

## Le discours socialiste dans la francophonie antillaise

Bernard Delpêche

Number 26, Fall 2008

La langue française en Amérique : dynamiques spatiales et identitaires

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/037987ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/037987ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Les Presses de l'Université d'Ottawa  
Centre de recherche en civilisation canadienne-française

### ISSN

1183-2487 (print)

1710-1158 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Delpêche, B. (2008). Le discours socialiste dans la francophonie antillaise. *Francophonies d'Amérique*, (26), 331–344. <https://doi.org/10.7202/037987ar>

### Article abstract

This study analyzes various socialist movements which influenced Francophone cultures in the Americas, specifically those of the *Francophonie du Sud*, which emerged from plantation societies in the Caribbean. It explores some trends in literature that retain or reject the vestiges of all social dogmatism in favour of a more open Francophonie.

# Le discours socialiste dans la francophonie antillaise

Bernard DELPÊCHE  
Université Acadia

Depuis plus de cinquante ans, des études littéraires et sociologiques se penchent sur les composantes sociales et culturelles qui caractérisent l'expression et le vécu dans les Antilles. Mais la réalité sociale de ces îles étant tributaire d'une colonisation intensive, la littérature qu'elles produisent fait souvent appel à sa propre épistémologie de l'oralité pour explorer la polysémie des contes, des légendes et des mythes. Autrement dit, l'expression littéraire ne peut se soumettre qu'à ses propres interprétations des événements quand il s'agit d'exprimer une telle réalité sociale. C'est de sa propre subjectivité qu'il lui faut partir, en l'occurrence, voir ce qui est susceptible de signifier le « soi » vis-à-vis des lecteurs.

La critique du courant socialiste tend à limiter la littérature antillaise à sa forme de dénonciation et de dramatisation. Elle conçoit l'expression orale ou écrite produite dans ces régions comme un mouvement symbolique qui se fait parfois attitude, signe ou, comme l'écrit Jean-Paul Sartre, « un mouvement dialectique tout court pour s'élever à une activité signifiante » (1960 : 236).

Que dire de la francophonie universelle qui, dans un effort de reconquérir un langage naguère dominant (le français), semble positionner l'imaginaire antillais dans un traumatisme de sous-culture et d'exiguïté ? Si l'on considère les sociétés, au même titre que les individus, on est tenté de se demander si ces deux tendances (socialisme et francophonie) ne constituent pas les vestiges d'aliénation et d'acculturation sous une nouvelle forme de subversion. Le but de cette étude

est d'analyser comment certains aspects des idéologies du socialisme et de la francophonie s'implantent difficilement dans l'imaginaire antillais.

### Pour une francophonie plus ouverte

Il faut se rappeler qu'il existe deux types sociétaux dans les Antilles. Il y a, premièrement, le modèle départemental qui s'applique dans les pays comme la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane française. Ces territoires d'outre-mer se rattachent administrativement à la France, mais gardent géographiquement une forme d'autonomie politique et culturelle. Puis, il y a le cas d'Haïti, première terre américaine où l'homme noir fit son apparition vers 1506. Haïti s'est détaché glorieusement de la France en 1804, mais ses structures sociales sont si fragiles qu'il demeure économiquement dépendant de la France et des autres puissances. Dans ces deux contextes, à quelques nuances près, la francophonie semble réactiver un déjà-vu historique qui laisse une certaine incertitude dans l'imaginaire de bon nombre d'écrivains antillais. Par exemple, le poète martiniquais Patrick Chamoiseau exprime, dans son recueil *Écrire en pays dominé*, cette inquiétude à l'égard d'une certaine francophonie égalitaire et mondialiste.

Qu'advient-il de ma langue première, de ma culture ? Quelles sont nos cultures qui nous seront amies ? À laquelle nous fermerons-nous ? Quels événements nous transporteront en périlleux échanges ? Quels drames et quelles fascinations ? Pas de réponse. Juste l'ouverture sans abandon et la défense sans fanatisme de ce qui fonde la part de mes échanges. Le Divers est ce qui me densifie et me disperse, m'éloigne et me ramène, me nomme et me dilue, m'a précédé et me prolongera (1997 : 299).

Dans ce recueil, Chamoiseau s'inspire des faits historiques pour valider son inquiétude devant la montée de cette diversification et des relations de parenté que cherche à établir la francophonie d'aujourd'hui. Il constate que le chambardement des configurations culturelles intensifie le dilemme que vivent les Antillais dans le dualisme linguistique créole-français. En revanche, cette francophonie ouvre des perspectives non linéaires à la reconnaissance internationale et à un bilinguisme solidement enraciné dans ces régions. Par rapport à l'oralité, la francophonie semble privilégier davantage l'écriture, car celle-ci prolonge la capacité de la voix humaine et, de ce fait, le patrimoine

culturel. En d'autres termes, l'antillanité, selon Chamoiseau, se traduit par cette réticence ambiguë envers une langue qui est souvent perçue, selon l'auteur, comme « une patate chaude dans la bouche des êtres humains » (2005 : 29), phénomène sociolinguistique que Jean-Louis Calvet nomme « glottophagie » (1979).

Ce point de vue de Chamoiseau sur la francophonie rejoint la vision d'Édouard Glissant, qui a souvent émis des réserves sur l'omniprésence de la francophonie dans toutes les colonies françaises. Selon Glissant, les cultures dites émergentes rentrent déficitaires dans la nouvelle vague de mondialisation et de convergence sociales puisque leurs sédiments ou leurs rhizomes culturels sont encore trop segmentés pour pouvoir s'épanouir. De l'avis de Glissant, la stratification des couches sociales des Antilles est encore trop distante de la réalité de la francophonie du Nord pour qu'elle se mêle dans une francophonie plurielle. C'est dans cette perspective qu'il affirme :

Je ne crois pas qu'il existe encore une littérature antillaise au sens où une littérature suppose un mouvement d'action entre un public et des œuvres produites. Une littérature suppose un projet commun dont je pense pouvoir dire qu'il n'existe pas encore aux Antilles (Degras, 1986 : 14).

Une romancière comme Maryse Condé reste encore plus sceptique quant aux bienfaits et aux retombées immédiates d'une francophonie globalisante. Condé se plaint d'abord que la portée de son œuvre n'arrive pas à atteindre la collectivité ou plutôt la mémoire collective de son public. Localement, elle est davantage considérée comme une vedette de cinéma puisque les médias qui l'invitent semblent s'intéresser plus à sa vie qu'à ses œuvres. C'est en réaction contre une certaine culture française dominante qu'elle construit ses principales fictions romanesques comme *Moi Tituba sorcière* ou *La vie scélérate*. Les protagonistes de Condé rencontrent dans leur constante mutation une culture ennemie et aliénante. Le processus de recolonisation et de dépossession se fait aujourd'hui, selon elle, d'une manière plus discrète, et il est même, à certains égards, tentant. La francophonie reste pour l'auteure non pas une voie de sortie, mais bien une institution bureaucratique chargée de gérer les connexions des littératures du monde francophone. Condé ne croit pas que cette francophonie dans les Antilles puisse faire accéder à la plénitude de l'art et elle la considère plutôt comme un compte à rebours :

Encore en cette fin du XX<sup>e</sup> siècle, la carte de la géographie intérieure de l'Antillais devient plus difficile encore à tracer. En effet les notions de Nation, de Territoire, de Culture, de Race même, pontons sur lesquels s'amarrait l'identité antillaise, se désintègrent. De nos jours, l'Antillais n'est bien souvent plus ni natif ni natal. Victimes du chômage, des dures conditions économiques et de la turbulence politique, les Antillais s'exilent massivement et ceux qui voient le jour en France sont baptisés par les sociologues Deuxième Génération (1996 : 91).

En Haïti, ce clivage entre auteur et lecteur est encore plus profond puisque la majorité des écrivains vivent à l'extérieur du pays et qu'ils ont souvent une connaissance purement livresque ou médiatique de la réalité haïtienne. Émile Ollivier, par exemple, peint dans son roman *Les urnes scellées* le drame de l'exode massif des Haïtiens. Cette francophonie peut parfois, selon Ollivier, provoquer une discontinuité tragique sur le plan identitaire. Dans ce roman, il illustre ce malaise par une observation mi-fictive mi-réelle : à la chute du dictateur Jean-Claude Duvalier en 1986, alors que certains membres de la diaspora haïtienne de Montréal tentaient de regagner le pays natal, leur célébration apparaissait comme un fait banal aux yeux de la majorité francophone de leur terre d'accueil. Dans un des récits de ce roman, Ollivier relate comment cette soif de liberté a été vécue par les membres de la diaspora haïtienne de Montréal et par les Québécois. Le scénario suivant se déroule à l'aéroport international de Mirabel :

Une vieille dame pleure : trois de ses cinq valises ont été refusées. Un homme soudain agressif traite un employé de raciste. Il a droit à deux bagages ; alors où se situe le problème ? Un matelas et un sommier, fussent-ils *queen size*, cela ne fait-il pas deux bagages ? Il profère des menaces qui exaspèrent l'agent de sécurité. Celui-ci bouscule l'impétueux, le pousse vers une porte où ils disparaissent sous une inscription STRICTEMENT RÉSERVÉ AU PERSONNEL. « Vive la liberté ! » scandent des bouches furieuses. « Vive la liberté ! » Un curé détroqué à la parole excessive, qui avait vécu de subventions accordées à un centre communautaire qu'il dirigeait, sans une once de reconnaissance envers les mains qui l'avaient accueilli et nourri, jure par tous les grands dieux, qu'il ne remettra jamais les pieds au pays de ces « petits blancs, de ces blancs manants. Ces Nègres blancs peuvent aller se faire foutre ! ». Après contrôles et fouilles réglementaires, les passagers envahissent la salle d'embarquement (1995 : 37).

Cet épisode de retour que décrit Ollivier traduit amplement le degré de déséquilibre entre la francophonie du Nord (Canada) et celle du Sud (Haïti). D'une part, les représentants de la société d'accueil invoquent une continuité historique pour dicter et appliquer les lois et les règlements institutionnels et, d'autre part, des « voyageurs dits sans bagage » ou des exilés haïtiens se retrouvent en possession de bagages et ils subissent alors la lourdeur de ces lois. Ollivier semble interpréter ce fait banal mais quasi quotidien comme un duel permanent entre une majorité possédante, qui a le pouvoir légal de contrôler scientifiquement la société, et le comportement d'une minorité damnée, qui cherche désespérément à convaincre son adversaire de la valeur sociale de sa marchandise. Dans ce scénario, Ollivier montre l'impossibilité d'arriver à un rapport de force égalitaire ou à une certaine harmonie parce que chaque groupe introduit dans sa démarche des besoins humains, des valeurs et des finalités particulières. Chez l'opprimé, on retrouve cette défense, cette hystérie, cette rage pour ne pas être asservi, alors que chez l'opresseur on assiste à cette méfiance fossilisée envers des économiquement faibles, puisque ces derniers constituent un potentiel de danger et de criminalité. Dans ce contexte montréalais, ce n'est pas la consanguinité de la langue qui peut souder les êtres humains, mais bien l'intensité de la possession des choses. La francophonie ne peut exister en dehors de l'activité humaine, elle doit être à la fois garante de la stabilité sociale et légitime pour traiter les litiges du monde réel. Le scénario que décrit Ollivier indique comment la francophonie ne peut pas être à elle seule un outil d'intégration sociale puisqu'elle englobe des visions et des intérêts divergents.

Sur le plan littéraire, on pourrait facilement relier le malaise décrit par Ollivier au phénomène de « fatigue culturelle » qu'on retrouve chez un écrivain comme Dany Laferrière. Dans son ouvrage *J'écris comme je vis*, Laferrière déplore le fait que le public montréalais a encore tendance à le considérer comme un écrivain noir exilé ou un écrivain haïtien exilé. Ces étiquettes, selon lui, enferment son imaginaire dans une thématique exclusivement raciale et géographique. En face d'une telle reconnaissance périphérique, le romancier ne se reconnaît pas lui-même, dans la mesure où on semble lui imposer un rôle social basé sur un archétype patriarcal. C'est la raison pour laquelle l'œuvre de Laferrière est souvent enseignée comme une littérature stéréotypée, car on la perçoit comme une ramification ajoutée à un nationalisme bien spécifique. Et cela doit inquiéter tout romancier de voir ses œuvres être

réduites uniquement à un cri, à un supplément culturel. Le discours reste médiatisé, la notoriété est là, mais dans la mesure où sa voix est homologuée à la terre d'accueil, obéissant ainsi inconsciemment à un complexe d'autorité, à un complexe de chef. À l'instar du curé défroqué qu'on retrouve dans *Les urnes scellées* d'Ollivier, Laferrière manifeste ainsi son indignation devant l'anti-intellectualisme de la majorité :

Les gens n'ont pas idée de la difficulté à lire Sollers si on ne connaît pas à fond la culture française, sinon parisienne. Le premier qui écrit que j'ai un style tropical, je lui casse la gueule. Est-ce si difficile de dire d'un type qui écrit qu'il est un écrivain ? Voilà, je le redis pour la centième fois, au cas où vous auriez manqué le début : Je veux être pris pour un écrivain et les seuls adjectifs acceptables dans ce cas-là sont un bon ou un mauvais écrivain. À la limite, je préférerais qu'on dise que je suis un mauvais écrivain tout court plutôt que d'être qualifié de bon écrivain haïtien, caraïbéen ou exilé (2000 : 105).

### **Pour un socialisme plus fonctionnel**

Ces réflexions sur la francophonie amènent tout chercheur en littérature à s'interroger sur l'évolution des cadres institutionnels de la francophonie d'aujourd'hui. En Haïti, le mouvement de la francophonie a vraiment commencé vers 1930, pendant l'occupation américaine, sous le couvert du socialisme. Le statut minoritaire de la langue française en Haïti retrouva une certaine vitalité à travers le discours socialiste d'un Jacques Roumain ou de Jacques Stephen Alexis. En effet, le discours sociolittéraire prôné par ces deux auteurs a comme ouvert la voie à un certain militantisme marxiste afin de rompre avec toute politique d'ingérence et de colonialisme. Cette francophonie s'était proposé de créer une confédération égalitaire, une sorte de communauté qui respecte les souverainetés de chacun et harmonise les efforts de tous. Si l'on est aujourd'hui à l'heure des bilans de l'objectif visé par la francophonie, il est important d'analyser en quel sens la francophonie dans son ensemble pourrait être utile et efficace pour les sociétés antillaises. En d'autres termes, comment peut-elle enrayer cette ligne virtuelle qui sépare la francophonie du Nord et celle du Sud, comme l'ont constaté les écrivains que j'ai déjà mentionnés ?

Ce n'est pas par un heureux hasard que les idées marxistes se sont infiltrées dans l'expression antillaise, car Karl Marx a fait de la

Révolution française de 1789 et de la Révolution de 1848 la pierre angulaire de son idéologie. Il faut se rappeler que c'est à travers ces révolutions populistes qu'il a fait ressortir la monstruosité du système capitaliste. Pour Marx, la vraie révolution ne consiste pas à s'emparer du pouvoir politique, mais à le détruire puisque l'État agit rationnellement selon les intérêts des groupes dominants. Le prolétariat reste, pour Marx, la seule possibilité de créer des sociétés sans classes puisque, dans le système capitaliste, l'accroissement de la production implique la misère du plus grand nombre au profit de la minorité possédante. Raymond Aron explique cet aspect de la pensée marxiste :

Les rapports de production capitalistes se sont développés d'abord au sein de la société féodale. La Révolution française s'est produite au moment où les nouveaux rapports de production capitalistes avaient atteint un certain degré de maturité. Marx prévoit un processus analogue pour le passage du capitalisme au socialisme (1967 : 155).

Dans *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Marx soutient que la dislocation de l'État et la décentralisation constituent des victoires partielles pour le prolétariat en ce sens que tous les conflits politiques qui se sont produits en France depuis la Révolution de 1789 ébranlent les valeurs de l'aristocratie et de la classe bourgeoise. Il écrit à ce propos :

La bourgeoisie n'avait d'autres choix que d'élire Bonaparte et en lui donnant la mission de protéger « l'ordre bourgeois ». Mais la force de cet ordre bourgeois, c'est la classe moyenne. C'est pourquoi Bonaparte se pose en représentant de la classe et publie des décrets dans ce sens. Mais il n'est quelque chose que parce qu'il a brisé et brise quotidiennement la puissance politique de cette classe moyenne. C'est pourquoi il se pose en adversaire de la puissance politique et littéraire de cette classe (Marx, 1984 : 197-198).

Cette idée de déstabilisation politique décrite par Marx s'est accentuée vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et ses répercussions dans les Antilles ont pris la forme d'un nouveau type de libération pour la masse analphabète. En effet, avant la fondation du premier parti communiste antillais, en 1930, par l'écrivain Jacques Roumain, il existait une tentative de l'intelligentsia française d'appliquer, avec une connaissance intime, le modèle socialiste. En outre, les relations tendues entre les Antilles et le système américain de ségrégation raciale ouvraient largement la voie à la propagation du socialisme. Pendant la guerre



froide, les Antilles étaient convoitées par le bloc de l'Est dans le but de déstabiliser le système capitaliste. Ce socialisme stratégique voyait dans les territoires issus des sociétés de plantations un laboratoire apte à définir les strates du système antique, féodal et industriel. Ainsi, les mouvements dits de gauche n'ont pas eu de difficulté à s'implanter dans les littératures antillaises et se manifestaient ouvertement dans les écoles, les manuels scolaires et autres guides. Sur le plan culturel, ce socialisme s'associait à la démarche définie par André Breton comme « automatisme psychique pur par lequel on exprime, soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée » (1947 : 37). Mais son message s'est heurté sur le plan pragmatique à un problème de taille : le concept de la disparition des classes sociales.

Pendant plus de trois siècles, l'esclave africain n'était ni ouvrier ni prolétaire mais bien, comme le mentionne le *Code noir* de 1685, un meuble. Pour passer de l'état de chose à l'état humain, il lui fallait sauter les étapes préévolutionnaires dont parle Marx, pour emprunter des identités sociales qui n'étaient pas les siennes. L'esclave fraîchement libéré, pouvait-il se situer dans une classe sociale quelconque ou plutôt caresser le rêve de devenir maître des habitations ? Il s'est développé, en effet, dans les sociétés de plantations un autre concept du bien commun et du bien privé qui ne s'insérait pas nécessairement dans la grille marxiste. Autrement dit, enlever la hiérarchie sociale du système des plantations, c'est maintenir mentalement le paysan antillais dans sa condition de sous-homme ou dans un demi-servage. Le système de classes est demeuré inscrit dans l'évolution et l'histoire des sociétés antillaises. Les titres de propriété privée et la possession des choses demeurent les seuls garants de la dignité et de la respectabilité civiles et les points de non-retour au système esclavagiste.

Roumain a mis en évidence ce dilemme antillais de partage des biens communs dans son roman *Gouverneurs de la rosée*. Dans ce texte, Roumain tente d'exprimer le rêve de la paysannerie, qui tient du divin, du mythe et du surnaturel. La foi aveugle du paysan engendre une certaine démission devant les rivalités de castes et les catastrophes naturelles. Le texte présente une famille paysanne en utilisant des concepts antagonistes du divin. D'un côté, Bien-Aimé, le père du protagoniste Manuel, met en doute l'omniprésence et le sens de la justice de Dieu. De l'autre côté, il y a la mère du protagoniste, Délira, qui implore la bonté divine pour combattre la sécheresse qui s'abat sur le village. Cet antagonisme idéologique est ainsi formulé :

Bien-Aimé brandit sa pipe comme un point d'interrogation :

– Le Seigneur, c'est le créateur pas vrai ? Réponds : Le Seigneur, c'est le créateur du ciel et de la terre, pas vrai ? Elle fait : oui ; mais de mauvaise grâce.

– Eh bien, la terre est dans la douleur, la terre est dans la misère, alors, le Seigneur c'est le créateur de la douleur, c'est le créateur de la Misère (1946 : 14).

Dans ce dialogue, Roumain essaie d'interpréter la forme de théologie primitive qui est associée au paysan haïtien. Cette spiritualité n'a ni l'initiative ni le dynamisme pour entrer dans l'ère des révolutions. Mais la foi aveugle de Délira n'est pas en soi un opium, car elle s'unit émotionnellement au scepticisme de son mari Bien-Aimé. Mais cette alliance antagoniste est en voie de créer une certaine conscience collective. C'est le retour au village de leur fils Manuel qui va jeter les bases (infrastructure) d'un nouveau rapport entre l'humain et le divin quand il leur déclare : « Je dis vrai : ce n'est pas Dieu qui abandonne le nègre, c'est le nègre qui abandonne la terre et il reçoit sa punition : la sécheresse, la misère et la désolation » (*ibid.* : 43). Cette déclaration de Manuel constitue un discours heuristique qui, sans nier l'existence et la toute-puissance de Dieu, pousse le paysan vers une action humaine collective. Dans ce contexte, le discours socialiste joue un rôle de communication, un code de langage adaptable au modèle culturel du paysan haïtien.

Du point de vue du marxisme, l'intervention de Manuel constitue une sorte de « déviationnisme », un détour effectué dans le but de réconcilier le paysan avec sa terre. Roumain a aussi emprunté des voies à la fois convergentes et parallèles au marxisme pour modeler un socialisme capable de répondre aux besoins et à l'élévation culturelle des masses haïtiennes. Il a compris que les ex-esclaves haïtiens ne pouvaient pas s'intégrer à une classe sociale quelconque pour entrer dans une lutte de classes. Dans une démarche plus insurrectionnelle que révolutionnaire, ils devraient apprendre les rudiments et les exigences de la terre pour accéder au bien commun.

L'expérience de Manuel prouve que les anciennes sociétés de plantations sont plus autonomes qu'on le pense et plus réticentes aux idéologies préfabriquées. Elles ont leurs structures propres quant aux modèles de hiérarchie sociale, d'échanges et de commerce des biens.

En ce qui a trait à la dimension plurielle et ambiguë de la notion de plus-value, elle demeure, chez le paysan, l'œuvre du Mal.

Si l'idéologie socialiste n'a pas eu l'effet escompté auprès des mouvements populistes, elle était, en revanche, le moteur du militantisme de la bourgeoisie intellectuelle. La littérature antillaise est à ce point restée un des mécanismes privilégiés de production et de reproduction de l'idéologie socialiste. Les romanciers que nous avons cités plus haut se donnent souvent pour mission d'encadrer l'existence sociale du collectif antillais en appliquant, indépendamment de leur positionnement idéologique, un des principes de base du marxisme, à savoir « le libre épanouissement de tous, seul capable de sauver la société moderne et d'éviter la lutte des classes » (Marx, 1984 : 107-108).

Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, ce principe fondamental du marxisme a été tellement instinctivement intégré par les Noirs, lors de la traite négrière, qu'il a engendré un système communaliste enraciné dans la mentalité et le savoir-faire des masses paysannes. La résilience de l'ancienne classe des esclaves échappe à la rigidité marxiste de conscience révolutionnaire puisqu'elle découle non des luttes de classes, mais bien de l'instinct individuel de survie qu'on appelle le « marronnage ».

On peut, en revanche, se demander pourquoi une certaine philosophie marxiste a fini par « triompher » dans une ancienne société de plantations comme Cuba ? Il faut se rappeler que le système colonial de monoculture s'est poursuivi à Cuba jusqu'à l'arrivée de Fidel Castro, à l'instar de l'esclavage moderne qui prévaut actuellement dans les plantations dominicaines. Contrairement aux Antilles francophones, il n'y a pas eu vraiment abolition de l'esclavage à Cuba puisque la bourgeoisie marchande espagnole est devenue, après l'abolition officielle, plus esclavagiste en développant à outrance les champs de cannes à sucre. Les collectivités ne se sont pas transformées en sociétés industrielles comme les autres, au sens marxiste du terme, mais ont conservé leurs formes féodales ou seigneuriales. L'espace cubain restait, dans ses structures, le château fort d'un colonialisme capable de défier tout principe égalitaire. André Corten décrit ainsi ce néo-esclavagisme de Cuba avant la révolution :

On sait que toute l'économie cubaine était jusqu'en 1959 dominée par l'organisation sucrière qui se caractérisait par le « latifundisme » et par une paupérisation extrême des travailleurs.

Cette organisation avait pour effet de freiner le développement industriel notamment par l'absence d'un marché intérieur. Depuis José Martí, la monoculture était pour cette raison considérée comme la source de tous les maux. Pour analyser le degré d'impact de la doctrine socialiste sur le dynamisme culturel et économique de tel ou tel espace antillais, il faut inventorier le cheminement de la distribution des terres et des biens après l'abolition de l'esclavage (1971 : 124).

### **Les Antilles : en quête d'une francophonie fonctionnaliste**

Après avoir présenté les failles combinées de la francophonie et du socialisme et analysé comment ces deux mouvements n'avaient pas bien compris l'infrastructure sociale sous-jacente et les contradictions internes inhérentes aux anciennes sociétés de plantations, il est important de définir quelques critères qui puissent établir une certaine harmonie entre les divers paliers francophones.

De nos jours, la dynamique des sociétés ne peut pas tendre vers les enclaves et la balkanisation culturelles. La francophonie idéale devrait avoir pour objectif de ne plus aligner les pays francophones du Sud dans l'orbite des pays « sous-développés ». Une telle vision mène tout droit à la thèse du dualisme, c'est-à-dire à la juxtaposition de deux sociétés, l'une traditionnelle (féodale) et l'autre moderne et capitaliste. Ce procédé de catégorisation est perçu comme une cohérence névrotique ou un traumatisme post-esclavagiste, ainsi que le souligne Frantz Fanon : « Je n'ai pas à rechercher l'universel. Ma conscience nègre ne se donne pas comme manque. Elle est. Elle est adhérente à elle-même » (1971 : 128). En perpétuant le mythe du Tiers-Monde, la francophonie ravive le cycle de dépendance et d'impérialisme linguistique. Tous les pays d'expression française ont contribué à l'évolution de la diversité de la langue non pas pour créer des solitudes et des inégalités, mais bien un nouvel esprit de solidarité.

En outre, il faudrait que les acquis de tous les phénomènes francophones, sociaux, historiques, artistiques et littéraires soient moins compartimentés, sous-classifiés. À ce sujet, Léon-François Hoffmann craint que la francophonie d'aujourd'hui devienne un « anachronisme pittoresque plutôt qu'une réalité dynamique » (1992 : 43). Il faudrait créer ces ouvertures où chacun puisse savourer non seulement sa spécificité culturelle, mais aussi le prolongement de son idéal. À cet égard,

il faut constater que la francophonie d'aujourd'hui pratique encore une philosophie de rattrapage en ce sens qu'elle arrive tardivement à découvrir les merveilles produites dans les anciennes colonies françaises. D'où le côté folklorique de certaines politiques francophones qu'il faudra dépasser. Par exemple, un bon texte produit par un auteur inconnu qui est issu soit des Caraïbes, soit de l'Afrique, soit de l'Asie ne devrait pas être encore considéré comme un oiseau rare, un joyau qui fait honneur à une littérature régionale. Bref, la canonisation est à proscrire, car elle laisse encore un goût amer dans la bouche de ceux et celles qui croient à la libre expression de l'art. La francophonie doit constamment ruminer dans des pâturages encore verts et inaltérés pour ne pas répéter les erreurs du passé que j'ai évoquées plus haut. En d'autres termes, il faudrait que le litige encore persistant entre les dénominations « cultures francophones » et « cultures françaises » soit réglé d'une manière juste et équitable mais non au profit de l'un ou de l'autre terme. La francophonie ne peut plus traiter à la légère la diversité et la richesse de ces cultures, car elle constitue une synthèse du passé et du présent sur la base desquels des millions de locuteurs misent leur avenir.

Il existe de plus en plus de statistiques qui montrent la croissance ou le recul de la langue française dans des régions où le français était jadis soit une langue nationale, soit une langue de travail, soit une langue de prestige. La francophonie d'aujourd'hui devrait plutôt reconnaître que le principal agent de recul d'une langue dans une région donnée est la migration. L'anglais, qui devient de plus en plus une forme de mandarin universel, n'est pas, à mon avis, un obstacle ou un prédateur pour aucune autre langue nationale puisqu'il devient de plus en plus la langue seconde de plusieurs communautés. La francophonie a le devoir de renouer avec les communautés migrantes, mais pas uniquement en termes d'apprentissage (institut de langues, alliances françaises), qui évoquent trop l'impérialisme linguistique. C'est par ce truchement qu'elle peut rayonner éternellement, comme ces vers symboliques d'Aimé Césaire :

À moi mes danses et saute le soleil sur la  
raquette de mes mains  
mais non l'inégal soleil ne me suffit plus  
enroule-toi, vent, autour de ma nouvelle croissance  
pose-toi sur mes doigts mesurés  
je te livre ma conscience et son rythme de  
chair

je te livre les feux où brasille ma faiblesse  
je te livre mes paroles abruptes  
et t'enroulant embrasse-moi d'un plus vaste  
frisson  
embrasse-moi jusqu'au nous furieux  
embrasse, embrasse NOUS (1956 : 153).

## BIBLIOGRAPHIE

---

- ARON, Raymond (1967). *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
- BRETON, André (1947). *Les Manifestes du Surréalisme*, Paris, Sagittaire.
- CALVET, Jean-Louis (1979). *Linguistique et colonialisme : petit traité de glotto-phagie*, Paris, Payot.
- CÉSAIRE, Aimé (1956). *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine.
- CHAMOISEAU, Patrick (1997). *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard.
- CHAMOISEAU, Patrick (2005). *À bout d'enfance*, Paris, Gallimard.
- CONDÉ, Maryse (1996). « Littérature et créolité », dans Alain Yacou (dir.), *Créole de la Caraïbe*, Paris, Karthala.
- CORTEN, André (1971). « Cuba : critiques et autocritiques », *Nouvelle Optique*, vol. 1, n° 4 (octobre-décembre), p. 119-140.
- DEGRAS, Priska (1986). « Édouard Glissant, préfacier d'une littérature future », *Notre Librairie : revue des littératures du Sud*, vol. 74, p. 13-18.
- FANON, Frantz (1971). *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.
- HOFFMANN, Léon-François (1992). *Haïti : lettres et l'être*, Toronto, Éditions du Gref.
- LAFERRIÈRE, Dany (2000). *J'écris comme je vis : entretien avec Bernard Magnier*, Outremont, Lanctôt éditeur.
- MARX, Karl (1963). « Manifeste communiste », *Œuvres choisies*, Paris, Gallimard.
- MARX, Karl (1984). *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, présentation et annotation de Raymond Huard, traduction revue par Gérard Cornillet, Paris, Éditions sociales, 1984.

OLLIVIER, Émile (1995). *Les urnes scellées*, Paris, Albin Michel.

ROUMAIN, Jacques (1946). *Gouverneurs de la rosée*, Paris, Les Éditeurs français réunis.

SARTRE, Jean-Paul (1960). *Questions de méthode*, Paris, Gallimard.