du Tout-Monde* 196, 35.

<sup>48</sup> S. Hall, "Negociating Caribbean Identities" 5.

<sup>49</sup> Mireille Rosello, "Les derniers rois mages et Traversée de la mangrove: insularité ou insularisation?" *Elles écrivent les Antilles*, eds. Susanne Rinne et Joëlle Vitiello (Paris: L'Harmattan, 1997) 181.

### **2.2.2 La dualité, le silence et la rupture, obstacles à la quête de l'origine**

Mais *Abeng* permet surtout de saisir les effets du culte de l'origine et de la filiation sur Clare Savage. Pour elle, la création d'un récit généalogique s'avère plutôt ardue puisque, tout en recevant les principes de son père sans trop les questionner, elle est consciente de certaines irrégularités qui l'empêchent de s'identifier à une "racine unique": "Her father told her she was white. But she knew that her mother was not" (A 36). C'est le sentiment diffus de ne pas tout à fait correspondre à l'image homogène qu'on s'efforce de lui renvoyer, le désir de savoir où elle se situe par rapport à ce modèle, qui déclenche la quête de Clare. Ayant intégré l'idée que l'identité réside au plus profond d'une racine, elle tentera d'explorer cette perturbante "autre origine" dont elle connaît peu de choses comparativement à celle dont se réclame son père - seulement pour se heurter au silence et à l'absence. En effet, si Boy est intarissable au sujet de la filiation des Savage, Kitty n'offre que peu de réponses, et s'avère beaucoup moins disponible pour parler à Clare de ses "racines africaines"; c'est vraisemblablement parce que, entretenant comme son mari

une conception monolithique de l'identité, elle veut éviter à sa fille toute impression de dualité et faciliter ainsi son passage "into whiteness", estimant que "it would be best for her" (A 129). Mais à ce mutisme obstiné s'ajoute celui provoqué par l'ignorance et par l'oubli, et qui, ainsi que semble le suggérer Michelle Cliff, marque l'expérience des descendants d'esclaves:

The [Black] people in the Tabernacle could trace their bloodlines back to a past of slavery. But this was not something they talked about much, or knew much about. . . . [They] did not know that their ancestors had been paid to inform on one another. . . . They did not know about the Kingdom of the Ashanti or the Kingdom of Dahomey, where most of their ancestors had come from. They did not imagine that Black Africans had commanded thousands of warriors. Built universities. Created systems of law. Devised language. Wrote history. Poetry. Were traders. Artists. Diplomats. (A 18, 20)

Au cours de sa quête, Clare est en fait confrontée au vide créé par un système qui dénigre ou refuse de reconnaître les éléments culturels non européens; où certains enseignants apprennent à leurs élèves que les "Blancs" ont pour mission de sauver les peuples africains et de les amener à la culture (A 71); où d'autres, tels que l'ancien professeur de Kitty, Mr. Powell, considèrent que les coutumes "barbares"

rattachées plus ou moins directement à l'Afrique "should be made as little of as possible", et que les personnes qui les pratiquent "had to be taught to rise above their past and to forget about all the nonsense of *obeah* or they would never amount to anything" (A 87). Il est une autre cause à ce vide, que les techniques narratives employées par Cliff contribuent à mettre en évidence: intégrant au récit de Clare des segments de l'histoire non-écrite des esclaves marrons et des peuples amérindiens disparus, l'auteure évoque l'inconnu, les ruptures et les déracinements qui empêchent l'accès à une quelconque origine culturelle; ainsi, alors que Boy peut prétendre trouver en Judge Savage un ancêtre, un héros et un modèle, ces circonstances historiques ont fait en sorte que Kitty Freeman ignore l'existence de Mma Alli ou de Nanny, personnages à l'origine de la révolte des esclaves au dix-neuvième siècle et ayant par le fait même joué un rôle déterminant dans l'histoire de Kitty (A 128).

Il semble ainsi que Michelle Cliff illustre, à travers le personnage de Clare Savage, la quête identitaire dans laquelle la Caraïbe est depuis fort longtemps engagée; en effet, Clare est confrontée aux

problèmes posés par l'impossibilité d'être réduite à une source unique, et aussi par la difficulté d'identifier quelque origine que ce soit - situation correspondant ainsi à celle des peuples composites qui, selon Édouard Glissant, ne peuvent "nier ni déguiser leur composition, ni la sublimer dans l'Un imaginaire."<sup>50</sup>

### **2.2.3 Identité fragmentée et chaotique: une condition souhaitable?**

Il convient ainsi de s'intéresser aux résultats des recherches menées par l'héroïne: ayant pointé du doigt les obstacles nuisant à la constitution identitaire de Clare, Michelle Cliff condamne-t-elle celle-ci à se satisfaire d'une identité partielle? N'y aurait-il pas possibilité pour l'héroïne de constituer son identité autrement qu'à travers le culte de l'origine et la rassurante structure de la filiation - à travers la Relation, par exemple, qui selon les théories évoquées dans ce mémoire serait un principe de l'identité caribéenne? Il s'agirait pour ce de parler non pas d'une identité partielle, mais plutôt d'une identité fragmentée et chaotique "qui, bien qu'elle rompe avec la linéarité et la régularité de l'image de

---

<sup>50</sup> Glissant, *Discours* 250.

la racine unique, n'évoquerait en rien les idées de perte ou de manque.

C'est de cette manière qu'Édouard Glissant et les auteurs de *l'Éloge de la Créolité* conçoivent le "chaos identitaire" qui caractériserait la Créolité et la Relation dans la Caraïbe;<sup>51</sup> mais l'écrivain et essayiste Antonio Benítez-Rojo est certainement celui à avoir le plus développé les notions de fragmentation et de chaos, dont il fait l'éloge et l'un des principes de base de sa théorie sur l'identité caribéenne. Son ouvrage intitulé *The Repeating Island* se veut une relecture des cultures antillaises, libérant celles-ci des habituelles interprétations essentialisantes qui les réduisent à des sous-cultures, sans véritable identité et en perpétuel état d'incomplétude par rapport au modèle européen. Pour l'essayiste, il ne fait nul doute que l'hétérogénéité, l'instabilité, la fragmentation et la discontinuité généralement associées à la Caraïbe sont perçues comme des obstacles uniquement en raison de l'obstination des observateurs à l'étudier en fonction de la résistance qu'elle oppose aux théories occidentales.

---

<sup>51</sup> Voir à ce sujet, entre autres: Chamoiseau, *Écrire en pays dominé* 204-205; Bernabé, Chamoiseau et Confiant 22, 28, 39; Édouard Glissant, *Relation* 108-109; 152.

Selon lui, la théorie scientifique du chaos offre une analogie des plus heureuses pour traiter de la Caraïbe, puisqu'elle a pour objet le non-linéaire, le dynamique, le fragmenté, prétendant déceler un "ordre dans le désordre". En effet, à la base de la science du chaos se trouverait l'idée selon laquelle "within the (dis)order that swarms around what we already know of as Nature, it is possible to observe dynamic states or regularities that repeat themselves globally";<sup>52</sup> ceci évoque avec justesse les phénomènes que Benítez-Rojo prétend observer dans la Caraïbe:

within the sociocultural fluidity that the Caribbean archipelago represents, within its historiographic turbulence and its ethnological and linguistic clamor, . . . one can sense the features of an island that "repeats" itself, unfolding and bifurcating until it reaches all the seas and lands of the earth. (RI 3)

Fondamentale, la notion de répétition prend ici le sens que lui attribuent les sciences du chaos, "where every repetition is a practice that necessarily entails a difference and a step toward nothingness" (RI 3). C'est ainsi qu'aux yeux de l'auteur, la Caraïbe constituerait beaucoup plus qu'un simple archipel: il

---

<sup>52</sup> Antonio Benítez-Rojo, *The Repeating Island* 2. Toutes les références à cet ouvrage seront indiquées entre parenthèse dans le texte, après l'abréviation RI.

s'agirait d'un "méta-archipel", "and as a meta-archipelago it has the virtue of having neither a boundary nor a center" (RI 4). À ce sujet, il évoque l'image de la Voie lactée, ce "chaos spiralé", flux de transformation imprévisible se présentant sous une forme toujours changeante, "with some objects born to light while others disappear into the womb of darkness" (RI 4): peut-on y discerner un centre, un point d'origine? De la même manière, selon Benítez-Rojo, on ne pourrait déterminer laquelle des îles de la Caraïbe serait le modèle, celle qui se "répéterait" et dont découleraient les autres; on aurait ainsi accès à des fragments de cette "repeating island", ce qui ne constituerait aucunement une perte, compte tenu du fait qu'elle se reproduit - toujours avec une différence - à même ces éléments.

On voit aisément l'utilité d'une telle théorie pour décrire les cultures et identités de la Caraïbe: elle n'est pas organisée à partir de l'idée d'une origine (d'un centre), ni selon la trame linéaire de la filiation, mais n'en suppose pas moins une structure. En fait, selon Benítez-Rojo, si la recherche d'une source ou origine des cultures caribéennes ne s'avère

pas totalement inintéressante, il reste qu'il s'agit, conformément à la science du chaos, d'un exercice risquant de se prolonger indéfiniment:

because as soon as we succeed in establishing and identifying as separate any of the signifiers that make up [the Caribbean culture] . . ., there comes a moment of erratic displacement of its signifiers toward other spatio-temporal points, be they in Europe, Africa, Asia, or America, or in all these continents at once. When these points of departure are nonetheless reached, a new chaotic flight of signifiers will occur, and so on ad infinitum.  
(RI 12)

Ainsi, le processus de recherche peut être révélateur, mais toute volonté d'en faire un "genealogical vehicule to find a stable cultural origin" est vouée à l'échec. Faisant allusion au néanmoins récurrent thème de la quête d'origine qui caractérise selon lui le roman antillais - et qui témoignerait d'une difficulté à assumer la fragmentation identitaire et culturelle (RI 186-87) -, Benítez-Rojo conclut que:

Every Caribbean person, after an attempt has been made to reach his culture's origins, will find himself on a deserted beach, . . . without any identification papers other than the uncertain and turbulent memorandum inscribed in his scars, tatoos, and skin color. (RI 216-17)

Il s'agit d'une image éloquente, et qui évoque avec justesse le personnage de Clare Savage dont la quête identitaire se termine dans une impasse. Pour cette raison, on peut difficilement prétendre que l'identité non totalitaire et non unifiée de Clare apparaisse comme un modèle pour l'identité caribéenne, comme une condition souhaitable ou tolérable; l'insatisfaction de l'héroïne me semble plutôt révélatrice de la difficulté à se défaire du désir d'ensouchement, et de l'impossibilité d'assumer une identité fragmentée et relationnelle dans la société jamaïcaine. L'espace accordé à la description des racines perdues de Clare porte effectivement à croire que la seule issue pour l'héroïne réside dans la découverte de celles-ci et de son inscription dans une lignée qui ne se limite pas à la généalogie des Savage; le récit des exploits des Nanny, Sekesu, Mma Alli et Inez, personnages historiques et mythiques, et que Michelle Cliff relate parallèlement à celui de la prise de conscience de la fillette, apparaît de fait, selon l'expression de Lemuel A. Johnson, comme un procédé de "myth-making and mythos-recovering",<sup>53</sup> comme une

<sup>53</sup> Lemuel A. Johnson, "A-beng: (Re)Calling the Body in(to) Question," *Out of the Kumbla: Caribbean Women and Literature*, eds. Carol Boyce Davies et Elaine Savory Fido (Trenton: Africa World Press, 1990) 124.

entreprise de reconstruction et de récupération de la filiation rompue - signalant ainsi le nécessité pour Clare d'être rattachée à l'histoire de ses ancêtres.

À ce sujet, il faut évoquer la lecture que fait Simon Gikandi de la fragmentation dans *Abeng*. Selon lui, cette notion deviendrait, sous la plume de Michelle Cliff, "a strategy of identity":

The uniqueness of Cliff's aesthetics lies in her realization that the fragmentation, silence, and repression that mark the life of the Caribbean subject under colonialism must be confronted *not only as a problem to be overcome but also as a condition of possibility . . .* in which an identity is created out of the chaotic colonial and postcolonial history.<sup>54</sup>

Mais s'il s'agit d'une stratégie, en ce sens que le simple fait d'affirmer cette fragmentation aurait pour effet de mettre en évidence les omissions et répressions provoquées par un discours dominant se présentant comme donné, et ce sans avoir à recourir aux mêmes armes, le but ultime demeure toutefois, ainsi que le précise Gikandi lui-même, de vaincre cette fragmentation plutôt que d'en faire une valeur. Et d'ailleurs, l'auteure ne décrit-elle pas son travail d'écrivaine colonisée comme "a struggle to get wholeness from fragmentation while working within

---

<sup>54</sup> Gikandi 234 (Je souligne).

fragmentation, producing work which may find its strength in its depiction of fragmentation, through form as well as content"?<sup>55</sup>

Ainsi, alors que Benítez-Rojo, tout comme Édouard Glissant ou les créolistes dans le cadre de leurs théories respectives, décrit la fragmentation et l'absence d'une "racine unique" comme étant les bases de l'identité caribéenne, Cliff se limite à les représenter pour en souligner les fâcheuses conséquences - soit, chez Clare, une longue et douloureuse quête visant à réparer "the confusion she felt - . . . the split within herself" (A 96). Il faut donc conclure que *Abeng*, en critiquant un système et un modèle identitaire qui provoquent un sentiment d'aliénation chez le sujet antillais, témoigne des problèmes et du sentiment de perte posés par les questions d'origine et de filiation dans la Caraïbe, mais semble malgré tout reconnaître le caractère essentiel de ces notions en ce qui a trait à la constitution de l'identité.

---

<sup>55</sup> Gikandi 234, citant Michelle Cliff, "A Journey into Speech," *The Land of Look Behind: Prose and Poetry* (Ithaca and New York: Firebrand Books, 1985) 14-15.

### **2.3 TRAVERSÉE DE LA MANGROVE: L'ENRACINEMENT OU LA MORT?**

À ce sujet, le roman de Maryse Condé peut paraître plus sévère et semble pousser davantage la réflexion sur l'identité antillaise; en effet, bien que l'écrivaine guadeloupéenne se soit toujours tenue à l'écart des débats théoriques animant le milieu intellectuel antillais, elle y participe dans une certaine mesure - volontairement ou non - avec *Traversée de la mangrove*, où le recours à l'origine et à la filiation fait clairement figure d'obstacle à la formation et à l'épanouissement de l'identité; le récit des misères, déchirements et désespoirs des habitants de Rivière au Sel peut-il donc être lu comme une mise en question de la pertinence même de ces notions?

À l'image de la Caraïbe, ce village est composé de "békés", de descendants d'esclaves, d'immigrants indiens et chinois, participant tous à une culture créole commune; la manifestation la plus révélatrice de ce partage de traditions est la veillée mortuaire qui rassemble les habitants de Rivière au Sel autour du cadavre de Francis Sancher. La découverte de ce dernier s'avère pour les villageois l'élément déclencheur d'une réflexion personnelle et d'une remise en question

menant à des transformations plus ou moins profondes, et, chez certains, à une prise de conscience brutale. Mais le roman, dont chaque chapitre est consacré au point de vue particulier d'un personnage, témoigne surtout de divergences et de contradictions au sein de la société guadeloupéenne. En effet, le moment de communion que constitue la veillée révèle au lecteur les profondes divisions d'une communauté portant toujours l'empreinte du système colonialiste. Ainsi, les membres de la famille Lameaulnes expriment leur nostalgie de l'époque où leurs "ancêtres les Découvreurs" torturaient leurs esclaves à loisir; et, s'ils ont "sali leur sang avec des Nègresses", ils revendiquent leur différence, leur supériorité par rapport au reste de la population, proclamant n'avoir "rien de commun avec ces Nègres à tête grinnée" et préférant évoquer la mémoire plus prestigieuse du "premier Lameaulnes", un béké de la Martinique propriétaire d'une plantation.<sup>56</sup> Les Ramsaran, pourtant transplantés depuis plusieurs générations dans la Caraïbe, sont pour leur part quelque peu exclus à cause de leur origine - situation à laquelle ils contribuent

---

<sup>56</sup> Maryse Condé, *Traversée de la Mangrove* (Paris: Mercure de France, 1989) 20, 124, 127. Toutes les références sont à cette édition et seront indiquées entre parenthèses dans le texte après l'abréviation TDM.

d'ailleurs en s'accrochant à celle-ci, si lointaine soit-elle ("En Inde, dans notre pays . . ." [TDM 189]), et en déplorant que "le temps n'[est] plus . . . où les Indiens n'épousaient que des Indiennes" (TDM 135).

### **2.3.1 Francis Sancher et l'obsession de la racine**

Les effets de cette conception de l'identité sont davantage mis en évidence par la présence de Francis Sancher, personnage énigmatique dont le mode de vie anticonformiste et, surtout, les origines indéterminées, bouleversent le système rigide organisant la vie et les relations sociales à Rivière au Sel. Dans ce village où "les gens . . . détestent les étrangers" (TDM 212), Francis Sancher, dont on ne sait s'il est Colombien, Cubain ou Guadeloupéen, s'il s'appelle Sancher ou Sanchez, si c'est un "un Blanc, un Nègre, un Zindien" (TDM 229), subit rejet et exclusion, tout comme les immigrants haïtiens et dominicains sur lesquels s'acharnent les Guadeloupéens (TDM 139, 59, 96). Les observations des différents personnages permettent seulement d'esquisser le portrait d'un homme tourmenté, hanté par un passé obscur, recherchant les "traces" de ses ancêtres dans l'espoir d'y trouver des réponses et d'élucider le mystère entourant sa propre

identité; ayant ainsi pris le chemin du retour aux sources, Sancher semble admettre que l'identité est inscrite dans une origine et dans la filiation qui en découle. Cependant, s'il cherche de cette manière une forme de libération, il subit uniquement les effets écrasants et paralysants d'une telle conception, qui prend les allures d'une véritable obsession: se sentant fatalement lié à une "sinistre lignée" (*TDM* 155), Sancher reconnaît qu'il est en fait engagé dans une situation sans issue:

On ne peut pas mentir à son sang! On ne peut pas changer de camp! Troquer un rôle pour un autre. Rompre la chaîne de la galère. J'ai essayé de le faire . . ., cela n'a rien changé. (*TDM* 41)

Si l'auteur du meurtre de Sancher demeure inconnu, on peut toutefois deviner, à l'instar de Kathleen Balutansky, ce qui aurait conduit Francis Sancher à cette mort qu'il appréhendait tout en la désirant, et à laquelle il était convaincu de ne pouvoir échapper: "it is the introspective Sancher's obsession with his roots and his ancestral guilt that results in his solitary death."<sup>57</sup> Figé dans cette introspection, apparemment

---

<sup>57</sup> Kathleen M. Balutansky, "Créolité in question: Caliban in Maryse Condé's *Traversée de la mangrove*," *Penser la créolité*, eds. Maryse Condé et Madeleine Cottenet-Hage (Paris: Karthala, 1995) 105.

convaincu que son identité ne peut résider ailleurs que dans une unique source - le passé de sa famille - Sancher se refuse à tisser de véritables liens et à développer de profondes relations avec les habitants de Rivière au Sel, particulièrement avec Mira ou Vilma, les femmes qui s'offrent à lui; sa mort peut donc être lue comme un effet pervers du refus de se nourrir du rapport à l'autre, de l'obstination à se définir uniquement à partir de la "pulsion linéaire" qui oriente "en profondeur" ce qu'on pourrait appeler, en s'inspirant d'Édouard Glissant, la trajectoire de la racine.<sup>58</sup> En ce sens, peut-on supposer qu'à travers le destin de Francis Sancher Maryse Condé ait voulu démontrer, comme Antonio Benítez-Rojo, le caractère particulièrement inopérant pour les Antillais d'une telle conception de l'identité, et l'échec auquel mène inévitablement - à moins de sombrer, comme Boy Savage ou Loulou Lameaulnes, dans la création mythologique et dans l'illusion - la volonté de trouver une origine stable, de reconstituer un tout cohérent à partir de fragments? C'est la conclusion à laquelle le lecteur arrive si, comme Patrick Chamoiseau, il voit en Francis Sancher un archétype du sujet antillais:

---

<sup>58</sup> Glissant, *Relation* 44-45; *Introduction* 47.

The character of Francisco Sanchez has an unclear genealogy; he isn't transparent, and we do not know where he comes from, where he was born, what he wants, what he fears. He calls himself Sanchez; others call him Sancher. Until the end, his death remains a true mystery. . . . But who among us can claim a distinct genealogy with well defined, sketched, and recognized branches? Who among us can claim an unspoiled personal genesis without absences? What Creole person in the Caribbean today possesses a transparent past that would authorize certainty?<sup>59</sup>

### **2.3.2 La mangrove: image inspirante ou réalité étouffante?**

En faisant état des indéniables ruptures et brassages marquant les sociétés de la Caraïbe, Chamoiseau souligne le caractère problématique qu'y revêt toute volonté de s'inscrire dans le traditionnel arbre généalogique. À ce sujet, il convient de s'attarder à l'image de la mangrove qui traverse le roman de Maryse Condé. Désignant les forêts impénétrables de palétuviers embourbés, aux racines à la fois puissantes, aériennes et emmêlées, la mangrove fait partie du paysage antillais, et la structure du roman s'en inspire vraisemblablement: la diversité de points de vue qui s'entrecoupent, se contredisent, se rejoignent, sans qu'aucun ne prévale sur les autres, ne permet pas de conclure à une vérité concernant le

---

<sup>59</sup> Patrick Chamoiseau, "Reflections on Maryse Condé's *Traversée de la mangrove*," *Callaloo* 14.2 (1991): 391-92.

meurtre de Francis Sancher. Cette métaphore végétale permet à l'écrivaine d'illustrer la situation face à laquelle se trouve Sancher et, de façon plus générale, la réalité culturelle et identitaire des Antillais. Comme le constate Leah D. Hewitt, la mangrove, composée d'une multiplicité d'arbres dont les branches "send out in all directions a tangle of roots, new trunks and branches", évoque "the rich spectrum of cultures and races that makes up the population of Rivière au Sel", de même que les complexes relations qui se tissent entre celles-ci et les nouvelles formes qu'elles produisent.<sup>60</sup>

Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, auteurs de *l'Éloge de la Créolité*, ont pour leur part trouvé en la mangrove une force créatrice et une image inspirante, et fait de celle-ci un symbole de la réalité culturelle antillaise et un modèle pour la conception de l'identité créole:

La Créolité est . . . notre chaos originel et notre mangrove de virtualités. Nous penchons vers elles, riches de toutes les erreurs et forts de la nécessité de nous accepter complexes. Car le principe même de notre identité est la complexité.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Leah D. Hewitt, "Inventing Antillean Narrative: Maryse Condé and Literary Tradition," *Studies in Twentieth Century Literature* 17.1 (1993): 85-6.

<sup>61</sup> Bernabé, Chamoiseau et Confiant 28. (Je souligne).

On aura compris que le modèle de l'arbre ne peut aucunement rendre compte de cette complexité dont les auteurs de *l'Éloge de la Créolité* veulent faire l'apologie; "maëlstrom de signifiés en un seul signifiant", la Créolité, avec son "champ référentiel diffracté", gagnerait donc à découvrir et à apprécier les forces et les richesses de la mangrove.<sup>62</sup> Pour Raphaël Confiant, il s'agit de se réclamer d'une "condition-mangrove", celle même qu'aurait déplorée Aimé Césaire dans son "rêve inaltérable de pureté, d'harmonie et de perfection."<sup>63</sup> L'écrivain décrit ainsi le sujet antillais comme un "homme-palétuvier" qui ne dépend pas d'un enracinement profond, qui donc:

se dresse apparemment frêle mais coriace d'écorce sur d'invincibles racines échassières. Il ne s'enfonce pas dans le sol à la manière des très vieux peuples des très vieux continents. Il préfère fouir à même la vase noire et incertaine de la mangrove ses tentacules de détresse et de tendresse mêlées.<sup>64</sup>

Comme la mangrove, "ressasseuse de ravinages, de limons, de brisures, de débris, de feuillages, d'eaux feinteusement assoupies", il "n'écarte rien au départ".

---

<sup>62</sup> Bernabé, Chamoiseau et Confiant 27, 50.

<sup>63</sup> Raphaël Confiant, *Aimé Césaire, une traversée paradoxale du siècle* 301.

<sup>64</sup> Confiant 300.

Conçue de cette manière, l'identité créole, selon Confiant, tient compte de la diversité de ses composantes culturelles et ethniques et, du même coup, refuse "le culte du rigide, du lisse, de l'acéré, du compact", pour se faire "une raison de l'informe de l'incontrôlable, du chaotique, de l'imprévisible" que peut représenter le Divers par rapport à l'Un. Bref, la mangrove porterait en elle le remède contre "la soif des origines";<sup>65</sup> en effet, pour les créolistes, le sentiment de perte qui peut naître devant ce "magma" est largement compensé par le fait que les innombrables connexions entre les racines produisent constamment du nouveau, de l'inédit.

La mangrove serait-elle donc, ainsi que le propose Richard Burton, l'"expression suprême, dans le contexte caraïbe", du rhizome de Deleuze et Guattari?<sup>66</sup> Chose certaine, le rhizome méconnaît également les notions d'origine unique et de filiation associées à l'arbre ou à la racine - modèles dominants, selon les deux philosophes, de la réalité et de la pensée occidentales.<sup>67</sup> Contrairement à l'arbre-racine qui fixe

---

<sup>65</sup> Confiant 300-305.

<sup>66</sup> Richard D.E. Burton, "Ki moun nou yé" 136.

<sup>67</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, "Introduction: Rhizome," *Mille Plateaux* (Paris: Éditions de Minuit, 1980) 27.

"un point, un ordre", qui comporte "des centres de signifiante et de subjectivation", le rhizome est "toujours à entrées multiples": n'importe lequel de ses points "peut être connecté avec n'importe quel autre, et doit l'être". En ce sens, le rhizome constitue un "système acentré, non hiérarchique", sans commencement ni fin, fonctionnant uniquement par alliance: une antigénéalogie.<sup>68</sup>

En s'appropriant l'image du rhizome pour illustrer sa poétique de la Relation, Glissant rejoint donc les principes de la condition-mangrove et suggère lui aussi que l'identité antillaise puisse s'élaborer sans recours à l'idée d'origine. C'est que, selon l'écrivain martiniquais:

si on conçoit une identité rhizome, c'est-à-dire racine, mais allant à la rencontre des autres racines, alors ce qui devient important n'est pas tellement un prétendu absolu de chaque racine, mais le mode, la manière dont elle entre en contact avec d'autres racines: la Relation.<sup>69</sup>

Aussi faut-il comprendre qu'il est vain, selon Glissant, de tenter de discerner un "élément premier" dans la Relation: celle-ci "prend source dans ces contacts et non pas en elle-même".<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Deleuze et Guattari 13, 20, 25, 36.

<sup>69</sup> Glissant, *Introduction* 25.

<sup>70</sup> Glissant, *Relation* 174-75.

Mais si *Traversée de la mangrove* traite des difficultés reliées à la quête de l'origine et à la construction d'une filiation dans la société guadeloupéenne, on n'y perçoit toutefois pas ce potentiel créateur d'identité que posséderait, selon les théoriciens, la mangrove. À Rivière au Sel, les êtres qui ne peuvent revendiquer un enracinement profond ou une filiation limpide - comme Désinor l'Haitien et tous les immigrants clandestins, ou encore comme Francis Sancher, Mira Lameaulnes et Moïse - subissent rejet et exclusion, et semblent en perpétuelle quête, ainsi condamnés à l'impossibilité d'assumer cette "condition-mangrove". Pour Francis Sancher, de toute évidence, la mangrove ne constitue ni plus ni moins que le reflet de sa difficile et douloureuse quête identitaire. Lorsqu'il apprend à Vilma Ramsaran qu'il tente d'écrire un livre intitulé "Traversée de la mangrove" (pour essayer "de fixer la vie" qui lui échappe [TDM 221]), la jeune fille lui répond: "On ne traverse pas la mangrove. On s'empale sur les racines des palétuviers. On s'enterre et on étouffe dans la boue saumâtre" - ce qu'il s'empresse de reconnaître: "C'est ça, c'est justement ça" (TDM 192).

La mangrove, dont il est difficile de distinguer "roots from trunks and branches, origins from effects, beginnings from ends",<sup>71</sup> semble donc correspondre aux coupures, à l'emmêlement, à la confusion qui marquent son parcours. Si elle évoque, pour Sancher, l'enlissement et la mort, c'est parce que ses racines aériennes, sa complexité et sa structure chaotique font obstacle au désir d'ensouchement et de reconstitution généalogique qu'il entretient<sup>72</sup> - parce que l'enracinement et la transparence garantiraient seules son acceptation au sein de la communauté?

Ainsi, le roman de Maryse Condé, s'il ne participe pas à la pensée de l'origine et à la constitution d'une filiation sans failles comme semble le faire celui de Michelle Cliff, véhicule toutefois comme ce dernier un discours sur l'identité contrastant avec celui des théoriciens en ce qu'il décrit la fragmentation et le déracinement comme incompatibles avec le processus d'identification dans la Caraïbe.

Ceci renvoie à un autre aspect problématique de la question identitaire: qu'en est-il de la pluralité, de

---

<sup>71</sup> Hewitt 85.

<sup>72</sup> Ce désir est également illustré par le fait que, lorsqu'il scrute sa généalogie fragmentée et cherche à constituer son identité, Francis Sancher est, le plus souvent, assis sur un tronc d'arbre, ou encore sur une racine (*TDM* 96, 150, 154, 157, etc.).

l'emmêlement et des connexions multiples que supposent les concepts de mangrove, de rhizome et de Relation, et qui évoquent les phénomènes d'hybridation associés aux cultures de la Caraïbe? Comment, dans un tel contexte, s'identifier aux catégories apparemment stables et étanches maintenues depuis la colonisation? Comment procède-t-on aux opérations de distinction, de différenciation entre le Même et l'Autre qu'implique généralement le processus d'identification?

### 3- ENTRE LE MÉTISSAGE ET LA *MÉTIS*: LA QUESTION DE LA CATÉGORISATION ET DE LA DIFFÉRENCE

#### 3.1 IDENTITÉ ET CATÉGORISATION: QUESTIONS THÉORIQUES

La constitution de l'identité procède de façon générale par différenciation et par "closure", d'après ce qu'en disent les théoriciens s'intéressant au concept; en d'autres termes, l'identification serait basée "on separation, demarcation, exclusion and non-contamination", procédés menant à une hiérarchisation et à la construction de catégories conçues comme distinctes et pures: le Même et l'Autre.<sup>73</sup>

Si, dans les sociétés qu'Édouard Glissant qualifie d'ataviques, ce système peut donner l'impression de fonctionner de façon simple, binaire, et que les distinctions qu'il produit sont aisément perçues comme naturelles, il n'en va pas ainsi dans la Caraïbe,

---

<sup>73</sup> Stuart Hall, "Who Needs Identity?" *Questions of Cultural Identity*, eds. Stuart Hall et Paul du Gay (London: Sage Publications, 1996) 5; Victor Li, "Towards Articulation: Postcolonial Theory and Demotic Resistance," *ARIEL* 26.1 (1995): 173. Voir aussi Christopher L. Miller, "The postidentitarian Predicament in the Footnotes of a *A Thousand Plateaus: Nomadology, Anthropology, and Authority*," *Diacritics* 23.3 (1993): 6-7.

apparemment; la frontière entre le Même et l'Autre semble, en effet, plutôt difficile à fixer dans des sociétés "rhizomatiques", nées des contacts forcés ou désirés entre de multiples groupes ethno-culturels, et dont le caractère composite est indéniable. D'après Patrick Chamoiseau, bien que ces groupes aient cherché à "préserver d'originelles puretés" et que l'on continue de distinguer ces catégories au sein des sociétés antillaises - ainsi qu'en font foi, dans les romans de Maryse Condé et de Michelle Cliff par exemple, les appellations "buckra", "békés", "koulis", "Zindiens", "Chinois", "Syro-Libanais", "Nègres", etc.<sup>74</sup> -, il est impossible de nier qu'elles se sont vues traversées les unes par les autres.<sup>75</sup> Dans le cadre de la problématique identitaire qui concerne la Caraïbe, la question suivante semble donc se poser d'emblée: comment s'identifier de façon monolithique à une catégorie quand l'"Autre" constitue une composante de soi "tout en restant distinct"?<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Michelle Cliff, dans un glossaire annexé au roman *Abeng*, précise la signification du terme *buckra*: "white person; specifically one representing the ruling class. British." Quant au terme "kouli", il désigne, dans la Caraïbe francophone, les immigrants Indiens et leurs descendants.

<sup>75</sup> Patrick Chamoiseau, *Écrire en pays dominé* 202.

<sup>76</sup> Chamoiseau, *Écrire en pays dominé* 202.

### 3.2 ABENG: IMAGINAIRE SOCIAL ET RÉSISTANCE À LA RÉALITÉ DE L'HYBRIDATION

C'est le problème auquel Clare Savage, dans *Abeng*, se trouve confrontée. En effet, son identité et sa position sont déterminées par ce que Judith Raiskin appelle la "pigmentocracy" jamaïcaine, qui l'incite à adhérer de façon monolithique et exclusive à la catégorie "blanche" et à toutes les valeurs qui y sont rattachées.<sup>77</sup> La puissance de ce système de pensée se fait particulièrement sentir lorsque Clare, en prenant conscience du fait que sa mère est "dark", commence à comprendre qu'il lui faut faire un choix entre deux groupes conçus comme nettement séparés - même si elle est le fruit de leur interaction -, la société jamaïcaine n'offrant de prime abord aucun espace de reconnaissance à ce qui n'entre pas dans les catégories fixées:

She was of both dark and light. Pale and deeply colored. To whom would she turn to if she needed assistance? From who would she expect it? Her mother or father - it came down to that sometimes. Would her alliances shift at any given time. The Black or the white? A choice would be expected of her, she thought. (A 36)

---

<sup>77</sup> Judith Raiskin, *Snow on the Canefields. Women's Writing and Creole Subjectivity* (Minneapolis et London: University of Minnesota Press, 1996) 188.

C'est surtout au moment où elle transgresse, sans le savoir, les limites de l'espace où on l'a placée que Clare ressent la rigidité de ce système identitaire: "She had stepped out of line . . . in a society in which the lines were unerringly drawn" (A 149-50); alors qu'elle est rejetée d'un côté comme de l'autre, il devient clair que, en dehors des catégories officielles, elle ne bénéficie d'aucun statut - son entourage se met d'ailleurs à parler d'elle, en sa présence, à la troisième personne (A 147) - et cette "indéfinition" s'avère, aux yeux de la société, encore moins souhaitable que l'idée d'être associée aux Noirs, situés au dernier niveau de la hiérarchie.

Dans l'espoir de lui faire réintégrer la catégorie supérieure et ainsi de sauver leur fille, Boy et Kitty décident de l'envoyer chez Mrs. Phillips, une amie de la famille Savage réputée pour sa phobie du "noir". Mais cette stratégie n'aura visiblement pas l'effet désiré, Clare mesurant, au contact de la vieille dame, l'ampleur de ce qu'il lui faut nier pour s'identifier totalement aux "buckras". L'élément le plus révélateur pour Clare est certainement sa conversation avec la soeur de Mrs. Phillips, Miss Winifred, qui lui apprend

le prix qu'elle a dû payer pour avoir conçu un enfant avec un homme noir: ". . . because . . . I had let a coon get too close to me . . . because I had a little coon baby, they took her away from me" (A 162); elle ajoute toutefois: ". . . what I did was wrong. . . . I knew that God meant that coons and buckra people were not meant to mix their blood. It's not right. Only sadness comes from mixture" (A 164). C'est alors que Clare verbalisera pour la première fois la position qu'elle estime réellement occuper, qui n'est ni celle des "noirs", ni celle des "blancs": "But, Miss Winifred, there's all kinds of mixture in Jamaica. Everybody mixes it seems to me. I am mixed too. . . ." (A 164). Ce faisant, ne déclare-t-elle pas enfin son incapacité à s'identifier aux catégories Soi/Autre définies par la société jamaïcaine? Sa réponse peut-elle donc être lue comme une première étape menant à l'élaboration d'une autre forme d'identité, négociable à l'extérieur des limites imposées?

Chose certaine, sa situation témoigne de la résistance de l'imaginaire social à la réalité de l'hybridation - résistance se traduisant par le maintien d'une conception monolithique de l'identité et

par la construction de frontières, symboliques ou réelles, entre les groupes en présence. Elle met ainsi en évidence les problèmes rattachés aux cultures et identités conçues comme le résultat d'un "mélange", d'une hybridation - phénomène qu'on désigne plus généralement, dans le cas de la Caraïbe, par la notion de *métissage*. Prouvant la possibilité de transgresser les frontières organisant la société, incarnant la rencontre et l'interpénétration du Soi et de l'Autre, le métissage semble condamner quiconque en est le fruit à l'assimilation, à la non-reconnaissance ou encore au statut de sous-produit.

### **3.3 LE MÉTISSAGE PERTURBATEUR**

L'examen de l'évolution de la conception du métissage permet de confirmer la persistance, au cours des siècles, d'une pensée qui fait de l'identité quelque chose de fixé, de prédéterminé. Alexis Nouss et François Laplantine rapportent, dans un essai sur la notion, que le terme, signifiant "mélange", est apparu dans le contexte de la colonisation pour ensuite être repris et développé "dans le champ de la biologie pour désigner les croisements génétiques et la production de

phénotypes . . . qui serviront de supports à la stigmatisation et à l'exclusion."<sup>78</sup> Ainsi, dès le dix-huitième siècle, dans les sociétés coloniales organisées autour de la rigide séparation entre maître (Blanc) et esclave (Noir), l'imaginaire collectif se représente le métissage comme le signe même de la bâtardise, de la transgression d'un interdit sexuel, de la trahison. Puis, comme le précise Françoise Vergès, avec le développement des théories de classification raciale qui caractérise le dix-neuvième siècle, le métissage est davantage perçu comme une menace, incarnant la dégénérescence, la décadence et l'impureté, mettant en péril la spécificité, le rayonnement et la survie des nations formées de races prétendument pures et distinctes;<sup>79</sup> s'il est à ce point source d'angoisse, de crainte, voire de dégoût, c'est que, ne correspondant à aucune des catégories préétablies, il "brouille ces catégories binaires, ... déclassifie, décatégorise."<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> François Laplantine et Alexis Nouss, *Le métissage* (Paris: Flammarion, 1997) 7.

<sup>79</sup> Françoise Vergès, "Métissage, discours masculin et déni de la mère," *Penser la Créolité*, eds. Maryse Condé et Madeleine Cottenet-Hage (Paris: Karthala, 1995) 70-71.

<sup>80</sup> Laplantine et Nouss 83.

Ce n'est que vers le milieu du vingtième siècle, parallèlement à la naissance des mouvements de décolonisation, qu'on assiste à l'apparition de discours valorisant le métissage, non seulement sur le plan biologique, mais aussi dans sa dimension culturelle - probablement pour revendiquer une spécificité par rapport à la culture du colonisateur. Toutefois, il semble qu'on ne puisse parler d'un véritable changement de conceptualisation: le métissage est toujours perçu comme un mélange, comme la rencontre et la fusion totalisante de deux éléments; seulement, on y voit une force, une certaine forme d'enrichissement - c'est ce que Mireille Rosello nomme le "métissage euphorique". Une telle vision, bien que positive, ne règle cependant en rien les problèmes identitaires puisqu'elle suppose toujours "l'existence d'éléments ontologiquement et historiquement premiers qui se seraient accessoirement rencontrés pour produire du dérivé",<sup>81</sup> et parce qu'elle est le plus souvent imposée de l'extérieur; ainsi, selon Rosello, "même lorsque le métis est décrit comme l'heureux héritier de deux cultures, l'admiration qu'il suscite est trop

---

<sup>81</sup> Laplantine et Nouss 9.

souvent teintée de triomphalisme assimilationniste"<sup>82</sup>: le sujet ne peut donc s'identifier librement, chacune des deux catégories cherchant à le fondre en elle, ne célébrant en lui que ce qu'il a hérité d'elle.

En somme, qu'elle soit valorisée ou non, seule prévaut une conception du sujet ou de la culture "métis(se)" comme "une catégorie intermédiaire entre deux extrêmes qui seraient immaculés", selon les termes de l'écrivain haïtien René Depestre.<sup>83</sup> Or, une telle définition du métissage "enferme le sujet dans un système qui l'empêche de se définir autrement que par la négative", le confine à une position fixe et déterminée, et fait en sorte qu'il

se heurte donc toujours à l'écueil des frontières figées, d'une vision totalisante des races et de la culture. Les métis(es), tiraillé(e)s entre deux entités, sont encore victimes de l'Un, dont ils ou elles sont les bâtard(e)s, les singes, les traîtres(ses).<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Mireille Rosello, *Littérature et identité créole aux Antilles* (Paris: Karthala, 1992) 148.

<sup>83</sup> René Depestre, "Les aspects créateurs du métissage culturel aux Caraïbes," *Notre Librairie* 74 (1984): 61.

<sup>84</sup> Rosello, *Littérature et identité créole aux Antilles* 148. Toutes les références à cet ouvrage seront indiquées entre parenthèses dans le texte après la lettre R.

De l'avis de nombreux intellectuels antillais, cette manière essentialiste de rendre compte des phénomènes culturels ayant cours dans la Caraïbe contribuerait au désarroi identitaire qui les préoccupe. S'ils se refusent ainsi à recourir au concept de métissage, on note cependant quelques tentatives de reconceptualisation intéressantes, celle de Mireille Rosello par exemple.

#### **3.4 MÉTISSAGE ET MÉTIS: UNE ACTIVITÉ DE LIAISON**

Dans un ouvrage consacré à l'identité et à la littérature antillaise, elle propose, en partant de l'idée que le métissage constitue un "creuset idéologique où se concentrent tous les problèmes posés par la rencontre du Même et du Différent, du dominant et du dominé", une réflexion au terme de laquelle le métissage n'est plus considéré comme un état ou comme une "catégorie raciale" problématique: l'auteure suggère plutôt d'y voir une "tactique, ou du moins une forme d'intelligence, de vigilance et de savoir-faire" permettant à celui ou à celle qui en use de composer avec les nombreuses ambiguïtés marquant la réalité antillaise (R 16-17).

Pour échapper à la vision déterministe du concept, Rosello propose d'aborder l'idée de métissage à partir de deux axes de réflexion qu'elle identifie comme l'"axe de l'appartenance" et l'"axe de l'alliance" (R 144); ce changement de point de vue permettrait de ne plus considérer les critères de race, de sexe, de classe économique, comme essentiels et déterminants pour la définition du métissage. Ainsi, selon elle, en abordant le concept de métissage en termes d'*appartenance*, on constate que le sujet est aux prises avec "la fixité de catégories présumées exister (Noir, Blanc, Même, Un, Universel, Spécifique) . . . qui nous servent . . . à représenter le monde", qui le contraignent à constamment se définir "en termes de 'même' et 'autre'" (R 190); il se pense, conséquemment, en termes d'inclusion et d'exclusion par rapport à un groupe prédéfini - par exemple, "les communautés 'blanches' et 'noires' telles qu'elles se perçoivent ou sont perçues", ou "la communauté 'mulâtre' (si elle existe)." D'autre part, s'il est défini par rapport à une *alliance* avec un groupe, le sujet se voit non plus en termes de ressemblance et de différence, d'inclusion

et d'exclusion, mais en tant qu'"allié et adversaire de" (R 144).

Ces liens d'appartenance et d'alliance, dans un contexte colonialiste en particulier (tel que celui des Antilles), sont toujours, selon Rosello, prédéfinis, figés et cohérents; non seulement sont-ils imposés de l'extérieur, mais le sujet finit par lui-même les intérioriser: celui-ci est donc doublement victime d'un système qui prescrit ses "choix" et ses limites. Ainsi, par exemple, les Antillais(es) noir(e)s "sont perçus par les autres et par eux-mêmes comme *appartenant* à la communauté noire (que l'on rétrécit généralement à la notion de 'race') et comme *adversaires* somme toute 'naturels' de la race blanche" (R 145).

Mireille Rosello voit toutefois la possibilité d'élaborer, à partir des axes d'appartenance et d'alliance, une "théorie du *lien*" selon laquelle le métissage cesserait d'être conçu comme un déterminisme. En effet, en percevant les liens d'appartenance et d'alliance non plus comme figés et prédéfinis, mais comme variables et élus, on fait du processus d'identification une activité entreprise par le sujet lui-même et non par une instance extérieure; ce lien

"permet à tout moment à un sujet de se définir et de se redéfinir par rapport à un groupe", lui permettant ainsi de se penser librement (R 144). C'est donc un lien qui peut varier constamment, qui n'a rien de rigide et à partir duquel le sujet peut continuellement questionner l'identité: la sienne et celle du groupe auquel il cherche à s'affilier, où avec lequel il préfère rompre la relation. En effet, plutôt que de se voir classé dans une catégorie de façon permanente, le sujet est libre de créer et de renouveler constamment des liens avec divers groupes, selon les circonstances, selon sa propre évolution et selon ses propres besoins. Mais, surtout, il bénéficie du pouvoir créateur de cette "activité de *liaison*":

. . . en se modifiant, le lien change aussi la définition des communautés au sein desquelles le sujet se pense. Le lien, qui apparemment renforce la définition des communautés telle qu'elle est donnée au moment où le sujet cherche à s'insérer ou à s'exclure, sert aussi à constituer de nouvelles communautés autour de l'individu.  
(R 144)

Il semble donc que l'activité de liaison puisse véritablement conduire à la déconstruction du système binaire imposé. Parce que le sujet est libre de trouver diverses affinités et divers modes d'entrée en

relation, les catégories figées à partir desquelles est traditionnellement définie l'identité, telles la race, la classe ou le sexe, se dissolvent pour donner jour à des "catégories provisoires". Celles-ci ne connaissent effectivement pas la fixité: leur conception dépend du mode d'entrée en relation choisi par le sujet, de la durée des liens créés par ce dernier. Ainsi que le précise Rosello, une telle activité de liaison exige du sujet qu'il se demande constamment:

non pas "est-ce que je suis Noir(e) ou Blanc(he)",  
 mais "quel lien est-ce que j'entretiens, en cet  
 instant précis, dans tel domaine en particulier,  
 avec ce que je (ou l'autre) perçois comme la  
 communauté noire ou la communauté blanche?"  
 (R 190)

Ainsi, l'identité n'est plus subie et définitive, mais choisie et variable. La prise en charge par le sujet de sa propre identification fait en sorte qu'il peut modifier celle-ci selon les circonstances, et pratiquer cette activité de liaison à différents niveaux et ce, de façon simultanée; en ce sens, il s'agirait d'affiliations multiples et non plus d'identité monolithique.

Rosello conclut avec justesse qu'"une pratique systématique de l'activité de *liaison* aboutirait à une

mouvance idéologique qui idéalement, rendrait finalement inutiles les concepts même d'appartenance et d'alliance" (R 144-145); ceux-ci évoquent effectivement une certaine idée de stabilité, de fixité (si fragile et brève soit-elle), qui s'oppose à la mouvance continuelle de l'activité de liaison. L'identité n'est donc plus perçue comme quelque chose de figé, de permanent: elle ne résulte pas d'une appartenance ou d'une alliance définitives à une catégorie fixe et prédéfinie, mais consiste entièrement en une "entrée en Relation" (R 144). Par le fait même, le processus d'exclusion, qui frappe tant de sujets pris dans le système géré par l'hégémonie, ne peut opérer dans cette logique où on se définit librement, indépendamment des frontières données.

Il paraît ainsi tout à fait justifié d'avancer l'idée que la notion même d'identité, dans ce qu'elle évoque généralement, devient ici superflue; en effet, la théorie proposée par Rosello remet en question l'entièreté du système à partir duquel est organisée la conception dominante de l'identité qui semble poser problème dans le contexte caraïbe: pensée de la permanence, de la stabilisation et de l'appartenance,

pensée "du pur, du simple, du clos, du distinct et de la frontière", etc.<sup>85</sup> Selon la théorie du lien, le sujet ne se penserait plus par rapport à une identité en tant qu'objet de correspondance et de possession, mais se *repenserait constamment* et entièrement dans les relations qu'il crée et qu'il entretient avec plus ou moins de brièveté.

Il est impossible de ne pas remarquer la parenté évidente unissant la théorie de Rosello et la poétique de la Relation de Glissant - l'auteure fait d'ailleurs ouvertement allusion à ce qu'elle considère être un modèle de pensée inspirant, cherchant à "décrire ou inventer des formes de liens, de mises en contact entre [des] éléments fortement hiérarchisés par une réalité historique" (R 20). Elle ajoute cependant une autre dimension à sa pensée en ayant recours au concept de *métis*. Rosello spécifie en effet qu'il n'est pas simple de pratiquer cette activité de relation, de "repenser les liens d'appartenance et d'alliance" en raison des "communautés [qui] se referment toujours autour du sujet en créant des réseaux de liens figés et cohérents" (R 145). Pour vaincre cette pensée déterministe et ainsi "parvenir à inventer d'autres

---

<sup>85</sup> Laplantine et Nouss 75.

relations que les stéréotypes parmi lesquels les conventions . . . donnent à choisir", il est nécessaire selon Rosello de faire appel à un "savoir-penser", un "savoir-faire" particuliers: l'auteure précise avec raison qu'il ne s'agit pas seulement pour le sujet de refuser d'être pensé par l'autre à l'intérieur de catégories fixes, mais qu'il lui faut aussi résister à "l'intériorisation du schéma", c'est-à-dire qu'il cesse de se concevoir lui-même dans les limites imposées. Il doit ainsi adopter une attitude relevant de l'ordre du "penser" autant que de l'ordre du "faire", constituant à la fois une forme d'intelligence et une forme de résistance (R 145). Rosello évoque à ce sujet la *mêtis* - notion analysée par Marcel Détiénne et Jean-Pierre Vernant, dans un ouvrage intitulé *Les ruses de l'intelligence: la mêtis des Grecs* -, qui constituerait une "activité mentale", une forme de pensée s'avérant fort utile dans le cadre de situations de domination. Il s'agit en effet, selon Détiénne et Vernant, d'un:

type d'intelligence rusée, assez prompte et souple, assez retorse et trompeuse pour faire face chaque fois à l'imprévu, parer aux circonstances les plus changeantes et l'emporter, dans les combats inégaux, sur les adversaires les mieux armés pour l'épreuve de force.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Marcel Détiénne et Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence: la mêtis des Grecs* (Paris: Flammarion, 1970) 52.

Le sujet usant de *mêtis* ne se place donc pas dans une "lutte ouverte" où il opposerait à son adversaire les mêmes moyens; la *mêtis* est en ce sens "plus précieuse que la force" du fait que la polymorphie, la duplicité, l'insaisissabilité, la vigilance constante, l'ambiguïté sont ses armes:

l'être à *mêtis* glisse entre les doigts de son adversaire; à force de souplesse il se fait polymorphe; comme le piège, il est aussi bien le contraire de ce qu'il apparaît: ambigu, inversé, il agit par retournement.<sup>87</sup>

L'opposition entre dominant et dominé devient ainsi un "déséquilibre mouvant, toujours à redéfinir" (R 36). Comme il change constamment de position, de rôle, le sujet à *mêtis* échappe au système, devient inclassable et, par le fait même, bouleverse l'ordre établi.

Le recours à la notion de *mêtis* est fort intéressant en ce qu'il permet à Rosello de souligner la caractère dynamique et mouvant de la conception de l'identité qu'elle veut proposer. En effet, en liant la *mêtis* au concept de métissage, l'auteure est en mesure de conclure que le sujet peut "être métis" et, surtout, "avoir la *mêtis*" (R 147). Parce qu'il adopte cette

---

<sup>87</sup> Détéienne et Vernant 20, 53.

forme d'intelligence et de résistance, il parvient, par son attitude fluide, à ne plus se définir "par rapport aux frontières des groupes, des idéologies qu'il n'a jamais eu l'occasion de formuler et qu'on lui fait subir" (R 156); cette mobilité fait donc du métissage une redéfinition de tous les instants, une pratique, une "activité de résistance", et non plus état, un positionnement permanent, une identité subie. Inévitablement, note Rosello, cette attitude subversive est condamnée par "la morale officielle, qui, émanant du pouvoir, a pour but de maintenir le statu quo" (R 146-47). On pourrait objecter que l'hégémonie n'est pas ainsi limitée au statu quo; elle semble en fait découler du contrôle qu'elle exerce sur les positionnements, de sa capacité à gérer, à redéfinir constamment les limites pour maintenir ou agrandir son pouvoir. C'est pourquoi le "métis à *métis*", qui refuse de se laisser enfermer dans une catégorie, résiste à la fixité et à l'immobilisme auxquels le pouvoir voudrait idéalement le contraindre, et joue sur plusieurs niveaux en multipliant les liens. Le métissage, pour Rosello, peut donc être envisagé comme une "tactique d'opposition" à l'idéologie dominante (R 17): il

"s'insinue continuellement dans le lieu de l'autre" pour mieux le subvertir, le déstabiliser, en se permettant de négocier son identité non pas à l'intérieur du système binaire, mais sur plusieurs modes.

La réflexion de Mireille Rosello aura donc permis de reconsidérer les façons de penser l'identité qui semblent nuire à la constitution identitaire dans les Antilles et qui font de la situation de Clare Savage un problème. En effet, en s'appuyant sur les notions d'"activité de *liaison*" et de "*métis*", l'auteure propose une conception de l'identité foncièrement non-essentialiste, dont les idées centrales sont celles de mouvement, de lien, de polymorphisme, de subversion, etc. Ainsi, à partir du moment où l'identité n'est plus conçue comme l'appartenance et l'alliance imposées à une catégorie prédéterminée, le métissage ne peut plus être perçu comme "l'éternelle nécessité d'un choix entre deux communautés" - épreuve douloureuse et "cause de schizophrénie" - ni condamner à l'appartenance à un vague tiers-groupe (R 155, 148). Ne se fait donc plus sentir la nécessité de prendre position, de se fixer dans une case de façon permanente; du même coup, les

idées d'impureté, d'exclusion et d'assimilation, allant généralement de pair avec de telles conceptions du métissage et de l'identité, disparaissent.

### **3.5 LA *MÉTIS* ET LA RELATION, PRATIQUES IMPOSSIBLES DANS LE ROMAN ANTILLAIS?**

En adoptant la *mètis*, Clare Savage parviendrait-elle à surmonter ses problèmes identitaires? On peut aisément concevoir ce qu'une telle forme de pensée aurait de libérateur: au moyen de cette attitude subversive, Clare pourrait "échapper aux grandes catégories", refuser l'étanche division Même/Autre tracée par l'hégémonie, et ainsi ne plus se sentir divisée et réduite.

Le roman de Cliff relate d'ailleurs certains épisodes où Clare tente de trouver une forme d'identification autre que celle qui exige l'appartenance à une catégorie fermée; en particulier, l'épisode de la chasse au sanglier - au cours duquel l'héroïne souhaite vivre une expérience interdite en symbiose avec Zoe, fillette "noire" et pauvre qui, à la demande de la grand-mère de Clare, est devenue la compagne de vacances de celle-ci - peut être lu comme une tentative de Clare de faire usage de *mètis*.

Prenant de plus en plus conscience de la catégorisation sociale au fur et à mesure que son entourage lui fait sentir qu'elle a intérêt à se fixer en une "place" déjà pensée pour elle (" . . . she had been told absolutely, by the boys, by the dressed-up women, by Miss Mattie, by Mad Hannah, just who she was to be in this place" [A 114]), Clare cherche vraisemblablement, au cours de cette chasse, à faire fi des frontières, fixées par la "race" et par la classe sociale, qui délimitent son amitié avec Zoe, pour pouvoir s'identifier totalement à sa camarade. Ses efforts se solderont toutefois par un échec: c'est Zoe elle-même qui lui fera remarquer qu'elle vit "dans un rêve" (117), et qui marquera clairement la frontière qui les sépare, indiquant ainsi qu'au-delà d'un espace restreint que Clare peut partager avec elle au cours des vacances, leurs territoires sont nettement divisés:

Wunna no is smaddy already? Gal smaddy. Kingston smaddy. White smaddy. Dis place no matter a wunna a-tall, a-tall. Dis here is fe me territory. Kingston is fe wunna. Me will be here so all me life - me will be marketwoman like fe me mamma. . . . Wunna will go a England, den maybe America, to university, and when we meet later we will be different smaddy. But we is different smaddy now. (A 118)

Il est donc clair pour Zoe qu'elle-même et Clare possèdent des identités déterminées et opposées, et que les limites les séparant sont bien réelles; ainsi, lorsque l'aventure se termine mal, Zoe appréhende les reproches de sa mère qui la blâmera "because she had gotten too close to a *buckra* gal and had not kept to her distance and her own place" (A 132). Pour Clare, l'impossibilité d'entrer en relation avec Zoe a des conséquences d'un tout autre ordre: se demandant pourquoi "everything seemed so fixed, so unchangeable", elle se sent finalement "split into two parts - white and not white, town and country, . . . Boy and Kitty" (A 119). Le cas de Clare semble donc signifier que la volonté, de sa part, de recourir à la *métis* ne suffit pas à permettre l'accessibilité à une identité non réductrice, élaborée indépendamment des catégories imposées.

En plus de se heurter aux frontières que Zoe a intégrées et qu'elle lui oppose, Clare fait face au rejet et à l'exclusion de la part de ceux qui s'accrochent à ces divisions pour protéger leur identité monolithique et qui, comme Mrs. Phillips, lui lancent: "You're not so pure yourself, you know" (A

158). Ce rejet, ce refus de reconnaître l'hybridité est également illustré dans le roman de Maryse Condé, plutôt subtilement à travers les destins de Mira Lameaulnes et de Francis Sancher, et particulièrement à travers le personnage de Moïse. Ce dernier, peu importe ses efforts pour créer des liens avec les habitants de Rivière au Sel, rencontre toujours les frontières érigées par les villageois et ne parvient pas à bénéficier d'une identité non aliénante au sein d'une communauté qui, de toute évidence, n'est pas disposée à créer une catégorie pour le "reconnaître": qualifié de "déchet de matrice", de "quart d'homme" aux yeux "mal fendus" (*TDM* 39, 69), Moïse est ainsi constamment renvoyé à sa condition de "mi-Chinois mi-Nègre" (39).

Il devient ici pertinent de s'interroger sur certains aspects de la théorie de Rosello. C'est qu'il est difficile d'imaginer comment le sujet, tant qu'il est perçu comme impur, peut être en mesure de "mettre le métissage à son service" (R 148). En effet, Rosello ne suggère-t-elle pas que l'identité réside dans la création de liens? Or, comment le sujet métis peut-il, dans la réalité quotidienne d'une situation d'oppression où l'autre ne le reconnaît pas, "entrer en

relation" avec des groupes qui adhèrent à ces catégories, ou qui le rejettent? Si Rosello prétend que le pouvoir créateur du lien permet au sujet de s'identifier à d'autres niveaux, elle apporte peu de précisions sur les modalités de cette création, et l'on conçoit mal comment un sujet peut vraiment "vivre" son identité de façon sereine, non problématique, sans que la Relation soit réciproque, c'est-à-dire sans qu'il y ait volonté, de part et d'autre, de créer des liens. En ce sens, le métissage, tel que conçu par Rosello, n'apparaîtrait que comme la première étape, celle de la subversion, d'un processus menant éventuellement, une fois le système de pensée essentialiste entièrement dissous, à une véritable pratique de la Relation.

L'intérêt de la théorie du lien élaborée par Rosello réside surtout dans le fait que, en repensant ainsi la notion de métissage, elle propose une reconfiguration des rapports entre le Même et l'Autre, une redéfinition de la notion de frontière qui, tout en tenant compte de l'importante perméabilité des contours, n'abolit pas totalement la notion de différence. Elle rejoint ainsi les préoccupations d'intellectuels tels qu'Édouard Glissant et Patrick

Chamoiseau, selon qui l'aliénation identitaire dans la Caraïbe résulte de l'impossibilité de rendre compte, à partir d'une conception monolithique de l'identité, de cette hybridité qui ferait la spécificité des cultures de la Caraïbe: "unity-in-diversity".<sup>88</sup> Pour poursuivre l'examen de la question du métissage et de la différence, il convient donc de s'attarder aux notions de Créolité et de créolisation qui, comme la *métis*, se veulent des reconceptualisations du métissage n'entravant aucunement le processus d'identification aux Antilles.

### **3.6 REPENSER LA DIFFÉRENCE: CRÉOLITÉ ET CRÉOLISATION**

De fait, les auteurs de *l'Éloge de la Créolité* refusent le terme de métissage - dans sa conception traditionnelle -, estimant qu'il rime avec "synthèse", avec "unicité";<sup>89</sup> plus précisément, le métissage mènerait à la "reconstitution du tout à partir de l'un des deux pôles séparés",<sup>90</sup> à la création d'une catégorie

---

<sup>88</sup> Expression proposée par Richard D.E. Burton dans "Between the Particular and the Universal: Dilemmas of the Martinican Intellectual," *Intellectuals in the Twentieth-Century Caribbean II- Unity in Variety: The Hispanic and Francophone Caribbean*, éd. Alistair Hennessy (London: Macmillan Caribbean, 1992) 206.

<sup>89</sup> Bernabé, Chamoiseau et Confiant 28.

<sup>90</sup> Laplantine et Nouss 78.

fermée et totalisante de plus, qui viendrait ainsi s'insérer dans le système de classification raciale. Le terme de métissage évoque donc pour eux l'opposé de leur conception de la culture antillaise - de la Créolité - qu'ils décrivent comme une "mosaïque", comme l'expression de "la conscience non totalitaire d'une diversité préservée", échappant "aux perceptions qui ne seraient pas elles-mêmes ouvertes."<sup>91</sup>

Toutefois, de nombreux critiques relèvent dans le discours de la Créolité une série de contradictions qui en réduiraient la portée. Il semble que ce soit au niveau de la tension unité/diversité qu'il se révèle problématique: bien qu'ils reconnaissent la multiplicité des composantes de la culture caribéenne et les liens complexes les unissant, les créolistes soulignent l'importance "de ne rien altérer ou perdre de ce nous-mêmes enfoui", du "fondement même" de l'être créole.<sup>92</sup> N'est-ce pas le signe qu'ils conçoivent finalement une catégorie créole, fermée, distincte, dont il faut préserver l'authenticité face à l'Autre - contredisant du coup la prétention créoliste à l'ouverture, à la Relation, au dynamisme et à

---

<sup>91</sup> Bernabé, Chamoiseau et Confiant 24, 27-28.

<sup>92</sup> Bernabé, Chamoiseau et Confiant 22, 25.

l'incomplétude comme valeurs? Les trois signataires de l'*Éloge*, plutôt que de repenser la nature de la frontière entre l'Autre et le Même, se seraient donc limités, comme le suggère Michel Giraud, à s'emparer du pouvoir "de consacrer une nouvelle frontière entre le Soi et l'Autre, entre 'Nous' et 'Eux', qui vienne contredire celle qu'impose l'autorité dominante" à laquelle ils veulent échapper; pour Giraud, il ne fait aucun doute, en ce sens, que:

leurs discours et leurs actes tendent . . . à réduire . . . les identités antillaises à un patrimoine, qui est certes vu comme le produit d'une histoire complexe, mais d'une histoire cristallisée en une tradition à laquelle l'on se doit de rester fidèle.<sup>93</sup>

Faudrait-il donc lire la Créolité comme une simple redéfinition du "Même", et douter, à l'instar d'Édouard Glissant, de sa capacité à maintenir éternellement la "Diversalité" - c'est-à-dire l'hétérogénéité et le dynamisme découlant des incessants phénomènes d'hybridation? L'écrivain martiniquais considère en effet que la Créolité "vise à l'être", et qu'elle constitue ainsi:

---

<sup>93</sup> Michel Giraud 147.

un recul par rapport à la fonctionnalité des créolisations. Nous ne proposons pas de l'être, ni des modèles d'humanité. Ce qui nous porte n'est pas la seule *définition* de nos identités, mais aussi leur relation à tout le possible: les mutations mutuelles que ce jeu de relations génère. Les créolisations introduisent à la Relation, mais ce n'est pas pour *universaliser*; la "créolité", dans son principe, régresserait vers des négritudes, des francités, des latinités, toutes *généralisantes* - plus ou moins innocemment.<sup>94</sup>

Il semble ainsi que, pour Glissant, la Créolité ne permette pas d'exprimer pleinement l'identité caribéenne, et qu'il la situe plutôt du côté de la notion de métissage. L'auteur décrit en effet le métissage comme "une rencontre et une synthèse entre deux différents",<sup>95</sup> pouvant se produire par un simple mouvement unilatéral qui *prend fin* au moment où un élément A atteint un élément B, y puise ce qu'il désire pour ensuite se l'approprier; il y a donc inévitablement uniformisation, et pas obligatoirement échange. Il s'agirait ainsi, tout au plus, d'une étape menant à la créolisation - notion au moyen de laquelle Glissant conceptualise les rapports Soi/Autre particuliers qui marquent l'identité antillaise, c'est-à-dire la Relation. Conçue comme un processus -

---

<sup>94</sup> Glissant, *Relation* 103. (Je souligne).

<sup>95</sup> Glissant, *Relation* 46.

par opposition à un état -, beaucoup plus qu'un choc ou qu'une rencontre entre cultures, la créolisation exige au contraire que s'opère un perpétuel mouvement désordonné, à la fois bilatéral et circulaire, impliquant les éléments en contact et ceux que leur entrée en relation produit. C'est ce qui permet à l'écrivain d'avancer que la créolisation constitue "un métissage sans limites" dont les éléments se multiplient à l'infini, produisant, à travers un mouvement fait de "chocs, d'harmonies, de distorsions, de reculs, de repoussements, d'attractions", une "donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse", une "dimension inédite qui permet à chacun d'être là et ailleurs, enraciné et ouvert, . . . en accord et en errance."<sup>96</sup>

Il importe de s'attarder au fait que, contrairement au métissage qui n'implique pas nécessairement le consentement mutuel, la créolisation découle selon l'écrivain d'un "partage consenti, non imposé" et exige que les éléments en présence s'intervalorisent.<sup>97</sup> Cet aspect de la pensée glissantienne soulève des questions semblables à celles

---

<sup>96</sup> Glissant, *Introduction* 17; *Tout-Monde* 37; *Relation* 46.

<sup>97</sup> Glissant, *Relation* 47; *Introduction* 16.

que pose la théorie de Mireille Rosello. Qu'en est-il des sociétés, telles que celles des Antilles, organisées à partir d'un système fortement hiérarchisé? Les phénomènes culturels ayant lieu dans un tel contexte d'inégalité peuvent-ils vraiment être de l'ordre de l'échange volontaire et égalitaire, et ainsi permettre aux divers éléments de demeurer distincts tout en entrant en contact les uns avec les autres, de résister à l'assimilation tout en étant "ouverts"? Pour toute réponse, Édouard Glissant admet que la créolisation "ne suppose pas immédiatement et de manière harmonieuse la fin des dominations" et que si "elle se pratique quand même dans ces conditions-là,... elle se pratique en laissant un résidu amer."<sup>98</sup> Bien que l'auteur souligne ici avec justesse l'indéniable infériorisation de certains groupes - notamment, dans le contexte antillais, des populations dites noires ou hindoues -, il reste que, en se limitant à reconnaître vaguement la nécessité de trouver de nouveaux moyens de résistance, sa théorie, comme celle de Mireille Rosello, fait peu de cas de la notion de pouvoir qui entre nécessairement en jeu dans les contacts culturels

---

<sup>98</sup> Glissant, *Introduction* 78-79, 16.

(ou individuels) et qui rend problématique l'idée de consentement mutuel.

Ceci renvoie à un autre élément, concernant la distinction Soi/Autre, méritant d'être questionné: si, en accusant les auteurs de *l'Éloge de la Créolité* de "fermeture", les critiques visent les implications synthétisantes et uniformisantes d'une telle forme de pensée, ne faudrait-il pas craindre que l'ouverture nécessaire à la créolisation/Relation entraîne, à la longue, des effets semblables? Même si l'on abandonne l'idée de racine unique, concevant ainsi que les cultures sont changeantes et en redéfinition perpétuelle, le mouvement que suppose la créolisation ne risque-t-il pas de prendre fin en entraînant une "dilution"? Selon la théorie glissantienne, il ne s'agit pas, pour conceptualiser une identité selon laquelle "l'Autre est en nous", de prôner l'élaboration d'une culture universelle homogène, l'"engluement" ou l'"arrêt dans des agglomérats indifférenciés"<sup>99</sup> - ce à quoi mènerait l'assimilation ou le simple métissage. En effet, la créolisation exige la notion de différence: "pour qu'il y ait créolisation et relation, il faut qu'il y ait valeurs culturelles différentes"; "s'il y a

---

<sup>99</sup> Glissant, *Relation* 156, 39.

dilution, il n'y a pas relation. La Relation ne peut se tramer qu'entre entités persistantes."<sup>100</sup> Quant aux mécanismes qui permettent d'éviter la dilution dans un "universel généralisant", il semble qu'ils dépendent du respect de ce que Glissant nomme le droit à l'opacité.

Conçue comme "ce qui protège le Divers", l'opacité s'oppose à la notion de transparence, qui motive généralement, d'après l'écrivain, les relations interculturelles, et qui, par exemple, "dans l'histoire de l'Occident, prédit qu'il est une vérité générale de l'Homme" dont il faut absolument saisir les profondeurs;<sup>101</sup> selon les termes d'Édouard Glissant, l'exigence de la transparence implique:

que pour pouvoir te 'comprendre' et donc t'accepter, il me faut ramener ton épaisseur à ce barème idéal qui me fournit motif à comparaisons et peut-être à jugements. Il me faut te réduire.<sup>102</sup>

L'opacité se distingue également de la simple acceptation des différences, laquelle peut encore comprendre l'idée d'un barème et consiste tout au plus à en "bouleverser la hiérarchie". Le respect de l'opacité se concrétiserait plutôt par la volonté de

---

<sup>100</sup> Glissant, *Introduction* 72, 77.

<sup>101</sup> Glissant, *Relation* 74.

<sup>102</sup> Glissant, *Relation* 204.

percevoir l'altérité et l'insaisissable "comme une donnée positive et non pas comme un obstacle" à la connaissance et à l'échange - par le fait d'accepter qu'une culture oppose "quelque chose d'irréductible" et d'intégrer cet irréductible dans notre relation à cette culture.<sup>103</sup> En ce sens, il serait possible de concevoir la coexistence d'opacités, qui trament "des tissus dont la véritable compréhension porterait sur la texture de cette trame et non pas sur la nature des composantes."<sup>104</sup>

L'écrivain martiniquais reconnaît toutefois le risque que l'opacité établisse un "enfermement dans un particulier limitatif" et ainsi un renoncement à la connaissance de l'Autre, et admet que l'équilibre entre "autisme" culturel et réduction de l'Autre est difficile à atteindre. Il semblerait que le respect de l'opacité ne puisse passer que par un renouvellement de la conception de la connaissance, par la prise de conscience de l'inefficacité de la pensée ontologique.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Glissant, "Le chaos-monde, l'oral et l'écrit," *Écrire la "parole de nuit"*. *La nouvelle littérature antillaise*, éd. Ralph Ludwig (Paris: Gallimard, 1994) 127, 129.

<sup>104</sup> Glissant, *Relation* 204.

<sup>105</sup> Glissant, *Relation* 117, 156.

C'est donc d'une telle manière qu'Édouard Glissant propose de conceptualiser les cultures et identités antillaises: en garantissant la "subsistance d'une singularité non réductible" dans le cadre de rapports de cultures, le processus de créolisation permet d'envisager une forme d'identité-relation où, selon l'expression de l'écrivain, "tout Autre est un citoyen, non plus un barbare" - bref, où l'hybridation n'est perçue ni comme un obstacle, ni comme une menace.<sup>106</sup>

En somme, l'examen des théories et des romans a permis de constater l'importance que prend le phénomène d'interpénétration du "Même" et de l'"Autre" dans la problématique identitaire de la Caraïbe. Si la volonté de pratiquer la Relation, de transgresser la fixité des catégories et les frontières qui les délimitent pour embrasser l'hybridation, est dépeinte comme une entreprise impossible dans les romans *Traversée de la mangrove* et, surtout, *Abeng* - où la réalité du "métissage" apparaît difficilement compatible avec le processus d'identification -, Édouard Glissant, Mireille Rosello ainsi que les auteurs de *l'Éloge de la Créolité* y voient l'unique manière de permettre

---

<sup>106</sup> Glissant, *Relation* 204.

l'expression de l'identité caribéenne. En effet, si l'on se fie aux différents concepts que sont la *métis*, la Créolité et la créolisation, il semble y avoir, en dépit de nombreuses variations, unanimité sur un point: ni la séparation, ni la synthèse - c'est-à-dire aucune forme de catégorisation stable - ne s'avèrent recevables pour rendre compte des phénomènes d'hybridation. Pour remédier au désarroi identitaire affectant la Caraïbe, il s'agirait plutôt de redéfinir la nature de la frontière entre le Même et l'Autre: non fixe et poreuse, elle entraîne un bouleversement de la notion même de catégorie qui semble organiser généralement le processus d'identification, et rendrait concevable une identité rhizomatique et hétérogène, à l'image de la mangrove, selon laquelle "chaque Moi contient une part ouverte des Autres, et au bordage de chaque Moi se maintient frissonnante la part impénétrable des Autres."<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup>Chamoiseau, *Écrire en pays dominé* 202.

## CONCLUSION

Finalement, il apparaît clairement que les romans *Abeng* et *Traversée de la mangrove*, de même que les discours post-négritude examinés dans le cadre de ce mémoire, font tous état du caractère problématique de la constitution identitaire dans la Caraïbe. Ainsi que l'a mis en lumière l'analyse ici menée, la question de l'identité se pose de façon particulièrement évidente en ce qui a trait aux notions d'origine et de filiation, de métissage, de différence et de catégorisation - lesquelles, associées à une pensée monolithique, semblent faire obstacle à l'élaboration d'une identité antillaise non réductrice.

Mais il ressort surtout de ce travail que, en dépit du fait qu'ils signalent des problématiques communes, les romans et les discours théoriques traitent différemment de la question identitaire; les idées d'hétérogénéité, d'ouverture, de rhizome ou de "mangrove identitaire", de fragmentation et de chaos, reliées à la Relation d'Édouard Glissant, et dont les théoriciens se servent pour décrire l'identité

antillaise, apparaissent certes dans les oeuvres de Michelle Cliff et de Maryse Condé, mais en tant qu'échec ou en tant que condition indésirable.

Il me semble que ce constat soulève plusieurs questions quant aux visées et aux motivations de la réflexion théorique qui paraît mobiliser tout ce que la Caraïbe compte d'intellectuels, et auxquelles il serait pertinent et nécessaire de s'attarder pour conclure cette analyse des discours sur l'identité caribéenne. En effet, pour autant que l'on suppose que ces réflexions sont menées dans le but de dépasser le stade de la théorie, du moins dans celui de contribuer concrètement à solutionner l'aliénation identitaire des peuples de la Caraïbe, ne convient-il pas de s'interroger sur le caractère utopique qui, ainsi que le relève Claudia Ortner-Buchberger à propos de la théorie de la Relation, semble s'en dégager?<sup>108</sup>

Les discours sur l'identité que transmettent les romans *Traversée de la mangrove* et *Abeng* m'amènent en ce sens à me demander si, par exemple, le désir d'enracinement ne constitue pas un élément essentiel du processus d'identification, autant dans les sociétés

---

<sup>108</sup> Claudia Ortner-Buchberger, "Prolégomènes d'une poétique de l'interculturalité: Édouard Glissant et la 'poétique de la Relation' - une esthétique de la turbulence," *Cahiers francophones d'Europe Centrale-Orientale* 5-6 (1995): 54.

ataviques que dans les sociétés composites - et, du coup, à me questionner sur l'emplacement de la limite, dans les théories, entre la description, la prescription et la pure projection. Il en est de même pour les questions soulevées au troisième chapitre quant à la *métis*, et qu'on peut poser également à propos des notions d'opacité et de Relation: on a pu noter en effet qu'elles exigent qu'il y ait réciprocité, que les reconceptualisations se fassent idéalement dans les "deux sens"; c'est dire qu'elles dépendent d'une volonté, peu probable, des sociétés de se remettre conjointement en question, de vouloir "donner avec" ce qu'elles ne saisissent pas totalement, d'accepter de manière créative l'instabilité qui en découle et la complexité qu'impliquent de tels échanges. Or, il apparaît légitime de douter qu'un tel changement s'opère alors qu'on assiste toujours aujourd'hui, à travers le monde, à d'importants mouvements de renfermement, de reterritorialisation et d'enracinement - qu'illustrent d'ailleurs, dans une certaine mesure, les récits de Michelle Cliff et de Maryse Condé.

Édouard Glissant, sans doute parce que cet aspect est particulièrement développé dans sa poétique de la Relation, semble avoir plus que tout autre penseur abordé la question de l'utopie.<sup>109</sup> Il admet ainsi que pour lui le rêve et l'imaginaire ont une fonction importante et ne constituent aucunement une forme de fuite devant la réalité. S'il reconnaît que "nul imaginaire n'aide réellement à prévenir la misère, à s'opposer aux oppressions, à soutenir ceux qui 'supportent' dans leur corps ou dans leur esprit", il considère qu'il s'agit, malgré tout, d'un moyen de ne pas avoir recours aux mêmes "unicités sectaires" pour résister aux effets des pouvoirs et dominations politiques, économiques ou autres;<sup>110</sup> l'écrivain accorde effectivement à l'imaginaire le pouvoir de modifier, quoique lentement, les mentalités, les "pulsions des humanités d'aujourd'hui", et revendique ainsi le droit à l'utopie: "je pense que rien ne se fait sur cette terre de valable sans utopie. Je ne connais pas de

---

<sup>109</sup> La récurrence de verbes tels que "rêver", "envisager", "imaginer" est effectivement frappante. Voir *Poétique de la Relation*, notamment aux pages 67, 71, 75, 197, 206, 216, 222; *Traité du Tout-Monde* 118, 226-233, 248, etc.

<sup>110</sup> Glissant, *Relation* 197; *Introduction* 98.

grande oeuvre des humanités qui se soit faite sans utopie."<sup>111</sup>

Mais, au-delà des propos de Glissant, peut-être faut-il relier le ton projetant des discours identitaires au fait que les intellectuels attribuent manifestement le statut de paradigme, voire de précurseur, aux sociétés de la Caraïbe. À ce sujet, Stuart Hall, en déclarant que les Antillais ont "a tiny but important message for the world about how to negociate identity"<sup>112</sup>, fait certainement écho à Édouard Glissant, qui considère la Caraïbe comme le lieu où la Relation, dont il fait l'apologie, est apparue - sous la domination d'autres formes de pensée - de façon presque naturelle en tant que mode de connaissance et d'identification. Mais Jean Bernabé, Raphaël Confiant et Patrick Chamoiseau sont sans aucun doute les plus éloquents en ce qui a trait au caractère exemplaire des sociétés antillaises; considérant la puissance accrue des brassages des cultures et des peuples dans le monde actuel, particulièrement dans les mégaloilles urbaines occidentales, ils affirment observer "l'émergence d'un nouveau modèle d'identité qu'on pourrait appeler

---

<sup>111</sup> Glissant, *Introduction* 98, 74.

<sup>112</sup> Stuart Hall, "Negociating Caribbean Identities" 4.

'multiple' ou 'mosaïque'", conforme à celui qui permettrait de rendre compte des cultures de la Caraïbe;<sup>113</sup> ils concluent d'ailleurs l'*Éloge de la Créolité* en déclarant que:

Le monde va en état de créolité. Les vieilles crispations nationales cèdent sous l'avancée de fédérations qui elles-mêmes ne vivront peut-être pas longtemps. . . . Tout se trouvant mis en relation avec tout, les visions s'élargissent, provoquant le paradoxe d'une mise en conformité générale et d'une exaltation des différences.... De plus en plus émergera une nouvelle humanité qui aura les caractéristiques de notre humanité créole, . . . une identité mosaïque. . . . C'est cela que nous avons *préfiguré*.<sup>114</sup>

Faut-il comprendre que, parce que le monde contemporain subit de tels changements, sa participation aux remises en question nécessaires à l'épanouissement de l'identité antillaise est garantie? que ces transformations de la pensée seraient, en ce sens, non seulement souhaitables, mais possibles et indispensables? Édouard Glissant, de son côté, semble observer des phénomènes similaires, puisqu'il soutient que:

*le monde se créolise, c'est-à-dire que les cultures du monde mises en contact de manière foudroyante et absolument consciente aujourd'hui*

---

<sup>113</sup> Raphaël Confiant, *Aimé Césaire: une traversée paradoxale du siècle* 266.

<sup>114</sup> Bernabé, Chamoiseau et Confiant 52-53. (Je souligne).

les unes avec les autres se changent en s'échangeant à travers des heurts irrémédiables . . . mais aussi des avancées de conscience et d'espoir qui permettent de dire - sans être un utopiste et même en en étant un -, que les humanités d'aujourd'hui sont en train d'abandonner difficilement quelque chose à quoi elles s'obstinent 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.<sup>115</sup>

Mais si l'on peut soupçonner que Glissant attribue lui aussi un caractère exemplaire à la Caraïbe, il faut reconnaître qu'il le fait de façon plus subtile que les créolistes: plutôt que de la poser directement en centre, en "modèle d'humanité", l'écrivain élabore le concept de *chaos-monde*. La notion de chaos, que Benítez-Rojo a utilisée pour décrire les identités et cultures antillaises, devient chez Glissant évocatrice de la créolisation généralisée qui l'intéresse.<sup>116</sup> Selon lui, la situation inédite provoquée par la multiplication des contacts culturels, lesquels, s'ils ont toujours eu lieu, se font désormais sur des plages temporelles extrêmement courtes - et donc avec une force et une violence remarquables, comparables à celles qu'a connues la Caraïbe -, gagnerait à être

---

<sup>115</sup> Glissant, *Introduction* 14.

<sup>116</sup> Dans la seconde édition de *The Repeating Island*, Antonio Benítez-Rojo reconnaît avoir beaucoup appris de la pensée d'Édouard Glissant.

abordée selon les principes du chaos, qui n'évoquent ni la fusion, ni la confusion, encore moins l'idée d'apocalypse auxquels ils sont souvent associés.<sup>117</sup>

C'est en constatant la correspondance significative "entre les philosophies secrétées par les sciences en Occident et les conceptions qu'on s'y fait généralement, ou qu'on y impose, des cultures et de leurs relations" que Glissant justifie ce recours à la science du chaos. Parce qu'elle "renonce à la puissante emprise du linéaire, conçoit l'indéterminé comme une donnée analysable, l'accident comme mesurable", cette science ferait en sorte qu'il soit possible d'appréhender le "brassage incommensurable des cultures" sans succomber "au vertige désenchanté de ses incessantes transformations." Derrière cet apparent désordre, il y aurait donc un ordre caché - une norme qui cependant ne "constitue pas une fin, ni ne régit de méthode", et qui "ne suppose pas des hiérarchies, des précellences - des langues élues ni des peuples-princes"; en ce sens, le chaos-monde ne correspondrait ni à un mélange homogène ni à une néantisation des cultures.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> Glissant, *Relation* 108; "Le chaos-monde, l'oral et l'écrit" 111.

<sup>118</sup> Glissant, *Relation* 147; 150, 153; 108.

Mais ce chaos-monde, ainsi que le précise Glissant, ne peut être vécu de façon positive que si les "humanités" adoptent l'imaginaire de la Relation, c'est-à-dire qu'elles doivent changer la profondeur du vécu qu'elles ont de leur identité - bref, renoncer aux systèmes de pensée dominants qui "ne donnent plus le contact avec le réel, ne donnent plus la compréhension ni la mesure de ce qui se passe réellement dans les contacts et les conflits de culture."<sup>119</sup>

L'image séduisante et esthétisante d'un chaos-monde secoué par les mêmes phénomènes que ceux qui animent les sociétés antillaises, ainsi que l'absence de précisions sur ce qui garantirait cette remise en question collective et cette adhésion à "l'imaginaire de la Relation", me semblent donc indiquer qu'Édouard Glissant tient ici, comme les auteurs de *l'Éloge de la Créolité*, un discours projetant et utopique. Mais ne pourrait-on pas aussi suggérer que le fait d'étendre les phénomènes culturels de la Caraïbe au monde entier participe tout simplement d'une stratégie de valorisation, nécessaire dans les sociétés antillaises qui se perçoivent et sont perçues

---

<sup>119</sup> Glissant, *Introduction* 65, 67-68.

comme des sous-cultures, comme des peuples sans identité?

Il paraît possible d'envisager la question sous un autre éclairage en prenant en considération l'indéniable correspondance entre les discours des penseurs caribéens et certains aspects de théories sur l'identité produites par des intellectuels contemporains issus du monde "occidental". La notion d'identité semble effectivement faire l'objet de réflexions importantes dans de nombreuses disciplines universitaires et, si l'on en croit Christopher Miller, tout particulièrement dans les "cultural studies"; il s'ensuit un nombre impressionnant de théories avançant que les identités telles que traditionnellement conçues sont en fait "'negociated' rather than natural; contingent, constructed and imagined rather than unmediated and necessary."<sup>120</sup>

Outre la pensée de Deleuze et Guattari, dont on a pu mesurer l'influence sur Édouard Glissant, il faut évoquer celle de James Clifford. Dans *The Predicament of culture*, l'ethnologue américain cherche à élaborer un concept "that can preserve culture's differentiating

---

<sup>120</sup> Christopher Miller, "The Postidentitarian Predicament in the Footnotes of *A Thousand Plateaus*: Nomadology, Anthropology, and Authority," *Diacritics* 23.3 (1993): 6.

functions while conceiving a collective identity as a hybrid, often discontinuous process"; parce qu'il prétend que, dans le monde actuel, la nature relationnelle, non fixe et fragmentée des cultures et identités apparaît de façon plus évidente que jamais, Clifford déclare que "a sense of difference or distinctness can never be located solely in the continuity of a culture or tradition. Identity is conjunctural, not essential." Du même coup, il questionne les mouvements de "retour aux sources originelles", qui sont des actes de purification et donc d'exclusion, niant le caractère construit de toute origine ou "essence".<sup>121</sup>

Il rejoint en ce sens les propos que tient Jean-Loup Amselle dans son célèbre ouvrage intitulé *Logiques métisses*. L'auteur y critique ce qui serait au principe de la "domination européenne sur le reste de la planète" et qui prévaudrait dans l'étude des cultures - soit la "raison ethnologique", c'est-à-dire "la démarche discontinuiste qui consiste à extraire, purifier et classer afin de dégager des types."<sup>122</sup> À la

---

<sup>121</sup> James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge: Harvard University Press, 1988) 10-12.

<sup>122</sup> Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs* (Paris: Payot, 1990) 9.

base de sa théorie se situe l'idée que, bien avant le colonialisme, le syncrétisme culturel était la norme, et que l'existence de cultures totalement "pures" et exclusives les unes des autres relève de l'invention, de la construction; ainsi, sans pour autant nier l'existence de spécificités, il considère la culture comme un "réservoir . . . , un ensemble de pratiques internes ou externes à un espace social donné que les acteurs sociaux mobilisent en fonction de telle ou telle conjoncture politique."<sup>123</sup> Amselle propose donc d'adopter une "logique métisse", c'est-à-dire de substituer à la définition de types une problématique "de la reproduction du Même dans l'Autre"; de cette manière, il serait possible:

d'échapper à la question de l'origine et de faire l'hypothèse d'une régression à l'infini. Il ne s'agit plus de se demander ce qui est premier..., mais de postuler un syncrétisme originaire, un mélange dont il est impossible de dissocier les parties.<sup>124</sup>

En critiquant les notions d'essence et de classification, en évoquant le caractère relationnel et syncrétique de l'identité et de la culture, James Clifford et Jean-Loup Amselle proposent des

---

<sup>123</sup> Amselle 12-13.

<sup>124</sup> Amselle 248.

reconceptualisations rejoignant sans contredit les principes de la Créolité et de la Relation, et évoquant le chaos, la *métis*, ou encore "l'identité-mangrove" qui se dégage du roman de Maryse Condé. Ainsi, l'insatisfaction face aux concepts d'identité et de culture n'émanant pas uniquement de la Caraïbe, les idées des Rosello, Glissant, Chamoiseau, Hall et autres penseurs peuvent-elles être perçues comme réalisables? les attitudes d'ouverture qu'ils préconisent deviennent-elles envisageables? Quoi qu'il en soit, une certitude ressort de cette analyse: de toute évidence, la possibilité que les peuples caribéens surmontent les problèmes identitaires dont témoignent autant les romans *Abeng* et *Traversée de la mangrove* que les discours des intellectuels, et que la Relation puisse être pratiquée totalement pour mener à l'épanouissement de l'identité antillaise, dépend largement des transformations que subira la pensée des sociétés en général, et celle des cultures dominantes en particulier.

## BIBLIOGRAPHIE

- Amselle, Jean-Loup. *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot, 1990.
- Balutansky, Kathleen M. "Créolité in Question: Caliban in Maryse Condé's *Traversée de la mangrove*." Condé et Cottenet-Hage 101-111.
- Benítez-Rojo, Antonio. *The Repeating Island: the Caribbean and the Postmodern Perspective*. Trad. James E. Maraniss. Durham and London: Duke University Press, 1992.
- Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant. *Éloge de la Créolité*. Paris: Gallimard, 1989.
- Burton, Richard D.E. "Between the particular and the universal: Dilemmas of the Martinican Intellectual." *Intellectuals in the Twentieth-century Caribbean vol II - Unity in variety: The Hispanic and Francophone Caribbean*. Éd. Alistair Hennessy. London: Macmillan Caribbean, 1992. 186-210
- Burton, Richard D.E. "Ki mou nou yé? La question de la différence dans la pensée antillaise contemporaine." Burton et Réno 123-51.
- Burton, Richard D.E. et Fred Réno, eds. *Les Antilles-Guyane au rendez-vous de l'Europe: le grand tournant?* Paris: Économica, 1994.
- Chamoiseau, Patrick. *Écrire en pays dominé*. Paris: Gallimard, 1997.
- . "Reflections on Maryse Condé's *Traversée de la mangrove*." *Callaloo* 14.2 (1991): 389-95.
- Chamoiseau, Patrick et Raphaël Confiant. *Lettres créoles*. Paris: Hatier, 1991.

- Cliff, Michelle. *Abeng*. New York: Penguin Books, 1984.
- . *The Land of Look Behind: Prose and Poetry*. Ithaca et New York: Firebrand Books, 1985.
- Clifford, James. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- Condé, Maryse. *Traversée de la mangrove*. Paris: Mercure de France, 1989.
- Condé, Maryse et Madeleine Cottenet-Hage, eds. *Penser la créolité*. Paris: Karthala, 1995.
- Confiant, Raphaël. *Aimé Césaire: une traversée paradoxale du siècle*. Paris: Stock, 1993.
- Dash, Michael J. "Exile and Recent Literature." *A History of Literature in the Caribbean*. Éd. James Arnold. Vol. 1. Amsterdam et Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1994. 451-61.
- . "Textual Error and Cultural Crossing: A Caribbean Poetics of Creolization." *Research in African Literatures* 25.2 (1994): 159-68.
- Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. "Introduction: Rhizome." *Mille Plateaux*. Paris: Éditions de Minuit, 1980. 9-37.
- Depestre, René. "Les aspects créateurs du métissage culturel aux Caraïbes." *Notre Librairie* 74 (1984): 61-65.
- Détienne, Marcel, et Jean-Pierre Vernant. *Les ruses de l'intelligence: la mètis des Grecs*. Paris: Flammarion, 1970.
- Giraud, Michel. "Les identités antillaises entre négritude et créolité." *Cahiers des Amériques latines* 17 (1994): 141-55.
- Gikandi, Simon. *Writing in Limbo. Modernism and Caribbean Literature*. Ithaca et London: Cornell University Press, 1992.

- Glissant, Édouard. *Le discours antillais*. Paris: Seuil, 1981.
- . *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard, 1990.
- . "Le chaos-monde, l'oral et l'écrit." *Écrire la "parole de nuit"*. *La nouvelle littérature antillaise*. Éd. Ralph Ludwig. Paris: Gallimard, 1994. 111-129.
- . *Introduction à une poétique du Divers*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1995.
- . *Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1997.
- Grossberg, Lawrence. "Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?" *Hall et du Gay* 87-107.
- Hall, Stuart. "Negociating Caribbean Identities." *New Left Review* 209 (1995): 3-14.
- Hall, Stuart. "Who Needs Identity?" *Hall et du Gay* 1-17.
- Hall, Stuart et Paul du Gay, eds. *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, 1996.
- Hewitt, Leah D. "Inventing Antillean Narrative: Maryse Condé and Literary Tradition." *Studies in Twentieth Century Literature* 17.1 (1993): 79-96.
- Jardel, Jean-Pierre. "Identités et idéologies aux Antilles françaises: négritude, négritude et antillanité." *Recherches sociologiques* 15.1 (1984): 209-31.
- Johnson, Lemuel A. "A-beng: (Re)Calling the Body in(to) Question." *Out of the Kumbla: Caribbean Women and Literature*. Éds. Carol Boyce Davies et Elaine Savory Fido. Trenton: Africa World Press, 1990. 111-142.
- Laplantine, François et Alexis Nouss. *Le métissage*. Paris: Flammarion, 1997.

- Li, Victor. "Towards Articulation: Postcolonial Theory and Demotic Resistance." *ARIEL* 26.1 (1995): 167-89.
- Memmi, Albert. "Qu'est-ce que l'identité culturelle?" *Cahiers francophones d'Europe centrale-orientale* 5-6 (1995): 15-31.
- Miller, Christopher. "The Postidentitarian Predicament in the Footnotes of *A Thousand Plateaus*: Nomadology, Anthropology, and Authority." *Diacritics* 23.3 (1993): 6-35.
- Ormerod, Beverley. "Tendances actuelles de la littérature antillaise." *Burton et Réno* 193-212.
- Ortner-Buchberger, Claudia. "Prolégomènes d'une poétique de l'interculturalité: Édouard Glissant et la 'poétique de la relation' - une esthétique de la turbulence". *Cahiers francophones d'Europe centrale* 5-6 (1995): 45-55.
- Raiskin, Judith. *Snow on the Canefields. Women's Writing and Creole Subjectivity*. Minneapolis et London: University of Minnesota Press, 1996.
- Rosello, Mireille. *Littérature et identité créole aux Antilles*. Paris: Karthala, 1992. 143-91.
- Rosello, Mireille. "Les derniers rois mages et Traversée de la mangrove: insularité ou insularisation?" *Elles écrivent les Antilles*. Éd. Susanne Rinne et Joëlle Vitiello. Paris: L'Harmattan, 1997.
- Vergès, Françoise. "Métissage, discours masculin et déni de la mère." *Condé et Cottenet-Hage* 69-83.