L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

207-208 | 2013

Un miracle créole?

S'écrire aux Antilles, écrire les Antilles

Écrivains et anthropologues en dialogue

Writing the Self in the Antilles, Writing the Antilles : Writers and Anthropologists Dialog

Anna Lesne

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24685>

DOI : 10.4000/lhomme.24685

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 12 novembre 2013

Pagination : 17-36

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Anna Lesne, « S'écrire aux Antilles, écrire les Antilles », *L'Homme* [En ligne], 207-208 | 2013, mis en ligne le 05 novembre 2015, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24685> ; DOI : 10.4000/lhomme.24685

S'écrire aux Antilles, écrire les Antilles

Écrivains et anthropologues en dialogue

Anna Lesne

DIFFICILE EN France de parler de monde créole et de créolisation sans évoquer, d'une part, les romanciers et linguistes du mouvement de la Créolité et, d'autre part, Édouard Glissant, qui a développé la notion de créolisation avec une vision et un talent tels, dans les années 1990, que son nom lui est désormais fortement associé¹. L'importance de la prise en compte du discours des écrivains antillais n'a échappé à aucun anthropologue spécialiste de cette région : ni à Michel Leiris guidé dans sa découverte de la Martinique par son ami Aimé Césaire, ni à Roger Bastide s'intéressant à la Négritude (1967), ni à Marie-José Jolivet citant Édouard Glissant ou analysant un roman de Patrick Chamoiseau (Jolivet 1993a et b), ni à Jean Benoist soulignant la dimension heuristique de la production littéraire (Benoist 1972) ou les modifications de représentations et de pratiques que le succès de la Créolité a entraînées localement (Benoist & Bonniol 1997). Si l'intérêt réciproque ne va pas sans antagonismes et sans affirmation des sphères d'autorité de chacun, le dialogue s'enrichit depuis des décennies. La lecture de Michel Leiris par Édouard Glissant constitue une rencontre-clé, intellectuelle et inter-textuelle, dans l'examen du rapport d'écrivains antillais contemporains à l'anthropologie. S'y trouvent en effet réunis des éléments essentiels dans le regard qu'ils portent sur eux-mêmes, sur leur société et sur le monde – dans le « miroir créole » qu'ils tendent devant nos yeux, après s'être observés dans celui de l'anthropologie.

1. Pour deux analyses récentes de la créolisation selon Édouard Glissant, cf. Alain Ménil (2011) et Edelyn Dorismond (2013).

Les intellectuels antillais et le miroir de l'anthropologie

18

L'une des idées développées par Édouard Glissant et par les écrivains de la Créolité, aussi forte que contestée, est celle de la « créolisation du monde »². Longtemps tenues, comme le souligne Jean Benoist, pour « les marges atrophiées d'une civilisation qui les avait créées sans les désirer et qui ne voyait en elles que des ébauches peu intéressantes », les sociétés créoles « font maintenant figure de précurseurs de ce que notre monde "global" est en train de devenir » (1999 : 96)³. À vrai dire, l'hypothèse d'une exemplarité des processus à l'œuvre aux Antilles dans une vision de l'avenir de l'humanité n'est pas récente. Cette idée apparaissait déjà au milieu du siècle chez certains intellectuels antillais, reprise par le géographe Eugène Revert : « On a l'impression de s'y trouver », écrivait-il, « non seulement à un des points stratégiques de notre Univers, mais dans un laboratoire aussi où travaille à s'ébaucher le monde de demain » (1954 : 11)⁴. Elle avait déjà fasciné Michel Leiris lors de son séjour caribéen en 1948 (1949a et b, 1955). Édouard Glissant relevait alors, dans un article consacré à ce dernier, qu'il n'était « pas utopique d'espérer un jour l'avènement d'une grande civilisation composite » à l'image des Antilles, qui « offrent un exemple privilégié de symbiose culturelle », « une complexité, une synthèse, un devenir en acte » (1956b : 618-619).

Chez Michel Leiris, l'idée d'un modèle antillais était associée à une forte valorisation des contacts de civilisations, mais aussi à la représentation des intellectuels de ces sociétés comme à l'avant-garde de cette évolution ainsi qu'à une grande attention portée à la conscience qu'ils développaient de leur propre spécificité. Leiris estimait que certains intellectuels qu'il avait rencontrés en Martinique, en Guadeloupe et en Haïti, désireux de « s'employer consciemment à l'élaboration d'une culture originale » (1955 : 116) et « placés au carrefour des civilisations les plus diverses »,

2. « Le monde va en état de créolité », lit-on dans *l'Éloge de la créolité* : « nous sommes [...] l'anticipation du contact des cultures, du monde futur qui s'annonce déjà » (Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1993 [1989] : 51), « la silhouette préfigurée » d'une « nouvelle dimension de l'homme » (*Ibid.* : 27). « J'appelle créolisation », écrit Édouard Glissant, « la rencontre, l'interférence, le choc, les harmonies et les disharmonies entre les cultures, dans la totalité réalisée du monde-terre [...]. Ma proposition est qu'aujourd'hui le monde entier s'archipélise et se créolise » (1997b : 194).

3. Il faut rappeler que l'idée de la créolisation du monde est par ailleurs formulée par des anthropologues : Lee Drummond en 1980 et, surtout, Ulf Hannerz en 1987 et 1992.

4. L'idée est reprise, entre autres, par Appolon Hélène en 1970 dans *L'Antillaitisme. Préfiguration du monde de demain* (L'Antillais conscient de la « bouleversante et grandiose » histoire humaine sur le continent américain est proposé comme « surhomme », précurseur « sur le plan génétique, culturel, ethnique, spirituel », car issu du « rendez-vous » des grandes civilisations). Elle apparaît à la même époque chez Gilberto Freyre sur l'« homme brésilien ».

semblaient être « en posture privilégiée pour l'élaboration d'un syncrétisme de grand style, préfigure partielle de ce que pourrait réaliser, si elle s'instaure dans l'avenir, la "société sans races" » (1949a : 353) ; « en se définissant comme essentiellement "africains" et hommes des tropiques, sans rejeter pour autant leur formation européenne », ils illustraient, selon lui, « la possibilité d'un pareil syncrétisme en leur personnalité même » (*Ibid.*). Quelques années plus tard, comme en réponse à ce commentaire leirissien, Édouard Glissant voyait se lever le « soleil de la conscience ». Dans l'ouvrage éponyme paru en 1956, il écrivait :

« [...] aux Antilles, d'où je viens, on peut dire qu'un peuple positivement se construit. Né d'un bouillon de cultures, dans ce laboratoire dont chaque table est une île, voici une synthèse de races, de mœurs, de savoirs, mais qui tend vers son unité propre » (1956a : 15).

Dans ce « laboratoire » insulaire – une image en résonance avec l'intérêt porté aux îles par les savants à partir du XVIII^e siècle –, il était, toujours d'après Glissant, donné à l'individu d'observer sur le vif l'« extrême complexité d'une culture cependant harmonieuse » et évoluant sous ses yeux, et même d'observer « le travail de l'être se suscitant lui-même » (*Ibid.* : 15). Il se posait alors comme l'ethnologue de lui-même, commençant son analyse par ce récit de voyage inversé qu'est son premier ouvrage, *Soleil de la conscience*, le voyage d'un indigène dans la métropole (Fonkoua 1995).

On sait que Michel Leiris a rejeté la paternité de l'idée d'« ethnologie de soi » ; elle n'en est pas moins fortement liée, chez Édouard Glissant, à l'œuvre et à la figure de l'écrivain-ethnographe, auquel il rend un hommage soutenu, en 1956 comme en 1969, pour lui avoir inspiré des modalités de découverte de soi et de l'autre, ainsi qu'une incitation à une pratique d'échanges entre ordres de connaissance (poétique, scientifique) et entre régimes d'écriture⁵. Cette idée est déclinée à la fois en une auto-ethnographie, une pratique d'observation de soi dans l'étude de processus culturels et sociaux, et en une ethnologie « native », l'instauration d'un regard sur eux-mêmes de ceux qui ont été jusque-là des objets pour les ethnologues européens – dans une démarche que Leiris voit avec beaucoup d'intérêt émerger aux Antilles.

Les auteurs de l'*Éloge de la créolité*, et Raphaël Confiant en particulier, se situent volontiers au cœur du phénomène qu'ils décrivent. Partant d'un regard sur lui-même, sur ses pratiques et sur ses sentiments d'appartenance

5. « Michel Leiris ethnographe » est repris dans *L'Intention poétique* (Glissant 1969 : 127-135), dans le cadre d'un plus vaste développement sur l'ouverture à l'autre et la connaissance poétique (« Le je de l'autre », *Ibid.* : 55-152).

– appartenances multiples, identité relationnelle⁶ –, Confiant entend délivrer un discours sur sa propre société et sur l'humanité en devenir ; il veut offrir en sa personne et « en sa personnalité même » une illustration de processus à l'œuvre aux Antilles. Il fait d'ailleurs du « chabin » (élément d'un « groupe phénotypique » dans lequel il se place), le « paragon du métissage », détrônant à ce titre le « mulâtre » (Confiant 2000), dans un texte présenté à un colloque sur le métissage⁷. Mais, en définitive, c'est plutôt de créolisation que Confiant entend parler, dans des termes qui révèlent l'influence d'Édouard Glissant. Ce qui est d'abord remarquable chez le chabin, c'est que les traces de l'union des dissemblables sautent aux yeux : avec, selon la description habituelle, une peau très claire mais des traits négroïdes, des cheveux crépus mais blonds ou roux, le chabin présente une « combinaison paradoxale de traits » (Leiris 1955 : 161). Tandis que chez le mulâtre le mélange aboutit à une synthèse, un produit qui peut sembler plus harmonieux, le chabin frappe comme résultat d'une hybridation, décrite par Jean Benoist comme « ce croisement contre nature, qui dissout les entités essentielles et qui bricole l'assemblage de leurs fragments » (1996 : 52). Le chabin serait une représentation exemplaire de la rencontre forcée de populations, de cette « mise en contact brutale » à l'origine de la créolisation. Confiant souligne, en outre, le fait qu'on n'est pas chabin de père en fils et qu'il ne se constitue pas de familles de chabins comme il s'est constitué des familles de mulâtres. L'apparition de ce phénotype est imprévisible (c'est, selon Glissant, l'une des principales caractéristiques des produits de la créolisation) et ceux qui en sont porteurs n'ont jamais tendu à se constituer en « groupe fermé » endogame, en « ethnoclasse » comme celle des mulâtres⁸, en une nouvelle « race » développant une idéologie communautaire, visant à se rapprocher de la « normalité close des cultures millénaires » (Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1993 [1989] : 27).

6. Pour illustrer l'idée de « partage des ancêtres », Raphaël Confiant précise volontiers que, tout en ayant des origines européennes, africaines et chinoises, il se sent aussi indien, ajoutant qu'il s'est d'ailleurs converti à l'« hindouisme créole ». Il parle aussi de la liberté de « vivre plusieurs identités à la fois, selon le moment ou le pays » : « Personnellement quand je suis aux États-Unis, je me sens nègre, quand je suis en France, je me sens arabe et quand je suis en Amérique du Sud, je me sens blanc. Et à la Martinique, je me sens *chaben* (*kaf blan*) bien sûr ! » (cf. 2004).

7. Sous le titre « Regards croisés sur le métissage. Rencontres euro-caribéennes », ce colloque s'est tenu à Fort-de-France les 9, 10 et 11 novembre 2005.

8. La racialisation est subie dans le cas du chabin, à qui il ne reste plus qu'à vivre avec une identité assignée, tandis qu'elle est mise à profit en vue de la réussite sociale par les mulâtres : ceux-ci apparaissent dans cette interprétation comme bénéficiaires et gardiens du discours racologique colonial alors que les chabins peuvent contribuer à le mettre en crise par leur existence même.

Pour reprendre la formule liminaire de l'*Éloge*, si les Créoles sont à la fois (plutôt que « ni, ni, ni ») des Européens, des Africains, des Asiatiques, c'est que leur origine allochtone est remise en jeu de génération en génération⁹, c'est que la rencontre des mondes est recommencée à chaque individu. La créolité, dans cette perspective, est soigneusement distinguée d'une nouvelle ethnicité qui dépasserait l'hétérogénéité originelle ; elle apparaît comme une rencontre, une synthèse renouvelée en chacun :

« Réunies en général au sein d'une économie plantationnaire, ces populations [brutalement mises en contact aux Antilles] sont sommées d'inventer de nouveaux schèmes culturels permettant d'établir une relative cohabitation entre elles. Ces schèmes résultent du mélange non harmonieux (et non achevé et donc non réducteur) des pratiques linguistiques, religieuses, culturelles, culinaires, architecturales, médicinales, etc., des différents peuples en présence » (Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1993 [1989] : 30-31)¹⁰.

Avec son discours sur le chabin, Raphaël Confiant évoque l'image de ce « mélange non harmonieux et non achevé », précipité instable, susceptible de toutes les transformations et évolutions ; les fragments un temps assemblés vont être recomposés (« bricolés ») autrement – et on rejoint là la pensée de Antonio Benítez-Rojo (1992 [1989])¹¹. La réflexion sur une identité collective créole martiniquaise, projet central et militant dans le milieu créoliste jusqu'à la fin des années 1980, s'infléchit progressivement vers une réflexion sur une manière d'être au monde, interprétée comme inédite avant l'émergence des sociétés créoles et éclairante dans la marche du monde. Chez Patrick Chamoiseau, on le verra, elle se précise autour de la notion d'individuation.

9. Au quatrième siècle de la présence sur le sol antillais, la non-autochtonie reste très significative pour les auteurs de l'*Éloge de la créolité*, mise en valeur dans leur définition du mot « créole » (le Créole y est défini par opposition à l'autochtone américain, et non pas, classiquement, par opposition au Bossale). Jean Bernabé écrit que la créolisation « procède d'un perpétuel mouvement centripète qui, tout en l'éloignant de l'Ailleurs, y maintient en creux la présence-absence des arrièremondes » (1996 : 216).

10. La question du non-achèvement est importante ; la créolité, décrite par ceux qui en faisaient l'éloge comme un « aboutissement », une résultante, a pu apparaître comme la « fixation paradoxale » d'un processus que Glissant décrivait quant à lui comme « un mouvement perpétuel d'interpénétrabilité culturelle et linguistique, qui fait qu'on ne débouche pas sur une définition de l'être » (Gauvin 1992 : 21). Le mouvement de la Créolité développait-il une vision essentialiste, figée ? Marie-José Jolivet se demandait ainsi s'il y avait possible contemporanéité entre créolité et créolisation, ou si ces deux termes décrivaient deux moments du même phénomène (1997 ; cf. aussi Collomb 1999).

11. Pour l'écrivain cubain, la culture créole est caractérisée par l'instabilité et le changement, ce qu'il illustre par l'image de la plantation comme « big bang de l'univers caribéen », projetant des millions de fragments culturels, lesquels se rassemblent un instant avant de se désassembler et de se rassembler autrement ; la créolisation est pour lui une série discontinue de récurrences, d'événements, dont la seule loi est le changement.

Nul doute que ces discours soient stimulants pour un anthropologue dans sa réflexion sur la créolisation. Dans ce texte et dans d'autres, Confiat se place des deux côtés de la lunette, du côté du savant qui observe les représentations collectives (qui décrit le « mythe du *chaben* ») et du côté des acteurs qui les construisent, les utilisent et les subissent (il relate dans des autobiographies romancées son propre vécu de chabin). Comment est-il perçu par les spécialistes des sciences humaines qui l'entourent et l'écoutent ? Pair¹² ? « Chercheur natif » ? Romancier ? Objet d'étude ? Cette question prend une résonance toute particulière aux Antilles.

Le frottement des deux disciplines – littérature et anthropologie – n'a rien de neuf dans cette région du monde. Les sociétés y sont véritablement nées sous la loupe d'observateurs qui, dans les chroniques de l'installation des colons ou dans les récits de voyage, offraient des textes qui appartenaient tout autant aux lettres qu'à une science de l'homme en formation. Dans la littérature produite sur les Antilles ou aux Antilles, le regard objectivant et le discours sur l'homme restent envahissants. À partir de l'Entre-deux-guerres, l'intérêt des écrivains de la Caraïbe francophone pour l'anthropologie culturelle est frappant. C'est Jean Price-Mars, les Indigénistes puis l'école des Griots en Haïti ; c'est Léon-Gontran Damas étudiant, comme Joseph Zobel, à l'Institut d'ethnologie de Paris et chargé par Marcel Mauss et Paul Rivet de missions ethnographiques ; c'est Jacques Roumain assistant de Rivet, puis directeur de l'Institut d'ethnologie de Port-au-Prince fondé par Price-Mars ; c'est, au début des années 1940 en Martinique, l'équipe de la revue *Tropiques* réunie autour d'Aimé Césaire, cherchant à y envoyer des étudiants et inscrivant à son programme une approche ethnographique des contes créoles, un inventaire des éléments du folklore et le recoupement de formes de civilisation communes à l'Afrique et aux Antilles. Leiris souligne, quelques années plus tard, l'intérêt d'un tel courant dans le milieu intellectuel antillais, propre selon lui « à créer un climat favorable à une large diffusion des sciences ethnologiques » (1949a : 353). Dans les années 1970, Ina Césaire, africaniste et spécialiste de la littérature orale, travaille avec Daniel Maximin, Laënnec Hurbon, Marie-Céline Lafontaine et Michel Giraud dans un groupe de recherche caribéaniste placé sous la direction de Michel Leiris. Maryse Condé, se cherchant en Afrique, entreprend de recueillir des matériaux sur les traditions orales mandingues pour un projet de doctorat inabouti. Édouard Glissant étudie à la fois la philosophie et

12. Raphaël Confiat est professeur en « Langues et cultures régionales » à l'Université des Antilles et de la Guyane et Doyen de la Faculté de lettres et sciences humaines.

l'ethnologie, et il s'intéresse en particulier à ceux – Leiris, Balandier –, qui analysent la situation coloniale, questionnent la posture des anthropologues sur leur terrain et les liens troubles entre leur discipline et la colonisation.

L'intérêt réciproque des écrivains pour les anthropologues, la reconnaissance désormais partagée du caractère complémentaire des deux types de connaissance, poétique et scientifique¹³, ne contredisent pas la dimension conflictuelle de ce dialogue, la mise en cause de ces distinctions et l'existence d'une autre division : celle du natif et de l'étranger. Le *Discours antillais* (Glissant 1997a [1981]) peut être vu comme l'un des produits du projet d'élaboration d'une « anthropologie antillaise », dans le prolongement de la création, par Édouard Glissant, de l'Institut martiniquais d'études en 1967, à la fois établissement d'enseignement alternatif au système scolaire français et centre de recherches où est envisagée la possibilité de l'autonomie d'un discours scientifique construit par un peuple colonisé, dans une approche ouverte (sans cloisonnement disciplinaire et sans méthodologie unique) et assumant sa subjectivité (Fonkoua 1995). Le projet, qui rejoint une critique épistémologique formulée en France et ailleurs, contient une charge contre les discours savants prenant pour objet les Antilles, charge réitérée dans divers ouvrages des années 1970¹⁴. Jean Bernabé – linguiste auteur d'une thèse de « grammaire basilectale », *Fondal-natal* (1983) – et Raphaël Confiant, deux des trois signataires de l'*Éloge de la créolité*, défendent dans les années 1980 l'idée d'une recherche native, promue au sein du rassemblement frondeur de créolistes natifs des deux aires créolophones, la Caraïbe et l'océan Indien : « Bannzil Kreyol ». Plus tard, dans sa préface à l'ouvrage de l'un de leurs collègues du Groupe d'étude et de recherche en espace créolophone, à l'Université des Antilles et de la Guyane, Confiant écrit que Raymond Relouzat pose les bases non seulement d'une anthropologie du monde créole, mais d'une « anthropologie créole », construisant « un regard scientifique de *nous-mêmes* sur nous-mêmes, c'est-à-dire loin à la fois de l'ethnocentrisme occidental larvé et du nombrilisme insulaire » (Confiant 1998 : 11). Dans

13. Dans la connaissance de l'univers créole, Jean Benoist affirme, par exemple, que les œuvres des écrivains et des anthropologues se complètent, en ne s'adressant pas « aux mêmes zones de la conscience » (1972 : 53). « Aussi la lecture de la littérature antillaise est-elle d'une importance égale à celle des travaux scientifiques. Son langage somptueux lui donne souvent une profonde beauté et elle revient de plongées au-delà des limites de la conscience, avec des matériaux qui nous révèlent le côté d'ombre des choses » (*Ibid.* : 41).

14. « Il faudra un jour faire le tour critique de ce qui impunément s'accumule comme "études" sur les Antilles, et à quoi jamais l'Antillais ne répond », écrit Édouard Glissant dans la revue *Acoma* (phrase reprise in Glissant 1997a [1981] : 351). Dany Bebel-Gisler critique le « culte castrateur » rendu « à ce peuple antillais constitué en objet de science » (1976 : 20). Alain Brossat reproche à Jean Benoist de se penser « le meilleur observateur possible de cette société » (1981 : 23).

ces différents cas, il y a donc volonté de voir naître un savoir natif, savoir savant qu'ils distinguent de leur entreprise littéraire, même si celle-ci se veut parfois voisine de la démarche de l'ethnologue.

Illustration d'une « vocation hégémonique » du savoir occidental dans les champs africains et antillais¹⁵, ou conséquence de leur talent principal, c'est dans le champ littéraire que Raphaël Confiant ou Édouard Glissant parviennent à exercer avec le succès le plus évident leur « fonction-auteur » (selon la formule de Foucault). Édouard Glissant construit dans l'écriture romanesque une approche mémorielle, non linéaire et non événementielle du passé, à opposer à l'histoire officielle de son pays ; il y défait l'illusion de la possibilité d'une lecture transparente du réel antillais, introduit le filtre de l'opacité ; il livre des intuitions et des perceptions dans une pensée non systématisante, procède par sauts de pensée et par analogies, fournit un matériau riche et vivant, apte à faire naître d'autres hypothèses et d'autres interprétations. Il déploie une pratique ostentatoire de subversion des genres qui nie la séparation stricte entre le poète et le savant, le romancier et l'essayiste. Les anthropologues reconnaissent volontiers la valeur de sa parole, une fois soulignée sa nature poétique, et des citations d'Édouard Glissant courent d'un article savant à l'autre. Pourtant, la distinction nette qu'ils veulent souvent rétablir entre leur propre corps (professionnel) et celui des écrivains, face à des individus qu'on peut difficilement qualifier de profanes, ne va pas sans critique, et les lectures anthropologiques de textes littéraires peuvent s'avérer périlleuses¹⁶. Forts des remises en question du *cultural turn* et des positions textualistes, certains écrivains sont passés maîtres dans la complexification des rôles et la réflexivité des postures, quitte à gêner la réception de leurs textes.

Tel est le cas de Patrick Chamoiseau. Parmi les chantres de la Créolité et de la créolisation, il est celui que l'on classe avec le moins d'hésitation du seul côté littéraire, mais il n'en a pas moins pratiqué ce que Jean Jamin, en référence à Jean-Marie Schaeffer, appelle la « feintise ethnographique »¹⁷. Dans *Solibo magnifique* (1988), le romancier campe

15. Sur la mésaventure de Maryse Condé avec une africaniste, cf. l'interprétation (radicale) de Cilas Kemedjio (1999 : 74-76). Sur ce sujet, voir aussi Kusum Aggarwal (1999).

16. Elles peuvent passer pour des interprétations naïves ou des dérivés ethnologistes si elles ignorent la dimension proprement littéraire des textes, leur essentiel écart, ou encore pour un jeu de pouvoir, si elles se réservent la tâche d'interpréter et de valider ce qui apparaît comme des représentations et des significations « autochtones » ou « profanes ». Les lectures de vérification, en pointant l'erreur ou la mythification (sinon la mystification), ne cherchent-elles pas à s'arroger le privilège d'un accès à la « vérité » sur un réel antillais ? Ne risquent-elles pas, en soulignant les intentions idéologiques des auteurs, de faire encourir à leur propre prétention à la neutralité et à l'objectivité scientifiques le reproche de l'illusion positiviste ?

17. Je remercie Jean Jamin pour cette remarque judicieuse, faite à l'occasion de ma soutenance de thèse ; cf. Jean Jamin (2005).

un personnage d'écrivain qui dit s'être essayé à l'ethnographie ; équipé de cahiers et d'un magnétophone qui ne fonctionne jamais, il a une « appétence malsaine pour les paroles [...] même les plus inutiles » et s'imaginer « *en observation directe participante*, comme le douteux Malinowski, Morgan, Radcliffe-Brown, ou bien Favret-Saada chez ses sorciers normands » (*Ibid.* : 42-43). Mais voilà que ce personnage d'écrivain annonce être l'auteur de *Chronique des sept misères* (1986), le titre du premier roman de Chamoiseau lui-même, qui se donne ainsi explicitement à voir dans ce « prétendu ethnographe » par le miroir de l'écriture. Le brouillage réel/fiction, en exposant le jeu du double romanesque, interdit en même temps qu'il l'affirme l'identification entre l'auteur et son personnage d'écrivain-ethnographe. Chamoiseau signale là la naïveté de ceux qui ont interprété son premier texte comme un roman ethnographique et veut couper court aux accusations (nouvel exotisme, populisme...) qui découlent du classement de son roman dans le genre du naturalisme. Dans *Solibo magnifique*, la démarche de l'ethnographe amateur est par ailleurs immédiatement présentée comme un échec : « nul ne s'était vu dissoudre ainsi dans ce qu'il voulait rigoureusement décrire » (1988 : 43). Et d'en donner la clé : le personnage s'est détourné des « lancinances » soulevées dans sa mémoire et dans son cœur par les rencontres avec les *djobeurs*¹⁸ ; il a ignoré la richesse potentielle de sa perception de natif. Se dévoile ici l'un des versants du programme des écrivains de la Créolité : la mise en pratique d'une « vision intérieure ». Par la suite, le personnage d'écrivain qui revient dans les romans de Patrick Chamoiseau assume de plus en plus sa subjectivité et son activité créatrice, par l'exploration de sa propre mémoire et de son imaginaire, mais aussi par le recours avoué aux artifices (les « effets de réel »), exposés dans un vaste métatexte dans *Bible des derniers gestes* (2002), où s'affirme une confiance accrue en l'efficacité cognitive de l'écriture littéraire. Mais, jusqu'à une nouvelle orientation prise par Chamoiseau dans l'écriture à la fin des années 2000, la référence à l'ethnographie ne disparaît pas pour autant et l'écrivain ne renonce pas à cette méthode d'exploration du réel¹⁹, un réel auquel, en tant que natif et en tant qu'artiste, il estime avoir un accès privilégié.

18. Personne vivant de petits boulots et, plus précisément, dans *Chronique des sept misères*, sorte de portefaix équipé d'une brouette sur les marchés de Fort-de-France.

19. Cette approche se clôt avec *Un dimanche au cachot* (2007) ; le roman suivant, *Les Neuf Consciences du Malfini* (2009), témoigne d'une prise de distance (de hauteur en l'occurrence, dans cette fable, « ornithologique »...) par rapport au contexte antillais.

L'atelier anthropologique de l'écrivain : entretien avec Patrick Chamoiseau²⁰

ANNA LESNE

— *Dans Solibo magnifique (1988), vous présentez votre premier roman, Chronique des sept misères (1986), comme une « ethnographie des djobeurs du marché ».*

PATRICK CHAMOISEAU

— Oui, mais évidemment c'est beaucoup plus compliqué que ça. Je ne suis jamais allé dans un marché avec un magnétophone... et penser que je suis en concurrence avec les anthropologues est une erreur naïve. C'est une posture, et la réalité décrite est une construction poétique.

— *Mais les personnages d'écrivains de vos romans suivants sont toujours un peu ethnographes : ils s'appuient sur un matériau recueilli sur le terrain, autour du conteur dans Solibo, auprès de l'« Informatrice » dans Texaco (1994), par la participation à une veillée dans Biblique des derniers gestes...*

— Pour *Texaco*, j'ai passé pratiquement un an à rencontrer les gens, à prendre des notes, à faire un travail presque d'ethnographie urbaine, et puis je ne parvenais pas à écrire, parce que, pour commencer à écrire *Texaco*, j'ai dû ne plus y aller du tout, oublier tout ce que j'avais entendu, et entrer dans une connaissance sensitive, poétique. Il me semble cependant que la littérature touche de plus en plus aux sciences humaines, de manière de plus en plus étroite. Les grands écrivains du XX^e siècle ne parlent plus de muse, d'inspiration, mais de travail, de réflexion ; l'artiste ne devient pas un scientifique, mais il a besoin des informations des sciences humaines. C'est valable pour tous les arts, et partout.

— *Vous rejoignez un peu les propositions de Pierre Lassave (2002) sur la complémentarité et les interférences croissantes entre littérature et sciences sociales... Vous parliez dans l'Éloge de la créolité du « maniement transversal (mais pas forcément savant) de toutes les sciences humaines » (Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1993 [1989] : 22), et Édouard Glissant écrivait déjà dans Soleil de la conscience : « nul art tant que la poésie n'est lié à la course apocalyptique des connaissances humaines. Nul art n'a besoin à ce point d'être à l'extrême vigile du savoir » (1956a : 41).*

20. Cet échange est extrait d'un entretien réalisé avec l'auteur en janvier 2007, à Fort-de-France.

— La difficulté supplémentaire que nous avons, nous, c'est que la réalité créole américaine est encore une obscurité ; les cultures composites, l'identité relationnelle, dont nous relevons, ce sont des choses qu'il faut explorer ; on ne sait pas trop ce que c'est ni comment ça marche. On est dans une configuration relativement inédite, dans un processus de créolisation, on a des mélanges d'imaginaires, on a des mélanges d'influences... La situation créole américaine est une situation d'une très grande modernité. Les écrivains d'ici se sont retrouvés devant une réalité nouvelle, qu'on ne comprenait pas, et il n'est pas étonnant qu'ils aient fait appel aux sciences humaines, qu'ils aient lu par exemple les travaux des ethnologues. Mais, l'anthropologie des années 1950 aux Amériques s'intéressait surtout aux survivances africaines (Bastide et compagnie...) ; l'anthropologie traditionnelle n'a pas été en mesure de lire cette réalité-là... Il y a ici une diversité anthropologique, culturelle, identitaire particulière, qui est le produit d'une histoire dont il faut témoigner, qu'il faut porter au lot commun, qu'il faut préserver. L'autre élément, c'est que nous sommes dans des pays coloniaux, cela veut dire que l'histoire officielle c'est l'histoire du colon, de la colonisation et, quand on veut savoir ce qui s'est passé vraiment dans la chair vivante des plantations, c'est le silence : les esclaves, les Nègres marrons n'ont rien écrit, ils n'ont pas témoigné ; c'est le vide total. Les historiens ont fait un travail important mais fondé sur le document, en laissant de côté toute la mémoire orale... J'essaie en ce moment d'explorer l'intériorité d'une femme esclave [pour *Un dimanche au cachot*] et j'ai très peu d'éléments sur lesquels m'appuyer. J'ajouterais que les ethnologues, sociologues, psychologues vont en général travailler sur des sujets qui ne sont pas des sujets profonds de notre pays, ce qui fait que lorsqu'on veut, nous, dans la littérature, plonger, approcher une réalité sensible, profonde, particulière, avoir une connaissance de soi un peu intime, on est démuné. Donc, on est obligé de se transformer un peu en ethnologue, en sociologue, même en historien, en psychanalyste.

— Vous écriviez dans l'Éloge de la créolité que « pour l'instant, la pleine connaissance de la Créolité sera[it] réservée à l'Art, à l'Art absolument » (Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1993 [1989] : 29), avant de préciser que la connaissance romanesque ou poétique, sans être supérieure à la connaissance scientifique, pouvait « explorer ce qui est inaccessible aux savants » (Ibid. : 63).

— Je pense qu'on peut se rapprocher de soi-même, de cette vérité, par la connaissance poétique, mais nous avons besoin d'un soubassement. Je crois que le développement d'une littérature puissante dans les Amériques sera dû au développement des sciences humaines. Plus nous

aurons de gens qui vont plonger dans cette réalité-là, plus loin nous irons. Les seules études que nous ayons, qui soient à peu près approfondies, bien sûr ce sont celles de Glissant, qui a fait un travail complètement transversal, et puis celles des Canadiens, qui sont venus pendant quelques années. Je les ai beaucoup utilisées : pour *Chronique des sept misères*, je suis parti d'une étude d'un Canadien qui avait décrit le marché du Robert... Ceci est précieux pour nous, absolument précieux. Moi qui ai toujours vécu devant le marché aux légumes, je n'aurais jamais pensé, si je n'avais pas lu les Canadiens, comment ça fonctionne, quels sont les invariants, les lignes de force, en quoi c'est fondamental... Mais bon, le matériau manque, donc on est obligé, d'une certaine manière, d'essayer de se comprendre soi-même.

— *Vous parlez de chercheurs étrangers et de la démarche de Glissant, d'une problématique de pays dominé... Y a-t-il concurrence entre approches native et étrangère ?*

— Toutes les études faites ici, si elles sont pertinentes et si elles peuvent nous renseigner et nous nourrir, sont les bienvenues. Mais c'est vrai qu'il y avait dans cette posture de l'écrivain ethnologue, qui était d'abord une posture poétique, l'idée de revendiquer le droit de nous regarder nous-mêmes, d'élaborer notre propre discours sur nous-mêmes. Il y avait donc aussi une sorte de pied de nez fait aux Canadiens ; nous avons toujours été des objets d'ethnologie, de sociologie, nous avons été analysés par le regard de l'autre, par des gens qui viennent de l'extérieur pour nous dire comment nous sommes, ce que nous sommes... Il y avait donc ce souci de montrer qu'il était temps de récupérer le discours autorisé sur nous-mêmes. Cela a été effectivement la démarche d'Édouard Glissant.

— *S'agit-il surtout de reprendre la parole, ou de poser un tout autre regard sur soi ?*

— La simplification exotique a pesé sur nous ; jusqu'à aujourd'hui, la plupart des gens, des Créoles américains, des Antillais, portent sur eux-mêmes un regard qui est le regard occidental. Texaco, Volga Plage, toutes ces réalités-là, restent pour nous indéchiffrables si on reste avec un regard occidental. Dans un regard occidental, Texaco c'est un bidonville ; mais alors on perd l'essentiel de la réalité historique, sociologique, ethnographique de Texaco. Donc nous sommes obligés, nous, pour briser le regard exotique, pour briser la superficialité et pour entrer dans l'inédit de la créolisation, d'entrer dans ce travail scientifique. Et je dis toujours,

je le dis à mes amis comme L'Étang²¹, qui sont anthropologues, qu'il faut qu'ils travaillent sur la créolisation. Cela nous aidera beaucoup à comprendre le monde d'aujourd'hui, les grandes métropoles ou mégapoles urbaines qui vont se constituer... On va rompre avec l'imaginaire rural et on va se retrouver dans des processus composites, c'est-à-dire des processus de mise en conjonction massive, accélérée, puissante, en inter-rétro-action de plusieurs peuples, plusieurs races, plusieurs imaginaires. La problématique de confrontation, comment nous allons vivre à cette échelle-là, à une échelle où les cultures s'emmêlent, où les fluidités s'installent : voilà des questions passionnantes. Pour moi, l'ethnologie de la créolisation est un champ de recherche essentiel.

— *Quel est le rôle des écrivains dans cette recherche ?*

— L'écrivain a des fulgurances, des intuitions, qui peuvent permettre de mettre en place des travaux, des processus de recherche élaborés. Des historiens se sont par exemple intéressés aux descriptions de Glissant sur la manière dont on donnait des noms aux esclaves. Tous les grands scientifiques ont derrière eux des musiciens, des poètes... Les fulgurances de Glissant sur la créolisation devraient ouvrir un champ immense aux sciences humaines. Cette exploration sensitive, qui n'est pas une exploration innocente puisque Glissant a fait de l'anthropologie scientifique, c'est une exploration, une connaissance, d'ordre poétique. Quand ce travail sera fait sur ces espaces de multi-transculturalité, quand nous pourrons aller de manière très profonde sur les invariants, les fonctionnements, cela nous permettra, à nous, de gagner du temps. Ce qui est fondamental en matière de littérature, c'est l'intériorité, l'humain ; nous avons besoin d'une connaissance poétique de nos pays, de nos lieux, de nos espaces et de nous-mêmes, qui n'invalide pas la connaissance scientifique que l'on *doit* en avoir. Et si la connaissance scientifique n'existe pas, notre connaissance poétique ou nos fulgurances, nos intuitions, devraient permettre ou donner envie à des étudiants de développer scientifiquement, ou d'aller vérifier, un certain nombre de nos propositions.

21. Gerry L'Étang, spécialiste de l'Inde aux Antilles, est maître de conférences à l'Université des Antilles et de la Guyane.

ANNEXE Patrick Chamoiseau, *Sur l'individuation, au cœur de la construction identitaire dans la plantation esclavagiste*

Est ici présentée, en prolongement de cet article, une analyse récente (une communication orale)²² de Patrick Chamoiseau sur les processus d'individuation à l'œuvre dans l'émergence des sociétés créoles.

Résumé du début de l'intervention *Patrick Chamoiseau rend hommage aux "fulgurances" de la pensée d'Aimé Césaire et à l'importance de sa célébration du Nègre marron et du rebelle, nécessaire contrepoint au schœlcherisme – cette politique d'effacement de l'histoire de la résistance des esclaves au système de néantisation qu'était l'esclavage américain. Mais, la mémoire de l'esclavage reste fermée, repoussée ; la "fierté flottante" qu'autorise la poésie césairienne ne s'accompagne pas d'une connaissance de la réalité esclavagiste ni d'une réappropriation du pays, d'un rapport au lieu concret, énoncé. Pour les Bossales enfuis, la récupération de l'humanité consistait à "passer par-dessus" ce qui s'était produit dans la cale du bateau et dans la plantation, à la recherche du pays perdu. C'est ce qui se joue aussi dans la Négritude. L'importance du gouffre du bateau négrier est l'une des fulgurances de Césaire, mais c'est Édouard Glissant qui va en tirer des significations fondamentales.*

“DANS LES ROMANS de Glissant, il y a les Longoué, cette lignée [de Marrons] qui représente un élan vers la liberté ; mais la récupération de la terre perdue est impossible et le Nègre marron primordial va buter contre la mer, buter contre la réalité américaine et devoir s'inventer toute une cosmogonie provisoire, en tout cas bricoler comme il peut sa liberté. Et puis, il y a les Béluse, qui sont [restés] sur l'habitation, qui résistent dans l'habitation, et c'est là qu'interviennent les notions d'acceptation et de refus. Glissant a montré que, pour bien comprendre ce que nous sommes devenus, il ne fallait pas simplement se focaliser sur l'opposition systématique et constante à la déshumanisation opérée par l'esclavage, mais qu'il fallait aussi explorer toutes ces acceptations, toutes ces voies de détour, toutes ces alchimies particulières qui se sont produites chez ceux qui sont restés dans la plantation. Il opérait là une complexification déjà étonnante de la question esclavagiste, qui nous rapprochait du cœur du problème que nous avons auparavant tendance à écarter.

22. Ce texte est issu (avec quelques modifications) de l'intervention de Patrick Chamoiseau au colloque « De la traite négrière à la créolisation du monde : attention Histoire en cours ! », organisé le 28 octobre 2011, à Bobigny, à l'occasion de la journée internationale de la langue et de la culture créoles. Nous remercions l'auteur de nous avoir permis de le publier ici, l'association *Via le monde* ainsi que les Archives départementales de Seine-Saint-Denis de nous avoir transmis l'enregistrement de son intervention.

L'autre complexification, c'est le gouffre. Chez Glissant, c'est un concept absolument déterminant : pour lui, le point de départ ce n'est pas l'Afrique mais la cale du bateau négrier. C'est là que tout va commencer, en tout cas en ce qui concerne les Créoles américains. L'Africain capturé sur les côtes occidentales de l'Afrique a toutes ses certitudes, de cosmogonie, de genèse, de dieux, de symboles, tout le corset symbolique des cultures archaïques. Il se retrouve pendant plusieurs semaines plongé dans la réalité du gouffre du bateau, et ce système symbolique qui le tenait debout dans une communauté identifiée va s'effondrer : il est devenu absolument inutile et en tout cas inopérant. La communauté a explosé, le territoire est perdu, le pays aboli, on va vers l'inconnu total. Et ce qui va se passer, c'est que ceux qui vont survivre, débarquer et apprendre à renaître dans la plantation esclavagiste, devront le faire selon des modalités d'une très grande modernité. Cette modernité, c'est le processus d'individuation qui touche actuellement la totalité du monde. Celui qui survit au gouffre du bateau et qui a vu l'effondrement de toutes ses certitudes ataviques s'aperçoit que rien de ce qu'il a ramené ou pu conserver des certitudes anciennes ne fonctionne dans la plantation américaine. Il doit apprendre à renaître totalement, en grappillant autour de lui ce qu'il trouve : il doit manger des choses qu'il ne connaît pas, s'habiller différemment, trouver un sacré qui ne rejoint pas ce qu'il a connu, construire son architecture de principes et de valeurs. On a une espèce de dispersion, de dislocation de la certitude initiale, pour entrer dans des processus de diffraction et de recombinaison dans la diversité, dans l'imprévisible et, surtout, selon des modalités complètement individuelles.

Sur la plantation esclavagiste se retrouvent des individus qui doivent se débrouiller avec ce que Glissant appelle des "traces". Pour lui, ce sont des migrants nus, car ils viennent sans appareillage, sans outils, sans bibliothèque ; ils n'ont en eux que les traces de ce qu'ils avaient auparavant. Les premiers résistants sont les sorciers, ceux qui ont un reste de construction symbolique et qui vont savoir, par analogie, utiliser des plantes, par exemple pour empoisonner. Mais, le processus de ré-humanisation lui-même va commencer avec le danseur. C'est le danseur qui retrouve dans la mémoire qui lui reste, la mémoire du corps, ce que les rituels, les cérémonies incessantes lui ont permis d'intérioriser : une bonne part du sacré de la communauté. Le danseur fait vivre et perdurer le tambour, mais aussi la polyrythmie africaine ; le dialogue entre le corps du danseur qui se souvient et cette polyrythmie va permettre au conteur d'articuler une première parole, très particulière. En Martinique, on appelle les conteurs les "Majolè", c'est-à-dire les majors de l'air, les combattants de l'air, parce que ces hommes s'affrontaient dans les veillées dans de véritables joutes oratoires, avec une violence verbale qui pouvait être terrible. Le conteur créole est, par définition, quelqu'un qui improvise et qui est en interaction avec

son public. C'est la dimension de l'individuation, l'équation personnelle du conteur, qui permet aux autres membres du groupe de se reconstruire et d'élaborer les modalités d'une nouvelle forme de collectivité. On sait que le conte créole ne propose jamais de solution collective ; le héros du conte créole, Compère Lapin, est égoïste, débrouillard : "débouya pa péché". Mais, dans la culture populaire créole, on a aussi des ritualisations de moments collectifs très organisés. Une nouvelle forme de collectivité se construit, organisée à la fois sur l'individuation et l'improvisation, et sur ces ritualisations, comme les "coups-de-main", les "assaut-terre"... Ces notions, individuation, performance personnelle, improvisation, habitent toutes les musiques des Amériques, de la biguine à la salsa. Ce sont des choses déjà présentes dans la plantation et qui se transmettent dans les différentes musiques qui vont sortir de cet univers, notamment le jazz. Un orchestre de jazz, ce sont des individualités qui se rassemblent et qui expriment leur plénitude. Et ce qui fait la beauté, la puissance, ce qui fait que cette musique soit devenue la musique du monde contemporain, c'est qu'elle accompagne la nouvelle complexité de sociétés faites d'individuations et d'individualisations.

Avec Glissant, on commence à entrer dans des processus d'exploration du phénomène esclavagiste comme lieu générique et génésique, mais aussi dans les modalités de la construction d'une mémoire relationnelle. Pour lui, le gouffre du bateau négrier est le lieu de ce qu'il appelle la digenèse, c'est-à-dire une genèse qui ouvre non pas sur la communauté, la certitude, la racine unique, la vérité de "ma" peau, de "mon" dieu, qui s'oppose à tout le reste, mais sur l'ambiguïté, l'individuation, des modalités identitaires qui sont des modalités de diversité et de construction dans des flux relationnels, dans l'imprévu et l'incertain de tout le processus américain. Le gouffre est le lieu d'un commencement, d'une diffraction, d'une naissance en diversité, une sorte d'éclatement... Où l'on retrouve l'idée d'une racine en rhizome... Celui qui réussit à survivre dans la plantation doit se constituer une position dans le monde, un être-dans-le-monde qui est un être composite, un être créole ouvert sur une multiplicité. Il cumule une présence africaine, une présence européenne, ce qu'il a pu récupérer de la présence amérindienne, et il se construit de manière individuelle. C'est pourquoi le modèle de l'arbre généalogique peut réserver des surprises. Ce qui est plus pertinent pour nous, pour les individus du monde contemporain, c'est ce qu'on peut appeler l'arbre relationnel. L'arbre généalogique traditionnel donne une lignée d'ancêtres avec un pieu dans une terre natale. L'arbre relationnel offre au contraire une multiplicité d'ancêtres et ajoute à cela des lieux, des expériences, des perceptions, des désirs, des fascinations personnelles, qui construisent un individu capable de choisir la terre qui lui convient le mieux, la langue qui lui convient le mieux, le dieu dont il a besoin... On est dans des modalités d'identification complètement différentes.

Là, dans cette digenèse, commence le trouble de la relation, de la nécessité de la relation, d'un précipité en relation qui est vertigineux. Et, dans ce précipité, nous n'avons pas d'autre choix que de nous avancer vers la mémoire relationnelle et une identité relationnelle. Dans le projet d'une approche mémorielle refondatrice, il y a bien sûr la construction du champ mémoriel du lieu qui nous a été donné, la Martinique, la Guadeloupe, mais aussi des lieux de la *métaspora*²³ et du champ mémoriel français... Il est important qu'on fasse tout ce travail de récupération, non bien sûr dans la visée de souder des communautés qui seraient closes sur elles-mêmes, mais avec la perspective de mettre ces mémoires-là en conjonction avec les autres mémoires et avec le travail historique qui doit être mené. Cette reconstitution doit permettre à toutes ces mémoires de se rééquilibrer pour entrer en relation et pour opposer une barrière aux crimes contre l'humanité. La conjonction des mémoires nous permettra aussi de mieux vivre nos multi-appartenances, nos diffractions, les constructions complexes de ces arbres relationnels".

Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (IDEMEC), Aix-en-Provence
alesne@mmsh.univ-aix.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : écrivains antillais/*Caribbean writers* – créolisation/*creolization* – Créolité – ethnologie de soi/*auto-ethnography* – identité/*identity* – individuation – Patrick CHAMOISEAU – Michel LEIRIS – Aimé CÉSAIRE – Édouard GLISSANT.

23. « Je n'aime pas tellement l'idée de diaspora qui suppose qu'on reste relié à un centre qui détermine tout ; je pense que la présence antillaise en France et en Europe est une métaspora, c'est-à-dire qu'elle a une relative autonomie quant à son implantation, son devenir, même si elle reste reliée de manière archipélique et dynamique à des possibilités d'évolution que nous devons assumer, nous qui sommes restés là-bas ».

Aggarwal, Kusum

1999 *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme. De la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*. Paris, L'Harmattan (« Sociétés africaines et diaspora »).

Bastide, Roger

1967 *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Paris, Payot.

Bebel-Gisler, Dany

1976 *La Langue créole, force jugulée. Étude sociologique des rapports de force entre le créole et le français aux Antilles*. Paris, L'Harmattan.

Benítez-Rojo, Antonio

1992 [1989] *The Repeating Island. The Caribbean and the Postmodern Perspective*. Durham, Duke University Press.

Benoist, Jean

1972 *L'Archipel inachevé. Culture et société aux Antilles françaises*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

1996 « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérivés », *Études créoles* 19 (1) : 47-60.

1999 « Les mondes créoles comme paradigme de la mondialisation », in Sélim Abou & Katia Haddad, eds, *Universalisation et différenciation des modèles culturels*. Montréal, AUPELF-UREF / Beyrouth, Université Saint-Joseph : 96-104.

Benoist, Jean & Jean-Luc Bonniol

1997 « La diversité dans l'unité : la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles », in Sélim Abou & Katia Haddad, eds, *La Diversité linguistique et culturelle et les enjeux du développement*. Montréal, AUPELF-UREF / Beyrouth, Université Saint-Joseph : 161-172.

Bernabé, Jean

1983 *Fondal-natal. Grammaire basilectale approchée des créoles guadeloupéen et martiniquais : approche sociolittéraire, sociolinguistique et syntaxique*. Paris, L'Harmattan, 3 vol.

1996 « La créolité : problématique et enjeux », in Alain Yacou, ed., *Créoles de la Caraïbe*. Paris, Karthala / Pointe-à-Pitre, CERC-Université des Antilles et de la Guyane : 209-217.

Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau & Raphaël Confiant

1993 [1989] *Éloge de la créolité*. Paris, Gallimard.

Brossat, Alain

1981 « Fin de l'histoire ? », in Alain Brossat & Daniel Maragnès, eds, *Les Antilles dans l'impasse ? Des intellectuels antillais s'expliquent*. Paris, Éd. caribéennes-L'Harmattan (« Opinions en liberté ») : 9-54.

Chamoiseau, Patrick

1986 *Chronique des sept misères*. Paris, Gallimard.

1988 *Solibo magnifique*. Paris, Gallimard.

1992 *Texaco*. Paris, Gallimard.

2002 *Bibliographie des derniers gestes*. Paris, Gallimard.

2007 *Un dimanche au cachot*. Paris, Gallimard.

2009 *Les Neuf Consciences du Malfini*. Paris, Gallimard.

Collomb, Gérard

1999 « Entre ethnicité et national : à propos de la Guyane », *Socio-anthropologie* 6 : 79-82 [<http://socio-anthropologie.revues.org/113#quotation>].

Confiant, Raphaël

1998 « Construire une anthropologie créole : préface », in Raymond Relouzat, *Tradition orale et imaginaire créole*. Fort-de-France, Ibis Rouge-Presses universitaires créoles-GEREC : 9-13.

2000 « Le mythe du “Chaben” ». Document mis en ligne par le Service commun de la documentation de l'Université des Antilles et de la Guyane [<http://www.manioc.org/recherch/HASH017a4db5a082d8b317a9a556>].

2004 « Ce roman, *La Panse du chacal*, était inévitable ». Entretien mis en ligne sur le site *Indes réunionnaises* [<http://www.inde-reunion.net/actu/confiant/interRConf.htm>].

Dorismond, Edelyn

2013 *L'Ère du métissage. Variations sur la créolisation politique, éthique et philosophie de la diversité*. Paris, Anibwé.

Drummond, Lee

1980 « The Cultural Continuum : A Theory of Intersystems », *Man* 15 : 352-374.

Fonkoua, Romuald-Blaise

1995 « Édouard Glissant : naissance d'une anthropologie antillaise au siècle de l'assimilation », *Cahiers d'études africaines* 140 : 797-818 [www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1995_num_35_140_1880].

Gauvin, Lise

1992 « L'imaginaire des langues : entretien avec Édouard Glissant », *Études françaises* 28 (2-3) : 11-22 [www.erudit.org/revue/etudfr/1992/v28/n2-3/035877ar.pdf].

Glissant, Édouard

1956a *Soleil de la conscience*. Paris, Le Seuil.

1956b « Michel Leiris ethnographe », *Les Lettres nouvelles* 43 : 609-621.

1969 *L'Intention poétique*. Paris, Le Seuil (« Pierres vives »).

1997a [1981] *Le Discours antillais*. Paris, Gallimard (« Folio essais » 313).

1997b *Poétique*, 4. *Traité du Tout-Monde*. Paris, Gallimard.

Hannerz, Ulf

1987 « The World in Creolization », *Africa. Journal of the International African Institute* 57 (4) : 546-559.

1992 *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York, Columbia University Press.

Hélène, Apollon

1970 *L'Antillaitisme. Préfiguration du monde de demain*. Paris, Soulanges.

Jamin, Jean

2005 « Fictions haut régime : du théâtre vécu au mythe romanesque », *L'Homme* 175-176 : 165-202.

Jolivet, Marie-José

1993a « Les cahiers de Marie-Sophie Laborieux existent-ils ? ou Du rapport de la créolité à l'oralité et à l'écriture », *Cahiers des sciences humaines* 29 (4) : 795-804 [http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/39293.pdf].

1993b « De l'art et de la créolité : le vrai et le merveilleux dans le roman martiniquais », *Échos. Revue du Centre international d'études pédagogiques* (septembre) : 62-68.

1997 « La créolisation en Guyane : un paradigme pour une anthropologie de la modernité créole », *Cahiers d'études africaines* 148 : 813-837 [www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1997_num_37_148_1834].

Kemedjio, Cilas

1999 *De la négritude à la créolité. Édouard Glissant, Maryse Condé et la malédiction de la théorie*. Hamburg, Lit.

Lassave, Pierre

2002 *Sciences sociales et littérature. Concurrence, complémentarité, interférences*. Paris, Presses universitaires de France (« Sociologie d'aujourd'hui »).

Leiris, Michel

1949a « Perspectives culturelles aux Antilles françaises et en Haïti », *Politique étrangère* 14 (4) : 341-354 [www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polit_0032-342x_1949_num_14_4_2800].

1949b « Antilles et poésie des carrefours », *Conjonction* 19 : 1-13.

1955 *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. Paris, Unesco-Gallimard.

Lesne, Anna

2011 *La Fabrique des identités aux Antilles « françaises »*. *Discours savants, discours littéraires, rayons de bibliothèque*. Aix-en-Provence, IDEMEC-Université de Provence, thèse de doctorat.

Ménil, Alain

2011 *Les Voies de la Créolisation. Essai sur Édouard Glissant*. Paris, De l'incidence.

Revert, Eugène

1954 *Les Antilles*. Paris, Armand Colin.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Anna Lesne, *S'écrire aux Antilles, écrire les Antilles : écrivains et anthropologues en dialogue*. — Si la littérature peut être un mode de connaissance anthropologique (Jean Jamin), des écrivains peuvent aussi s'inviter dans le champ savant pour contester ce qu'ils perçoivent comme la confiscation du discours autorisé sur eux-mêmes, comme l'ont fait un ensemble d'intellectuels antillais, avec un succès évident quant à l'élaboration du concept de créolisation et à son application au phénomène de la mondialisation (Édouard Glissant). Ni profanes en matière d'ethnologie (une discipline à laquelle ils se sont souvent formés) ni prêts à se laisser cantonner dans l'« émique », ces écrivains, forts des critiques de l'illusion positiviste, affirment à la fois la valeur de la perspective native et celle de la vision de l'artiste. Jouant sur le mélange des genres et des modes de connaissance, ils retiennent l'attention des anthropologues en explorant « de l'intérieur » (mais avec la distance qu'autorise leur « double conscience », W. E. B. Du Bois) les réactions de l'homme confronté à l'expérience de la Traite, de l'esclavage, de la situation coloniale et de la rencontre des mondes.

Anna Lesne, *Writing the Self in the Antilles, Writing the Antilles : Writers and Anthropologists Dialog*. — Since literature can be a form of anthropological knowledge (Jean Jamin), writers can be asked for their objections to what they perceive as a confiscation of the discourse authorized about themselves. Intellectuals from the Antilles have done this with obvious success by forging the concept of creolization and applying it to the phenomenon of globalization (Édouard Glissant). Neither uninformed about ethnology (a discipline about which they have learned) nor ready to be restricted to the « emic » sphere, these writers, emboldened by a critique of the positivist illusion, assert the value of both the native's viewpoint and the artist's vision. By mixing genres and forms of knowledge, they have attracted the attention of anthropologists owing to their exploration « from the inside » (but with the distance authorized by their « dual conscience », W. E. B. Du Bois) of how people react to the experience of the slave trade, slavery, colonization and the meeting of worlds.