

Fabian CHARLES

Étudiant, UFR de philosophie et sociologie,
Université Paris-Sorbonne, Paris IV.

(2016-2017)

La perception coloniale des langues créoles en France

Mémoire de master en sociologie
Université de Paris-Sorbonne.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
Sociologue, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

[Page web](http://www.jmt-sociologue.uqac.ca). Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi, à partir de :

Fabian CHARLES

La perception coloniale des langues créoles en France.

Mémoire de master en sociologie sous la direction du professeur Beate COLLET, UFR de philosophie et sociologie, Université de Paris-Sorbonne 2016-2017, 128 pp.

Autorisation formelle accordée par l'auteur le 13 octobre 2017 de diffuser ce mémoire, en accès libre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriels : Fabian Charles : fabian.charles@live.fr

Ricarson DORCE, Dir. Coll. Études haïtiennes : dorce87@yahoo.fr

Florence Piron, prés. Association science et bien commun :

Florence.Piron@com.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition numérique réalisée le 21 novembre 2017 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Un grand merci à [Ricarson DORCÉ](#), directeur de la collection “[Études haïtiennes](#)”, pour toutes les démarches entreprises auprès des chercheurs haïtiens en vue d’obtenir leur autorisation de diffuser leurs travaux et publications en libre accès à tous dans Les Classiques des sciences sociales.

jean-marie tremblay, C.Q.,
sociologue, fondateur
Les Classiques des sciences sociales,
21 novembre 2017

Ce texte est diffusé *en partenariat* avec [*l'Association science et bien commun*](#), présidée par Madame Florence Piron, professeure à l'Université Laval, et [*l'Université d'État d'Haïti*](#).



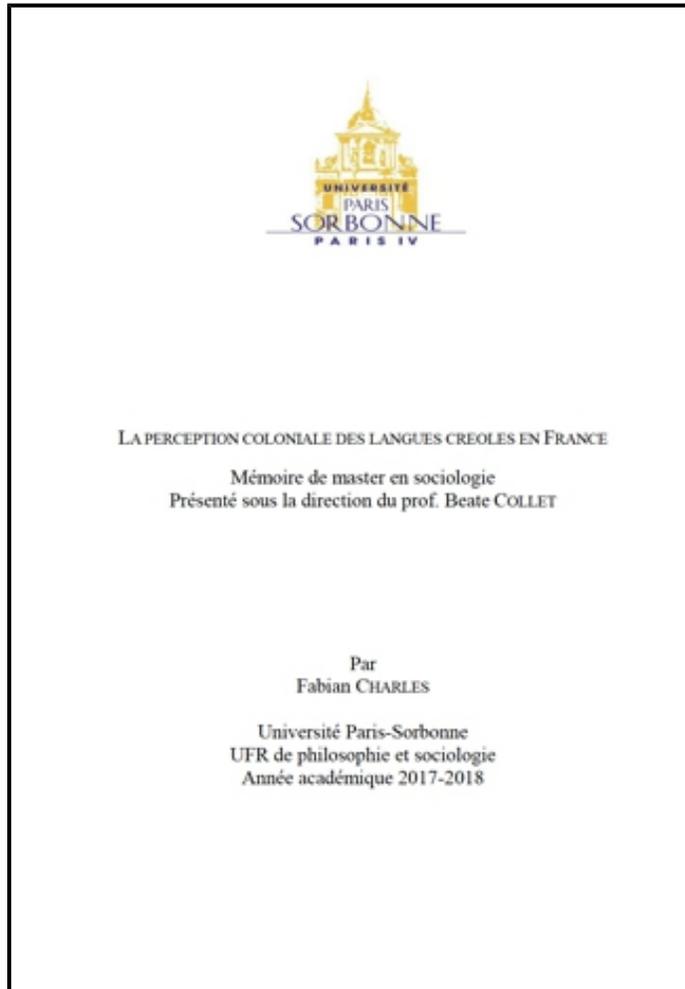
Merci à l'Association d'avoir permis la diffusion de ce livre dans Les Classiques des sciences sociales, grâce à la création de la collection : “*Études haïtiennes*”.

Jean-Marie Tremblay, C.Q.,
Sociologue, professeur associé, [UQAC](#)
fondateur et p.-d.g, [Les Classiques des sciences sociales](#)
21 novembre 2017.

Fabian CHARLES

Étudiant, UFR de philosophie et sociologie,
Université Paris-Sorbonne, Paris IV.

**La perception coloniale des langues créoles
en France.**



Mémoire de master en sociologie sous la direction du professeur Beate COLLET, UFR de philosophie et sociologie, Université de Paris-Sorbonne 2016-2017, 128 pp.

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[2]

Remerciements au professeur Michel Anne Frederic Degraff qui a largement contribué à la qualité de ce mémoire.

[3]

**La perception coloniale des langues créoles
en France.**

Table des matières

[Introduction](#) [4]

[Méthode](#) [7]

Population cible créolophone [7]

Le créole est-il une langue ? [8]

Corpus sociologique [10]

[Problématique](#) [13]

Rapport à l'objet d'étude [13]

Dans quelle langue écrire ? [14]

Quelles sont les stratégies pour la promotion des langues créoles ?
[16]

[Pensée critique](#) [19]

Un contexte postcolonial [19]

Arrière-plan épistémologique [22]

Une critique sociologique [24]

[Résultats d'enquête](#) [27]

[Trajectoire et Origine](#) [27]

La maîtrise du français et l'intégration [30]

[La fracture sociolinguistique](#) [35]

L'antillais noir [36]

La perception du colonisé [38]

L'apartheid linguistique [40]

[La domination sociale de la langue française](#) [44]

Les langues créoles dans la presse francophone [44]

S'entretenir avec des créolophones [50]

Langues créoles, langues marginales [55]

Luttes linguistiques et luttes des classes [60]

[Discussion](#) [69]

[Légitimation socio-historique de la langue française](#) [69]

[Perspectives sur l'avenir de la langue créole en Haïti](#) [90]

[Annexe](#) [103]

[Guide d'entretien](#) [103]

[Entretien martiniquaise](#) [104]

[Références bibliographiques](#) [120]

[4]

**La perception coloniale des langues créoles
en France.**

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

« Comme vous dites en créole, même si je veux défendre ici la langue française, parce que nous la partageons, parce que nous la défendons, et parce que la secrétaire générale de l'organisation internationale de la francophonie est d'origine haïtienne. La France défend non seulement la langue française, mais la France défend toujours la pluralité linguistique. La France qui est attachée au français non pas parce que c'est sa langue, parce que c'est la langue du monde, parce que c'est la langue de la diversité, parce que c'est la langue de la pluralité. La France elle défend aussi le créole, parce que c'est une langue, et parce que comme toute langue, elle ne doit non plus être protégée, préservée, mais parlée. Alors, Haïti est bien vivant, « *pitit ayiti toujou vanyan* ». Vive la république, vive Haïti et vive la France ! »¹.

Nous ne devons pas nous étonner que lors du voyage présidentiel de François Hollande dans les caraïbes en Mai 2015 qu'il ait abordé la question de la langue créole, tout en abordant d'autres questions politiques. C'est parce que la question de la langue fait aussi partie des problèmes que les institutions politiques doivent gérer.

Dans toute société où il y a un rapport de domination culturelle, il y a aussi un aspect linguistique qui manifeste cette domination. Il y a

¹ « Visite officielle du Président Français, François Hollande en Haïti, 12 mai 2015.-Radio télé Ginen. - YouTube », [s.d.]. URL : <https://www.youtube.com/>.

une langue qui est considérée comme la langue légitime, et il y a en a d'autres qui sont considérées comme illégitimes. C'est-à-dire, qu'il y a une langue qui est sur les lèvres des hommes du pouvoir, qui est différente de celle des autres personnes qui ne sont pas au pouvoir. Cela se fait non seulement sur le terrain national, mais aussi sur le terrain international, dans un rapport de domination entre une société et une autre. Ainsi, lorsque nous réfléchissons sur les rapports postcoloniaux, nous ne réfléchissons pas seulement sur ce qui se passe à l'heure actuelle, mais nous réfléchissons aussi sur ce qui s'est toujours passé, lorsqu'une société domine une autre société.

La langue devient à ce moment un bon outil, qui nous permet de comprendre comment un rapport de domination culturelle se manifeste. Et dans le cas que nous allons traiter, nous verrons que la domination culturelle se situe dans nos propres perceptions. Il n'y a pas de rapport de domination, si [5] ceux qui sont en position sociale dominante ne sont pas aidés par ceux qui sont en position de dominés. Néanmoins, lorsque nous parlons de dominant/dominé, nous voulons préciser que nous sommes dans des considérations sociales. Ceux qui subissent la domination n'ont pas forcément conscience qu'ils se trouvent sous ce rapport, ou plutôt n'ont pas conscience des moyens utilisés pour les garder dans cette situation. Nous cherchons à révéler à l'esprit, des structures sociales cachées. Nous sommes donc ici sur le terrain de la psychologie sociale. C'est sur ce terrain, que nous allons présenter un dialogue entre Pierre Bourdieu et Frantz Fanon. Deux penseurs qui ont d'après nous des théories analogues sur le rapport entre les hommes et le langage. De plus, leurs théories correspondent très bien à la recherche que nous voulons mener, parce que ce qui nous intéresse ce n'est pas la langue elle-même, mais la société, les personnes qui s'expriment dans la langue.

Nous disons cela pour préciser que ce que nous cherchons à faire ce n'est pas de la linguistique mais de la sociologie. Cela veut dire que ce que nous allons analyser, c'est la société elle-même par le discours que les gens portent sur la langue. Et nous prendrons la langue comme un objet de la perception social, comme nous pourrions prendre aussi la race ou le genre. Ce que nous voulons montrer, quand nous faisons cela, c'est quel est le discours que les créolophones tiennent en France, quand ils parlent du créole. Ainsi, nous allons travailler sur la perception des langues créoles par ses locuteurs en France. Pour ap-

profondir ce sujet, nous allons croiser deux concepts qui sont ceux de violence symbolique ² et de perception du colonisé ³. Nous le ferons pour observer comment les créolophones se perçoivent et perçoivent leur propre langue. C'est ainsi que nous pourrions juger de la place du créole au sein des catégories sociales.

Cela permettra de mieux comprendre les rapports entre langue et société et de mettre aussi l'opinion générale sous analyse scientifique. Pour voir si l'idée la plus propagée sur les créoles, ou dans ce cas sur les créolophones correspond à la réalité observable. On cherchera à connaître quelle est l'opinion générale en France sur la langue. C'est-à-dire celle qui est la plus propagée dans les médias, tel que dans la presse. Et aussi, quelle est la première idée qu'on peut trouver chez ceux qu'on interroge. L'objectif est de placer ces idées sous l'épreuve de l'analyse et de l'observation de la réalité. Dans ce cas-ci, il s'agira de confronter la réalité linguistique à celle des représentations sociales. Cela permettra de voir quel rôle les institutions jouent dans les questions de langue. Par exemple quel rôle l'État, qui pose le français comme langue légitime, peut jouer dans la représentation des autres [6] langues, particulièrement celles qui sont dites langues régionales.

Un des problèmes posé par le créole dans ce contexte dans les territoires français. C'est qu'il a dans la constitution la place d'une langue régionale comme les autres, que cela soit le breton ou l'occitan. Mais après un micro-trottoir que nous avons effectué où il est demandé à certaines personnes non-créolophones, quel est leur représentation du créole, ils nous ont dit pour la plupart qu'ils ne la perçoivent pas comme une langue régionale de la France, comme le breton ou l'occitan. Mais qu'ils la perçoivent plutôt comme une langue exotique. Cela veut dire qu'il que la représentation qu'ils ont du créole, ne correspond pas avec sa place administrative. Par conséquent, cela nous invitera à découvrir en nous servant de la langue comme outil qui permet de comprendre les relations sociales, comment les créolophones sont considérés et se considèrent en France.

² Pierre BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Seuil, 2001 (Points), 423 p. 306.44.

³ Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, France : Éditions du Seuil, DL 1952, 1952, 222 p.

On peut dire que cette perception se situe dans un contexte postcolonial. Un contexte postcolonial, c'est quand il demeure un rapport colonial entre plusieurs sociétés, pendant que l'une d'entre elles garde un rapport de domination avec l'autre en termes de culture et d'économie. Est-ce qu'on peut affirmer que le rapport des populations de ces départements d'outre-mer avec l'État français, sur la perception des langues, entre aussi dans un rapport colonial ?

Dans quelle mesure peut-on dire que les populations de ces départements ont intégré les normes des institutions françaises ? Quel est la place de ces populations sur les sujets culturels par rapport aux populations de France métropolitaine ? Et aussi quel est leur place sur d'autres sujets sociaux portant sur l'immigration ou sur la race ?

[7]

**La perception coloniale des langues créoles
en France.**

MÉTHODE

POPULATION CIBLE CRÉOLOPHONE

[Retour à la table des matières](#)

Pour la méthodologie de cette recherche, on est confronté à plusieurs choix. Nous devons d'abord savoir de quelle population nous parlons. Pour mieux creuser notre sujet et recueillir des entretiens de qualité qui puissent nous permettre de bien mettre en valeur le problème que nous essayons de résoudre, il nous faut nous entretenir avec la population directement concernée par le sujet. Il s'agit pour nous de recueillir des déclarations portant sur la perception sociale des pratiques linguistiques. Et particulièrement, sur les rapports sociaux qu'entretiennent les locuteurs des créoles avec ces langues. Nous chercherons à connaître quelle est la nature de la perception des langues créoles par ces créolophones. Nous ciblerons ainsi pour bien développer notre sujet, ces populations créolophones mêmes. Comme nous nous trouvons en France métropolitaine, il s'agira pour nous de mieux comprendre la perception des créolophones sur ce territoire car ils sont nombreux à y vivre. Nous pourrons ainsi nous entretenir avec eux et avec leurs descendants. D'autant plus, que l'objectif de notre recherche est de nous servir de leurs pratiques linguistiques pour étudier leur niveau d'intégration et leur position dans la société française. Ce que nous voulons montrer, c'est que les pratiques linguistiques manifestent les pratiques sociales.

Nous n'avons ni les moyens ni le besoin de faire pour cette étude, une enquête de type quantitative. Pour élaborer notre propos, nous allons plutôt nous baser sur les déclarations qualitatives des créolophones se trouvant en France métropolitaine. Les entretiens qualitatifs permettent de mieux saisir le contexte de leurs réponses et de comprendre les problèmes linguistiques auxquels ils sont confrontés. C'est-à-dire que les déclarations des enquêtés peuvent varier énormément selon leur profile. Soit qu'ils sont des créolophones qui ont grandi sur un territoire d'outre-mer puis qui sont venus en France métropolitaine ou que ce soit des créolophones qui ont grandi en France métropolitaine et qui ont reçu la langue par la transmission de leurs parents. On tiendra compte dans ce cas de la variété des discours pour mettre à l'épreuve ou illustrer certaines lois sociologiques concernant le langage. Car on trouve ceci à la fois dans la forme de leur discours et dans leur contenu. On traitera ainsi de la signification sociale de leur élocution, lorsqu'ils font des hypercorrections ou des hypocorrections⁴. Et on traitera aussi du contenu de leur message qui peut être lié à plusieurs [8] autres questions sociales comme celle de l'identité. La plupart des individus se reconnaissent à la fois dans une culture, et aussi dans une langue dans laquelle ils s'expriment le plus souvent.

Nous avons ainsi un cadre social pour analyser la pratique de leur langue. D'autant plus, que nous sommes aujourd'hui dans un contexte historique qui est celui que plusieurs nomment la « postcolonie »⁵. Dans ce cadre postcolonial, on remarque que les pratiques langagières de certaines populations anciennement colonisées sont associées à certains stigmates. Ces stigmates sont les séquelles de l'histoire coloniale pendant laquelle ces populations étaient infériorisées dans leurs aspect physique comme dans leurs pratiques culturelles. Les langues de ces populations étaient alors considérées comme des langues inférieures qui seraient incapables d'émettre des réflexions intellectuelles, contrairement aux langues des colonisateurs qui étaient des langues de culture. Nous pouvons encore retrouver ces rapports coloniaux aujourd-

⁴ Pierre BOURDIEU, *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, Paris, France : Fayard, DL 1982, 1982, 244 p. ; BOURDIEU, *op. cit.*, (note 2) ; William LABOV et Pierre ENCREVÉ, *Sociolinguistique*, traduit par Alain KIHM, Paris, France : Les Éditions de Minuit, DL 1976, 1976, 458 p.

⁵ Joseph-Achille MBEMBE, *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, France : Karthala, 2000, 293 p.

d'hui. Ces rapports ne sont qu'une facette historique des rapports de domination tels qu'on en traite plus largement en sociologie. Le rapport colonial qui s'exprime par le langage est un rapport de domination entre les locuteurs de la langue légitime et les locuteurs des langues considérées comme illégitimes. Les langues dites créoles des populations des départements d'outre-mer, (Martinique, Guadeloupe, Guyane française, Réunion), sont considérées comme illégitimes dans la société française.

LE CRÉOLE EST-IL UNE LANGUE ?

Cette question sur la nature linguistique du créole est une question qui elle-même a longtemps provoquée des tensions et de nombreux débats. La plupart des linguistes sont d'accord aujourd'hui que les langues qu'on nomme « créoles » sont des langues. La question de savoir ce qu'est une langue est elle-même aussi une problématique très présente en linguistique. Pour l'auteur classique de la linguistique Ferdinand de Saussure une langue c'est « un ensemble de signes utilisés par une communauté pour communiquer », c'est donc dans ce sens un produit social de la faculté de langage. On trouve en linguistique contemporaine, une définition plus précise et plus détaillée de c'est qu'est une langue, qui vient du linguiste Noam Chomsky, la voici : « La langue est la manifestation 'externe' des grammaires représentées 'intérieurement' (c'est-à-dire mentalement) de la majorité des individus »⁶. Cela veut dire que tous les hommes naissent avec une certaine faculté qui les permet de s'exprimer [9] dans une langue. Dans ce cas, ces produits sociaux du langage qu'on dénomme créoles sont bien des langues. Cette question qui vise à demander si le créole est une langue pourrait tout à fait se porter aussi sur la langue française. Cependant, une autre question subsiste qui est celle de la pluralité ou de l'unité des créoles. Quand on parle de langue créole, parle-t-on d'une langue ou de plusieurs langues ?

La plupart des linguistes qui se sont spécialisés dans les études des langues créoles, c'est à dire les créolistes, ont un avis assez tranché

⁶ Michel DEGRAFF, « Language Acquisition in Creolization and, Thus, Language Change: Some Cartesian- Uniformitarian Boundary Conditions », *Language and Linguistics Compass*, vol. 3, no 4, 1 juillet 2009.

sur la question. Selon ces linguistes ⁷ toutes ces langues, dont on a pris l'habitude de ranger sous la dénomination courante « le créole », sont en fait des langues différentes. Selon eux, aucun critère linguistique rigoureux ne permet de traiter ces langues comme une seule langue qu'on analyserait. Les variétés entre les différents créoles sont trop nombreuses pour qu'on puisse les traiter comme les variétés d'une seule langue. D'autant plus que l'intercompréhension entre les différents créolophones n'est pas aussi aisée qu'entre des locuteurs anglophones ou francophones venant d'horizons différents. On ne comprend pas un autre créole comme on comprend sa propre langue. Néanmoins, il est possible de parler des langues créoles comme on parle des langues romanes. C'est dans ce sens, une famille de langues qui se base sur des critères plutôt socio-historiques que linguistiques. On parle des créoles à base lexicale française pour parler du créole haïtien, du créole mauricien ou du créole martiniquais. On parle de créole à base lexicale portugaise pour parler du créole capverdien et ainsi de suite. Toutefois, ce sont des catégories qui n'ont pas vraiment de sens linguistique, elles ont surtout un sens sociologique. Ce qui fait l'unité de la question de la langue créole n'est pas la langue elle-même, mais les déclarations des locuteurs de ces langues quant aux stigmates associés à leur langue. Quand chaque locuteur créolophone parle du créole, on s'en servira en tant qu'idéal-type sociologique, qui nous permet d'analyser les rapports sociaux qu'entretiennent les créolophones avec leur langue.

Nous devons préciser que personnellement, nous avons un côté extérieur au sujet car ayant grandi en Haïti et non dans un département d'outre-mer français. La perception des langues créoles par les populations des départements d'outre-mer n'est pas forcément la même que celle de la population haïtienne. Surtout que le créole haïtien est dans un processus de légitimation car non seulement elle est langue officielle en Haïti à côté du français, mais il existe aussi désormais une académie du créole haïtien qui est un organe de l'État. La perception n'est sans doute pas la même que pour la population créolophone en France pour laquelle il n'y a que le français qui soit la seule langue officielle. Et que [10] le créole a dans ce cas, une place plus marginale dans la société. Nous ne voulons toutefois pas dire qu'il n'y a aucune similarité entre le cas haïtien et le cas martiniquais, parce que ce sont

⁷ « Créole », [s.d.]. [URL](#). Consulté le 23 mars 2017.

deux pays qui ont connu ou une forme d'administration coloniale analogue. Si on ne parle pas ordinairement d'administration coloniale dans le cas martiniquais parce qu'il s'agit aujourd'hui de départements français. Les déclarations des martiniquais comme celles des haïtiens ont ceci de similaire qu'ils expriment un certain rapport à leur langue qui est héritée d'un rapport de domination coloniale. Nous en profiterons pour chercher quelles sont les différences et les similarités entre ces deux variantes de sociétés.

CORPUS SOCIOLOGIQUE

Pour effectuer nos recherches sur ce sujet, nous allons nous baser sur un corpus de textes portant à la fois sur la sociologie du langage et les études postcoloniales. Notre sujet est au croisement de plusieurs domaines des sciences humaines. Nous chercherons à montrer que la légitimation des langues créoles est plus un problème d'ordre sociologique, qu'un problème d'ordre linguistique. Pour le faire, nous nous servirons de deux concepts principaux qui sont ceux de violence symbolique⁸ et d'aliénation. La violence symbolique se définit comme la force qui pousse les personnes socialement dominées, à reconnaître comme légitimes, les instruments du pouvoir pour les dominer. Ainsi, les factions dominées de la société reconnaissent comme légitime, la langue dont se servent les factions dominantes. Cette soumission à la langue légitime sert d'un certain cloisonnement de l'élite et restreint l'accès à l'ascension sociale pour les classes dominées. Parallèlement, l'aliénation est un autre facteur qui permet de soumettre les factions dominées de la société. Dans ce processus, ces personnes se soumettent à la langue légitime et deviennent dépendantes d'elle. Elles se trouvent dans un rapport de production symbolique où elles se soumettent à un produit symbolique dont les classes favorisées ont la maîtrise. On assiste ainsi à un phénomène où ces individus se trouvent dans un processus de déni de leur identité propre.

Nous nous baserons ainsi à la fois sur les écrits de certains sociologues, de linguistes, de philosophes mais aussi sur des écrits de psychologie sociale. Car notre sujet est au croisement de plusieurs disciplines. Et ce sujet portant sur la condition sociale des créolophones,

⁸ BOURDIEU, *op. cit.*, (note 4) ; BOURDIEU, *op. cit.*, (note 2).

dans un conflit entre la culture légitime et la leur qui est considérée comme illégitime, nous servira à faire l'étude et la critique du rapport de conservation d'un certain pouvoir colonial. Car c'est un certain rapport hérité de la [11] colonisation, qui conduit les créolophones à s'inférioriser dans leur nature et dans leur culture. L'étude de leur aliénation est l'étude d'une aliénation coloniale. Nous verrons donc de quelle manière cette aliénation, nous permet d'étudier la perception du colonisé. Cette perception du colonisé de certaines parties de la population est présente aussi en France. On analysera ainsi la société française au prisme de l'héritage colonial. Ce qui arrive, c'est que la société française, comme de nombreuses sociétés aujourd'hui, n'échappent pas au phénomène de la globalisation. Cette globalisation contient en elle-même un système de domination coloniale. Surtout que des grandes mégalopoles comme la capitale parisienne reçoivent un flot d'immigrés qui arrivent des pays anciennement colonisés. Certains parlent d'une facture ⁹, c'est à dire que l'immigration serait le coût de la colonisation. D'autres parlent d'une certaine fracture coloniale ¹⁰ au sein de la société française.

Les phénomènes internes aux sociétés sont donc impliqués aujourd'hui dans des phénomènes externes. Un système de domination internationale comme celui de la colonisation, nous permet de faire une analyse interne de la société française. D'autant plus que dans notre cas, il s'agira de personnes qui sont administrativement des français, mais qui ne sont pas considérés socialement comme les autres français. C'est-à-dire que même s'ils viennent d'un département français, les créolophones que nous étudierons ne sont pas perçus dans la société française comme on perçoit les bretons ou les corses. C'est là que nous verrons qu'au-delà des questions de langue, il y a aussi une question de phénotype. La discrimination de la langue varie aussi selon le phénotype. C'est-à-dire que la langue des créolophones n'est pas perçue comme on perçoit la langue bretonne ou la langue corse. Même si nous ne nions pas que les locuteurs de ces langues provoquent aussi des phénomènes de conflits sociaux. Notre étude aura ainsi pour ob-

⁹ Léonora MIANO, *La facture de l'histoire sur le monde blanc*, 727 seconds, [s.l.] : [s.n.], 21 novembre 2014. [URL](#). Consulté le 11 janvier 2017.

¹⁰ Pascal BLANCHARD, Nicolas BANCEL et Sandrine LEMAIRE (dirs.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, France : la Découverte, 2006, 315 p.

jectif de critiquer une certaine méthode employée par certains créolistes qui consiste à faire une sociolinguistique qui ne tient pas compte d'abord des problèmes sociaux qui sont liés à la langue. Nous souhaitons opérer ainsi un changement de perspective dans les études des langues créoles car elles devraient dépendre selon nous surtout du champ de la sociologie. Nous montrerons ainsi plus généralement comment la sociologie du langage sert à mieux éclairer ces tensions contemporaines.

Nous chercherons à comprendre comment s'effectue l'intégration de ces populations créolophones en France métropolitaine. Pour aborder dans ce cadre, un conflit majeur de la société française [12] contemporaine qui est celui de l'accueil des migrants. Nous chercherons à savoir en quoi les conflits ethniques de la société française sont encore importants aujourd'hui. La langue nous servira comme véhicule pour mieux comprendre ces conflits sociaux. Nous nous baserons principalement sur une population créolophone, car ce sont les membres de cette population qui peuvent avoir quelque chose à dire sur ce sujet, étant donné que les non-créolophones peuvent ne pas y avoir pensé. Nous éviterons ainsi tous les effets de surprise où certaines factions de la population peuvent tomber sur un sujet auquel ils ne s'attendaient pas, sur lequel ils n'ont pas grand-chose à dire. Néanmoins, nous ferons de notre mieux pour insérer ce sujet dans un cadre général, qui est celui des problèmes généraux auxquels sont confrontées les sociétés contemporaines. Nous aborderons ainsi la question des langues créoles à travers des prismes plus généraux comme ceux de la colonisation ou de la mondialisation. On abordera ainsi, tout en nous référant aux langues créoles, des questions plus sociologiques que linguistiques. Ceci pour montrer ce que l'étude des conflits de langage peut apporter à la sociologie. Particulièrement à l'étude des rapports de domination coloniale. Nous nous demanderons ainsi jusqu'où les langues peuvent mener dans la compréhension des sociétés contemporaines.

[13]

**La perception coloniale des langues créoles
en France.**

PROBLÉMATIQUE

RAPPORT À L'OBJET D'ÉTUDE

[Retour à la table des matières](#)

Qu'est ce qui nous motive à traiter de la langue créole ? On revient toujours à la même question, comment se lie notre langue à notre identité ? Qu'est-ce que cette langue qui nous environne depuis notre tendre enfance signifie pour nous ? Comment elle se manifeste à notre esprit ? Comment est-elle perçue ? Comment peut-elle s'institutionnaliser ? L'auteur de ce mémoire, n'a pas forcément le même rapport avec sa langue que les autres locuteurs. Ces langues créoles sont encore associées à certains stigmates et certains préjugés partagés différemment selon les créolophones. Comment pouvons-nous alors nous décomplexer par rapport à nos propres langues ?

Nous nous souvenons lorsque plus jeune, l'un des plus grands combats que nous avons mené pour défendre les langues créoles, c'est avec nos cousins qui vivaient sous le même toit que nous. Nous nous sommes chamaillés parce qu'ils refusaient de parler créole. Ils ne le parlaient pas par crainte des représailles de leurs parents. Car s'ils osaient parler la langue, leurs parents les corrigeraient, alors que les miens ne le feraient pas. Alors que je n'avais pas dix ans, je sentais déjà qu'il y avait un problème, je ne trouvais pas cela normal qu'on leur interdise de parler cette langue. Les recherches que nous effec-

tuons ici devraient pouvoir nous amener à nous demander quel est la raison de l'existence de cet interdit.

Dans notre cas, qui est celui d'une famille haïtienne plutôt aisée¹¹, le rapport à la langue locale est souvent difficile. Alors que c'est la langue la plus parlée par la population, elle entre dans l'esprit bourgeois en conflit avec la langue apprise à l'école et valorisée dans la famille. Nous devenons alors des locuteurs pauvres dans la langue de notre propre pays. Nous parlons la langue quotidienne de la population dont nous faisons partie avec un certain rejet. Alors que parler la langue de la population serait peut-être un moyen de se retrouver. Cependant, face au poids démographique des locuteurs créolophones en Haïti et à sa mise en valeur progressive, la langue s'institutionnalise de plus en plus, et envahit même certains environs où elle était moins parlée autrefois.

[14]

C'est par la suite, qu'en venant faire des études en France et vivant sur le plan psychologique à la fois un choc des cultures et des difficultés d'intégration liées à notre identité haïtienne, que nous avons pris conscience de l'importance du créole dans notre pays d'origine. D'autant plus que notre élocution en français d'Haïti était à ce moment assez différente du français parler en France. Nous avons pris d'une part conscience que la langue créole avait aussi envahit certains champs où elle était moins présente auparavant, comme celui de l'école et celui des familles aisées. Et d'autre part, que les recherches effectuées sur le sujet ne prenaient pas assez en compte cette avancée.

Mais ce qui nous a le plus poussé à effectuer ces recherches, c'est qu'en arrivant en France, nous nous sommes retrouvé avec des locuteurs créolophones qui se reconnaissaient dans les mêmes schèmes sociaux que les nôtres, alors qu'ils étaient nés sur des territoires français. Les créolophones des départements d'outre-mer auxquels on nous identifie souvent, connaissent les même rapports de classe entre la langue française et leur créole. Nous nous sommes ainsi intéressé de plus en plus à ces locuteurs qui sont à la fois un objet d'étude familier, mais aussi un objet d'étude assez énigmatique pour qui nous amène à nous poser de nombreuses questions. Comment se fait-il que même

¹¹ Fabian CHARLES, *Les racines de la page: roman*, Paris : l'Harmattan, 2014 (Lettres des Caraïbes, /1), 122 p.

dans la société française, on trouve des populations qui ressentent comme nous un conflit entre la langue d'intégration et leur propre langue ? Quels seront alors les analogies par lesquelles nous pourrions rassembler à la fois les locuteurs haïtiens et ceux des départements d'outre-mer ? Quelles sont les stratégies mises en place par ces locuteurs pour promouvoir leurs propres langues ? Quelles sont les institutions qui pérennisent la conservation de ces rapports culturels ?

DANS QUELLE LANGUE ÉCRIRE ?

Une autre question qui se pose aujourd'hui après l'histoire coloniale, c'est comment pouvons-nous parler de nous-même ? Quel langage trouverons-nous pour décrire cette situation ? Car cela fait longtemps qu'on se questionne, est-ce que c'est par la création d'une nouvelle identité que nous trouverons la solution ? Ou peut-être qu'il n'y a-t-il pas du tout de porte de sortie. Est-ce que c'est en effaçant tout ce qui nous vient de la colonisation qu'on se retrouvera ? Ou c'est en s'adaptant à ce qui reste. Ce n'est pas évident de parvenir à nos fins car on se demande dans quelle mesure les colonisés peuvent-ils parler ¹² ? Est-ce que s'ils parlent, leurs propos seront écoutés ? Ce qui fait le succès des penseurs postcoloniaux aujourd'hui c'est en même temps leur problème. Qui sont les personnes légitimes pour parler au nom des colonisés aujourd'hui ? Serait-ce les scientifiques ou les écrivains ? Et comment peuvent-ils parler en leur nom dans la langue coloniale ?

[15]

On ne veut même pas leur attribuer la possession d'une langue. Les colonisés ne se considèrent quasiment pas comme les égales de leurs anciens maîtres. Ils ne croient pas qu'ils peuvent les égaler avec leurs attributs propres. Cela revient à ce qu'ils ne croient pas non plus posséder une langue aussi entière que celle des colons. Ceci représente pour eux un handicap psychologique. Est-ce que les colonisés, qui sont dans le cas que nous traitons les peuples créolophones, peuvent avoir une langue qui soit du même niveau que celle des anciens co-

¹² Gayatri Chakravorty SPIVAK, *Can the subaltern speak ?*, Basingstoke : Macmillan, 1988.

lons ? Si oui, quels discours continuent à conserver chez nous ce complexe ? Quel discours porter contre cette domination de la langue française, en science et en littérature ? Est-ce que lors de cette critique, nous faisons la critique d'une classe sociale dominante ? Plus loin, nous comprendrons que ce n'est pas vraiment la langue que nous cherchons, c'est plutôt notre soi propre. Qui sommes-nous ? Qui sont les créolophones ? Ce que nous cherchons ainsi comme sociologue, ce n'est pas la langue qui est elle-même désincarnée, mais ce sont ses locuteurs. Toutefois, la langue a aussi une importance symbolique parce qu'elle représente la perception que les locuteurs ont d'eux-mêmes.

Les langues des créolophones et les langues héritées de la colonisation sont-elles équivalentes ? Qu'entendons-nous par équivalence ? S'agit-il d'une équivalence au niveau émotionnel ou au niveau intellectuel ? Ce ne sont peut-être que des fabulations ? Lorsque nous faisons la critique des propos coloniaux, nous cherchons à vérifier aussi la scientificité de ces propos. Les enfants de l'histoire coloniale, ont tendance à sacraliser les discours qui les dominent. Et pourtant, aucun discours n'est complètement préservé contre les critiques. Tout le problème de la décolonisation, repose sur la critique des préjugés. Comment parvenir à percevoir les langues créoles sous un autre angle ?

Les rapports des populations créolophones au pouvoir incitent les hommes politique à s'adresser dans leur propre langue. C'est-à-dire que lorsque les hommes politiques prennent le pouvoir, ils devraient parler la langue de leur peuple, celle par laquelle se transmet leur *pathos*¹³. Il y a une distance plus large aujourd'hui entre le langage des hommes politiques et celui des scientifiques. Est-ce que la langue de la rue peut servir aujourd'hui pour produire à la fois un discours scientifique et un discours politique ? Est-ce que les scientifiques ou les littéraires peuvent aujourd'hui avoir une réelle influence politique ? Plus profondément qu'une simple question de langues, le problème que nous abordons est celui de l'engagement de l'écrivain créolophone. Puisque pour que celui-ci s'engage, il doit aussi faire un choix de langue. Doit-il écrire pour les classes aisées ou pour les classes populaires ?

¹³ Pierre BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Seuil, 2001 (Points), 423 p.

[16]

Le sujet ne serait pas épuisé parce que l'écrivain créolophone a d'autres problèmes qui le tracassent. Car il peut écrire dans la langue du peuple sans trouver de lecteurs. Comment peut-il trouver inventer un lectorat pour une langue qui n'en a pas ? Cet engagement chez l'écrivain créolophone, dépend donc d'une première question plus centrale : pour qui écrivons-nous ?¹⁴ Cet écrivain peut décider de prendre une position et de s'adapter à la langue de la politique¹⁵. Cet engagement de sa part ne se limiterait pas au texte qu'il produit, mais on le retrouverait aussi dans ses actes. C'est-à-dire que l'écrivain deviendrait corps et âme cet engagement. Notre objectif c'est donc de définir en quoi consiste l'engagement de l'écrivain aujourd'hui, alors qu'il y a une séparation entre le langage des hommes politiques et ceux des écrivains. Comment combler cette distance ? Est-ce que le choix de langue nous permettrait d'arriver au bout de cette quête ?

Plus loin, nous ferons la critique des choix littéraires de certains écrivains qui leur permettent d'esquiver ce problème. C'est-à-dire que certains discours servent de prétexte, pour se désengager de la politique. Toutefois, s'il n'y a pas de philosophes qui s'engagent en politique, qui pensera avec le peuple ? Cela permet alors l'émergence d'intellectuels qui sont plus au service du système colonial qu'au service de leur propre population. Est-ce qu'ont demandent trop de ces écrivains ? N'ont-ils pas cette mission ? Nous allons décrire comment se déroule le processus d'aliénation chez les créolophones et chez leurs écrivains, qui représentent en partie ces locuteurs. Comment donc les complexes coloniaux s'expriment encore chez les locuteurs du créole ? Nous porterons alors un discours critique pour critiquer les mécanismes sur lesquels reposent les choix littéraires de ces écrivains.

¹⁴ Jean-Paul SARTRE et Arlette ELKAÏM-SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, France : Gallimard, DL 2008, 318 p.

¹⁵ Sonny Rupaïre, « La littérature est-elle nécessairement engagée ? », Île en île, 28 janvier 2005.

QUELLES SONT LES STRATÉGIES POUR LA PROMOTION DES LANGUES CRÉOLES ?

La perception coloniale c'est lorsque des personnes qui subissent les séquelles de l'histoire coloniale associent ce qu'ils rejettent à leur propre réalité. Dans ces conditions, ils associent leur race et leur culture au désordre ou à la mauvaise organisation. Leur perception de la réalité s'arc-boute ainsi à leurs préjugés. Ceci installe un rapport où ceux qui perçoivent la réalité ainsi croient que leur race et leur culture les condamne à l'échec. Alors que ce qui les garde dans cette situation est de l'ordre de [17] l'apparence. Car les peuples noirs ont la capacité de mettre en place des systèmes d'organisations aussi solides que les autres peuples.

Cette perception coloniale concerne aussi leur complexe vis-à-vis de leur langue, ce qui est la conséquence de l'imposition de la langue des colons aux peuples qu'ils envahissent. Les populations dominés perçoivent ainsi la langue des colons comme la langue de la victoire et la leur comme celle de la défaite. Leur langue est ainsi associée à la mauvaise organisation et à l'incompétence technique. Leur langue est perçue comme incapable d'égaliser celle des colons au niveau intellectuel. Les langues créoles sont ainsi perçues comme un handicap alors qu'elles sont aussi valables que toutes les autres langues. La promotion des langues créoles revient ainsi à montrer comment elles peuvent aussi représenter un atout.

Ce n'est donc pas tellement la question de la race qui nous intéresse ici, mais avant tout la question de la culture. Dans le cadre d'une certaine culture, la race noire et tout ce qui la concerne est rangée dans une catégorie symbolique inférieure. Il y a une différence entre ceux que les créolophones natifs appellent le créole et ce que les linguistes non-natifs nomment « créole »¹⁶. Pour les créolophones, il s'agit avant

¹⁶ HALLEYJC, « 28 octobre 1981: Naissance de Bannzil Kéyol lors du 3e colloque International des Etudes Créoles à Sainte-Lucie », *Guadeloupe attitude*, [s.d.]. URL : <http://halleyjc.blog.lemonde.fr/2011/10/28/28-octobre-1981-naissance-de-bannzil-keyol-lors-du-3e-colloque-international>

tout de leur langue quotidienne, qui leur sert très bien pour communiquer tous les aspects de leur environnement. Alors que pour certains linguistes c'est un objet curieux et imparfait qui ne peut servir que pour les conversations non-intellectuelles.

Un clivage important sur la question des créoles est celui de l'intercompréhension ¹⁷. Même s'il est admis de tous que les créoles ne sont pas identiques, il est admis aussi qu'ils partagent certaines similarités. Est-ce qu'il s'agit de similarités au niveau de la morphologie ou de la grammaire ? Est-ce qu'il s'agit de similarités au niveau de l'origine socio-historique de ces langues ? Ou s'il s'agit de similarités au niveau de la compréhension réciproque ? Lors du troisième colloque du Comité International des Études Créoles, la rupture est consommée avec les linguistes natifs qui veulent promouvoir l'intercompréhension entre les langues créoles alors que les linguistes non-créolophones du CIEC n'y croient pas ¹⁸.

[18]

La promotion des langues créoles revient ainsi à défendre aussi leur importance au niveau international ¹⁹. Toute la question est de savoir comment faut-il les défendre, car on emploie ainsi plusieurs stratégies de promotion de ces langues que nous allons développer dans notre recherche. En nous concentrant surtout sur les écrivains et les linguistes qui se considèrent eux-mêmes comme des militants de la langue créole. Pour le faire nous allons d'abord faire une évaluation de la situation sociale qui pose problème concernant ces langues et envisager les moyens d'en sortir ou de légitimer les créoles.

Un certain complexe fait que nous pensons que le créole est une langue de fermeture alors que le français est une langue d'ouverture. Ce n'est pas tout à fait vrai que le français est la seule porte ouverte des créolophones vers l'international. Ce qui arrive c'est que les questions de langues dépendent aussi des questions économiques, car lors-

¹⁷ « Créole », [s.d.]. [URL](#). Consulté le 11 mai 2017.

¹⁸ Georges VOISSET, *L'imaginaire de l'archipel*, [s.l.] : KARTHALA Editions, 2003, chap. Archipel d'une Utopie (Lambert-Félix Prudent).

¹⁹ La pan-créolité ou la dynamique d'une identité créole internationale », *Tous créoles*, 5 janvier 2013. URL : <http://www.touscreoles.fr/2013/01/05/la-pan-creolite-ou-la-dynamique-dune-identite-creole-internationale/>. Consulté le 20 mai 2017.

qu'on écrit des livres en français et qu'ils sont lus internationalement cela passe par les canaux de dépendance économique et culturels de la francophonie. Alors que c'est possible d'écrire en créole et d'avoir aussi un lectorat au niveau international.

Ceci dit, tout mouvement de promotion des langues créoles doit rejoindre les objectifs de la science. La science a pour objectif de détruire les mythes et de casser les préjugés. C'est-à-dire ôter de leur arrogance, ceux qui prétendent connaître ce qu'ils ne connaissent pas vraiment. Dans ce travail de recherche, nous décrivons les différentes stratégies qu'on peut employer pour casser les mythes concernant les langues créoles. Quels sont ces mythes linguistiques ? Comment sont-ils perçus par les créolophones ? Quels sont les changements de situation possibles ?

[19]

**La perception coloniale des langues créoles
en France.**

PENSÉE CRITIQUE

UN CONTEXTE POSTCOLONIAL

[Retour à la table des matières](#)

Ce n'est tout de même pas simple de définir ce que c'est une pensée critique. C'est-à-dire que toute pensée est critique à sa manière, parce que toute pensée est réflexive d'une part et qu'on peut trouver dans toute pensée, un rapport critique envers d'autres pensées. Ce qu'on cherche par contre, ce sont les pensées critiques qui accomplissent ou qui visent un véritable changement de paradigme. Le paradigme dans un domaine scientifique est la théorie dont se servent la plupart des scientifiques de ce domaine. Quand une révolution de paradigme s'opère, c'est quand une nouvelle théorie permet de mieux expliquer qu'une précédente, les phénomènes auxquels ont affaire les spécialistes de ce domaine.

Dans la plupart des domaines de la vie sociale, on assiste au caractère de plus en plus mondial de tous les phénomènes. C'est-à-dire que dès qu'il s'agit d'analyser un phénomène social, c'est mieux d'avoir conscience que ce phénomène se situe dans un contexte global. Ce contexte global dans lequel il s'intègre l'influence et le transforme. Si bien qu'il est difficile d'analyser ces phénomènes sans tenir compte du cadre dans lequel ils s'inscrivent. Les pensées critiques contemporaines sont des théories qui elles aussi n'échappent pas au phénomène de la mondialisation. Non seulement les critiques ont une influence à

l'échelle mondiale, mais aussi elles portent sur des problèmes globaux.

On se penche ici sur ce qui concerne à la fois cette mondialisation des pensées critiques, c'est-à-dire des pensées qui accomplissent un changement de paradigme, mais aussi sur ce qui fait la particularité des pensées critiques contemporaines. Pour mieux cibler notre propos, nous pouvons l'illustrer par un article de revue scientifique concernant le domaine de la linguistique. Cet article correspond tout à fait selon nous, à ce qu'on entend par pensée critique. D'autant plus, qu'il s'inscrit dans un contexte qui nous est contemporain, qui est d'un côté l'américanisation des pensées critiques et de l'autre le caractère post-colonial de la critique. C'est ainsi que cette critique vise un paradigme linguistique qui est hérité de l'histoire de la colonisation et de l'impérialisme.

L'avantage que nous offre cette réflexion, c'est qu'à la fois elle tente d'opérer le changement de paradigme, mais aussi elle porte en même temps un discours épistémologique sur ce changement de paradigme. C'est parce que les penseurs critiques contemporains ont cette particularité de connaître [20] aussi les travaux sociologiques portant sur les révolutions de paradigme. Cela fait qu'à la fois ils produisent leur critique mais aussi l'épistémologie de leur propre critique. Nous faisons ainsi non seulement une critique d'ordre purement linguistique, concernant le phénomène des langues créoles, et en même temps la critique sociale du caractère colonial des théories que nous visons.

On a un cadre qui nous permet de bien poser le problème, car la pensée critique est dressée au même moment qu'elle est produite. D'autant plus que nous expliquerons ce qu'est une pensée critique pour renforcer notre changement de paradigme et montrer ainsi comment le paradigme linguistique précédent s'inscrit dans un contexte sociologique qu'on a pas assez pris en considération. La critique du paradigme que nous voulons démonter est à la fois internaliste mais et externaliste.

Toutefois, le projet d'une pensée critique n'est pas seulement de détruire un paradigme mais c'est aussi d'en proposer un autre car non seulement c'est descriptif mais c'est aussi normatif. Ainsi le penseur critique montre non seulement l'aspect normatif, c'est-à-dire l'aspect

politique de la théorie qu'il veut détruire mais il propose aussi un autre cadre normatif. C'est ainsi que le concept de prolétariat chez Marx ou celui de multitude chez Negri sont des concepts qui permettent à la fois de décrire des réalités sociales, mais qui permettent aussi aux auteurs de s'engager en faveur de cette réalité sociale. Dans ce sens, le penseur ne cherche pas seulement à changer le côté scientifique du concept mais il cherche aussi à changer sa base politique. C'est ainsi que l'article intitulé *Against creole exceptionalism*²⁰ rédigé par le professeur du Massachusetts Institute of Technology Michel Degraff correspond à ce critère des pensées critiques. Le professeur critique une certaine conception coloniale du créole chez les linguistes, spécialistes des langues créoles, qu'on appelle créolistes. Cette conception du créole qui est largement diffusée chez ces linguistes, traite des langues créoles comme des langues « illégitimes ». Le créole est présenté comme incompatible avec les théories des changements linguistiques « normaux » qui créent les familles de langues comme les langues romanes, les langues germaniques, etc. Par exemple, ils ne conçoivent pas des familles de langues créoles qui soit similaire aux familles des langues romanes ou des langues germaniques. Alors que le créole haïtien a une parenté avec la famille des langues romanes comme le créole jamaïcain a une parenté avec la famille des langues germaniques car leurs sous-ensembles de propriétés lexicales et syntaxiques sont dérivés du français (dans le cas du créole haïtien) et de l'anglais (dans le cas du créole jamaïcain). Ou pour mieux reprendre les termes utilisés par Degraff, ces linguistes considèrent que les langues créoles sont des langues exceptionnelles qu'il ne faut pas traiter comme les autres [21] langues²¹.

Le contexte dans lequel opère cette critique est celui de la montée en puissance dans le système universitaire anglo-saxon des études postcoloniales. On se sert des recherches postcoloniales pour montrer que même le champ de la linguistique est encore affecté par une certaine idéologie coloniale. Toutefois, nous ne voulons absolument pas dire ici que le penseur critique se trouve dans une certaine relativité

²⁰ MICHEL DEGRAFF, « Against Creole Exceptionalism », *language Language*, vol. 79, n° 2, 2003.

²¹ Michel DEGRAFF, « Do Creole languages constitute an exceptional typological class?, Abstract », *Revue française de linguistique appliquée*, X, n° 1, 1 janvier 2007.

politique. Au contraire, l'objectif du penseur critique est la recherche de la vérité scientifique. Les études postcoloniales permettent à l'auteur de dévoiler sur quoi certains concepts pseudo-scientifiques reposent. Elles permettent de montrer comment certaines factions d'un domaine réussissent à imposer à l'ensemble des scientifiques des concepts qui ne sont pas véridiques. Ce qu'il faut comprendre, c'est que les concepts dominants dans le champ scientifique ne sont pas exempts d'une critique sociale. Car on défend bien souvent au nom de la science des concepts qui sont le relais de l'idéologie dominante. Et il s'agit dans notre cas de la pseudo-scientificité de l'idéologie coloniale. Un exemple bien connu de pseudo-scientificité, défendu comme relais de l'idéologie coloniale, s'est produit durant la fin du dix-neuvième siècle lorsque des savants comme Paul Brocha ou Arthur Gobineau ont défendu au nom de la « phrénologie » que la taille du cerveau humain correspondait à son intelligence et que comme la taille du cerveau des africains était plus petite que celle des européens, cela voudrait donc dire que les « noirs » sont moins intelligents que les « blancs ». Et comme la taille du cerveau des femmes est plus petite que celle des hommes, cela voudrait dire, aussi, que les femmes sont moins intelligentes que les hommes. La science a servi à ce moment de relais à l'idéologie coloniale qui postule que certaines races sont inférieures à d'autres.

Ce contexte postcolonial dans lequel cette pensée s'inscrit, correspond aussi à une certaine américanisation des révolutionnaires dans l'histoire. Puisque l'Amérique, qui était vers le dix-septième et le dix-huitième siècle le bastion et le champ de batailles des grands empires coloniaux, a aussi accueilli à cette époque de nombreux révolutionnaires de ces empires, qui y ont apporté leurs bagages intellectuels. Cela a permis dès lors une certaine contestation du régime colonial. La révolution haïtienne s'inscrit dans ce contexte où des anciens esclaves se sont libérés du joug colonial en se basant sur ses théories révolutionnaires. Ce joug colonial était le relais d'une idéologie qui considérait la race des colonisés mais aussi leur langue comme étant inférieure et inapte à effectuer des réflexions intelligentes. On a donc eu des théories critiques contre ce rapport de domination qui ont révélé que les races étaient égales. Nous nous occupons ici d'une pensée critique qui dévoile [22] qu'après l'égalité des races, que les langues sont aussi équivalentes. Dans la première partie de l'article en ques-

tion, titré « *A postcolonial agenda for creolists* », voici comment l’auteur le décrit en anglais: « *Some of these assumptions were implicitly handed down to us from (neo) colonial history without any ‘break in transmission’, so to speak. In the colonial era, these antiegalitarian assumptions were part and parcel of the imperialist construction of political, cultural, and racial hegemony and the concomitant discursive elaboration of scientific authority through scholarly (-looking) texts. These ‘power/knowledge’ systems of hegemony would have made it impossible to conceive of any analytical framework whereby Caribbean Creole languages are on a genealogical or structural par with European languages* »²².

ARRIÈRE-PLAN ÉPISTÉMOLOGIQUE

Cette pensée critique concernant les langues créoles, n’a pas seulement un objectif théorique, mais il a aussi un objectif pratique. Toute pensée critique aspire au changement, mais il faut avoir conscience que le changement dont il s’agit n’est pas un changement théorique, il s’agit d’un changement réel. Cela veut dire que le penseur critique ne vise pas à changer un paradigme seulement sur le plan théorique, il cherche à changer la réalité qui dépend de ce paradigme. Il faut savoir aussi que les pensées critiques ont pour la plupart leur racine dans les sciences humaines et sociales. Les pensées critiques contemporaines sont d’ailleurs de plus en plus émises dans le champ universitaire. Plus les études sur les pensées critiques prolifèrent, plus de nouvelles pensées critiques émergent. Dans le milieu universitaire anglo-saxon aujourd’hui, les études portant sur la *critical theory* sont de plus en plus importantes. Les professeurs de ce milieu universitaire, quel que soit leur domaine, se penchent ainsi sur les recherches qui ont lieu en théorie critique pour renforcer leur propre critique. C’est comme cela que l’auteur dont nous nous occupons se sert des recherches faites en sociologie pour amener une critique dans le domaine de la linguistique. La thèse du linguiste Michel DeGraff, c’est que le concept « créole » tel qu’il est employé n’a aucun sens réel dans le domaine de

²² Michel DeGraff, *Against Creole exceptionalism*, Language, Vol. 79, N° 2, Cambridge, 2003.

la linguistique alors qu'il ne peut qu'avoir au mieux un sens socio-historique.

Selon ce linguiste, il faudrait donc évacuer un certain sens du concept « créole » de la linguistique pour l'en trouver un nouveau. Cette permutation du sens du concept « créole » est censée accomplir un changement de paradigme fondamental en créolistique, c'est-à-dire dans le domaine de la linguistique où on étudie les langues créoles. Cependant, quel est ce sens du mot créole qui n'a pas de fondement scientifique ? En fait, la plupart des linguistes ont un rapport ambigu aux créoles, car [23] ils semblent parler des langues elles-mêmes, mais ils les considèrent comme des langues à part, qui ne sont pas des langues comme les autres. Ces linguistes se servent du concept « créole » pour parler de ce qui est anormalement mélangé. Les langues créoles ne seraient à ce moment pas des langues homogènes comme les autres langues. Ceci rappelle drôlement certains arguments racistes du dix-neuvième siècle qui émanaient de biologistes assez sérieux qui défendaient que la race noire était d'une autre espèce que la race blanche et que les métis étaient dégénérés car ils seraient anormalement mélangés. Ce que veut nous montrer Degraff, c'est que ce concept de « langue exceptionnellement mélangée » n'a pas de sens. Toute langue est construite sur le mélange d'autres langues, car toute langue est formée à partir du contact d'autres langues ou du contact entre variétés (« idiolectes » et « dialectes ») d'une langue, du moment qu'on considère qu'il n'existe aucune langue qui soit parlée exactement de la même façon dans toute une communauté qui partage cette langue (voir le concept « I-language » de Noam Chomsky)²³. D'ailleurs, Degraff nous montre que les langues créoles et particulièrement le créole haïtien sont au plan lexical et syntaxique plus homogènes que bien d'autres langues comme l'anglais et même le français. C'est ainsi qu'il a fait des recherches dans la morphologie des langues pour montrer que l'anglais est bien moins homogène que le créole. Car l'anglais ne contient aujourd'hui que 35% de mots environ provenant de son ancêtre germanique, tandis que le créole haïtien a 90% de mots provenant de son ancêtre français, et que le français à son tour a 85% de mots provenant de son ancêtre latin. Degraff insiste sur un

²³ Michel DEGRAFF, « Language Acquisition in Creolization and, Thus, Language Change: Some Cartesian- Uniformitarian Boundary Conditions », *Language and Linguistics Compass*, vol. 3, n° 4, 1 juillet 2009.

fait noté par Meillet que malgré cet héritage, le français est typologiquement différent du latin. Certaines de ces différences typologiques entre le français et le latin (par exemple : ordre des mots, absence ou existence d'un article défini, déclinaison des noms) dépassent leurs analogues dans la comparaison entre le créole haïtien et le français.

La critique que nous venons d'exposer semble purement linguistique car il s'agit ici de linguistique interne. Le linguiste fait une critique portant sur la formation des langues elle-même et nous montre que cela n'a aucun sens quand il s'agit de la linguistique de parler de « langues mélangées » pour désigner les créoles et seulement les créoles. Cela veut dire que les créoles sont des langues comme les autres langues, puisque toute langue est construite sur le mélange d'autres langues. Cette manière de traiter les langues créoles comme des langues exceptionnelles vient d'un préjugé incité par le langage commun, selon lequel ce que parle les populations venant des territoires issus d'une certaine époque coloniale ne sont pas des langues mais seraient des créoles. Le terme « créole » à ce moment avait principalement le sens de « né sur le territoire », territoires qui à l'époque de la promotion de ce [24] terme, étaient des territoires colonisés. Mais ce n'est qu'un terme dont on se sert pour désigner des langues comme toutes les autres, parlées par ces populations et qui se sont construites sur le mélange des langues des colonisateurs. Voici comment c'est présenté par un article d'un de ses collègues du MIT en anglais: « *DeGraff finds the notion of Haitian Creole as a special and primitive mixture of other languages to be dubious. For one thing, its lexicon is more homogeneous than that of English: About 90 percent of Haitian Creole words are derived from French, while English, a Germanic language, derives only 35 percent of its words from its Germanic ancestors. "If you didn't know that Haitian Creole was called 'Creole,' and you didn't know what English was, you might end up with the conclusion that English is a radical creole, and that Haitian Creole is very well-behaved* »²⁴.

²⁴ Peter Dizikes, *A champion of creole*, MIT news, Cambridge, 2011.

UNE CRITIQUE SOCIOLOGIQUE

Toutefois, la pensée critique ne vise pas seulement une critique interne au champ de la linguistique, c'est la critique entière d'un système. Quand Karl Marx fait la critique d'un phénomène social, il fait la critique du système capitaliste dans son ensemble. Il émerge de plus en plus de penseurs qui critiquent certains mythes dans des domaines scientifiques en faisant la critique du système colonial. Pour Frantz Fanon par exemple qui est l'un des penseurs fondamentaux des études postcoloniales, la critique du mythe de l'algérien intrinsèquement violent était une critique de l'idéologie coloniale. Pour Fanon, la critique de la psychiatrie de Porot était une critique du système colonial. Selon lui, ce n'est pas le nord-africain qui était naturellement violent comme Porot le suggérait, mais c'était la société coloniale de l'époque qui favorisait le niveau accru de violence chez l'algérien²⁵. Fanon, parle lui aussi des considérations racistes des colons qui confondent les langues créoles avec « le petit-nègre »²⁶. C'est de même chez Degraff qui nous révèle que les langues créoles ne sont pas des langues qui sont intrinsèquement anormales, mais c'est l'idéologie coloniale ou néo-coloniale qui les considère ainsi. Selon Degraff, parler d'une catégorie « créoles » en linguistique aurait plutôt un sens sociologique et historique que linguistique. Cela veut dire que ce qui fait la similarité des créoles et leur particularité, ce ne sont pas les langues elles-mêmes, mais ce sont leurs caractéristiques sociales et historiques. Cela veut dire que même si haïtien et le cap-verdien ne parlent pas la même langue, les langues qu'ils parlent subissent les mêmes stigmates sociaux dus à l'héritage colonial.

[25]

Quand on parle de langues créoles, il faut bien savoir qu'il s'agit de langues différentes qui n'ont pas les mêmes caractéristiques linguistiques. On peut parler de langues créoles comme on parle de

²⁵ Frantz FANON, Jean-Paul SARTRE, Alice CHERKI et Mohammed HARBI, *Les damnés de la terre*, Paris, France : La Découverte, DL 2002, DL, cop. 2002 2002, 311 p.

²⁶ Frantz FANON et Francis Préface JEANSON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, France : Éditions du Seuil, DL 1952, 1952, 222 p.

langues romanes ²⁷. Par contre, la différence majeure qu'il y a entre la formation du groupe des langues créoles et celui des langues romanes, c'est que les créoles sont socialement stigmatisés à cause d'un certain héritage colonial. Le concept réunissant les langues créoles concerne beaucoup plus l'histoire des langues et la sociologie du langage que la linguistique stricto sensu. Voici comment Degraff le décrit en anglais dans une définition du concept « créoles » parue dans le *Cambridge Encyclopedia of the Language Sciences* : « *The concept Creole has not been operationalized with rigorous and reliable criteria in linguistic theory. At best, it is a sociohistorically and politically motivated concept, often misidentified as linguistic* ». Quand Degraff déclare que le concept « créoles » a un sens plutôt socio-historique, il ne veut pas dire qu'une certaine tranche de l'histoire a produit des langues de même type linguistique. Car il faut noter que qu'il ne s'agit pas exactement des mêmes langues. Le créole capverdien, le créole jamaïcain et le créole haïtien ne sont pas des langues de même type linguistique. Cependant, quand on parle de « créole », on parle d'un idéal-type sociologique qui nous permet d'étudier la perception coloniale des langues créoles en Haïti, en Jamaïque, comme au Cap-Vert.

L'étude du rapport colonial est l'étude des rapports de domination, ce qui est un thème phare de la sociologie. Les études postcoloniales nous permettent de mieux comprendre les problèmes qui traversent nos sociétés contemporaines. La mondialisation est elle-même un héritage des grandes traversées des empires coloniaux. Les problèmes sociaux qui traversent aujourd'hui nos sociétés contemporaines sont en grande partie des problèmes hérités d'une certaine histoire de la colonisation. Une caractéristique des pensées critiques contemporaines, c'est qu'ils viennent de plus en plus des pays anciennement colonisés. La plupart de ces penseurs aujourd'hui, comme Degraff dont nous parlons, trouvent un espace d'expression et de légitimation dans les universités américaines. La société américaine étant dans une position qui permet l'émergence et de ces nouveaux penseurs critiques, car elle-même étant issue de cette époque coloniale, elle s'est construite sur l'accueil des immigrants, qui sont les descendants des anciennes populations colonisées. Et depuis la chute du mur de Berlin, la société

²⁷ Salikoko Sangol MUFWENE, [L'émergence des parlers créoles et l'évolution des langues romanes: faits, mythes et idéologies](#) », Text, *texte*, 2 février 2005. URL.

américaine est au centre de la mondialisation et elle est aussi le siège aujourd'hui des pensées les plus influentes au niveau mondial. La langue anglaise est devenue la langue la plus [26] légitime des recherches scientifiques et beaucoup de penseurs critiquent s'expriment dans cette langue.

Ces penseurs critiques ont tendance à se servir des institutions légitimes pour pouvoir légitimer leur propre pensée et surtout de l'arrière-plan épistémologique de la *french theory*, qui a fleuri aux États-Unis et dans le monde pendant leurs années d'études. C'est pour cela que nous avons pris pour notre cas l'exemple du professeur de linguistique au MIT, Michel Degraff, qui correspond bien aux critères des penseurs critiques contemporains. Certaines lois sociologiques nous expliquent la manière d'agir de ces penseurs qui visent un changement de paradigme dans un domaine scientifique. Ce qui nous permet de connaître les procédés de ces penseurs sont d'abord le fait que toute pensée critique est à la fois descriptive et normative, c'est-à-dire à la fois scientifique et politique. La pratique scientifique est une pratique qui ne se déroule pas hors du champ des phénomènes sociaux, elle y est intégrée. De plus, les penseurs critiques ne visent pas un changement d'ordre uniquement théorique, ils visent aussi et surtout un changement d'ordre pratique.

C'est un changement social qui est visé en changeant la perception de cette réalité à la fois à l'intérieur du champ scientifique mais aussi à l'extérieur de ce champ. Un point que nous avons noté et qui est caractéristique aux pensées critiques contemporaines, c'est qu'ils se servent des connaissances en *critical theory* pour renforcer leur propre critique. Notre auteur fait d'ailleurs une référence à Bourdieu dans ce sens à la fin de son article : « *in Bourdieu's words, 'Every theory... is a programme of perception... Many "intellectual debates" are less unrealistic than they seem if one is aware of the degree to which one can modify social reality by modifying the agents' representation of it'* »²⁸. C'est donc une pensée critique qui a conscience d'elle-même et qui se définit comme telle. L'importance croissante du champ de la *critical theory* produit alors un accroissement des pensées critiques, qui correspond aussi à leur américanisation. La critique de ce concept pseudo-scientifique de « créole » chez les linguistes représente dans notre

²⁸ MICHEL DEGRAFF, « Linguists' Most Dangerous Myth: The Fallacy of Creole Exceptionalism », *langsoci Language in Society*, vol. 34, n° 4, 2005.

cas plus largement la critique de l'idéologie coloniale. C'est ce qui nous montre que le champ de la recherche scientifique n'est pas exclu du champ des phénomènes généraux de la société.

[27]

**La perception coloniale des langues créoles
en France.**

**RÉSULTATS
D'ENQUÊTE**

[Retour à la table des matières](#)

Il ne s'agit pas simplement d'émettre une critique sur la situation des langues créoles aujourd'hui, mais il faut pouvoir aussi décrire comment ces langues sont perçues par ces locuteurs. C'est ainsi qu'en recueillant des réponses à une enquête qualitative spécialement conçue pour ce mémoire, en cherchant dans les enquêtes déjà existantes et en analysant les productions médiatiques en France sur les langues créoles, nous avons pu rassembler des données qui nous dévoilent plus clairement comment les langues créoles sont perçues sur le terrain. La plupart des personnes interrogés dans ces enquêtes sont soit des locuteurs des langues créoles, soit leurs descendants.

TRAJECTOIRE ET ORIGINE

« On ne connaît d'où est un homme qu'après qu'il a parlé » nous dit Rousseau dans son *Essai sur l'origine des langues*²⁹. Alors que la France doit de plus en plus gérer des problèmes liés à l'immigration, il devient important aussi d'effectuer des enquêtes, pour mieux savoir dans quelles conditions les immigrés vivent dans leur nouvelle société. Avant de réaliser cette enquête, qui porte le nom *Trajectoire et ori-*

²⁹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, France : le Graphe, 1967.

gine³⁰, on a préparé ce qu'on appelle une *analyse de l'existant*, pour voir quelles sont les enquêtes qui ont déjà été produites dans ce domaine. Nombreuses de ces enquêtes ont été produites depuis le début des années 90. Mais plusieurs de ces enquêtes n'ont pas ciblé la population immigrée en générale, mais plutôt plusieurs parties de cette immigration. Ils devaient choisir qui prendre dans cette population d'immigrés.

Par exemple, la question des Domiens s'est posé, et finalement ils ont classé les Domiens aussi dans la population immigrée, parce qu'ils subissent les mêmes discriminations que les autres immigrés. L'étude de la population immigrée est dans ce cas, l'étude des minorités qui subissent des discriminations raciales. On cherche à travers cette enquête, quel type de discrimination est associé avec quel type d'origine. On se base sur des données quantitatives, issues des déclarations des immigrés. Il y avait une enquête *Mesures de la diversité* qui portait là-dessus, mais elle ne suffisait pas. C'est pour cela que l'Ined s'est associé avec l'Insee pour combiner leurs moyens, leurs ressources, pour réaliser cette étude. Cette enquête répond à un besoin pour l'État français, d'avoir [28] des chiffres statistiques sur son immigration, qui visiblement grandit au fur et à mesure, et pour la gérer.

L'enquête a pour objectif de permettre aux acteurs de l'État, ou à d'autres institutions, de parler de l'immigration et de l'intégration, sur des bases scientifiques. Trop souvent, quand les politiques parlent d'intégration, ils ne cherchent pas à savoir comment les gens se perçoivent eux-mêmes. Cette question d'immigration est au centre de nombreux débats, chez les politiciens comme chez les journalistes. Mais ils ne se basent pas sur des recherches solides effectués dans le domaine. Cela donne le champ libre aux préjugés et à l'ignorance. Cette recherche scientifique est là pour combler ce manque de statistiques en ce qui concerne l'intégration et la discrimination. Et aussi, pour mettre l'opinion générale sous épreuve de l'observation scientifique. Pour le faire, les réalisateurs de l'enquête ont prit un échantillon de 24 000 personnes.

Dans ce groupe, il n'y a pas que les immigrés et les descendants d'immigrés, parce qu'ils jugent que ce ne sont pas que les immigrés

³⁰ « ENQUÊTE “TRAJECTOIRES ET ORIGINES” », *Ined - Institut national d'études démographiques*, [s.d.]. URL : <http://teo.site.ined.fr/>.

qui sont concernés par les problèmes d'intégration. D'autant plus qu'ils se sont aussi concentré sur la population des DOM, qui ne sont pas administrativement des immigrés, parce qu'ils viennent de département français, mais ils sont victimes des mêmes discriminations que les autres immigrants, à cause de leur couleur de peau. La population des DOM a une belle représentation dans cette enquête, parce qu'il permette de bien illustrer les problèmes d'intégration. Ceux sont des gens, qui sont censés être bien intégrés parce qu'ils sont français.

Toutefois nous chercherons à savoir, à quels problèmes sociaux ils sont confrontés, qui font qu'ils n'arrivent pas à s'intégrer de la même manière que les autres habitants de la métropole. C'est ce qui fait que dans cet échantillon, on a pris 800 personnes qui viennent des DOM, et 800 descendants de ces Domiens. D'autant plus qu'après la question de la race, les Domiens sont autant confrontés que les autres immigrants aux problèmes de langues. Ce que nous voulons montrer c'est que l'importance de cette analyse portant sur les langues peut mieux nous aider à comprendre les problèmes d'intégration dans la société en générale. Comment enquêter ainsi sur la diversité de la population française, en analysant sa diversité linguistique ? Est-ce que le processus de transmission des langues varie selon l'origine ? Comment mesurer l'intégration en France à travers la langue ? Comment la transmission du français se fait-elle à travers la famille et l'école ?

C'est au chapitre 4 du rapport de l'enquête *Trajectoire et origine*, qu'est abordée la question des langues. Ce chapitre est titré *Diversité des pratiques linguistiques*, et est rédigé par deux sociologues, ou démographes plus précisément. Cette partie de l'enquête illustre bien la problématique générale dont il s'agit. Nous devons étudier dans quelle mesure les populations immigrés arrivent à s'intégrer ou non en France métropolitaine. Et de chercher sur quels points ils peuvent subir certaines [29] discriminations. Pour illustrer ceci, nous allons nous servir des résultats de l'enquête concernant particulièrement les Domiens. Les Domiens qui se trouvent dans une situation où ils sont classés comme immigrés dans cette enquête, tout en étant français. Mais c'est parce qu'effectivement, comme nous allons le voir, quand on parle de transmission des langues, les populations de ces territoires déclarent qu'ils ont les mêmes caractéristiques sociales, que les autres groupes d'immigrés. C'est ainsi que 59% des descendants des Domiens se déclarent bilingues, c'est-à-dire qu'à la fois le français et

dans leur cas le créole, leur a été transmis par leurs parents. C'est la même situation pour les populations venant d'autres territoires anciennement colonisés par la France, comme certains pays d'Afrique guinéenne ou centrale. Cependant, la pratique du bilinguisme ou du plurilinguisme chez ces migrants est plus forte que celle des populations venant des autres pays d'Europe du Sud ou d'Asie par exemple. Ces autres migrants déclarent non seulement avoir reçus moins de langues, mais aussi avoir moins été au contact du français.

Alors, ces immigrés sont classés comme étant au moins bilingues. Mais sur quoi se base-t-on pour les classer comme bilingues ? Qu'est-ce qu'être bilingue veut dire ? Dans cette enquête, on s'est simplement basé sur les déclarations des enquêtés, qui disent avec combien de langues ils ont été fréquemment en contact durant leur enfance. Ce qu'ils déclarent le plus souvent, c'est qu'ils ont reçu deux langues. Le français parce qu'il s'agit d'immigrés en France, et aussi en général l'autre langue de leur pays d'origine. Certains ont aussi reçu plus de deux langues, mais ce n'était pas facile pour les parents à ce moment de les transmettre, ou pour les parents de parler trois langues dans la famille, s'ils ont des origines différentes. C'est ainsi que lorsque les deux parents ne sont pas français, et que chacun d'entre eux a une origine différente, c'est le français qui est le plus parlé dans la famille. Mais en vérité, cela nous amène à poser d'autres problèmes. A quel point on peut dire, que quelqu'un peut se déclarer bilingue ? Nous pouvons constater toutefois que les enquêteurs ont pris des précautions sur ce sujet. Parce que, ce qui a été demandé, n'est pas s'ils parlent ces langues, mais s'ils les ont reçus. Voici la question posée aux enquêtés : « Quelles sont la ou les langues que vous parlait votre mère (votre père) quand vous étiez enfant ? ». Ce qui fait que ceux qu'on appelle plurilingues dans cette enquête, ne sont pas forcément des gens qui parlent ces langues couramment. Ce qui est analysé ici, c'est comment la diversité de la population, influence la transmission des langues. Ou plutôt, comment la transmission des langues reflète la diversité de la population.

Quelque chose d'autre nous frappe l'esprit. Il y a certaines personnes qui selon leur origine, transmettent plus le français que d'autres. Dans le tableau 1 à la page 32 du rapport de l'enquête, ils ont fait deux parties où dans une première, ils mettent le taux de plurilinguisme chez les immigrés selon leur origine, puis dans l'autre partie

du taux de plurilinguisme des descendants de ces immigrés. [30] Dans ce tableau, on peut constater qu'il y a certains immigrés qui ont un gros pourcentage en ce qui concerne le plurilinguisme, et dans la réception du français, comme ceux qui viennent des DOM et ceux qui viennent d'Afrique guinéenne ou centrale. Alors que les descendants de ces immigrés ont le plus petit pourcentage de plurilinguisme et le plus haut pourcentage dans la réception du français. Ce qui nous permet d'expliquer ce rapport, c'est parce que cela ne fait pas trop longtemps et contrairement aux autres, que ces pays étaient sous l'administration coloniale de la France. Quant aux Domiens, ils sont toujours sous administration française. C'est ainsi que la réception du français chez les descendants des immigrés originaires des DOM atteint 100%. Voici comment les enquêteurs l'expliquent :

« D'autre part, et dans la plupart des cas, cela concerne des pays anciennement sous administration française, la langue française y a donc été fortement pratiquée et enseignée pendant plusieurs années. » D'autant plus que pour ceux qui viennent des DOM, la langue française est toujours la langue officielle. Dans ce contexte, quand les immigrés quittent les DOM et qu'ils connaissent déjà le français, ils connaissent une autre langue aussi qui est le créole. Mais ils ne transmettent pas le créole à leurs descendants, alors que c'est la langue de leur origine, contrairement aux autres personnes qui viennent de pays qui ne sont pas ou n'ont pas été récemment sous l'administration coloniale de la France. Cela nous montre que la transmission des langues exprime aussi un rapport de domination d'une société à une autre, ou bien les séquelles de ce rapport.

LA MAÎTRISE DU FRANÇAIS ET L'INTÉGRATION

C'est ainsi que quand ces immigrés arrivent en France, ils ont déjà un meilleur niveau en français que les autres, avant même d'habiter sur le territoire. À ce moment, dès leur arrivée en France, ils déclarent avoir un bon ou très bon niveau dans la langue. C'est dû à l'influence de la francophonie sur les pays d'origine de ces populations. C'est eux d'ailleurs qui déclarent aussi avoir le meilleur niveau dans la langue au moment de l'enquête. C'est ainsi que les ressortissants d'Afrique

Guinéenne déclarent avoir 82% de bon niveau quand ils viennent d'arriver en France et 94% au moment de l'enquête. Nous ne savons pas précisément combien de temps ces gens ont passé en France avant l'enquête. De toutes les manières, c'est un chiffre qui est censé varier énormément entre les individus. Ce que nous savons c'est qu'on a pris pour cible ceux qui sont arrivés en France après l'âge de trois ans. Et aussi ceux qui n'ont pas reçu que le français durant leur enfance. Pour trouver des informations sur ces personnes, ils se sont basés sur le recensement. Mais le recensement de la population ne donne pas assez d'informations sur la trajectoire des immigrés. La date d'arrivée de la population immigrée dans le recensement ne remonte pas plus loin que 1999. Et cela ne nous étonne pas que le niveau de maîtrise [31] des immigrés de la langue française soit meilleur au moment de l'enquête par rapport à quand ils venaient d'arriver en France. Cela veut dire que plus ils s'adaptent à la société, plus ils l'intègrent, plus ils maîtrisent le français.

Il est possible de constater aussi que le temps qu'ils ont passé en France à l'âge de leur arrivée comptent beaucoup dans leur niveau de maîtrise du français. En effet, l'analyse sur les langues maîtrisées par les immigrés permet de faire une analyse sur leur niveau d'intégration. Améliorer sa compétence en français pendant l'intégration, dépend de trois facteurs comme leur niveau quand ils viennent d'arriver, le contexte et la durée de pratique de la langue. Le progrès est plus grand quand ils ne savent pas bien parler français du tout lorsqu'ils viennent d'arriver. C'est normal parce qu'ordinairement pour que quelqu'un puisse parler une langue, il doit se trouver dans un environnement où elle est parlée. Quand ils arrivent en France, la langue majoritairement parlée est le français. C'est pour cela par exemple qu'à leur arrivée en France, 5% d'espagnols et d'italiens déclarent qu'ils connaissaient le français. Tandis qu'au moment de l'enquête ils sont 78% à bien le parler. Alors que ceux qui viennent d'Afrique guinéenne ou centrale sont passés de 82% à leur arrivée à 95% au moment de l'enquête. Cela veut dire que connaître le français dès l'entrée en France aide pour avoir un plus haut niveau après s'être baigné dans l'environnement. Mais quand ils ne le savent pas aussi, cela veut dire que l'écart sera plus grand entre le moment d'arrivée et le moment de l'enquête. Il y a donc un plus fort taux de progrès chez ces gens-là. Et comme nous parlons de l'environnement social, cela leur permet d'effectuer un

progrès qui est plus significatif à l'oral qu'à l'écrit. Ceux qui parviennent à faire de beaux progrès à l'écrit, ce sont ceux qui sont arrivés de bonne heure et qui ont été à l'école en France. Puisque quand ils immigrèrent tard et qu'ils ont déjà été à l'école dans leur propre pays, où ils n'ont pas été à l'école en français, l'écrit devient difficile à maîtriser. C'est ainsi que nous comprenons que l'âge de l'immigré quand il arrive en France joue aussi dans son niveau d'intégration. Plus ils immigrèrent tôt en France, mieux ils intègrent la société.

Puis la langue ne permet pas seulement d'analyser les rapports sociaux portant sur l'âge des immigrés et leur niveau d'intégration. Elle permet aussi d'analyser les rapports sociaux portant sur le genre. En effet, quand on parle de rapports sociaux portant sur le genre, cela aboutit à un rapport entre les langues aussi, et c'est ce que ce chapitre sur la diversité des langues et la diversité de la population veut nous indiquer. Parler la langue dominante veut dire parler la langue de l'intégration. La langue dominante est la langue du pouvoir, la langue de l'État. Dans la constitution française, il est mis dès le deuxième article : « Le français est la langue officielle de la République ». C'est ainsi que l'État français impose sa langue de manière légitime sur tout le territoire. Le sociologue Pierre Bourdieu [32] dans un livre qui s'appelle *La domination masculine*³¹, avait travaillé sur la corrélation entre le sexe des personnes et les langues qu'ils parlent. Il remarque que les femmes ont plus tendance à parler la langue légitime que les hommes, parce qu'ils font partie du sexe dominé dans la société, ils sont sous la domination de la langue aussi. Les résultats de cette enquête sur ce point vont dans le sens de Pierre Bourdieu, parce que si nous regardons le tableau 3, on constate que les femmes ont une meilleure progression que les hommes dans la pratique de la langue française. Mais les enquêteurs en donnent une autre explication, pour eux ce n'est pas parce que les femmes sont du sexe dominé mais c'est plutôt du au contexte dans lequel ils ont pratiqué la langue. Voici comment ils le disent : « La nécessité de pratiquer le français dans le voisinage, dans les administrations mais également avec les enseignants et les parents des camarades de classe de leurs enfants, bref leur rôle de médiatrices, explique pour une grande partie l'amélioration du français à l'oral. » Ainsi d'après l'enquête, les femmes qui viennent de

³¹ Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris, France : Seuil, DL 1998, DL , cop. 1998, 142 p.

l'immigration ne parlent pas français plus parce qu'elles sont dominées mais parce qu'elles trouvent plus d'occasion pour le parler.

Toutefois, on pourrait dire que c'est parce que les femmes jouent leur rôle matrimonial qu'elles jouent ce rôle de médiatrices. Ce qui voudrait dire qu'elles continuent à être assignées à des tâches particulières, quasiment domestiques. D'autant plus que l'utilisation du français se fait de plus en plus dans les familles avec la présence ou l'apparition de l'enfant. Les enfants étant instruits à l'école en français, reviennent dans leur foyer avec la pratique courante de cette langue qu'ils partagent ainsi avec leurs parents. Les parents ont aussi entre temps amélioré leur compétence en français puisqu'ils vivent dans un environnement où on le parle. Si nous reprenons encore les analyses de Bourdieu sur ce cas, l'école est une institution où on transmet la langue légitime. C'est ce qui fait que les enfants en passant par l'école reçoivent cette langue. Mais cela ne veut pas dire que dès que les enfants parlent cette langue, cela veut dire que les parents vont forcément suivre. On remarque que dans les familles plurilingues c'est plutôt les langues étrangères qui sont le plus utilisés. Voici comment les enquêteurs le disent : « Les deux-tiers déclarent que c'est une autre langue que le français qui était le plus souvent utilisée. » La proportion est plus forte dans les familles turques où 69% déclarent encore utiliser couramment la langue de leur pays d'origine. Cela peut-être dû au fait qu'il y ait une forte cohésion dans la diaspora turque, car quand les sociétés en diaspora se réunissent, ils parlent la langue de leur pays d'origine. Cela peut être dû aussi au fait qu'ils n'ont pas du tout eu de contact avec la langue française avant d'arriver en France et qu'ils ont fortement intégrés la langue turc comme norme sociale.

[33]

L'accès à la langue légitime se fait soit par l'écrit, soit par l'oral. Les descendants d'immigrés apprennent le français à l'école, ce qui leur permet d'avoir une connaissance écrite du français. Tandis que dans leur foyer, il s'agit d'une pratique orale de la langue. C'est ainsi que l'apprentissage de l'écrit se fait à l'école plutôt en français et la pratique de l'oral en famille, dans un cadre plutôt plurilingue. Ce rapport est particulièrement révélateur, dans le cas de la transmission de l'arabe. L'arabe étant la seconde langue parlée en France, mais qui est très peu enseignée à l'école. C'est le cas par exemple, des descendants d'immigrés venant d'Algérie, qui déclarent pour 68% parler bien

l'arabe et 15% le maîtriser à l'écrit. On voit bien que la différence de maîtrise de la langue, entre l'oral et l'écrit, est énorme. Ce qui permet une bonne maîtrise orale de la langue du pays d'origine, sont les voyages fréquents dans ce pays. Ce qui se fait dans une forte cohésion de la communauté en diaspora du pays d'origine, qui crée de forts liens d'attachement avec la patrie. On voit par-là que l'accès des descendants d'immigrés à la langue du pays d'origine, se fait par l'oral en famille. Et c'est bien par l'écrit, tel qu'on l'apprend à l'école, que se fait la transmission de la langue légitime.

Si la transmission de la langue française se fait essentiellement à l'école, la transmission des langues étrangères est favorisée en famille selon la mixité du couple. En effet, plus le couple est mixte, plus il y a transmission des langues étrangères. Si l'un des parents est né en France, la transmission de la langue étrangère est déjà à ce moment plus difficile. Le nombre de descendants d'immigrés qui sont né en France, et qui ont appris une langue étrangère, en ayant un parent né en France aussi, est très faible. Par contre certains d'entre eux apprennent la langue du pays d'origine, d'un de leurs parents, parce que c'est une ressource mobilisable sur le marché du travail. C'est ainsi que quand un parent parle l'espagnol, l'allemand ou l'anglais, il transmet la langue à son enfant pour que cela lui soit bénéfique sur le marché du travail. Dans un autre texte écrit en parallèle par les mêmes auteurs, pour la revue *Homme & Migrations*, voici ce qu'ils disent : « Pour ce qui concerne les immigrés, la maîtrise de la langue majoritaire du pays d'immigration constitue bien évidemment un facteur d'intégration professionnelle et sociale. Puis, pour leurs enfants nés et élevés dans ce pays, outre son importance dans la vie familiale, la transmission des langues des parents peut représenter une ressource mobilisable sur le marché du travail, une ouverture du champ des possibles dans le domaine professionnel, social, culturel. » C'est ainsi que quand un des parents vient d'un autre de ces dits grands pays d'Europe, la langue est transmise à l'enfant non seulement à l'oral dans le foyer familial, mais on le fait suivre des cours aussi dans cette langue. Ainsi l'enfant maîtrise mieux l'écrit et peut vraiment mobiliser la langue comme ressource.

Ce qui est ainsi exposé à travers la synthèse que nous avons fait de ce chapitre de l'enquête, c'est que la diversité linguistique permet de mieux étudier la diversité de la population. Ce qui est d'abord [34]

montré, c'est que la transmission des langues varie selon l'origine des immigrés. Ce qui nous permet de comprendre que les immigrés venant des DOM et d'Afrique guinéenne ou centrale ont un comportement similaire vis-à-vis de la transmission des langues. Parce que ces deux variables sont constitués de territoires qui ont été de manière relativement récente ou sont toujours sous administration française. Les populations venant de ces territoires transmettent bien moins que les autres immigrés la langue de leur pays d'origine. On comprend ainsi que la transmission des langues reflètent des situations de domination politique. Ceux qui viennent de territoires français d'outre-mer, ou qui étaient durant le vingtième siècle, dans cette situation, font partie de ce qu'on appelle la francophonie. Les immigrants venant de la francophonie ont une meilleure maîtrise en français que les autres dès leur arrivée en France, et un plus haut niveau en français au moment de l'enquête. Ce qui leur permet de mieux s'intégrer aussi en France parce que plus la langue est maîtrisée, plus la population est intégrée. On parle d'intégration parce qu'ils ont intégré les normes sociales du pays d'accueil. La langue fait partie de ces normes sociales, et l'intégration des normes linguistiques reflète l'intégration des autres normes sociales. Cette intégration des normes de langage pour les descendants d'immigrés se fait avant tout à l'école où ils apprennent aussi à écrire la langue. La langue française devient dans ces conditions la langue de l'école tandis que la langue du foyer est celle du pays d'origine. Pour que la pratique de la langue du pays d'origine se fasse au foyer il faut que le couple soit mixte. Dans ce cas, la langue des parents peut être transmise ou non aux descendants, selon la communauté diasporique et la capacité à se servir de la langue sur le marché du travail et surtout de l'origine des parents.

LA FRACTURE SOCIOLINGUISTIQUE

[Retour à la table des matières](#)

La question de la langue concerne aussi les problèmes d'intégration. La société française a aussi tendance à se révéler comme une fracture. Une fracture qui s'est creusé entre d'un côté une ancienne vision de la France et de l'autre une nouvelle vision qui prend en compte les changements démographiques dus à l'immigration. La ville est un lieu central où se manifeste cette fracture. Et la ville est surtout un très bon lieu d'étude de la société, autrement dit un laboratoire social. Toute la question est de savoir comment les populations habitent la ville. Les écrivains comme les sociologues ont pensé la ville à la fois sous des aspects littéraires et des aspects scientifiques. Car la ville est un espace de tensions, qui favorise les réflexions. Particulièrement la ville de Chicago qui accueillait de nombreux immigrants.

Les tensions se créent entre l'accueil des migrants et leur perception de l'intégration. Comme pour la ville de Chicago ³², ces tensions existent aussi entre la ville de Paris et sa banlieue. Des problèmes à la fois d'ordre ethniques et culturels surviennent. Ces problèmes sont la conséquence de la capacité de la ville à permettre l'intégration de ces populations. C'est-à-dire, que la ville rend possible la réussite sociale de ces populations. Si la réussite sociale de ces populations n'est pas permise, elles ont tendance à se replier sur elles-mêmes. Et à intérioriser ce par quoi on les rejette. Ce repli sur soi se fait dans un contexte qui est celui d'un temps après la colonisation. Un temps habituellement désigné comme postcolonial.

Ce que nous voulons montrer, c'est que les théories coloniales sont de bons instruments qui nous permettent de comprendre la société française. Et particulièrement, la population antillaise en France. Cette

³² Georg SIMMEL, William Isaac THOMAS, Robert Ezra PARK, Ernest Watson BURGESS, Roderick Duncan MCKENZIE, Louis WIRTH, Maurice HALBWACHS et Henrika KUKLICK, *L'École de Chicago: naissance de l'écologie urbaine*, traduit par Yves Éditeur scientifique GRAFMEYER et Isaac Éditeur scientifique JOSEPH, Paris, France : Flammarion, DL 2009, vii+377 p.

population se trouve dans une position spéciale. Car étant à la fois français mais étant socialement perçus comme étrangers en France. Cela veut dire que la population antillaise ou plus globalement domienne, n'est pas perçue en France comme on perçoit les bretons ou les occitans. La perception de la population domienne en France est principalement liée à la perception de leur race. Parce qu'elle est du même phénotype que la population immigrante en France, elle est aussi perçue comme étrangère.

[36]

La question de la race est donc devenue centrale pour la crise d'intégration entre le centre parisien et sa banlieue. Nous devons savoir que les problèmes de racismes et de conflits ethniques sont en grande partie des problèmes hérités de l'histoire coloniale de la France. Avec l'immigration croissante, ces problèmes resurgissent dans la capitale parisienne. La perception que les habitants ont d'eux même est elle aussi héritée de cette histoire coloniale. Ils se perçoivent comme « noirs » et perçoivent la population intégrée de la capitale comme « blanche » ou assimilés aux « blancs ». Cette manière de désigner des groupes de populations, vient du langage utilisé durant les périodes de colonisation. Ce langage est issu de la rencontre entre deux groupes dans des circonstances particulières et ayant des phénotypes différents.

Cette tension entre deux espaces de la ville habités par des « couleurs » différentes, nous amène à poser de nombreux problèmes. Le principal nous semble être celui de chercher comment des populations vivantes dans une même ville arrivent à avoir des perceptions si conflictuelles. Surtout que de nombreuses personnes ayant grandi dans la banlieue sont issues de l'immigration, mais cela peut s'étaler sur plusieurs générations passées. Ces populations sont autant françaises administrativement que toutes les autres. Et pourtant il se pose le problème de leur intégration et de leur perception comme étrangers à cause de leur racialisation. Cette question se pose aussi pour les domiens qui sont administrativement français mais qui ont un discours sur leur discrimination à cause de leur race qui est similaire à celui des immigrés. Peut-on ainsi comprendre ces espaces urbains comme des espaces coloniaux ? Comment les descendants d'antillais se perçoivent-ils ? Est-ce que leur manière de se percevoir correspond à la

perception des colonisés ? Quelles sont les conséquences sur leur intégration ?

L'antillais noir

Lors du premier congrès des écrivains et artistes noirs ³³ qui a eu lieu à Paris en septembre 1956. Les intellectuels présents se réunissaient pour débattre à la fois de la question de la race mais aussi et surtout des questions coloniales. Le poète martiniquais Aimé Césaire a dit dans son intervention que ce qui les réunissait tous à cet endroit, à cette époque, c'était la condition coloniale. Et que même les noirs d'Haïti ou les noirs américains se trouvaient aussi dans une condition « semi-coloniale ». Il faut comprendre qu'à cette époque quasiment tous les pays d'Afrique sont sous administration coloniale, dirigée par les pays européens. À ce moment donc, la condition dans laquelle se trouvait la Martinique [37] était équivalente à la situation dans laquelle se trouvaient ces pays africains. Ce que nous allons voir, c'est que pour l'essentiel, ces problèmes, qui se posaient à Paris à cette époque par rapport à la race, sont encore des problèmes qui se posent aujourd'hui. Ces problèmes sont particulièrement d'ordre colonial. Ce qui illustre de manière assez forte cet héritage colonial, ce sont les catégories « blancs » ou « noirs » dans lesquelles se rangent les habitants de la ville. Surtout les habitants de la banlieue qui sont issues de l'immigration récente. Quand on dit immigration récente, il faut quand même qu'on fasse attention, car la population qui est victime de ce genre de discrimination, ne l'est pas parce qu'elle vient d'arriver à Paris. Elle l'est plutôt en fonction de l'origine des immigrants.

Les immigrants et les descendants de ces immigrants sont ainsi définis par leur phénotype. À ce moment, les problèmes d'intégration se spatialisent. Car la population ségrégée a un territoire, qui est celui de la banlieue. Il y a donc à ce moment, pas tant du conflit que de la distance entre les groupes sociaux. La ville est à ce moment une illustration dans l'espace des rapports sociaux. Ce qu'on comprend par le cas

³³ CONGRÈS INTERNATIONAL DES ÉCRIVAINS ET ARTISTES NOIRS, Le Ier Congrès international des écrivains et artistes noirs: Paris, 19-22 septembre 1956: compte-rendu complet. -, Paris, France : Présence africaine, 1997, 408; 2 p.

que nous étudions, c'est que ce n'est pas seulement les classes sociales qui sont représentées dans l'espace, mais aussi les rapports coloniaux. Les groupes sociaux coloniaux et les groupes sociaux colonisés, se définissent en se mettant à distance l'un de l'autre. L'exemple qui illustre le mieux cette mise à distance est la ségrégation entre le centre-ville de Johannesburg en Afrique du Sud et les townships. Cette mise à distance est due au fait que la population du centre-ville n'a plus directement besoin de la main d'œuvre ségréguée. Cela pousse la population du centre à être de plus en plus xénophobe et même à supposer que la population immigrante est la cause de leur chômage. Cela crée des tensions dans la ville, les populations de banlieue ont tendance à croire que leur réussite sociale n'est pas possible dans cette ville. C'est-à-dire qu'il n'y a pas d'avenir s'ils se servent des moyens que la société leur donne. C'est pour cela qu'il y a plus de difficulté en général pour une personne de banlieue d'arriver à un haut niveau social qu'une personne du centre-ville.

Ceci devient ainsi une forme de condamnation. L'homme devient ainsi « noir » pas seulement par la couleur de sa peau, mais par tout son être. Il est piégé dans une catégorie sociale dont il ne peut pas sortir. La liberté devient alors un acte quasiment impossible car il est totalement piégé. Pour se libérer de cette condition dans laquelle il est inscrit par la société, il devrait changer de corps. C'est ainsi qu'on voit des phénomènes de haine de soi. Certaines personnes ont recours à des procédés de dépigmentation pour sortir de cette condamnation. Mais cette condamnation est telle que la dépigmentation ne permet pas forcément de sortir de cette prison. Cette haine de soi conduit à des phénomènes de déracialisation et de déculturation comme en a parlé Frantz Fanon dans son [38] intervention lors du premier congrès ³⁴. Toutefois, ce que fait Fanon, c'est critiquer cette condamnation, c'est chercher une tentative de liberté malgré la condamnation. Pour trouver cette liberté, il faut pouvoir dévoiler les processus par lesquels cette condamnation s'opère. Fanon est lui-même très critique envers la préface ³⁵ *Orphée noire* de Sartre où il dit que « l'être est noir » et qu'il ne peut pas y échapper. Ce que Fanon critique au philosophe existentialiste dans un de ses premiers textes plus philoso-

³⁴ Ibid.

³⁵ Jean-Paul SARTRE, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, France : Presses universitaires de France, 2001,

phiques ³⁶, *La plainte du noir : L'expérience vécue du noir*, c'est que Sartre a un point de vue extérieur sur le conflit. Qu'il ne s'agit pas pour lui d'une expérience vécue, et qu'il a ainsi tendance à condamner l'autre par son regard, car le regard objective. L'habitant de la marginalité serait ainsi condamné à rester marginal.

La perception du colonisé

C'est cette perception de soi comme marginale, cette intériorisation de l'exclusion à laquelle les autres les renvoient, qui fait l'homme colonisé. La colonisation est avant tout un rapport intérieur de l'homme à son propre esprit. L'homme colonisé fini par intériorisé les catégories que lui inculque les autres hommes. Il se trouve exclu dans la ville, à la périphérie. Il y a donc chez lui une certaine distance avec la ville. Toute la difficulté se trouve pour lui, dans la capacité à sortir des catégories, dans lesquelles les groupes dominants dans la société l'incluent. Ces populations restent des populations de seconde zone. Fanon nous décrit bien cette situation dans *Les damnés de la terre* ³⁷ :

« La zone habitée par les colonisés n'est pas complémentaire de la zone habitée par les colons. Ces deux zones s'opposent, mais non au service d'une unité supérieure. Régies par une logique purement aristotélicienne, elles obéissent au principe d'exclusion réciproque: il n'y a pas de conciliation possible, l'un des termes est de trop. La ville du colon est une ville en dur, toute de pierre et de fer. C'est une ville illuminée, asphaltée, où les poubelles regorgent toujours de restes inconnus, jamais vus, même pas rêvés. Les pieds du colon ne sont jamais aperçus, sauf peut-être dans la mer, mais on n'est jamais assez proche d'eux. Des pieds protégés par des chaussures solides alors que les rues de leur ville sont nettes, lisses, sans trous, sans cailloux. La ville du colon est une ville repue, paresseuse, son ventre est plein de bonnes choses à l'état permanent. La ville du colon est une ville de blancs, d'étrangers. La ville du colonisé, ou du moins la ville indigène, le village nègre, la médina, la réserve est un lieu mal famé, peuplé d'hommes mal famés. On y naît n'importe où, n'importe comment. On

³⁶ Frantz FANON, *La plainte du noir*, Paris, France : Esprit, 1951.

³⁷ FANON et al., *op. cit.*, (note 25).

y meurt n'importe où, de n'importe quoi. C'est un monde sans intervalles, les hommes y sont les uns sur les autres, les cases les unes sur les autres. La ville du colonisé est une ville affamée, affamée de pain, de viande, de chaussures, de charbon, de lumière. La ville du colonisé est une ville accroupie, une ville à genoux, une ville vautrée. C'est une ville de nègres, une ville de bicots. Le regard que le colonisé jette sur la ville du colon est un regard de luxure, un regard d'envie. Rêves de possession. Tous les modes de possession : s'asseoir à la table du colon, coucher dans le lit du colon, avec sa femme si possible. Le colonisé est un envieux. Le colon ne l'ignore pas qui, surprenant son regard à la dérive, constate amèrement mais toujours sur le qui-vive : « Ils veulent prendre notre place. » C'est vrai, il n'y a pas un colonisé qui ne rêve au moins une fois par jour de s'installer à la place du colon. »

Dans ce milieu, l'habitant n'est pas seulement défini par sa personne, mais il est aussi identifié au lieu qu'il habite ³⁸. Les caractères avec lesquels on le définit doivent être particulièrement forts dans son milieu. C'est ainsi que des arabes sont définis comme étant arabes, plutôt par le lieu qu'ils habitent et leur fréquentation que par leur phénotype. C'est la même chose pour les antillais qui se trouvent à Sarcelles auxquels on applique l'étiquette de noirs qui inclus à la fois les personnes originaires d'Afrique subsaharienne, des caraïbes et de l'océan indien. Dans un de nos entretiens réalisé pour ce mémoire avec une martiniquaise, elle déclare être avant tout être perçue comme noire plutôt que comme antillaise. C'est-à-dire qu'on l'a définie beaucoup plus par sa noirceur que par sa personne. Et quand les noirs subissent des discriminations, ils tombent tous dans le même panier.

[40]

Cela les amène à construire à la place d'une solidarité de classe, une solidarité de race. C'est ainsi qu'ils se reconnaissent comme frères. Toutefois, cette solidarité par la race est bien souvent aussi une solidarité qui se fait entre des gens de même classe sociale. Les noirs étant exclus de la ville, ils ont tendance à être retranchés vers les espaces défavorisés. Ils sont amenés ainsi à épouser leur milieu. Ils se

³⁸ Didier Lapeyronnie, 19. La banlieue comme théâtre colonial, ou la fracture coloniale dans les quartiers, [s.l.] : La Découverte, 1 avril 2010. URL : <http://www.cairn.info/revue-cahiers-libres-2005--p-209>.

voient comme arabes, comme noirs. Et de plus les arabes comme les noirs se sentent discriminés de la même manière pour leur phénotype. Un aspect révélateur de ces discriminations, c'est leur difficulté à trouver du travail. Ils déclarent être jugés bien plus sur leur aspect physique que sur leurs compétences. D'après une enquête sur *la perception des inégalités en France* organisée par Dinepad et Gemass, les inégalités basées sur le phénotype sont parmi celles qui sont le plus déclarées. On ne peut comprendre alors cette population de la ville qu'en prenant compte des différences. Car on voit par-là, qu'il est difficile de mettre dans un même panier, les antillais qui se disent victimes de discriminations à cause de leur physique et tous les autres français. C'est pour cela qu'ils ont tendance à chercher un territoire propre, pour se rassembler et se protéger de la ville. Pour construire leur propre territoire en périphérie d'un territoire qu'ils intègrent difficilement. Ces populations ont aussi tendance à se retrouver dans leur langage propre.

L'apartheid linguistique

L'homme colonisé ou l'homme ségrégué se construit son propre langage ou plutôt sa propre manière de parler. Les rapports des groupes sociaux au langage reflètent bien la situation coloniale. Le langage manifeste lui aussi la distance entre les groupes sociaux. La langue de l'intégration est la langue des groupes sociaux dominants. Et les groupes ségrégués ont tendance à prendre de l'écart avec cette langue. C'est ainsi que les populations de la banlieue ont tendance à parler le verlan et à souvent faire des tournures de langages. Ils parlent ainsi la langue française de manière détournée. Ils peuvent aussi parler leur propre langue ou plutôt la langue de leur origine. Cette langue peut leur avoir été transmise par leur famille, dans les cas où ils ont grandi en France. Le dialogue s'instaure parfois de manière difficile entre la population intégrée et la population marginalisée. Pierre Bourdieu suggère³⁹ qu'il vaut mieux employer le langage de l'autre, puisque ne pas le faire peut amener à des situations de violence symbolique. La violence symbolique s'opère entre la langue de l'intégration qui est la

³⁹ Pierre BOURDIEU, *Questions de sociologie*, Paris, France : les Éditions de Minuit, 2002, 276 p.

langue légitime qui s'impose sur la population marginalisée. Cela provoque des situations où l'habitant de la banlieue intériorise la marginalité de son langage. Son langage est alors autant stigmatisé que son phénotype. C'est précisément la situation des langues créoles et de leurs locuteurs.

[41]

Les créoles sont des langues parlées très fréquemment dans la banlieue de Sarcelles, par exemple, puisqu'il s'y trouve une forte communauté antillaise. Les créolophones se reconnaissent par l'emploi de la langue car comme tout peuple en diaspora, ils ont tendance à parler ensemble leur langue quand ils se retrouvent à l'étranger. Mais ce sont des langues qui sont aussi associées à des stigmates. Leur histoire étant liée à celle de la colonisation. Le créole ce serait la langue du nègre, une langue donc inabouti puisqu'elle serait celle d'une intelligence inférieure. Le créole a donc souvent été décrit comme une langue inaboutie, une langue imparfaite⁴⁰. Ce que nous démontrons ici c'est que les mêmes stigmates appliqués aux créolophones sont des stigmates qui sont appliqués aussi à leurs langues. Les créolophones peuvent être ainsi amenés à voir tout ce qui leur appartient comme étant inférieurs. Nous remarquons toutefois que ce n'est pas toujours le cas. Il y a de nombreux mouvements qui promeuvent l'affirmation de soi, de son identité. Quand il adhère à ces mouvements, l'individu marginalisé a tendance à être plutôt fier de sa couleur de peau et de sa langue. C'est ainsi qu'on comprend que l'identité ethnique fonctionne dans un rapport analogue avec l'identité linguistique. Dans l'un de nos entretiens réalisés pour ce mémoire que nous avons fait avec une fille née en France métropolitaine mais d'origine martiniquaise par sa mère. Elle nous a déclaré que la transmission de la langue créole, qu'elle a reçue par sa mère, représentait pour elle un atout favorable. Parce que c'est la possibilité d'affirmer sa personne en s'enrichissant de son héritage familial.

Néanmoins, s'il y a tant ce besoin de s'affirmer dans une identité, c'est qu'il y a un problème social. C'est que les institutions de la ville ne favorisent pas ces caractéristiques identitaires. Elles deviennent

⁴⁰ Lambert-Félix PRUDENT, *Des baragouins à la langue antillaise: analyse historique et sociolinguistique du discours sur le créole*, Paris Montréal : l'Harmattan, 1999. 80.

donc un refuge car la ville est le lieu des tensions où les individus se socialisent et ne se socialisent pas en même temps, le lieu de ce que Kant appelle « l'insociable sociabilité de l'homme ». L'homme marginalisé est condamné dans son identité négative, mais il ne peut pas vivre non plus sans elle. Il doit donc chercher à vivre dans ce repli identitaire ou de s'adapter à la ville malgré ce repli dans lequel il est conduit. Le mouvement de la négritude par exemple, consiste à porter fièrement l'identité cette identité rejeté par l'homme du centre. Mais c'est un pari risqué, surtout quand ils sont par exemple perçus comme terroristes juste parce qu'ils sont arabes. C'est cette même tension qui permet aux organisations dites « terroristes » de recruter de plus en plus dans la périphérie parisienne. Ces individus marginalisés, n'ayant plus foi en l'avenir puisqu'ils sont condamnés à cause de certains attributs, trouvent une façon de s'en sortir en intériorisant ce que les autres les renvoient. Ces individus procèdent pratiquement par la dés-intégration en affirmant leur marginalité. Ces catégories sociales urbaines permettent de mieux comprendre les tensions contemporaines que les classes [42] sociales. Nous voyons ainsi que les problèmes qui se posent à l'échelle de la ville sont les reflets des problèmes qui se posent au niveau mondial.

Ces groupes sociaux ségrégués sont privés de leur droit élémentaire à parler, parce qu'ils n'ont pas la capacité de formuler leurs problèmes dans le langage légitime ⁴¹. Ils sont ainsi traités comme des enfants, mot qui garde ainsi son sens étymologique d'*in fans*, celui qui est privé de parole. Les acteurs marginalisés sont traités par les acteurs les mieux intégrés comme des enfants. Ceci est tout à fait analogue à un rapport colonial où les colonisés sont infériorisés. Les colonisés sont perçus comme incapables de maîtriser le langage, en l'occurrence un langage similaire à celui des colonisateurs. Ce n'est pas seulement leurs attributs physiques qui sont infériorisés, mais tout leur être et toute leur culture. La bande dessinée *Tintin au Congo* ⁴² illustre bien cette infériorisation où les noirs sont représentés comme des êtres réduits même dans leur aspect physique et incapable de parler correctement la langue légitime en la simplifiant par l'usage abusifs de pronoms et de verbe à l'infinitif. Ce clivage dans la ville entre les intégrés

⁴¹ SPIVAK, *op. cit.*, (note 12).

⁴² HERGÉ, *Tintin au Congo*, Tournai, Belgique : Castermann, impr 1970, 61 p.

et les marginalisés, correspond à un clivage entre les civilisés et les primitifs. Et pourtant, la ville moderne devrait permettre de passer de l'état sauvage à la civilisation mais les tensions demeurent. Malgré toutes les tentatives de ceux qui sont perçus comme primitifs pour s'intégrer dans la vie sociale, ils sont sans cesse renvoyés à leur identité sociale et à leur prétendue origine primitive. Ce qui va contre l'espoir et la foi en l'avenir même de l'immigrant qui arrive dans la ville pour rompre avec un passé. Il arrive alors dans la ville pour habiter sa périphérie, sa perception de l'espace social à ce moment est celle d'une fracture.

La fracture sociale dans la ville parisienne contemporaine, comme dans beaucoup d'autres grandes villes, peut se comprendre comme étant une fracture coloniale. C'est ainsi que la ville peut être comprise dans un contexte plus global les questions ethniques sont ici d'une grande importance. Les populations de la périphérie urbaine déclarent que c'est là qu'ils perçoivent le plus d'inégalités. L'homme qui est ainsi ségrégué est condamné à être noir ou être arabe, sans qu'il puisse changer de corps. On comprend ainsi que ce sont des discriminations basées sur le phénotype plus qu'autre chose et que ce phénotype est liée au lieu d'habitation de la personne. C'est le lieu où la personne habite qui la détermine et cette discrimination se fait sur le mode d'une mise à distance entre les populations intégrées et les populations marginalisées. L'espace de la ville est alors un espace ségrégué, fracturé. Cette ségrégation est un héritage de l'histoire colonial entre l'Europe et l'Afrique. On peut parler à ce moment d'une perception coloniale. L'homme marginalisé a une perception de la situation qui correspond à celle du colonisé car il intériorise ce que lui renvoie la société. Les individus [43] marginalisés ont à ce moment une expérience similaire de la colonisation mentale. Toutefois, pour tenter de s'en sortir, ils cherchent bien souvent à se défendre en assumant l'identité qui leur est renvoyé, « je suis noir et fière ». Ils peuvent percevoir ainsi plus positivement leurs attributs physiques et leur culture. Néanmoins, dans cet espace fracturé, l'intégration de ces individus est difficile et cela conduit dans ce contexte colonial à des réactions violentes de ces individus marginalisés.

[43]

LA DOMINATION SOCIALE

DE LA LANGUE FRANÇAISE

Les langues créoles dans la presse francophone

[Retour à la table des matières](#)

À cause de l'importance croissante de ces tensions ethnolinguistiques dans la société française contemporaine, la question des langues régionales prend de plus en plus de place dans les débats médiatiques et politiques. C'est parce que les questions de langues sont aussi des questions du domaine politique, comme les autres questions sociales portant sur la race, le genre ou la religion. C'est pour cela qu'une analyse des derniers articles en date portant sur le sujet, peut nous aider à mieux comprendre ce qui importe le plus dans ce débat. Nous voyons par-là, qu'une analyse sociologique des discours sur les langues régionales, dont les langues créoles font partie, s'avère nécessaire. Nous allons ainsi nous pencher en particulier sur l'analyse des discours médiatiques sur les langues créoles pour mieux comprendre comment se propage la perception coloniale des langues créoles en France.

Nous savons que les langues créoles sont des langues parlées par certaines populations qui se sont métissées à l'époque de la traite des esclaves par les européens. C'est une catégorie socio-historique qui permet de parler à la fois des langues venant de la colonisation française comme le haïtien, le martiniquais ou le guadeloupéen. Mais aussi de la colonisation portugaise comme le capverdien ou de la colonisation anglaise comme le jamaïcain. On parle de la famille des langues créoles comme on parle de la famille des langues romanes. Le mot créole vient de l'appellation des populations autochtones de ces îles qui pour plusieurs d'entre elles l'ont dénommé créole, parfois orthographié *kreyòl* dans leur propre langue.

Ce qu'on appelle alors créole est une catégorie qui permet de réunir toutes ces langues. Ce ne sont pas les mêmes langues, mais il y a une intercompréhension possible entre elles pour certaines comme l'intercompréhension est possible entre les langues romanes. Cependant, ce qui les réunit encore plus dans une même famille, c'est qu'il s'agit de catégories socio-historiques analogues. C'est-à-dire que comme ce sont des langues qui proviennent d'un même contexte colo-

nial, les créolophones ont tendance à avoir un discours analogue portant sur leur langue. Cela veut dire qu'on peut retrouver dans leurs discours des caractéristiques similaires qui nous permettent d'expliquer ce qu'est un processus colonial et quelles en sont les séquelles.

[45]

On peut analyser ces discours par les articles disponibles sur Euro-press et publiés depuis l'année 2014 sur la question jusqu'au début de l'année 2017. Ce qui nous fait un total de 1030 articles publiés dans la presse européenne. On peut donc se baser sur ces articles pour analyser les discours employés pour parler des langues créoles et ce que ces discours signifient dans leur contexte. On peut se servir à la fois des nuages graphiques qui donnent un aperçu global des articles et aussi en analysant plus en profondeur les classes de mots apparentés. Ce qui nous aide à mieux comprendre les discours médiatiques sur ces langues et aussi les populations qui portent ces discours. Nous pouvons ainsi nous demander ce que l'analyse des articles de presse peut nous révéler sur les discours portés sur le créole ? Quels sont les mots les plus cités dans ces articles et pourquoi le sont-ils ? Quelles catégories de mots pouvons-nous trouver dans ces articles et sur quoi nous renseignent-ils ? Comment analyser la différence de contexte entre les articles de 2014 et ceux parus après ?

Le premier nuage graphique est tiré de notre corpus global et il montre quels sont les mots qu'on trouve le plus dans les articles sélectionnés. Pour faire cette sélection, le logiciel a fait un tri entre les hapax, c'est-à-dire les mots qui ne sont cités qu'une seule fois, et les articles. Les hapax sont si peu nombreux qu'ils n'ont aucun poids significatif dans l'analyse du corpus, et les articles et mots de liaisons sont cités très souvent mais ne signifient par eux même pas grand-chose non plus. Ainsi, les mots qui ont été retenus devraient pouvoir nous servir dans notre analyse du corpus. Toutefois, ce n'est pas si évident puisque le logiciel prend en compte des mots qui ne sont pas forcément important pour l'analyse. C'est ainsi que le mot qui a été cité le plus souvent est « h ». Or ce qui a été traité comme un mot, et qui n'est en fait que l'abréviation du mot « heure », ne nous informe en rien sur le cas que nous traitons, qui est celui des langues créoles. C'est de la même manière que le deuxième mot qui est le plus cité est le mot « tél », qui n'est lui aussi qu'une abréviation du mot « téléphone ». Ces mots ne sont là que pour indiquer des heures de ren-

contres ou les numéros de téléphone des journalistes, et ne nous serviront pas dans l'analyse de notre corpus. Pour lire le nuage graphique, il faut savoir que les mots en caractères gras et en plus grande taille, sont ceux qui sont les plus cités.

Après ces deux abréviations, on trouve un mot en troisième avec 1364 occurrence, qui est le mot « langue ». Ce qui est normal puisque notre recherche sur Europress a visé les articles contenant justement les mots « langue » et « créole ». On peut évidemment comprendre que le mot « langue » soit bien plus cité que le mot « créole » qui n'a que 634 occurrences et se trouve en septième place. C'est sans doute parce qu'on fait plus appelle au premier mot pour désigner plusieurs langues. Surtout qu'il arrive souvent qu'on place le créole dans un propos où l'on parle des langues en générale et qu'on compare le créole à d'autres langues. D'ailleurs la question de savoir si le créole est une langue comme les autres est souvent débattue. Quant à la copule « langue créole », elle n'apparaît que 55 [46] fois, ce qui veut dire que la recherche s'est faite sur l'occurrence de ces deux mots séparés. Ce qu'on peut comprendre puisque le nom d'une langue n'est pas tout le temps associé au mot « langue ». C'est ainsi que quand on parle du français, on dit plutôt « le français » que « la langue française ». D'ailleurs le « français » paraît aussi de nombreuses fois dans notre corpus. Ce qui est curieux c'est qu'il paraît plus souvent que le « créole ». Car le français paraît 896 fois alors que le créole paraît 634 fois.

Cette forte occurrence du mot « français » peut être due à la langue de tous les articles sélectionnés qui sont francophones. Cela nous montre qu'il peut y avoir un biais dans ces articles car ce sont pour la plupart des auteurs francophones qui écrivent à propos des créoles. Ce que cela nous révèle surtout, quand on consulte le corpus, c'est que ce sont des gens qui sont particulièrement concernés par le sort du français beaucoup plus que par celui du créole. Les langues créoles sont des langues dont la majeure partie du vocabulaire est d'origine francophone comme la majeure partie du vocabulaire de la langue française est d'origine latine. Ceci fait qu'il y a une certaine proximité entre ce qu'on appelle les créoles à base lexicale française, comme le haïtien, le martiniquais, le réunionnais et leur langue parente. Beaucoup de linguistes qui travaillent sur les créoles sont avant tout des spécialistes de la langue française. Les travaux du linguiste André Thibault sur le

français régional antillais ⁴³ concerne une variante du français qui est très influencée dans son vocabulaire par les langues créoles. C'est ainsi que le lexique sur lequel se base ses recherches est constitué en grande partie de mots créoles. Ceci peut donc nous aider à mieux comprendre le biais que portent les discours médiatiques sur les langues créoles puisqu'ils proviennent d'un point de vue dominant qui est bien plus intéressée par la langue légitime que par la langue marginale.

On peut en déduire trois classes différentes selon la fréquence d'association des mots et les mots qui les composent font partie de catégories communes de significations. Celle qui peut le moins nous servir pour notre analyse est la classe 1, qui est la deuxième en termes d'occurrences parce que les mots qui la composent sont justement les mots tels que « h » et « tél » qui ne nous servent pas à grand-chose. Ce sont pour la plupart des mots usuels indiquant des informations qui portent sur les journalistes, la date de l'article et d'autres choses inutiles qui ne portent pas sur notre recherche. Ce qui a par contre capté notre attention, c'est la présence du mois de « Juillet » en troisième position dans cette classe et en quatrième position dans le classement général de notre recherche. On a cherché à comprendre pourquoi le mois de Juillet est si souvent cité dans les articles que nous traitons mais nous n'avons pas pu trouver la raison précise. Cependant, la plupart des fois où on cite le mois de Juillet, c'est lié le plus souvent à des réformes constitutionnelles qui portent sur la langue et c'est [47] aussi le début des activités estivales. La langue créole est associée dans ces articles aux activités festives et à la gaieté de la musique des Antilles. On comprend mieux la présence du mois d'octobre dans le classement un peu plus loin, parce que le vingt-huit octobre c'est la journée internationale des langues et cultures créoles.

Puis c'est dans la classe 3 qui a d'ailleurs le moins de mots où se trouvent les deux mots spécifiés lors de notre recherche sur la « langue créole ». Avec le mot « langue » qui occupe la première place, juste devant le mot « français ». C'est une catégorie plus technique, où sont classés non seulement le nom de plusieurs langues, comme le portugais et l'espagnol. Mais aussi où on retrouve le voca-

⁴³ André Organisation du congrès THIBAUT (dir.), *Le français dans les Antilles: études linguistiques*, Paris, France : L'Harmattan: Centre Alfred Ennout: Association Kubaba, DL 2012, DL , cop. 2012 2012, 426 p.

bulaire scientifique pour parler de ces langues et des locuteurs de ces langues, comme « francophone » pour parler des locuteurs du français. On y retrouve aussi des adjectifs souvent associés à la langue, pour parler de la variante « linguistique » de laquelle on parle. On y trouve à la fois le mot « linguistique » lui-même et d'autres adjectifs comme « régional » ou « maternel », qui font partie du lexique sociolinguistique. Ce classement permet d'analyser le contexte dans lequel la langue s'inscrit et on y trouve de ce fait les principales institutions dont on traite en sociologie du langage comme « l'école » ou « l'état ». Ce qui confirme les théories selon lesquelles, ce qui se joue en sociologie du langage porte sur la légitimation des langues dans ces deux principales institutions. C'est-à-dire sur les institutions de pouvoir qui transmettent et imposent la langue officielle. Ces institutions sont celles qui influencent la perception que les membres de la population ont des langues.

Quant à la dernière classe, elle porte beaucoup plus sur la littérature que sur la sociologie du langage. Mais on peut analyser ce qui porte sur les agents littéraires aussi de manière sociologique. Ce que nous trouvons ce sont les discours médiatiques sur la littérature poétique et romanesque, sur les belles lettres. On y trouve des genres littéraires comme le « roman », on y trouve des « écrivains » et des « poètes ». On trouve aussi comme nom d'écrivain, celui de « Laferrière » qui a suscité de nombreux débats puisqu'il est un créolophone qui est récemment entré à l'académie française. On y trouve aussi d'autres domaines esthétiques tels que « la musique ». Comme les discours médiatiques qui la propage, la littérature a son influence propre aussi sur la société et elle est un domaine important concernant la légitimation de la langue. L'institution légitime de standardisation de la langue en France est l'académie française qui est animée par des écrivains. La littérature joue donc un rôle très important dans la perception des langues créoles. Cette classification Reinert nous permet de mieux comprendre les enjeux littéraires des discours médiatiques sur les langues créoles.

Nous avons sélectionné deux groupes d'articles pour notre recherche qui sont ceux de 2014 et 2015. Nous l'avons fait selon la date des articles parce que ces deux années sont riches en terme d'articles portant sur notre sujet et pour voir quels sont les différences dans les articles parus entre ces deux [48] années même si elles sont proches.

Les occurrences se ressemblent mais nous pouvons signaler des différences. La différence la plus forte vient du mot qui est le plus apparu entre les deux graphiques. Pour l'année 2015 il s'agit du mot anodin « h » alors que pour l'année 2014 il s'agit du mot « octobre ». Ce qui est d'autant plus curieux c'est que le mois de juillet vient avant celui d'octobre dans le graphique de 2015 comme nous l'avons relevé précédemment. Or, on comprend mieux la présence du mois d'octobre qui est le mois dédié à la célébration des langues créoles que celui de juillet. Cette forte occurrence du mot juillet en 2015 est sans doute un usage exceptionnel qui n'a pas forcément de lien direct avec notre sujet. Hormis le fait Ce qu'on ait fait un débat à l'assemblée lors de ce mois sur la charte des langues régionales dont le créole fait parti. On a sans doute parlé du créole à cette occasion dans la presse.

Ce n'est pas la seule différence qu'on peut relever entre les deux nuages graphiques car il n'y a pas mal de changements entre les deux. Cependant, nous relevons quelques changements significatifs surtout dans le changement de place entre le français et le créole. Dans la variable de 2014, il y a plus d'occurrences du mot « créole » que du mot « français », ce qui correspond aussi avec une plus grande présence du mois d'octobre. Nous pensons que ce changement est significatif. Il serait intéressant d'approfondir la question, pour mieux connaître la raison de ce changement. L'une des raisons est sans doute que pour l'année 2014, les articles commencent à partir du mois de mars, tandis que pour l'année 2015 ils datent de janvier. Le poids des mois de fin d'année est donc plus lourd parmi ceux de 2014 que ceux de 2015. La différence est significative puisque de « 658 » apparitions du mot « français » en 2015, il y en a seulement « 238 » en 2014. Mais en générale, il y a plus de mot dans la premier groupe qui reprend les articles de 2015, que dans le deuxième groupe qui reprend les articles de 2014.

Nous avons ainsi parcouru le nuage graphique global puis les deux autres nuages tirés des variables que nous avons sélectionnés dans le corpus. Nous l'avons fait selon la date pour voir quelles différences on pouvait trouver entre les deux. On a toutefois remarqué qu'il n'y a pas trop de différences entre les deux variables. Les deux majeures différences qu'on a pu remarquer portent sur le mois et la langue. Nous pensons que les deux sont liées puisque le mois d'octobre étant le mois du créole. Il y a bien une corrélation entre la plus forte pré-

sence du mot « créole » et la plus forte présence du mois « octobre ». Mais nous devons faire attention aux conclusions trop rapides car notre recherche sur les occurrences portent seulement sur deux années et que notre sélection pour ces deux années ne sont pas exactement les mêmes. Et pourtant après des recherches externes, on a pu voir que des événements importants ont eu lieu en 2015 qui ont porté sur le créole. Comme la ratification de la charte des langues régionales et l'élection du créolophone Dany Laferrière à l'académie française. [49] Nous avons bien noté leur présence dans nos graphiques, ce qui n'a pas fait de grande différence sur l'ensemble entre l'année 2014 et l'année 2015 dans le contenu des articles de presse.

[50]

S'entretenir avec des créolophones

Ce qui rend efficace un entretien sociologique c'est de savoir s'entretenir avec l'autre, en respectant certains codes de conversations, pour que les individus puissent échanger mutuellement des informations et plus globalement réussir à se comprendre. C'est ainsi que lors d'un entretien sociologique, certains codes de communications sont à respecter pour réussir à établir un échange qui soit le plus ouvert, aux contradictions de l'autre, aux problèmes qu'il intériorise. Pierre Bourdieu dans son texte *Comprendre*, situé à la fin de *La misère du monde*⁴⁴, fait de l'attitude compréhensive, une méthode et un exercice linguistique et corporel qui a ses codes propres. C'est ainsi que faire passer des entretiens sociologiques à des créolophones nous conduit à respecter certains codes de communications liées à l'enquête. Ces codes dont nous parlons sont avant tout des codes de langage qui ont aussi un rôle à jouer lorsqu'on s'entretient avec des créolophones.

Il ne s'agit tout de même pas ici de nous concentrer sur les relations ordinaires de communication mais sur la situation d'enquête entre l'interrogateur et l'interrogé. L'enjeu du texte *Comprendre* de Pierre Bourdieu est de proposer un autre type de méthode d'enquête sociologique, qui ne soit pas calqué sur les méthodes des autres

⁴⁴ Pierre BOURDIEU (dir.), *La misère du monde*, Paris, France : Éd. du Seuil, DL 2015, DL, cop. 1993 2015, 1460 p.

sciences. Dans notre cas, on prend en compte le fait que durant un entretien, c'est-à-dire durant l'observation empirique, une construction sociale s'opère. L'enquêteur et l'enquêté ont intériorisé des catégories sociales et des préjugés sociaux qu'ils expriment. Ils montrent aussi une certaine *hexis* corporelle qui représente leur milieu social d'origine. Lorsqu'on fait passer des entretiens à des créolophones, ces attitudes se remarquent aussi, non seulement dans le langage mais aussi dans leur gestuel.

Pour établir cette relation de communication où la personne interrogée se libère, en extériorisant à l'enquêteur les catégories qu'il a intériorisé, nous devons éviter toute forme de violence. La violence qui se produit entre les deux interlocuteurs, n'est pas une violence d'ordre physique, mais c'est une violence qui dépend des positions sociales des personnes et des gestes qu'ils emploient. Dans le cadre d'un entretien avec des créolophones, l'emploi de la langue peut jouer aussi un rôle puisque c'est un puissant marqueur de classe, mais nous avons remarqué que toutes les personnes que nous avons interrogées ont préféré s'adresser en français alors qu'ils savaient très bien que j'étais aussi créolophone. Une communication bien établie permet de recueillir de meilleures connaissances sur le sujet traité. Il nous montre qu'il y a ainsi non seulement une façon de communiquer mais aussi une [51] façon d'enregistrer l'enquête, et que ces deux processus sont liés entre eux. Cette forme de violence liée à la classe sociale de l'enquêteur qui est souvent différente de celle de l'enquêté ne correspond pas à notre cas.

Pour établir une communication non violente, il faut que l'enquêteur parle le langage de l'interlocuteur. C'est-à-dire, qu'il ne lui impose pas sa propre langue, et qu'il puisse permettre ainsi un échange naturel. C'est ainsi que nous avons demandé à chacun de nos enquêtés s'il préférerait s'entretenir en créole ou en français. Il nous faut aussi pour enregistrer l'enquête, bien manier la disposition des corps dans l'espace de l'enquête, pour que la présence du magnétophone ne soit pas gênante et permettre à l'interlocuteur de se libérer durant l'entretien, ne pas le contraindre. La plupart de nos entretiens étaient réalisés assis en face à face dans les espaces libres de la bibliothèque nationale de France. Nous avons dû éviter aussi le plus que possible lors de la retranscription de l'enquête d'introduire notre interprétation subjective. Puisque le sujet nous est proche, nous avons dû garder une cer-

taine distance avec nos premières impressions pour ne pas introduire nos propres schèmes de pensées aux résultats de l'enquête.

Lors du passage des entretiens, nous nous sommes efforcés aussi de nous adapter à l'interlocuteur pour que les termes techniques ou sociologiques que nous connaissons n'entravent pas la communication. Nous considérons l'interlocuteur comme un homme qu'on amène par l'opération de notre questionnement à exprimer les contradictions sociales qu'ils portent en lui. C'est toute la difficulté de la maïeutique à laquelle on est convié. En face d'un dilemme auquel on est confronté, lorsqu'on est en position d'exercer une violence, mais qu'on doit l'éviter. Comment pouvons-nous, dans cette situation éviter la violence symbolique envers notre interlocuteur créolophone ? Comment enregistrer l'enquête dans le langage le plus naturel possible ? Et comment retranscrire l'enquête en prenant de la distance avec notre perception subjective ?

Le premier geste lors d'un entretien est d'instaurer une communication non-violente. Mais d'où vient cette violence dans le cadre de l'enquête ? C'est lorsqu'un groupe ou un individu en situation dominée considère que le capital culturel de celui qui est en situation dominante, lors de l'entretien, est plus légitime que son propre capital culturel. Ce qu'il faut ainsi éviter, c'est la violence symbolique que peut effectuer l'enquêteur en imposant, par sa manière de parler, une certaine hiérarchie sociale. La langue peut être, dans ces cas, un marqueur hiérarchique très puissant car elle permet de mettre tout au long de la conversation une distance avec l'enquêté. Lorsqu'on s'entretient avec des créolophones, l'emploi de la langue française pourrait être se marqueur hiérarchique. Mais ce n'est pas notre cas, [52] parce qu'ayant réalisé des entretiens avec des créolophones résidant à Paris, l'effet de l'emploi de la langue française comme marqueur hiérarchique était nul. Ce qui pourrait insérer une relation hiérarchique par contre, c'est la qualité du français employé. Il nous est arrivé lors de nos entretiens de devoir simplifier notre langage pour que l'effet d'arrogance élitiste de l'enquêteur cultivé s'efface.

Pour éviter d'imposer cette différence sociale et la réduire le plus que possible, l'enquêteur doit parler le langage de son interlocuteur. Dans le cadre d'une enquête sur des jeunes de banlieue, l'enquêteur est appelé à parler le langage de banlieue, lorsque William Labov

conduit une recherche auprès des jeunes noirs de Harlem ⁴⁵, il demande aux enquêteurs de parler leur langage, il s'agit dans ce cas du slang afro-américain. « *Elle [l'enquête] associe la disponibilité totale à l'égard de la personne interrogée, la soumission à la singularité de son histoire particulière, qui peut conduire, par une sorte de mimétisme plus ou moins maîtrisé, à adopter son langage et à entrer dans ses vues, dans ses sentiments, dans ses pensées...* » ⁴⁶. On réduit ainsi l'intensité de la violence qui s'installe entre un langage exprimant un capital social légitime et celui de l'enquêté qui se trouve en situation d'illégitimité. C'est cet échange entre des capitaux sociaux et culturels différents à travers le langage qu'on appelle le marché linguistique. Ce qui se passe donc lors de ces entretiens avec des créolophones, c'est que l'enquête elle-même est sujette aux mêmes lois sociologiques que le contenu de notre recherche.

Après les effets hiérarchiques, on doit aussi éviter de poser des questions distraites qui influencent la tournure de la conversation. Bourdieu illustre les difficultés que peut poser ce type de questions par le gêne qu'éprouve un métallurgiste à qui on demande s'il compte tout sa vie rester dans le même atelier alors qu'il vient de dire qu'il a eu la chance de rester à cet endroit. Mais Bourdieu prend cet exemple du métallurgiste pour démontrer une situation de violence symbolique, d'un enquêteur issu d'une classe sociale favorisée, qui ne comprend pas que le métallurgiste est à cet endroit par nécessité et qu'il s'y sent bien. Le métallurgiste ne voit pas de raisons pour lesquelles il quitterait cet atelier contrairement à l'enquêteur. L'ouvrier dit même n'y avoir jamais pensé : « ça ne m'est même pas encore venu à la tête cette idée-là... ». Il est alors démuné par la question et ne sait pas quoi répondre, l'enquêteur doit ainsi faire attention à ne pas introduire inconsciemment des questions de ce genre.

[53]

Lors de nos enquêtes, nous avons aussi mis en avant notre proximité avec nos interlocuteurs pour les aider à se libérer et à se confier à nous. C'est pour favoriser un échange qui soit le plus naturel possible.

⁴⁵ William LABOV, *Le parler ordinaire. la langue dans les ghettos noirs des États-Unis*, traduit par Alain KIHM, Paris, France : Les Ed. de Minuit, cop 1978, 351 p.

⁴⁶ BOURDIEU (dir.), *op. cit.*, (note 44) chap. Comprendre.

Ce qu'on entend par échange naturel, c'est de s'entretenir avec notre interlocuteur comme s'il s'agissait d'une conversation ordinaire, comme deux personnes échangeant naturellement lors d'une rencontre, sans prendre en compte le fait qu'on soit dans une situation d'enquête. Ceci nous permet non seulement d'éviter toute forme de violence sociale, mais aussi de permettre à l'interlocuteur de libérer le plus que son possible son discours pour qu'on ait accès aussi à ce qu'il pourrait avoir tendance à refouler ou à cacher s'il n'est pas à l'aise.

La distance qui s'installe entre durant l'entretien ne se fait pas seulement dans la langue mais aussi dans la présence et le placement des corps. En effet, en plus du rapport de domination qui s'instaure entre l'enquêteur et l'enquêté, il y a la présence des objets comme le magnétophone qui peut provoquer un effet de censure. C'est-à-dire que l'enquêté peut avoir du mal à s'exprimer librement en présence de cet objet. Alors qu'il doit être mis dans les conditions de ressentir un certain bonheur d'expression auquel on ne doit appliquer aucune censure. Bourdieu parle même d'une libération spirituelle lors de l'entretien puisqu'on agit de façon à conduire l'enquêté à oublier la présence concrète du magnétophone ou même des corps en présence.

L'acte de comprendre l'autre lors d'un entretien sociologique est aussi un exercice philosophique. Car on a un entretien maïeutique avec les créolophones comme Socrate qui dit faire accoucher les âmes. C'est l'interlocuteur qui doit se libérer et venir avec des réponses auxquelles on ne s'attendait pas forcément. Il arrive lors d'enquête de terrain que les chercheurs produisent les réponses qu'ils sont censés recueillir. Nous devons chercher des réponses qui soient le plus proche de la vérité possible. On ne cherche donc pas l'opinion de l'interlocuteur sur un sujet mais comment les interactions sociales se produisent réellement. Dans l'article *L'opinion publique n'existe pas*, Bourdieu démontre que l'opinion est un artefact produit par l'enquête elle-même puisque lorsqu'on pose une question à un enquêté, il ne s'y attend pas forcément et il ne s'est peut-être même pas posé la question lui-même, quand on le force à répondre à une question de ce genre, il produit un automatisme verbale, une réponse-cliché attendu par l'enquêteur mais qui ne correspond pas à ce qu'il pense vraiment.

Pour que l'entretien soit scientifique et qu'on arrive à recueillir de l'enquêté de bonnes informations, qui pourront nous aider lors de

l'analyse, il nous faut suivre une méthode efficace. En effet, lors de la retranscription de l'entretien, l'enquêté doit faire un véritable travail de traduction de l'oral à l'écrit [54] car en passant à la retranscription, on perd beaucoup des nuances du discours oral qu'on retrouve dans la tonalité et dans les gestes par exemple et le système de ponctuation est assez limité pour retranscrire tout cela. L'enquêteur se trouve ainsi dans la contrainte entre retranscrire fidèlement l'entretien ou retranscrire un entretien illisible à cause de toutes les variations de ton et les hésitations dans le discours que peut produire la personne. Cette contrainte ne se sent pas seulement dans la forme oral du discours mais aussi dans la retranscription du contenu. L'enquêteur se trouve dans ce dilemme aussi dans le cas de la retranscription de propos racistes car en retranscrivant ces propos et en les publiant, on court le risque de les mettre en valeur. Nous ne sommes heureusement pas tombés lors de nos entretiens sur des propos de ce genre, surtout qu'on avait affaire plutôt à une population victime de discriminations sur leur langue et leur couleur de peau. La retranscription de l'enquête se rapproche d'un exercice philosophique où il faut recueillir le bon propos qui doit servir à l'analyse, séparer le bon grain de l'ivraie, sans pourtant détourner l'opinion de l'enquêté. Cela s'accompagne d'une conversion du regard par lequel on s'oublie pour aller vers l'autre, prendre sa place et adopter son point de vue pour pouvoir mieux le comprendre. Wilhelm Dilthey⁴⁷ postule que comprendre et expliquer sont deux choses différentes et que les sciences sociales ou ce qu'il appelle les sciences de l'esprit relèvent de la compréhension plutôt que de l'explication.

[55]

Langues créoles, langues marginales

Nous pouvons aussi nous concentrer sur les conditions de vie des créolophones, sur leur intégration aux normes sociales et sur leur prétendue déviance. En cherchant à voir quelles sont leurs normes et en quoi elles sont différentes des normes sociales du centre de la ville.

⁴⁷ Wilhelm DILTHEY, Critique de la raison historique; introduction aux sciences de l'esprit et autres textes, Paris, France : Les Éd. du Cerf, 1992, cop. 1992, 373 p.

C'est en ce sens qu'on peut se servir aussi des recherches en sociologie de la banlieue pour mieux comprendre la situation des créolophones. Nous pouvons donc faire une analyse des rapports linguistiques de ces personnes par la sociologie du langage. Elle fait correspondre aux normes sociales, certaines normes linguistiques.

On peut rapprocher notre analyse de la situation linguistique des créolophones d'une enquête qualitative menée à La Courneuve vers la fin des années 90 et le début des années 2000. David Lepoutre ⁴⁸ a mené une observation participante dans la cité des Quatre Mille en étant professeur dans un lycée proche. Il renvoie une image des jeunes de cette cité selon laquelle ils ont leurs propres codes et leurs propres rites. Il s'est forgé sa propre image de la cité, en ayant eu de nombreux entretiens avec des adolescents habitants la zone. Principalement un adolescent nommé Samir avec qui il se lie d'amitié tout au long de ses recherches. Ceci fait que la cité est en grande partie regardée à travers les yeux de Samir, ou plutôt à travers ce que Samir raconte à l'enquêteur.

On retrouve dans cette enquête une stratégie analogue à la notre parce que nous cherchons plutôt l'image que portent les créolophones sur leur propre langue. Et nous apercevons que comme Lepoutre qui trouve que la langue des rues répond à certaines normes, les populations créolophones considèrent aussi que leurs langues sont normées. Ainsi, la critique souvent adressée aux populations créolophones selon laquelle leur langue n'obéirait à aucune norme ne tient plus. Il s'agit ici d'une considération très axée sur la sociologie et qui ne prend même pas en compte des considérations de linguistique interne. Alors que nous ne parlons même pas ici de grammaire, nous pouvons voir que les langues créoles sont perçues comme déréglées et marginales par rapport à la langue du centre.

L'enjeu du regard est ici fondamental car nous devons critiquer ou déconstruire un certain regard porté par les médias. Ces médias dressent un portrait des populations de la périphérie comme étant incultes ou dépourvus de culture. Alors qu'il s'agit plutôt dans leurs cas de sous-culture ou même de culture propre. L'enjeu consiste à montrer que ces populations marginales évaluent leur langue selon leur propre

⁴⁸ David LEPOUTRE, *Coeur de banlieue: codes, rites et langages*, Paris : O. Jacob, 1997, 362 p. 307.760 944362. [URL](#). Consulté le 15 juin 2017.

code. Et que les habitants du centre doivent connaître ces codes s'ils veulent intégrer la [56] périphérie, comme les habitants de la périphérie doivent intégrer les codes du centre s'ils veulent l'intégrer.

Pendant que le langage de la rue et le langage de l'école s'opposent, ils ont néanmoins leurs règles propres. On peut montrer par ses recherches, que le langage de la rue a aussi sa propre autonomie. Et surtout que l'étude du langage est aussi très importante pour l'étude de la société car elle nous permet aussi de mieux comprendre les normes sociales auxquelles sont soumises ces populations marginales. Le langage est constitué de normes précises et clairement agencées qui nous permettent d'aborder plus clairement les rapports sociaux. Ces rapports sociaux qui sont ainsi exprimés et manifestés par le langage.

On est ainsi amené à poser un problème d'importance majeur dans la société française. Et à aborder entre autres le problème entre Paris et sa banlieue comme on aborde le problème entre la métropole et ses départements d'outre-mer. On se demande ainsi comment les créolophones sont intégrés dans la société française et comment ils se construisent en marginalité par rapport à elles. On cherche par-là comment s'effectue leur déviance par rapport aux normes dominantes de la société. Et comment ils réussissent à avoir leur autonomie propre. Nous verrons donc comment procèdent ces populations marginales pour acquérir cette autonomie. Comment peut-on donc parler de culture chez des populations qui ne respectent pas les normes dites légitimes ?

Nous pouvons parler des performances verbales des banlieusards et comment ils se rapprochent des créolophones, en partant des codes de leur langage propre. Nous allons voir qu'ils ont des traditions oratoires et comment elles s'expriment. Et enfin, nous verrons quels sont les tours de langage qu'ils peuvent employer et qui sont considérés comme illégitimes par les médias dominants.

David Lepoutre nous raconte son enquête sous la forme d'un récit où il décrit comment il a dû intégrer les normes de ces habitants pour s'adapter au milieu. C'est une remarque très importante parce qu'on a tendance à considérer les populations marginales comme des populations qui sont entièrement soumises aux normes dominantes. Or, pour les populations de banlieue comme pour les créolophones, il est diffi-

cile de s'adapter pleinement au milieu, de s'y intégrer sans apprendre leurs propres codes ou leur propre langue.

Ce nouveau langage qu'il a dû apprendre peut selon l'enquêteur être qualifié d'argot. Dans l'émission d'Apostrophes *En jacter des vertes et des pas mures*⁴⁹ où Pierre Bourdieu présente en 1982 son ouvrage *Ce que parler veut dire*, l'argot est considéré comme une forme équivalente des emplois [57] non-légitimes de la langue dont parle Bourdieu. Ce rapport que Lepoutre exprime par lequel il fait face à des normes linguistiques concernant les jeunes de banlieue n'exclue pas les rapports de classe de la société dans son ensemble. Même si l'argot des banlieusards forme un langage autonome, l'auteur nous précise qu'il n'emploie pas ce langage dans toutes les situations. Et que même les jeunes qui parlent ce langage se châtient ou se censurent lorsqu'ils sont dans des situations où ce langage n'a plus de valeurs. Cet argot a toutefois de la valeur quand ils se trouvent entre eux.

Cet argot qui est appelé par eux « verlan », n'est pas utilisé dans toutes les situations. Il y a un certain écart entre le langage qu'ils emploient dans la rue et le langage qu'ils emploient à l'école. Cette situation est similaire au contexte créolophone où le langage de la rue est différent du langage de l'école. Tout se passe comme s'il s'agissait pour le cas de la banlieue comme pour celui des créolophones des mêmes rapports sociaux. Malgré les différences de contexte, la sociologie nous permet ainsi de dévoiler certaines analogies liées principalement à la marginalité de ces deux langages.

Tout en précisant que nous sommes ici dans des considérations sociologiques et non linguistiques. Car nous savons très bien que le langage des populations de banlieue et la langue créole ne sont pas de même nature linguistique. Quand nous disons qu'il y a un certain écart et que le champ linguistique du verlan est autonome, cela ne veut pas dire que ce langage est complètement en dehors des rapports sociaux dominants. Dans la situation d'enquête, certains clivages sociaux se retrouvent entre le professeur et les habitants de la cité. Ces rapports se sont ressentis à la fois chez eux et chez le professeur qui intègre leur univers tout en étant perçu comme appartenant à un groupe social différent.

⁴⁹ Institut National de l'Audiovisuel-INA.FR, « En jacter des vertes et des pas mures », *Ina.fr*, [s.d.]. [URL](#). Consulté le 15 juin 2017.

On retrouve aussi des traditions oratoires chez les populations de banlieue et chez les créolophones. La présence de traditions est le signe qu'il existe bel et bien de la culture chez ces populations parce qu'elle se transmet de générations en générations. Dans la culture des créolophones qui est aussi considérée comme une sous-culture par les populations du centre, il existe des contes, des façons d'aborder l'autre et des proverbes qui se transmettent. Les habitants de la cité de Quatre-Mille à La Courneuve ont aussi certaines traditions oratoires comme l'enquêteur s'est mis à relever plusieurs d'entre elles. Ce qui illustre bien ces traditions oratoires c'est l'utilisation des vanes. Ces vanes sont comme pour les créolophones, à la fois des signes d'appartenance au groupe, mais aussi des manières d'intégrer les autres au groupe. L'enquêteur souligne qu'il a lui-même été l'objet de vanes dont l'une d'entre elles consistait à transformer en verlan son nom de famille, de « Lepoutre » à « Relou », ce qui signifie « lourd » dans leur langage. C'est une manière à la fois d'intégrer l'enquêteur dans leur univers, mais aussi de réduire la distance symbolique entre les classes sociales.

[58]

On pourra longtemps débattre sur l'aspect culturel des populations marginales car il s'agit bien d'une culture mais qui résiste à la normalisation de celle du centre. Car c'est non seulement le type de vanes qui est contrôlé chez ces banlieusards, mais aussi la situation où elles sont exprimées. Adresser une vane à quelqu'un, ne se fait pas dans n'importe quelle situation et envers n'importe qui. Nous voyons par là, que même l'emploi des vanes chez eux, correspondent à certains codes qui limitent leur usage. Par exemple, les vanes sur la famille sont réputées les plus violentes. De ce fait, ces vanes ne sont pas adressées à n'importe qui, elles sont généralement adressées à des proches, à des amis. Il y a donc ici, chez ces habitants de la cité, un ensemble de règles de conduite à respecter. C'est donc tout un ensemble de conduites qu'ils se transmettent et qui forment chez eux une sous-culture ou une culture propre.

Ces populations de banlieue ont pour exprimer cette culture propre, développé un langage propre qui lui correspond. Ce langage se construit en opposition avec le langage légitime. Certains termes qui ont un sens vulgaire, voir péjoratif dans le langage légitime, peuvent avoir une toute autre connotation dans leur propre langage. Par

exemple, un terme comme « pute » qui est une insulte dans le langage légitime peut avoir un autre sens pour eux, dire « tu es ma pute » peut vouloir dire au contraire, que la personne désignée compte aux yeux de la personne qui s'exprime. On a donc ici un renversement de sens, qui correspond à la construction d'un langage qui se construit contre le langage du centre-ville, mais qui a tout de même sa propre valeur.

Aux yeux des locuteurs du centre-ville, ce langage peut paraître déroutant et même obscène. Cependant dans leur cas, il s'agit de leur langage quotidien auquel ils se sont accoutumés. Les mots de ce langage ont perdu leur sens obscène, on ne comprend la référence à l'obscénité que lorsqu'on compare ce langage au langage légitime du centre-ville. Voici ce que Lepoutre en dit :

« En d'autres termes, les mots « sales » sont « bons » précisément parce qu'ils sont « mauvais » et parce que leurs auteurs savent très bien qu'ils suscitent le dégoût et la répulsion chez les partisans des bonnes manières. Cette contre-légitimité linguistique s'affirme à la fois en tant que manière de parler populaire, en opposition aux manières de parler bourgeoise, en tant que langage jeune, en opposition au langage des adultes acquis aux valeurs dominantes, et, pour les adolescents issus de familles immigrées, en tant que langue impropre et inconvenante des étrangers exclus et rejetés, [59] en opposition à la « belle » langue française, académique et scolaire ⁵⁰. »

Nous avons donc analysé une enquête ethnographique qui est assez fourni en terme d'analyse sociolinguistique. Le professeur nous raconte à la fois ce qu'il recueille de l'enquête et comment l'enquête se produit. Nous savons qu'en situation d'enquête, il se produit aussi des conflits d'ordre sociolinguistique. Puisque bien souvent, l'enquêteur se trouve dans une position de dominant socialement. L'enquêteur rencontre des normes linguistiques bien établies par ces populations de banlieue. Il doit faire un effort pour intégrer ces normes, pour pouvoir intégrer leur milieu. Ce langage dénommé verlan correspond à de nombreux codes et de nombreuses caractéristiques que l'auteur souligne. Ces populations de banlieue se transmettent certaines traditions

⁵⁰ LEPOUTRE, *op. cit.*, (note 48) p. 169.

oratoires que l'auteur appelle sous-culture. Nous pensons que nous pourrions tout aussi parler de culture propre et de langage propre qui se sont construits de manière autonome par rapport à la langue française légitime du centre-ville. Cette situation comprend bien des analogies avec la situation des créolophones qui se sentent marginalisés par les locuteurs de la langue légitime.

[60]

Luttes linguistiques et luttes des classes

« L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes des classes. » Cette citation maintes fois reprises à n'en plus finir du Manifeste du parti communiste, pourrait nous sembler avoir fait son temps. Le discours marxiste tel qu'il a été politiquement influent au cours du vingtième siècle, semble en ce début du vingt-et-unième siècle, au crépuscule de sa gloire. Les conflits politiques ont tendance plutôt aujourd'hui à tourner de plus en plus, autour des questions de territoires et d'immigration. Cependant, deux camps semblent s'opposer de plus en plus, qui ne sont pas les camps qu'avaient catégorisés Marx, qui ne sont pas des camps qui expriment d'emblée leur différence sur des critères socio-économiques. Ces camps sont ceux des « colonisés » et des « colonisateurs ».

Que contiennent ces deux camps ? Quels sont les populations qui répondent aux critères de ces deux catégories ? On sait d'abord que ces nouvelles catégories de populations sont directement héritées de l'histoire coloniale de l'Europe occidentale. À la fois, dans les pays anciennement colonisés par l'Europe et dans ces pays européens mêmes qui ont autrefois colonisé. Les catégories marxistes de « prolétaires » et de « bourgeois » soient disparaissent de ces nouveaux conflits, soient coexistent avec eux de manière plus discrète. Alors que, ces catégories qui demeurent aujourd'hui dans un rapport postcolonial, correspondent aussi à des conditions socio-économiques inégales.

Ces camps présents dans les sociétés contemporaines s'installent aussi sur des territoires bien délimités. La ville contemporaine est ainsi un terrain de luttes entre des enjeux sociaux qui deviennent aussi

des enjeux urbains. Ces camps qui ne sont pourtant pas partout présent, dans le monde, reprennent nombre de rapports de domination qui sont assez constants dans l'histoire humaine. Nous nous concentrons ici sur les conditions particulières de luttes qui concernent les sociétés qui ont connu, durant les trois derniers siècles, l'histoire coloniale de l'Europe occidentale. Et même sur la mégapole française, qui a hérité de ces rapports, par l'immigration massive des descendants des « colonisés ».

Il y a un paradoxe entre la forte présence de ces populations et leur importance dans le discours politique français. Même si, le problème que nous formulons, est loin d'être un problème qui se réduit à la France. Nous parlerons de la ville contemporaine française, pour illustrer un problème social majeur, qui concerne le monde actuel. Les problèmes sociaux contemporains et les problèmes économiques sont imbriqués. Tant bien que les délimitations urbaines sont aussi des délimitations socio-économiques. Par conséquent, une politique d'intégration pour être efficace, devrait tenir [61] compte de ces ségrégations urbaines. Mais on peut se demander aussi, d'un autre côté, si ces politiques d'intégrations ne serviraient pas à garder le même rapport de domination entre deux camps opposés.

Ces nouvelles formes de luttes, présentes dans les sociétés contemporaines, ne sont pas entièrement nouvelles. Elles ont sous certains angles des similarités avec des luttes anciennes. Bien que ces luttes contemporaines et ces luttes anciennes ne sont pas entièrement similaires non plus. On peut chercher à savoir en quoi consisterait une analogie entre les nouvelles formes de luttes et les anciennes. Alors qu'on observe aussi une certaine distance aujourd'hui entre le discours marxiste économique et ce discours sur la ville postcoloniale. Et que ces deux discours ne semblent pas reposer sur la même histoire, la même population, ni les mêmes camps. Comment peut-on ou non parler encore de lutte des classes dans cette ville urbaine postcoloniale ? Comment se déroule la lutte identitaires dans cette ville ? Comment pourrait-on parler de ségrégation socio-économique ? Et ensuite, est ce qu'il est pertinent de parler, dans cette situation, de conflits urbains ?

Suite à l'immigration massive des anciens colonisés dans les grandes métropoles des pays colonisateurs, certains problèmes sociaux sont engendrés entre la population du centre-ville et la popula-

tion immigrée, qui s'installe plutôt en banlieue. L'absence d'intégration de ces populations produit un certain repli sur soi, qui les sépare considérablement du reste de la population bien intégrée. Dans cette ambiance, les questions de « race » ont une importance majeure. Car le nouvel arrivant est vu d'abord à partir de son phénotype différent. Quand ces populations différentes se rencontrent, il se produit certaines luttes symboliques et institutionnelles qui empêchent aux nouveaux arrivants d'accéder aux positions de pouvoir. D'ailleurs, le nouvel arrivant est l'objet non seulement de discriminations, mais aussi d'une violence symbolique. Cette violence s'exprime en premier lieu, par la différence de la langue du pays d'accueil qu'il ne maîtrise pas, et surtout la faiblesse symbolique de son propre langage qui est dévalorisé, par rapport à la langue légitime. Le psychiatre Frantz Fanon dans son livre *Peau noire masques blancs*⁵¹ analyse bien les processus d'aliénation que ceci engendre. Dans cette situation, la langue de l'intégration devient la langue du pays d'accueil. L'immigrant ou le descendant d'immigrant anciennement colonisé essaie alors d'échapper à sa condition en se soumettant aux normes légitimes du pays d'accueil. Ces normes légitimes sont aussi celles du centre-ville qui dominent socialement les normes périphériques. Voici comment Fanon l'explique dans son premier chapitre sur *Le Noir et le langage*⁵² :

⁵¹ FANON et JEANSON, *op. cit.*, (note 26).

⁵² *Ibid.*, chap. Le Noir et le langage.

[62]

« Tout peuple colonisé — c'est-à-dire tout peuple au sein duquel a pris naissance un complexe d'infériorité, du fait de la mise au tombeau de l'originalité culturelle locale — se situe vis-à-vis du langage de la nation civilisatrice, c'est-à-dire de la culture métropolitaine. Le colonisé se sera d'autant plus échappé de sa brousse qu'il aura fait siennes les valeurs culturelles de la métropole. Il sera d'autant plus blanc qu'il aura rejeté sa noirceur, sa brousse. »

Nous avons ici la description d'un processus d'intégration complet. Dans ce processus, le colonisé sera perçu d'autant plus assimilé aux normes des « blancs », c'est-à-dire aux normes légitimes, qu'il sera perçu aussi comme « blanc ». On comprend ainsi que ces catégories de « blanc » ou de « noir » ne se réduisent pas à une question de phénotype. C'est ainsi qu'au-delà des questions de phénotypes, ces catégories viennent représenter plutôt des positions de légitimité. Ce sont des catégories analogues à celles de « colonisateur » et « colonisé ». Entendu ici que ceux qui sont perçus comme étant en position dominante, ce sont les « blancs » et ceux qui sont perçus comme étant en position dominé, ce sont les « noirs ». On a donc plutôt des catégories sociales qui portent le nom de catégories raciales. Ces catégories sociales sont ségréguées dans la ville, entre le centre et sa périphérie. Ceux qui sont perçus comme « noirs » sont donc renvoyés à leur extériorité. Et qu'au-delà de la couleur de peau, c'est plutôt le lieu d'habitation qui détermine la race plutôt que l'inverse. Didier Lapeyronnie, sociologue de la banlieue, nous explique bien l'importance du lieu d'habitation dans la perception de la race, dans son article, *La banlieue comme théâtre colonial ou la fracture coloniale dans les quartiers*⁵³ :

« S'en aller est perçu comme une condition nécessaire à l'intégration sociale. Tant que l'individu reste dans le quartier, il estime être prisonnier de l'image, mis dans le même sac que « tous les cas sociaux qu'il y a ici ». « C'est bien simple, ici, il n'y a que des cas sociaux, des fous, des ratés.

⁵³ LAPEYRONNIE, *op. cit.*, (note 38).

Comment voulez-vous qu'on s'en sorte ? » Le lieu de résidence identifie la population à des « cas sociaux », mais aussi à des « Arabes » : « Je suis Arabe », dit un jeune habitant d'une cité [63] parisienne. « Eh bien oui, je suis Arabe parce que j'habite avec les Arabes. » D'autres jeunes issus de l'immigration disent la même chose à un de leurs camarades « blancs » qui ne parvient pas à trouver du travail : « C'est parce que t'es comme nous. À force d'habiter avec nous, t'as fini par nous ressembler ! »

Nous avons donc bien des catégories sociales qui ont été tirées des catégories raciales. Les individus faisant partie de ces catégories ont conscience d'appartenir au même camp. Cette conscience n'est pas loin d'une conscience de classe. Du moins, une classe qui ne prendrait pas en compte seulement des critères socio-économiques mais aussi des critères historiques et culturels. Pour de nombreux auteurs qui ont théorisés sur la question, être « Noir » n'est pas tant une affaire de couleur, mais c'est une affaire d'expérience vécue. On voit quand même ici, qu'on est assez éloigné de la conscience de classe, telle qu'elle a été théorisé par Karl Marx. Cette classe ne serait pas une classe « pour-soi », analogue à la classe ouvrière, puisqu'elle ne s'organise pas autour d'objectifs et de buts politiques communs, ce serait plutôt une classe « en-soi » analogue à ce que Marx considère comme étant la paysannerie. Voici comment Michel Lallement définit la conscience de classe chez Marx : « En reprenant à son compte une sémantique hégélienne, il propose aussi de distinguer la classe « en soi » et la classe « pour soi ». La première notion désigne un ensemble d'individus qui, bien que partageant objectivement des conditions de vie similaires, sont dénués d'attaches réciproques, ne sont représentés par aucune organisation politique et n'ont aucunement conscience de former un tout social cimenté par des intérêts communs. C'est en ces termes que, dans *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte*⁵⁴ (1852), Marx décrit la paysannerie française. Comparables à des pommes de terre entassées dans un sac, les paysans parcellaires ne forment pas une véritable classe sociale. Pour atteindre le stade « pour soi », il faudrait que ces petits producteurs prennent conscience de la place qui est la

⁵⁴ Karl MARX, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, France : Éd. sociales, impr 1976, 156 p. ; Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du Parti communiste*: texte intégral, Paris, France : Bordas, 1986, 184 p.

leur et des intérêts partagés que, collectivement, ils pourraient défendre. »

Nous voyons donc que dans ces conditions, il serait difficile de parler pour les populations de la banlieue, de conscience de classe au sens fort. On pourrait au moins, les comparer aux paysans que décrit Marx, puisque bien qu'ils partagent des conditions de vie similaires, ils ne sont représentés par aucune force politique durable qui les permettrait de s'organiser. Toutefois, là où la question devient plus complexe, c'est lorsqu'on se demande qu'en est-il des « noirs » ? Nous savons que les populations dites « noires » ont tendances à s'organiser et à se faire représenter socialement. Nous [64] avons eu pour cela des grands exemples d'organisation politique parmi les noirs américains, tels que le *Black Panther Party* ou en Afrique du Sud, la résistance dans les townships ségrégués menée par l'*African National Congress*. Cette résistance était menée contre la discrimination liée à la couleur de la peau mais aussi contre l'imposition de l'Afrikaans comme seule langue légitime. Comme on ne le dit pas assez souvent, l'apartheid raciale en Afrique du Sud était aussi un apartheid linguistique entre la classe dominante parlant l'*Afrikaans* et le reste de la population. Les émeutes de Soweto de 1976 étaient une réponse à l'imposition par la classe blanche dominante de la langue Afrikaans dans les écoles.

Dans ces cas, ces groupes d'hommes forment un tout social cimenté par des intérêts communs. Ce qui ne correspond pas exactement chez eux avec la conscience de classe tel qu'elle est théorisée par Marx, c'est qu'ils ne forment pas d'emblée une catégorie socio-économique. Bien qu'en fin de compte, la cartographie des couleurs correspond bien souvent à la cartographie des inégalités socio-économiques. Mais il semble que l'économie, ce n'est pas du tout la première de leur occupation. C'est ainsi que Didier Lapeyronnie, dans un article intitulé *L'économie morale de la discrimination : La morale des inégalités dans les banlieues populaires françaises*⁵⁵, nous explique qu'on a affaire chez ces catégories à une économie morale plutôt qu'à une économie politique :

⁵⁵ Didier LAPEYRONNIE, *L'économie morale de la discrimination. La morale des inégalités dans les banlieues populaires françaises*, [s.l.] : La Découverte, 1 février 2016. URL : <http://www.cairn.info/revue-recherches-2014--p-79.htm>. Consulté le 15 juin 2017.

« Ainsi, les habitants des quartiers sont d'abord sensibles aux dimensions « morales » de leur condition de vie et réinterprètent les inégalités sociales en termes de discrimination et de morale. Ils ne se définissent pas par leur appartenance positive à une « classe » ou à une « catégorie socio-économique » mais par des trajectoires qui sont d'abord des trajectoires personnelles et les obstacles qu'ils rencontrent sur ces trajectoires. Pour eux, la classe ou la catégorie sont des définitions négatives toujours rejetées : de fait, il s'agit bien de s'en affranchir. Le langage même des « classes sociales » peut être perçu et vécu comme humiliant et discriminant. Ce divorce avec le langage politique et social des inégalités et des classes s'accompagne d'un fort appel aux valeurs et d'un repli quotidien sur les valeurs et la morale. La séparation entre les groupes sociaux ne s'établit pas en termes [65] d'inégalités matérielles : celles-ci ne sont que la traduction d'inégalités morales. »

De nombreux mouvements de défense de la cause noire, se sont effectivement fondés et réunis à l'écart de la question socio-économique. Parce que le langage socio-économique ne leur permet pas d'aborder les problèmes socio-culturels et symboliques auxquels ils sont confrontés. Le langage socio-économique Marxiste par exemple étant conçu d'abord à partir de l'expérience que Marx fait des villes européennes. Ils ne se sentent pas représentés par ce discours puisque ces acteurs mettent la question identitaire au premier plan, s'ils ont des problèmes d'intégration dans leur ville, c'est avant tout selon eux à cause de leur couleur de peau. Ces habitants de banlieue n'ont même pas voulu renseigner les enquêteurs sur des informations utiles et consultables sur le plan physique. Ces populations se réunissent autour de valeurs propres de solidarité et de respect. Dans un texte écrit par Bobby Seale *À l'affut : histoire du parti des Panthères noires avec Huey Newton cofondateur du Black Panther Party*, il s'exprime sur le rapport entre luttes des classes et luttes identitaires :

« Ce sont eux qui aident au maintien du pouvoir en perpétuant leurs attitudes racistes et en utilisant le racisme comme moyen de diviser le peuple. Mais c'est seulement la petite minorité qui constitue la classe dirigeante qui domine, exploite et opprime les travailleurs. Nous faisons tous partie de la classe ouvrière, que nous travaillions ou non et notre unité doit

se constituer sur la base des nécessités concrètes de la vie, la liberté et la recherche du bonheur, si ça signifie encore quelque chose pour quelqu'un. Pour que les problèmes qui existent puissent être résolus, cette unité doit être basée sur des choses concrètes comme la survie des gens, et leur droit à l'autodétermination. En résumé, il ne s'agit donc pas d'une lutte raciale et nous en ferons rapidement prendre conscience aux gens. Pour nous, il s'agit d'une lutte de classe entre la classe ouvrière prolétarienne qui regroupe la masse, et la minuscule minorité qu'est la classe dirigeante. Les membres de la classe ouvrière, quelle que soit leur couleur, doivent s'unir contre la classe dirigeante qui les opprime et les exploite. Et laissez-moi encore insister : Nous croyons que notre combat est une lutte de classe et non pas une lutte raciale. »

De nombreuses tentatives infructueuses ont eu lieu à l'époque pour tenter de réunir le mouvement de [66] la lutte des classes et celui de la lutte identitaire. Nous devons noter, que ces tentatives ont en grande partie échoué. C'est parce que les conflits liés à l'agencement de l'espace urbain et à la difficulté d'intégration des populations de banlieue, ne sont pas des conflits qui s'expriment d'abord sur le terrain socio-économique. Les populations immigrées sont confrontées à des problèmes de perception de soi. Puisque ce sont des populations qui intègrent les valeurs de la culture dominante. Mais il faut tout de même dire que ce conflit s'exprime néanmoins de manière particulière. C'est ainsi que Fanon parle du problème qui a toujours existé entre les citadins et les campagnards qui se trouvent exclus vers la périphérie. Cependant, le conflit postcolonial dont nous nous occupons ici, s'exprime là encore d'une manière différente. Voici comment Fanon en parle ⁵⁶ :

⁵⁶ FANON et al., *op. cit.*, (note 25).

« Il y a la ville, il y a la campagne. Il y a la capitale, il y a la province. Apparemment, le problème est le même. Prenons un Lyonnais à Paris ; il vantera le calme de sa ville, la beauté enivrante des quais du Rhône, la splendeur des platanes, et tant d'autres choses que chantent les gens qui n'ont rien à faire. Si vous le rencontrez à son retour de Paris, et surtout si vous ne connaissez pas la capitale, alors il ne tarira pas d'éloges : Paris-ville-lumière, la Seine, les guinguettes, connaître Paris et mourir... Le processus se répète dans le cas du Martiniquais. D'abord dans son île : Basse-Pointe, Marigot, Gros-Morne et, en face, l'imposant Fort-de-France. Ensuite, et c'est là le point essentiel, hors de son île. Le Noir qui connaît la métropole est un demi-dieu... Le Noir qui pendant quelque temps a vécu en France revient radicalement transformé. Pour nous exprimer génétiquement, nous dirons que son phénotype subit une mue définitive, absolue. »

Nous voyons qu'ici Fanon fait lui aussi l'analyse conflictuelle des rapports urbains. Cela nous montre que l'agencement de la ville et le rapport qu'elle introduit entre le centre et sa périphérie, jouent un rôle majeur dans l'expression de ces conflits. Il y a déjà eu pas mal de manifestations de violence, qui ont été produites dans les banlieues. Néanmoins, c'était de la violence assez désorganisé, qu'on classe aussi sous la dénomination d'émeutes. Et dont les émeutes de 2005 constituent l'exemple le plus aboutit. Ce qui permet le mieux d'expliquer ces conflits, ce sont encore les approches prenant compte [67] de l'histoire coloniale de la grande ville contemporaine. Puisque c'est une ville profondément marquée par l'immigration. Là encore, pour expliquer ces violences urbaines, nous pouvons faire appel à Fanon et au premier chapitre, *Sur la violence*, des *Damnés de la terre*. Voici ce qu'il en dit : « Le colonialisme n'est pas une machine à penser, n'est pas un corps doué de raison. Il est la violence à l'état de nature et ne peut s'incliner que devant une plus grande violence. » Nous avons donc une situation où ceux qui subissent le monopole de la violence légitime de l'état, n'ont aucun autre moyen pour s'exprimer que celui de la violence. C'est leur seul moyen de renverser ce rapport de domination colonial. Il faut tout de même souligner, que nous devons faire attention à la formulation, car Fanon ne fait pas ici une apologie de la

violence, mais il explique un mécanisme social. Telle est aussi la lecture qu'en fait Gayatri Spivak:

« The French philosopher Jean-Paul Sartre, himself a strong anti-colonialist among the colonizers, read the book Fanon wrote in the last 10 weeks of his life, knowing that he was marked for death by acute leukemia, even as he was being hounded by the colonizing government of France, as an endorsement of violence itself—not reading between the lines, where Fanon insists that the tragedy is that the very poor is reduced to violence, because there is no other response possible to an absolute absence of response and an absolute exercise of legitimized violence from the colonizers. »

Cette tendance à la violence qu'on peut observer dans la banlieue est une conséquence du rapport colonial. Cette violence n'implique aucune primitivité naturelle des populations de banlieue. Nous sommes loin de dire que les banlieusards ou que les autres populations colonisées sont incapables de s'organiser. Ils ont construit dans la périphérie certains modes de vie et d'organisation. Lorsque nous parlons du conflit entre les populations marginales et les normes légitimes du centre-ville. Nous ne voulons pas dire que ces populations sont dépourvues de normes. Ceci est un préjugé qui tient bien contre la banlieue, selon lequel les populations de banlieue seraient des gens « incultes », dépourvues de toutes normes sociales. Et pourtant, une enquête empirique peut nous dévoiler le contraire. C'est ainsi que David Lepoutre, a révélé dans son livre, *Cœur de banlieue : codes, rites et langages*, comment les populations de banlieue, contrairement à l'opinion commune, ont aussi leurs règles et leurs valeurs propres. Dans son chapitre sur *Le langage et la culture des rues*, il nous montre comment les populations du centre-ville devraient s'adapter aussi aux normes de la banlieue pour y vivre. Et comment lui-même a du incorporé ces nouvelles valeurs. Il nous montre aussi que ce joue des enjeux de classes sociales, et qu'il était sans cesse questionner et mis en relation avec son lieu d'origine qui dénote son appartenance à une classe sociale plus favorisé.

[68]

Mais ce dont nous devons faire attention, c'est que ces préjugés dont on se sert contre la banlieue, sont bien souvent aussi des préjugés intériorisés par les acteurs même auxquels ils sont adressés. Ces acteurs se perçoivent ainsi comme n'ayant pas les capacités pour réussir. Ils perçoivent leurs langues comme des langues imparfaites et inférieures à la langue légitime. Ce sont des populations qui se perçoivent eux-mêmes aussi comme plus « violentes », plus « désorganisées » que les populations des espaces légitimes. Il y a donc à la fois un conflit identitaire, puisqu'il s'agit d'immigrés ou de descendants d'immigrés, mais aussi un conflit de classes sociales. Aucun des deux ne se réduit à l'autre. Il y a selon nous, dans les rapports postcoloniaux aussi des rapports de classes qui se manifestent. Ces rapports ont aussi des manifestations économiques, bien qu'ils ne s'y réduisent pas.

Plus que les rapports de classes, l'immigration est devenue un enjeu central des sociétés européennes contemporaines. Cependant, la manière dont cette immigration s'installe dans la ville, implique aussi certaines inégalités sociales. Nous nous sommes donc demandé comment ces rapports de classe s'expriment aujourd'hui, dans nos sociétés postcoloniales. Nous avons remarqué qu'il nous est difficile de parler de conscience de classe pour la population de banlieue, en respectant la tradition philosophique du concept. Puisque ce ne sont pas des populations qui se mobilisent politiquement autour d'un intérêt collectif. Pourtant, si on considère l'angle d'opposition identitaire, nous voyons qu'il y a quand même chez ceux qui sont perçus comme « noirs », une proximité avec la conscience de classe. Surtout que cela engage aussi des rapports d'inégalités socio-économiques, mais ce n'est pas que cela. Nous avons ensuite montré comment ces conflits, sont aussi des conflits urbains de légitimité linguistique, qui dégénère parfois en violence, entre le centre-ville et la périphérie.

[69]

**La perception coloniale des langues créoles
en France.**

DISCUSSION

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir compris que la question linguistique en France tourne principalement autour des conflits entre le centre urbain et sa périphérie et que ce conflit est analogue à celui qui existe entre la métropole et ses départements d’outre-mer, nous pouvons montrer comment ces conflits se sont résolus à travers le temps et quelles sont les perspectives d’avenir pour les créolophones. Nous allons décrire ainsi les processus socio-historiques qui ont permis la légitimation de la langue française et mettre en miroir la situation du cas le plus avancé de légitimation de la langue créole en Haïti. Ainsi, nous pourrions voir s’il est possible que cette langue créole puisse à l’avenir être promue et devenir pleinement la langue courante des institutions étatiques, scolaires et culturelles.

LÉGITIMATION SOCIO-HISTORIQUE DE LA LANGUE FRANÇAISE

Quand nous faisons l’histoire de la langue dans laquelle les concepts sont exprimés, nous avons affaire dans certains cas à la création de nouveaux concepts par la traduction entre les langues. Mais qu’entend-nous par histoire de la langue ? Loin de nous limiter à des recherches étymologiques assez courantes, l’histoire de la langue : c’est faire aussi l’histoire du corpus philosophique d’un auteur qu’on étudie. Car cet auteur s’exprime à différents moments et dans des

contextes qui changent. L'histoire de la langue correspond donc, dans ce sens, à l'exercice de l'historien de la sociologie, qui se penche sur le corpus du penseur choisi et sur ses critiques. Mais l'histoire de la pensée se confond-elle avec l'histoire de la langue ? Surtout que nous savons que l'histoire de la langue dépasse celle de la pensée, car la langue peut avoir d'autre usage comme l'expression de banalités quotidiennes ou ne suivre aucun principe de ce domaine.

Les positions dominantes sur ce sujet, varient selon le lieu ou le groupe de penseurs concernés. On a plutôt tendance, lorsqu'on fait de l'histoire des idées, à tenir compte de la langue. La critique s'élabore en cherchant l'étymologie des concepts, leur signification selon le contexte et la différence entre le sens original du texte et sa traduction. La langue elle-même fait donc partie de la construction du texte. Interpréter un texte sans tenir compte de sa langue de production, c'est courir le risque de passer à côté de son sens.

Paradoxalement, certains courants prenant de plus en plus d'importance, font abstraction de cet importance de la langue. Pour extraire du texte, certains principes ou certaines positions théoriques, en cherchant la cohérence schématique plutôt que la cohérence sémantique. Et ceci en prenant aussi [70] moins en compte, le texte même, son histoire, pour prétendre arriver à faire de la critique, un débat sur des concepts extraits de leur contexte de création. Un doctorant de Harvard considéré comme le spécialiste de la philosophie de Rousseau peut ne pas connaître le français.

Plus que la langue, c'est l'histoire des énoncés, qui devraient nous intéresser. Selon le *Dictionnaire de l'Académie française*, l'énoncé c'est : « Un mot ou une séquence des mots, souvent une phrase, par un seul locuteur, comme unité d'énonciation dépendante du contexte. » Il n'y a donc pas, dans ce sens, d'énoncé sans contexte d'énonciation. D'autant plus, que mieux que la langue elle-même, il est plus évident d'analyser un groupe d'énoncés qu'on peut puiser en une certaine quantité plus ou moins restreinte. On est amené ainsi à faire des choix linguistiques lors de la rédaction de son texte, ces choix linguistiques ont un sens contextuel, les énoncés que l'auteur construit respecte le code linguistique d'une période historique donnée. C'est en plaçant l'énoncé dans son histoire qu'on peut trouver le sens du propos de

l'auteur. Voici comment Martin Rueff le dit dans son « *Introduction* » à *L'Archéologie du savoir*⁵⁷ :

« Il faut remarquer d'autre part que ce domaine de l'énonçable a comme la langue une histoire. À dire vrai, il n'est même qu'histoire, puisque chaque énoncé, pourvu qu'il soit nouveau (soit qu'il dise autrement la même chose, soit qu'il dise exactement de la même façon et avec les mêmes mots, une autre chose) modifie, ne serait-ce que de façon infinitésimale, le domaine en question. Tout énoncé est événement dans cet espace et celui-ci est toujours modifié peu ou prou par cet événement. En cela, il n'est guère différent de la langue qui elle aussi est sans cesse modifiée par ce qui se dit. Mais il est beaucoup plus mobile qu'elle, sa périodisation est bien plus difficile à établir, et ses découpages sont loin de coïncider avec ceux qu'elle autorise. On a cru parfois qu'il suffisait de faire l'histoire de la langue (noter l'apparition d'un mot, ou faire l'inventaire d'un champ sémantique) pour définir ce qui a été énonçable à une époque donnée : en fait les phénomènes linguistiques peuvent signaler et souvent avec efficacité une réorganisation du champ des énoncés possibles ; ils ne permettent pas de la décrire de façon adéquate, dans la mesure où ils n'en sont, la plupart du temps qu'un effet ou un épisode adjacent... Mais la [71] principale différence entre l'analyse d'une langue historiquement donnée et l'analyse d'un ensemble d'énoncés, c'est que celui-ci peut être choisi d'une façon beaucoup plus arbitraire : on peut prendre un groupe d'énoncés très restreint pendant une période très brève, ou au contraire un ensemble fort vaste qui embrasse des siècles, et des groupes linguistiques très différents : on pourrait prendre l'ensemble des énoncés qui concernent l'histoire, et ceci dans la culture occidentale depuis les premiers historiens grecs. »

Les énoncés sont aussi exprimés dans une langue déterminée. C'est ainsi qu'en histoire des idées, quand on étudie un texte, on étudie souvent la langue source du texte. C'est-à-dire la langue dans laquelle le texte a été façonné, avant les modifications dues à l'adaptation au temps et les traductions. Il arrive aussi que les écrivains doivent faire un choix parmi les langages et même les langues qui leurs sont dispo-

⁵⁷ Michel FOUCAULT et Martin RUEFF, « «Introduction» à *L'Archéologie du savoir* », *Les Études philosophiques*, n° 153, 11 septembre 2015.

nibles. Ils peuvent ainsi carrément faire un choix entre plus que des énoncés, différentes langues. Le critique Martin Rueff a pris l'exemple de Rousseau pour illustrer son propos, mais il aurait tout aussi bien pu prendre celui de nombreux autres penseurs. D'ailleurs dans le cas de Rousseau, nous savons qu'il a plutôt écrit en français, car c'était sa langue la plus courante. Nous pourrions prendre d'autres cas, comme celui de Descartes, qui avait pourtant lui-même plusieurs langues à sa disposition, en particulier le latin et le français.

Alors que la plupart des intellectuels de son époque s'exprimaient en latin, Descartes avait la possibilité de choisir parmi les langues. Ainsi, il choisissait d'écrire parfois en français. Ce choix de langue avait soit des conséquences sur la pensée qu'il exprimait, soit le choix de la langue représentait un choix philosophique qu'il avait fait. Ainsi, le choix de la langue chez Descartes correspond à une rupture idéologique avec ses prédécesseurs. Cette rupture veut recentrer la philosophie sur le bon sens du sujet. Voici comment il l'explique dans le *Discours de la méthode*⁵⁸ :

« Et si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens. Et pour ceux qui joignent le bon sens avec l'étude, lesquels seuls je souhaite pour mes juges, ils ne seront point, je m'assure, si partiaux pour le latin, qu'ils [72] refusent d'entendre mes raisons, parce que je les explique en langue vulgaire. »

Descartes vivait dans cette époque où le latin était la langue des scolastiques avec qui il voulait rompre. Cependant, ce qui nous frappe, c'est qu'ici chez Descartes, il ne s'agit pas que d'un choix social mais plutôt d'un choix philosophique. Certains évoquent des raisons sociales ou même séductrices, pour expliquer le choix de langue de Descartes, il aurait publié en français surtout pour séduire les femmes. Cet argument est renforcé par un propos qu'a tenu Descartes dans une de ses lettres où il dit qu'il écrit pour « que les femmes

⁵⁸ René DESCARTES et Étienne GILSON, *Discours de la méthode*, Paris : Vrin, 1989 (Bibliothèque des textes philosophiques), part. sixième.

mêmes pussent entendre quelque chose, et cependant que les plus subtils trouvassent aussi assez de matière pour occuper leur attention. » Ce passage de sa lettre à P. Vatier datant du 22 février 1638, est cité souvent pour expliquer le choix de langue de Descartes, alors qu'il ne parle pas du tout de choix de langue dans cette lettre.

Descartes a joué un rôle important au début du 17^{ème} siècle dans la transition chez les intellectuels du latin au français. Ceci s'accompagne de toute une rupture de langage chez Descartes, qui va aussi influencer la littérature française, dans la visée que la connaissance doit s'exprimer dans un langage clair et distinct. Nous voyons ainsi que le choix de langue de Descartes est aussi un choix littéraire, et que son langage philosophique lui-même peut aussi être analysé dans cette optique. C'est ainsi que l'académicien Désiré Nisard nous l'explique dans *Descartes et son influence sur la littérature française* :

« Je juge moins Descartes comme auteur d'une philosophie plus ou moins contestée, que comme écrivain ayant exercé sur la littérature de son siècle une influence décisive. »

La forme d'expression philosophique correspond bien souvent au contenu du discours. Nous avons vu en effet que chez Descartes, sa langue claire et distincte correspond à son modèle de connaissance. Pour lui, la langue doit donc être conforme à la raison. Il y a aussi chez lui, une rupture avec la langue des autorités, la langue de ses « précepteurs ». Cette rupture correspond à une rupture avec l'antiquité, dont la pensée est encore exprimée dans la langue latine. C'est ainsi qu'il participe à la création du langage de la modernité. Mais est-ce Descartes qui forme la langue ainsi ? Ou c'est la forme de la langue qui permet à Descartes de penser ainsi ?

L'académicien Léopold Sédar Senghor considère, dans un texte de 1962 paru dans la revue *Esprit* intitulé *Le français langue de culture*, que le français est une langue analytique contrairement au wolof, langue de son pays d'origine, qui serait une langue poétique. Un autre académicien que nous avons cité précédemment, qui est Désiré Nisard, considère que Descartes a révélé le génie de la langue [73] qui serait l'expression du génie de l'esprit français. Nous pensons que

traiter la langue comme un en-soi fixe et essentialisé revient à faire des langues, et non des penseurs, les créateurs en philosophie. Il n'y a rien de tel selon nous, que d'un côté des langues analytiques et de l'autre des langues poétiques. Chaque langue exprime à sa façon le génie de son peuple, qui pour chacun peut posséder la poésie et l'analyse en même temps. Voici comment Désiré Nisard présente le génie de la langue chez Descartes ⁵⁹ :

« En même temps que Descartes donnait le premier une image parfaite de l'esprit français, il portait la langue française à son point de perfection. La première chose d'ailleurs emportait la seconde ; car comment concevoir la perfection d'une langue, sans la parfaite conformité des idées qu'elle exprime avec le génie du pays qui la parle ?... Ce n'est pourtant pas toute la langue ; mais c'est tout ce qui n'en changera pas, et qui la rendra toujours claire, pour les esprits, cultivés ; c'est, si je puis parler ainsi, la langue générale. Toutes les qualités d'appropriation y sont réunies. L'effet d'une langue étant de rendre universelle la communication des idées, et les hommes ne communiquant point entre eux par leurs différences, mais par leurs ressemblances, et par la principale qu'ils ont entre eux, qui est la raison, une langue est arrivée, à sa perfection, quand elle est conforme à ce que nous avons de commun entre nous, à la raison. Telle est la langue de Descartes. Les choses n'y peuvent pas toujours être comprises du premier effort, ni communiquées par une première lecture, et peut-être même sont-elles inaccessibles à bon nombre d'esprits ou trop peu cultivés, ou trop indifférents à ces grandes matières ; mais la faute n'en est jamais à la langue. Jamais le rapport des mots aux choses n'y est forcé ou trop éloigné ; jamais la langue n'y est en-deçà et n'y va au-delà des idées ; et si quelqu'un n'arrive pas jusqu'à la force du mot ou s'il la dépasse, c'est par trop ou trop peu [74] d'attention, ou parce que son imagination s'est ingérée dans le travail de sa raison. Il ne manque à la langue de Descartes que ce qui n'y était pas nécessaire : et ce n'en est peut-être pas la moindre beauté que l'exclusion de beautés qui n'appartenaient pas à la matière, et dont néanmoins Descartes avait le don. Je reconnais là pour la première fois le goût, ce sentiment de ce qui convient à chaque sujet, à chaque ordre d'idées, et qui fait qu'à des yeux exercés les écrivains du XVIIe siècle, Descartes en tête, ne sont guère moins grands par ce qu'ils excluent de leur langue que

⁵⁹ Désiré NISARD, *Descartes et son influence sur la littérature française*, [s.l.] : Editions la Bibliothèque Digitale, 15 juillet 2014, 26 p.

par ce qu'ils y reçoivent.... Je sais bien que cet idéal de la langue de Descartes ne remplit pas l'imagination de ceux qui rêvent une langue formée de toutes les qualités des langues modernes, et qui veulent voir dans chaque ordre d'idées tous les genres de beautés réunis. Ceux-là me paraissent avoir perdu quelque chose de plus encore que l'intelligence de la langue de leur pays ; ils ont perdu le sentiment même de la valeur des idées. Ils ne cherchent pas dans les livres le plaisir de la vérité ; ils y cherchent une pâture pour une certaine curiosité inquiète qui vient d'un esprit mal réglé. Ils ne sont pas de notre pays. Descartes a donné le premier modèle de la langue, mais il ne lui a pas posé de limites. La raison devant être souveraine dans tous les ordres d'idées et dans tous les genres d'écrire, puisque le cœur ne peut être touché ni l'imagination frappée que de ce que la raison approuve secrètement, la langue de la raison doit régler l'expression de toutes les idées, et c'est dans ce sens-là que le premier qui parla cette langue en perfection donna le modèle même de la langue française ; mais, sous cette règle suprême, qui ne gêne que nos défauts, la langue allait recevoir de grands accroissements de la variété des sujets, et de la physionomie propre à chaque auteur ; car les langues sont comme l'humanité qui est tout entière en chacun de nous, et qui néanmoins se produit avec une diversité qui n'a de limites que le nombre des individus. Ainsi, la même [75] langue parlée par deux hommes avec la même exactitude reçoit du caractère de chacun quelque variété qui en fait la grâce. »

Si comme nous l'avons déclaré précédemment, la langue n'a pas de génie propre mais c'est le génie de l'auteur qui la traverse, à quoi ça servirait de tenir compte de la langue de l'auteur, si c'est l'auteur qui la façonne autant qu'il veut ? Mais pourtant, la langue a aussi sa matière ou son découpage propre, l'auteur ne peut pas s'exclure entièrement de ce découpage. Chaque formulation doit suivre les règles du langage et l'auteur ne peut pas s'en priver. Ce langage est construit à partir d'un ensemble de signes conventionnels que l'auteur doit forcément suivre. Il est ainsi piégé par le langage. Son être se déploie dans le langage même. Heidegger dit dans sa *Lettre sur l'humanisme* que le langage est la demeure de l'être.

De nombreux théoriciens de la deuxième moitié du vingtième siècle qu'on range sous l'appellation de poststructuralistes ou de *French Theory*, comme Foucault ou Barthes, ont pensé que l'homme était d'une certaine façon, piégé par les structures du langage. Dans un

entretien où il présente son livre *Les mots et les choses*, Foucault dit que l'homme ne se trouve que dans l'épaisseur du langage. Nous ne saurions ignorer la leçon inaugurale de Barthes qui est resté dans les mémoires, pour avoir présentée la langue comme fasciste, comme tyrannique. Ainsi, l'auteur est soumis au pouvoir du langage même. Voici comment Barthes l'explique dans sa leçon ⁶⁰ :

« Le langage est une législation, la langue en est le code. Nous ne voyons pas le pouvoir qui est dans la langue, parce que nous oublions que toute langue est un classement, et que tout classement est oppressif : *ordo* veut dire à la fois répartition et commination. Jakobson l'a montré, un idiome se définit moins par ce qu'il permet de dire, que par ce qu'il oblige à dire. Dans notre langue française (ce sont là des exemples grossiers), je suis astreint à me poser d'abord en sujet, avant d'énoncer l'action qui ne sera plus dès lors que mon attribut : ce que je fais n'est que la conséquence et la consécution de ce que je suis ; de la même manière, je suis obligé de toujours choisir entre le masculin et le féminin, le neutre ou le complexe me sont interdits ; de même encore, je suis obligé [76] de marquer mon rapport à l'autre en recourant soit au *tu*, soit au *vous* : le suspend affectif ou social m'est refusé. Ainsi, par sa structure même, la langue implique une relation fatale d'aliénation. Parler, et à plus forte raison discourir, ce n'est pas communiquer, comme on le répète trop souvent, c'est assujettir : toute la langue est une réaction généralisée. ... La langue, comme performance de tout langage, n'est ni réactionnaire, ni progressiste ; elle est tout simplement : fasciste ; car le fascisme, ce n'est pas d'empêcher de dire, c'est d'obliger à dire.... Dès qu'elle est proférée, fût-ce dans l'intimité la plus profonde du sujet, la langue entre au service d'un pouvoir. En elle, immanquablement, deux rubriques se dessinent : l'autorité de l'assertion, la grégarité de la répétition. D'une part la langue est immédiatement assertive : la négation, le doute, la possibilité, la suspension de jugement requièrent des opérateurs particuliers qui sont eux-mêmes repris dans un jeu de masques langagiers ; ce que les linguistes appellent la modalité n'est jamais que le supplément de la langue, ou ce par quoi, telle une supplique, j'essaye de fléchir son pouvoir implacable de constatation. D'autre part, les signes dont la langue est faite, les signes n'existent que pour autant qu'ils sont reconnus, c'est à dire pour autant qu'ils se répètent ; le signe est suiviste, grégaire ; en chaque signe dort ce

⁶⁰ Roland BARTHES, *Leçon*, Seuil, Paris : Seuil, 1 septembre 1989, 64 p.

monstre : un stéréotype : je ne puis jamais parler qu'en ramassant ce qui *traîne* dans la langue. Dès lors que j'énonce, ces deux rubriques se rejoignent en moi, je suis à la fois maître et esclave : je ne me contente pas de répéter ce qui a été dit, de me loger confortablement dans la servitude des signes : je dis, j'affirme, j'assène ce que je répète.... Dans la langue, donc, servilité et pouvoir se confondent inéluctablement. Si l'on appelle liberté, non seulement la puissance de se soustraire au pouvoir, mais aussi et surtout celle de ne soumettre personne, il ne peut donc y avoir de liberté que hors du langage. Malheureusement, le langage humain est sans [77] extérieur : c'est un huis clos. On ne peut en sortir qu'au prix de l'impossible : par la singularité mystique, telle que la décrit Kierkegaard, lorsqu'il définit le sacrifice d'Abraham, comme un acte inouï, vide de toute parole, même intérieure, dressé contre la généralité, la grégarité, la moralité du langage ; ou encore par l'*amen* nietzschéen, ce qui est comme une secousse jubilatoire donnée à la servilité de la langue, à ce que Deleuze appelle son manteau réactif. Mais à nous, qui ne sommes ni des chevaliers de la foi ni des surhommes, il ne reste, si je puis dire, qu'à tricher avec la langue, qu'à tricher la langue. Cette tricherie salutaire, cette esquive, ce leurre magnifique, qui permet d'entendre la langue hors-pouvoir, dans la splendeur d'une révolution permanente du langage, je l'appelle pour ma part : *littérature*. »

Nous voyons que l'auteur doit jouer avec le langage dont il est, en quelque sorte prisonnier. Toutefois, il n'est pas impossible de tricher avec la langue, et c'est ce que Barthes appelle littérature. Nous avons vu avec Nisard Désiré que Descartes a une place importante aussi en littérature. C'est avec lui et plus tard son influence sur Nicolas Boileau, qu'on va avoir en littérature française, le modèle de la clarté et de la distinction du langage. Et aussi, ces auteurs vont inventer un nouveau langage littéraire qui est distinct du parler quotidien. C'est une époque où se discute sérieusement la légitimation du français comme langue littéraire, capable de remplacer le latin dans tous les domaines. Descartes va jouer un rôle important en faisant du français une langue philosophique. D'autant plus qu'il s'exprime dans un français assez simple et sans le surcharger de références. Nous avons souvent affaire chez lui à un récit autobiographique.

Il a d'autant plus réussi le coup d'être considéré comme un philosophe fondamental, mais pas comme quelqu'un qu'on considère beau-

coup en littérature. Un peu à l'inverse de Rousseau qui, comme nous dit le critique Martin Rueff, n'est pas assez considéré en histoire de la philosophie alors qu'il l'est beaucoup en histoire de la littérature. Selon Roland Barthes le choix de langue ne se fait pas pour des raisons sociales, comme nous l'avons vu précédemment, mais plutôt selon le désir de l'auteur. C'est aussi pour une certaine cohérence entre le sujet à traiter et la langue qui la traite. Voici comment Barthes parle du choix de langue à la page 24 de sa leçon ⁶¹ :

[78]

« Il suit de là une certaine éthique du langage littéraire, qui doit être affirmée, parce qu'elle est contestée. On reproche souvent à l'écrivain, à l'intellectuel, de ne pas écrire la langue de « tout le monde ». Mais il est bon que les hommes, à l'intérieur d'un même idiome, pour nous, le français, aient plusieurs langues. Si j'étais législateur, supposition aberrante pour quelqu'un qui, étymologiquement parlant, est « an-archiste », loin d'imposer une unification du français, qu'elle soit bourgeoise ou populaire, j'encouragerais au contraire l'apprentissage simultané de plusieurs langues françaises, de fonctions diverses, promues à égalité. Dante discute très sérieusement pour décider en quelle langue il écrira le *Convivio* : en latin ou en toscan ? Ce n'est nullement pour des raisons politiques ou polémiques qu'il choisit la langue vulgaire : c'est en considérant l'appropriation de l'une et l'autre langue à son sujet : les deux langues, comme pour nous le français classique et le français moderne, le français écrit et le français parlé, forment ainsi une réserve dans laquelle il se sent libre de puiser, selon la vérité du désir. Cette liberté est un luxe que toute société devrait procurer à ses citoyens : autant de langages qu'il y a de désirs : proposition utopique en ceci qu'aucune société n'est encore prête à admettre qu'il y a plusieurs désirs. Qu'une langue, quelle qu'elle soit, n'en réprime pas une autre ; que le sujet à venir connaisse sans remords, sans refoulement, la jouissance d'avoir à sa disposition deux instances de langage, qu'il parle ceci ou cela, selon les perversions, non selon la Loi. »

⁶¹ *Ibid.*, p. 24.

En traduisant d'une langue à l'autre, des concepts philosophiques peuvent être inventés. Nous savons comment chez bien des auteurs, leur pensée a subi une modification de sens par la traduction. Cette modification peut, il est vrai, prêter à la mauvaise interprétation du texte original. Mais elle peut aussi être créatrice de concept, donc dans ce cas, elle peut être fructueuse. Nous avons vu précédemment comment l'auteur est, en quelque sorte, prisonnier de sa langue. Et lorsqu'on traduit, on est limité par la différence intrinsèque entre la langue source qu'on traduit et la langue cible dans laquelle on traduit. Pour continuer à prendre notre exemple, chez Descartes, puis chez Pascal, il y a invention du concept du moi en philosophie, en passant du latin au français.

[79]

Avant ce passage, le concept du moi n'existe dans aucune langue. Il a fallu ce passage du latin au français pour que le concept du sujet soit objectivé. Avant ce passage, on pense le moi comme sujet de la pensée d'autrui et non un moi pensé pour lui-même, à l'extérieur de lui-même. C'est ce passage qu'il y a chez Descartes entre « *ego ille* » et « ce moi ». D'une formulation assez étrange et pas ordinaire en latin, à une substantivation nécessaire en français, parce qu'il y a une certaine part d'intraduisible dans le *ego ille*. C'est ce passage d'une création entamée en latin et aboutie en français. Car si on retraduit « ce moi » en latin, cela ne nous donnera pas *ego ille* mais *illud ego*. Ceci nous est expliqué clairement par Vincent Carraud dans son livre *L'invention du moi*⁶², au début de son chapitre sur *La grammaire de la métaphysique*.

Nous voyons ainsi qu'une invention conceptuelle peut se produire par la grammaire, ou plutôt la tricherie avec la grammaire. Nous avons ici affaire à un acte philosophique qui est tout autant littéraire. D'ailleurs, comme nous l'avons montré précédemment, Descartes a aussi eu de l'influence chez les littéraires. Dans ce cas, la présence du moi, n'est repérable en littérature qu'après Descartes et sa substantivation en français par Pascal. C'est ainsi qu'on le repère, quelques années plus tard, chez Molière. Nous pouvons nous demander aussi, si

⁶² Vincent CARRAUD, *L'invention du moi*, 1^{re} éd., Paris : Presses Universitaires de France - PUF, 14 avril 2010, chap. La grammaire de la métaphysique.

ce moi, traité ainsi, a eu une influence sur la façon dont on traite le récit autobiographique. Car les méditations de Descartes, qui sont d'ailleurs inspirées d'un exercice scolastique, sont formulées comme un récit autobiographique. Dans ce récit, ce qui compte, c'est le moi lui-même, qui s'examine en s'extériorisant. Ce n'est pas tant le sujet, ou un sujet quelconque, ce qui existe déjà en littérature, mais c'est ce moi substantivé. D'ailleurs, Molière s'en sert dans sa pièce de théâtre *L'Amphitryon*.

« Le moi » est une invention de Pascal, qui prend acte en français d'une étonnante expression latine de Descartes, *ego ille* : ce moi ? le moi ?... » Il y a donc chez Descartes, à la fois une quête philosophique, mais aussi une recherche littéraire importante. Et c'est en analysant sa langue, qu'on peut mieux comprendre sa quête philosophique. Descartes crée à son époque, une nouvelle philosophie, qu'on a coutume d'appeler la philosophie moderne, mais il crée aussi, un nouveau langage. Les conditions linguistiques de son époque, l'aident à créer ce nouveau langage. Même dans son écriture latine, peut-être que s'il n'y avait pas d'un autre côté le français comme langue courante, et non soumise aux élucubrations des anciens, il n'aurait pas renouveler la langue latine de la sorte. C'est ainsi que Descartes ne questionne pas seulement la philosophie, mais il questionne aussi la langue.

[80]

Bien d'autres philosophes ont avant lui et après lui traité aussi des questions de langage littéraire, comme le critique Martin Rueff nous le montre par le langage de Rousseau. Mais nous pensons que chez Descartes, il y a un véritable conflit entre la langue des professeurs qu'il critique et la sienne qu'il propose. Il cherche à mettre sur un même pied d'égalité le bon sens de tout un chacun et celui des lettrés. De la même manière, il cherche à mettre sur un même pied d'égalité la langue de tout le monde et celle des lettrés. Voici comment Désiré Nisard le comprend : « C'est ainsi qu'il allait jusqu'à ce paradoxe, qu'il n'est pas plus du devoir d'un honnête homme, de savoir le grec et le latin que le langage suisse ou le bas-breton. »

Nous avons compris que nous ne devons pas hésiter à considérer une certaine « matérialité du langage » philosophique. C'est-à-dire que l'auteur est pris dans la matière même du langage dont il ne peut

pas échapper. C'est évident que chaque auteur écrit dans une langue qui non seulement fait partie, mais aussi reflète son époque. L'expression linguistique de l'auteur fait donc aussi partie de l'histoire. M. Rueff avait principalement pris l'exemple de Rousseau pour illustrer son propos, nous avons préféré prendre celui de Descartes. Le philosophe de la Haye faisait face, à son époque, à un choix de langue qui menait à faire aussi des choix philosophiques. Nous avons vu que pour lui, le choix d'écrire certains livres en français plutôt qu'en latin correspondait effectivement à une rupture avec les pratiques philosophiques de ses précepteurs.

Mais nous nous sommes demandés si l'auteur choisissait vraiment sa langue d'écriture ou s'il en était prisonnier ? Nous avons vu que de toute façon, l'auteur ramasse ce qui traîne dans la langue et doit de ce fait, s'en servir. Mais l'auteur peut tout aussi bien tricher avec la langue, et c'est à ce moment que sa langue acquiert une importance littéraire. C'est en trichant avec la langue aussi, que Descartes a inventé le « moi ». Son œuvre, comme celle de bien d'autres philosophes, a ainsi une importance littéraire dont il faudrait prendre aussi compte en histoire de la philosophie.

Faire l'histoire d'un écrit philosophique, c'est faire aussi l'histoire de sa rédaction. Ce qui est mis en avant et débattu dans ce cas, ce ne sont pas les intentions de l'auteur. Mais c'est de trouver le moyen le plus efficace qui permet d'expliquer ou de comprendre l'œuvre. Les lecteurs cherchent en examinant l'œuvre, à trouver non seulement les points les plus importants qui le définissent, mais aussi où est sa cohérence. C'est ainsi que de nombreux commentateurs ont eu des stricts désaccords sur la lecture du *Discours de la méthode* de René Descartes. Alors que ce texte a été relu sans cesse, ces désaccords ne se résolvent pas. Il doit donc y avoir sans doute une énigme quelque part, qui empêche l'accord ou l'entente sur ce discours. L'un des choix les plus énigmatiques de ce premier livre publié par Descartes, c'est le choix de langue décidé par l'auteur. Car il décide d'écrire en français, dans la langue vulgaire plutôt que dans la langue des philosophes de son temps.

[81]

Ce choix de langue est une énigme dont la résolution est importante, pour comprendre comment la pensée de Descartes s'inscrit dans

son époque. Et elle permet aussi d'aborder le riche débat entre l'interprétation historique et l'interprétation logique. Car Descartes semble inscrire aussi ce choix dans son ordre des raisons. Le problème qui se pose, c'est comment s'inscrit ce choix de langue dans son système de pensée. Ce serait improbable que ce choix de langue soit anodin, et qu'il n'aurait aucune signification par rapport à l'ensemble du discours. Si le discours a été entièrement écrit en français plutôt qu'en latin, c'est sans doute que Descartes a voulu provoquer une rupture, qui correspond aussi à ses positions idéologiques.

S'il s'agissait du contraire, c'est-à-dire si sa position sur la langue ne correspondait pas du tout à ses positions philosophiques, le lecteur se demanderait encore quel est le sens de ce choix de langue. Surtout que dans la sixième partie du discours, à la toute fin du livre, il donne les raisons de ce choix. Mais peut-être que ce n'est qu'un détail parmi d'autres. Et que ce choix ne porte que sur le style littéraire du texte. Mais là encore, la clarté mise en avant par l'auteur a de l'importance dans sa forme, mais aussi dans son contenu. La clarté de l'énonciation cartésienne correspond à la clarté de la science, de la vérité. Ce *Discours* est bien un chemin vers une pensée claire et distincte, qui nous permet d'accéder à la certitude de la pensée selon Descartes.

Mais qu'a donc voulu bien faire passer Descartes en écrivant son *Discours* en français. A qui s'adressait-il vraiment ? Ce choix a donné libre cours à de nombreuses spéculations. C'est parce que Descartes s'est posé une question fondamentale pour tout écrivain : Pour qui écrivons-nous ? Descartes écrivait-il pour le peuple, en écrivant dans la langue vulgaire ? Le philosophe de La Haye écrivait-il en français pour séduire les femmes ? Est-ce que s'il l'avait écrit en latin, son texte perdrait de son sens ? L'énigme sur le choix de Descartes n'est pas évidente à résoudre. C'est ainsi qu'il faudrait chercher chez l'auteur, comment son choix de langue s'inscrit dans l'ensemble de son discours ? Son choix de langue s'inscrit-il dans le fil de l'histoire ? L'ordre de son discours a-t-il la cohérence d'un système ? Il y a-t-il un soubassement rationnel à ses choix de style littéraire ?

Le choix des lecteurs du *Discours* entre l'exposé autobiographique et le manuel qui propose une méthode structurée d'acquisition de la connaissance n'est pas tranché. Certains voient dans ce livre, l'exposé d'une méthode rigoureuse, d'autres voient plutôt le développement d'une histoire racontée à la première personne. Ce serait dans le

deuxième cas, une sorte d'autobiographie philosophique, ou plus simplement le récit par Descartes d'une introspection au cours de laquelle il remet totalement [82] en question l'enseignement qu'il a reçu. On lit les différentes parties du *Discours* en passant de confidences sur son enfance et sur son éducation, à des réflexions d'ordre métaphysique, et des descriptions anatomiques du corps humain. Dans la première partie du *Discours*, le philosophe présente sa méthode comme le récit de sa propre expérience. Il fait un portrait assez intime et psychologique de sa quête. Tout commence à La Flèche, collège des Jésuites où il étudia la philosophie. Au cinquième paragraphe de la première partie, il dit que ce livre ne doit être lu que comme une histoire et met en garde ceux qui s'aviseraient d'ériger ce qu'il dit en dogme. L'auteur avise donc le lecteur et le conseille de le lire comme un récit autobiographique. C'est un passage important pour ceux qui voient dans le *Discours* ou dans les *Méditations*, un récit philosophique plutôt que l'exposé d'un système logique. Comment lire le texte autrement, alors que l'auteur le présente lui-même ainsi :

« Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. Ceux qui se mêlent de donner des préceptes, se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent ; et s'ils manquent en la moindre chose, ils en sont blâmables. Mais, ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile à quelques-uns, sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise. »⁶³

Pourquoi donc Descartes fait-il un tel choix de langue ? Alors que l'enseignement qu'il a reçu au Collège des jésuites de La Flèche était dispensé en latin. Sa formation étant faite principalement dans cette langue, il devait avoir naturellement plus d'aisance à philosopher dans celle-ci. Il démontra cette aisance d'ailleurs par ses livres ultérieurs. Toutefois, pourquoi fait-il le choix d'écrire le premier livre qu'il publie en français ? La résolution de ce choix dépend sans doute de sa

⁶³ [*Discours de la méthode*](#), ed. Vrin, p. 48

conception même de la philosophie. Descartes fait l'éloge de l'enseignement de La Flèche en même temps qu'il le conteste. Il [83] rappelle tout au long du texte son rapport à l'enseignement de La Flèche et aux langues anciennes qu'il étudia à cet endroit et qu'il maîtrisa. L'apprentissage des langues anciennes est quand même important pour l'auteur. Pourtant, il semble ignorer par son style cet enseignement et les langues dans lesquelles il a étudié, non seulement par la langue qu'il utilise mais aussi par son choix d'éviter les références ou les citations. Les spéculations sont nombreuses sur le choix de Descartes d'écrire dans la langue vulgaire plutôt que dans la langue de ses maîtres. La raison qui est la plus curieusement mise en avant, c'est que Descartes a écrit le discours en français pour s'adresser aux femmes. Cependant, cette idée provient d'une lettre de Descartes du 22 Février 1638 adressée au P. Vatier dans laquelle il ne parle pas vraiment de son choix de langue. Par contre, voici ce que l'auteur dit dans le *Discours* sur les langues anciennes :

« J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et parce qu'on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre. Mais, sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance. Et néanmoins j'étais en l'une des plus célèbres écoles de l'Europe, où je pensais qu'il devait y avoir de savants hommes, s'il y en avait en aucun endroit de la terre. J'y avais appris tout ce que les autres y apprenaient; et même, ne m'étant pas contenté des sciences qu'on nous enseignait, j'avais parcouru tous les livres, traitant de celles qu'on estime les plus curieuses et les plus rares, qui avaient pu tomber entre mes mains. Avec cela, je savais les jugements que les autres faisaient de moi; et je ne voyais point qu'on m'estimât inférieur à mes condisciples, bien qu'il y en eût déjà entre eux quelques-uns, qu'on destinait à remplir les places de nos maîtres. Et enfin notre siècle me semblait aussi fleurissant, et aussi fertile en bons esprits, qu'ait été aucun des précédents. Ce qui me faisait prendre la liberté de juger par moi de tous les autres, et de penser qu'il n'y avait aucune doctrine dans le monde qui fût telle qu'on [84] m'avait auparavant fait espérer. Je ne laissais pas

toutefois d'estimer les exercices, auxquels on s'occupe dans les écoles. Je savais que les langues, qu'on y apprend, sont nécessaires pour l'intelligence des livres anciens; que la gentillesse des fables réveille l'esprit; que les actions mémorables des histoires le relèvent, et qu'étant lues avec discrétion, elles aident à former le jugement ; que la lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, qui en ont été les auteurs, et même une conversation étudiée, en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées ; que l'éloquence a des forces et des beautés incomparables ; que la poésie a des délicatesses et des douceurs très ravissantes; que les mathématiques ont des inventions très subtiles et qui peuvent beaucoup servir, tant à contenter les curieux, qu'à faciliter tous les arts et diminuer le travail des hommes; que les écrits qui traitent des mœurs contiennent plusieurs enseignements et plusieurs exhortations à la vertu qui sont fort utiles ; que la théologie enseigne à gagner le ciel; que la philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses, et se faire admirer des moins savants; que la jurisprudence, la médecine et les autres sciences apportent des honneurs et des richesses à ceux qui les cultivent; et enfin, qu'il est bon de les avoir toutes examinées, même les plus superstitieuses et les plus fausses, afin de connaître leur juste valeur et se garder d'en être trompé. Mais je croyais avoir déjà donné assez de temps aux langues, et même aussi à la lecture des livres anciens, et à leurs histoires, et à leurs fables. »⁶⁴

Ce qui se cache derrière le choix d'écrire en français chez Descartes et son choix d'écrire pour que les femmes aussi lisent son *Discours*, ne tient pas à des choix de séduction comme on le laisse souvent entendre, mais plutôt au choix de s'adresser au bon sens de ses lecteurs. L'auteur écrit pour le peuple, pour ceux qui ne parlent pas la langue des érudits. Le *Discours* s'inscrit donc très bien dans la vie de [85] l'auteur. Et il serait difficile d'aborder ce livre sans des références historiques et des références biographiques. L'auteur lui-même use amplement de ces références. Son discours fait aussi partie d'une histoire. Mais, ce qu'on ne relève pas souvent, c'est ce caractère socio-historique des positions de Descartes. La philosophie de Descartes est en continuité avec son parcours mais aussi avec les changements de perception qu'elle occasionne. L'une de ses résultantes, c'est qu'il n'y a pas d'inégalités de nature entre les hommes, qu'il n'y a que des acci-

⁶⁴ [*Discours de la méthode*](#), ed. Vrin, p. 48-49.

dents. Ainsi, tous les hommes sont doués de bon sens, et il n'y a pas de personnes capables de raisonner plus que d'autre. C'est ainsi que suivant le même principe, il n'y a pas de langue plus propre aux activités de raison que d'autres. En montrant donc que le français peut-être une langue capable de véhiculer le bon sens tout comme le latin. Descartes conteste ainsi l'existence des inégalités de nature chez les hommes. Tous les hommes peuvent ainsi bien conduire leur raison, quel que soit la langue qu'ils parlent :

« J'estimais fort l'éloquence, et j'étais amoureux de la poésie ; mais je pensais que l'une et l'autre étaient des dons de l'esprit, plutôt que des fruits de l'étude. Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées, afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlent que bas breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique. Et ceux qui ont les inventions les plus agréables, et qui les savent exprimer avec le plus d'ornement et de douceur, ne laisseraient pas d'être les meilleurs poètes, encore que l'art poétique leur fût inconnu. » ⁶⁵

Etienne Gilson a titré dans l'édition Vrin de la dernière partie du livre, là où Descartes parle explicitement de son choix d'écrire en français plutôt qu'en latin : *Quelles raisons l'ont fait écrire*. Ce titre nous paraît juste et reprend bien notre propos. La décision prise par Descartes d'écrire en français n'est pas anodine. C'est non seulement un choix stylistique mais aussi un choix idéologique. Il y a, à la fois une rupture conceptuelle, mais aussi une rupture épistémologique. Ce n'est pas anodin non plus que l'auteur en parle à l'avant dernier paragraphe du livre. À la fin, comme un propos qui ne pourrait venir qu'après avoir exposé sa philosophie. Son choix d'écrire en français est ancré dans sa manière de philosopher, c'est-à-dire de lier sans cesse description et analyse, repères historiques et [86] critiques rationnelles. M. Guérault accuse F. Alquié de présenter Descartes comme un auteur de romans. En fait, c'est que pour Descartes l'un ne va pas sans l'autre. Sa manière romancée d'écrire n'exclue pas du tout l'interprétation de son œuvre comme un système cohérent. D'autant plus que ces deux facettes de son écriture dépendent l'une de

⁶⁵ [*Discours de la méthode*](#), ed. Vrin, p. 52

l'autre. C'est ainsi que son choix épistémologique par lequel il défend que les critères de la connaissance sont la clarté et la distinction, correspond aussi à son choix d'écrire de façon claire et distincte. C'est le bon sens du lecteur que vise l'auteur qui doit donc faire des choix littéraires conséquents.

« Et si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens. Et pour ceux qui joignent le bon sens avec l'étude, lesquels seuls je souhaite pour mes juges, ils ne seront point, je m'assure, si partiaux pour le latin, qu'ils refusent d'entendre mes raisons, parce que je les explique en langue vulgaire. »⁶⁶

Dans « L'ouverture » du compte-rendu du colloque *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*⁶⁷, Jean-Luc Marion parle de l'importance de la réception du *Discours de la méthode* en français et en latin. Car il est important de vérifier aussi quelle a été la réception du *Discours*, et comment elle a répondu aux attentes de l'auteur. Surtout qu'il s'agit pour l'auteur, de ce choix, de se poser un problème lié à son lectorat : Pour qui écrivons-nous ? Pour le philosophe qui écrit dans la langue vulgaire, il s'agit à ce moment d'écrire dans la langue de son pays, pour son peuple, pour ses compatriotes. Et surtout de faire appel au bon sens de ses compatriotes plutôt qu'à l'érudition des professeurs scolastiques. Cependant, Descartes n'a pas vraiment pu atteindre le lectorat qu'il cherchait. Ce qui est important aussi dans la réception du texte, c'est que cela dépend aussi de facteurs historiques concrets, qui ne sont pas forcément liés à la qualité philosophique du *Discours*. On doit aussi tenir compte de ces facteurs dans l'étude d'une œuvre. Cela veut dire qu'il y a aussi des accidents de l'histoire qui ont participé à la diffusion de l'œuvre et à sa réception.

⁶⁶ [Discours de la méthode](#), ed. Vrin, p. 143.

⁶⁷ Henry MÉCHOULAN et CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE (dirs.), *Problématique et réception du « Discours de la méthode » et des « Essais »*, Paris : J. Vrin, 1988 (Histoire des idées et des doctrines), 351 p. 1. [URL](#). Consulté le 8 décembre 2016.

Si Descartes opérait une forte [87] rupture en décidant d'écrire en français, la réception de l'œuvre s'est faite à l'époque plutôt à travers la traduction latine, *Specimina philosophiae, seu Dissertatio de methodo*. On ne peut donc pas faire l'interprétation du choix de langue de Descartes ou plus généralement du *Discours de la méthode* sans tenir compte des conditions historiques dans lesquelles il a été produit. Jean-Luc Marion intègre le choix de langue de Descartes non seulement dans l'histoire de la philosophie mais aussi dans une histoire plus générale :

« Le caractère propre du *Discours de la méthode* peut se rechercher aussi dans une deuxième direction : les conditions de sa réception. En effet le « projet » implique, en 1637, l'ambition d'une réception, d'autant plus qu'il s'agit d'une très large réception pour laquelle Descartes renonce au latin et se confie au français... Descartes semble avoir été lui-même très conscient que contrairement à son attente initiale, l'emploi du français avait restreint l'audience des écrits de 1637... Bien que ce choix n'ait, en 1637, qu'une originalité très limitée, il marque à tout le moins un appel au grand public ; ainsi naquit l'image traditionnelle du « ... chef d'œuvre le plus populaire de notre littérature philosophique » : la langue populaire s'y met très logiquement au service d'un recours au « bon sens... la chose du monde la mieux partagée ». En fait, il s'agit sans doute là d'une réalité toute récente et toute française, directement liée à la refondation du cartésianisme par l'école de V. Cousin et à l'utilisation du *Discours* comme *Epitome* scolaire obligatoire dans l'enseignement secondaire de la philosophie. Lors de sa première parution, rien ne laisse supposer que l'usage du français en ait accru la diffusion, bien au contraire. Ainsi, selon A. Baillet, c'est son éditeur lui-même qui suscita, en 1644, une traduction latine du *Discours* et des *Essais*, les fameux *Specimina* : « Le sieur Elzévier, voyant avancer son impression des Principes de M. Descartes, vers sa fin, fit solliciter d'imprimer en [88] même temps la traduction latine de ses *Essais* après laquelle les étrangers qui n'avaient point l'usage de la langue française aspiraient depuis la première édition de ces *Essais* ». On ne saurait mieux avouer que le vrai public scientifique, « les étrangers », que l'éditeur, mieux peut-être que l'auteur connaît et devine, n'avaient pas encore lu le *Discours* et les thèses avant 1644. Bref, s'il fallait encore « ... traduire les *Essais* de sa philosophie en une langue qui put contribuer à rendre toute la terre cartésienne », c'est que justement, le texte français n'avait pas

encore suffi à rendre toute cette terre cartésienne. Cet aveu en demi-teinte trouve une indiscutable confirmation dans le nombre comparé des différentes éditions ; alors qu'entre 1637 et la fin du siècle, le *Discours* et les *Essais* ne comptent, en français, que cinq éditions, les *Specimina*, à partir de 1644, en connaissent dix, ainsi les *Specimina* ne font que retrouver l'étiage habituel des autres ouvrages latins de Descartes : les *Meditationes* reçoivent quatorze éditions jusqu'en 1709, tandis que leur traduction française n'en offre que quatre. La publication du *Discours* remonte certes à 1637, mais l'on peut soutenir l'hypothèse que sa lecture et sa réception ne comment vraiment qu'en 1644, avec les *Specimina Philosophiae seu Dissertatio de Methode Recte regendae rationis et veritatis in scientiis investigandae ; Dioptrice et Meteora. Ex Gallico translata et ab Auctore perlecta, variisque in locis emendata.* »⁶⁸

L'analyse de la réception du *Discours* que fait Jean-Luc Marion porte aussi sur l'auteur lui-même. C'est-à-dire sur la vie de l'auteur et sur les aspirations qu'il avait. Le philosophe de la Haye tenait à revenir au bon sens de l'homme. Sa décision d'écrire en français correspondait à ce projet. Pour comprendre l'œuvre, il faut donc tenir compte aussi de l'homme lui-même. Mais il faut tenir compte [89] aussi de ce qu'il entendait par bon sens. Car il ne faut surtout pas confondre le bon sens cartésien ni avec de l'érudition ni avec un pur calcul mathématique. C'est vrai que ses pensées suivent les lois des mathématiques ou de la géométrie, comme il le dit. Mais elles ne nécessitent pas qu'on connaisse ces lois pour comprendre son œuvre. Car c'est essentiel que son œuvre s'adresse à tous. C'est ainsi que Ferdinand Alquié dit que pour comprendre Descartes, il faut revenir à Descartes lui-même. La biographie de l'auteur a son importance aussi dans la compréhension de l'œuvre. Ceci ne veut pas dire que l'œuvre n'a pas sa propre cohérence. Et c'est là que Guérault se trompe sur sa critique d'Alquié tel qu'il les lui a adressés au colloque de Royaumont. Alquié n'ignore pas la cohérence et la rigueur méthodique des ouvrages du philosophe de la Haye. Mais il considère qu'il faut aussi tenir compte de ses choix de vie et de ses choix de style, c'est ainsi qu'il faut interpréter le choix d'écrire en français plutôt qu'en latin du philosophe.

⁶⁸ Ouverture, *Problématique et réception du Discours*, p. 18-21.

[90]

PERSPECTIVES SUR L'AVENIR DE LA LANGUE CRÉOLE EN HAÏTI

[Retour à la table des matières](#)

Il y a beaucoup à réfléchir sur le statut de la langue française en Haïti. Il est vrai que nous avons une longue et fructueuse tradition littéraire francophone mais je ne sens pas que ma génération a le même rapport avec le français que les générations précédentes. Le français a toujours été pour moi une langue écrite que je ne parlais que très rarement. Ne la parlant pas à la maison, quand j'étais avec mes amis, à l'école, même la radio et les discours politiques que nous écoutions étaient en créole. D'où mes difficultés avec le français quand je venais d'arriver en France. À ce propos, le rapport esthétique de ma génération à la langue française devrait être différent de celui des générations précédentes.

La langue française est vécue avant tout en Haïti comme une langue académique. Ce n'est pas pour la plus grande partie de la population haïtienne une langue maternelle, c'est une langue que nous apprenons à l'école. De l'autre côté, le créole prend de plus en plus de place même dans le milieu éducatif. D'ailleurs, si une plus grande partie de la population haïtienne sait lire et écrire aujourd'hui par rapport à l'ère Duvalier et précédemment, c'est grâce au statut du créole comme langue officielle puis l'alphabétisation dans cette langue. D'ailleurs dans de nombreuses écoles de la capitale, même les plus réputées, l'enseignement se fait oralement en créole malgré que les livres soient en français pour que les professeurs soient mieux compris.

Pierre Bourdieu nous montre dans son texte *Ce que parler veut dire*⁶⁹ que la langue peut être un enjeu de pouvoir et de domination. Un des plus anciens clivages de la société haïtienne, c'est que le français était mis dans la classe bourgeoise sur un piédestal tandis que le créole qui est le langage de la masse populaire était dénigré. Parce que

⁶⁹ Pierre BOURDIEU, *Questions de sociologie*, Paris, France : les Éditions de Minuit, 2002, 276 p.

l'éducation se faisait en français, ne pas parler français voulait soi-disant dire qu'on était pas éduqué. Actuellement, la classe bourgeoise en Haïti ne parle moins couramment le français. Elle parle un mélange de français créolisé et d'anglais vulgaire. Une langue inventée et parlée par eux seuls. Cette langue par exemple, ne fonctionne pas en France.

Avec le nombre croissant des jeunes étudiants aux USA, l'importance grandissante de la diaspora haïtienne dans ce même pays, l'anglais envahit de plus en plus le langage. Le français parlé couramment par la bourgeoisie est souvent une traduction du créole ou de l'anglais parlés plus [91] couramment par cette diaspora. Et qui n'a pas réfléchi à ces changements ne comprend pas grand-chose à l'Haïti d'aujourd'hui. Nous devrions donner aux langues leur vraie place. À l'intérieur du pays, on favorise aujourd'hui le créole dans les discours politiques. D'ailleurs, le président de la république qui doit être élu démocratiquement aborde son électorat en créole.

On a de plus en plus un rapport écrit avec la langue française. On peut trouver une poignée de gens qui parlent du bon français dans les espaces intellectuels, qui font de la bonne littérature, mais même là en générale, plus nous sommes jeunes, moins nous communiquons en français. Il est plus intéressant pour nous d'aborder le français à l'écrit et le créole à l'oral. C'est ainsi que quand je m'exprime sur le plan esthétique, le français a le statut de langue écrite et le créole de langue orale.

Le français est en Haïti une langue décadente. On ne peut plus dire qu'elle est l'exclusivité de la bourgeoisie, parce que ceux qui détiennent le capital économique, qui ont moins de quarante ans et qui ont grandi vers la fin du règne de Jean Claude Duvalier et après, à cause des nombreux exils ou de la croissance de notre diaspora et l'accès du statut du créole en tant que langue officielle, ne peuvent pas aisément tenir un long discours en français sans le bombarder d'expressions en anglais ou de mots en créole. Ce n'est pas une langue décadente parce qu'elle est bien moins parlée par la bourgeoisie, mais c'est bien une langue décadente parce qu'elle est de moins en moins parlée couramment sur l'ensemble de la population haïtienne. Dany Laferrière élu à l'académie française serait une fierté haïtienne néanmoins la plus grande partie de la population doit bien se demander qui est Dany Laferrière et s'il s'adresse à tous les haïtiens ?

Lecture par Bernard Pivot de *Pays Sans Chapeau* de Dany Laferrière dans l'émission Bouillon de Culture : « On est chez soi que dans sa langue maternelle et dans son accent. Il y a des choses que je ne saurais dire qu'en créole. Parfois ce n'est pas le sens qui compte, ce sont les mots mêmes pour leur musique et la sensualité qu'ils dégagent, tu comprends ? Il y a des mots que je n'ai pas employés depuis vingt ans, je sens qu'ils manquent à ma bouche. J'ai envie de les rouler dans ma bouche, de les mastiquer avec mes dents et de les avaler. J'ai faim de ces mots Philippe. ⁷⁰ »

Puis intervention de Laferrière dans l'émission : « Ah oui tout à fait, et là c'est une question très grave. J'ai vécu 22 ans à peu près dans une autre langue. Je me suis fait des amis parce que le Québec, je [92] tiens à le dire est un pays extraordinaire, exceptionnel. Je suis né en Haïti mais je suis né écrivain au Québec. J'ai écrit mon premier livre et tous mes livres là. L'affaire, c'est que vous avez des amis et ils ne connaissent aucun son de votre langue. Cela fait 22 ans que vous connaissez des gens et jamais ils n'ont entendu votre vrai son, le son profond. Et c'est quelque chose... j'ai envie de leur dire : « il faut écouter ma langue ! », si vous ne pouvez comprendre comment on dit *mwen renmen ou, mwen ta renmen pale avè ou, karese w, gen tout kè m pou ou*. Si vous ne pouvez pas comprendre cela, il y a quelque chose qui manque. C'est comme si c'est une moitié de moi-même qui vous parlait, la moitié francophone. C'est pour cela que dans le grand combat au Québec sur la langue, je suis toujours très distant sur la langue française. Parce que, il y a quelque chose en moi qui est un peu triste. Je dis, je ne sais pas si je dois défendre la langue française puisque pour vous parler j'ai dû tuer ma langue, ma propre langue, le créole. Et personne ne m'a jamais dit mes condoléances. »

Lorsque qu'un écrivain comme Dany Laferrière, membre de l'Académie Française, qui est né en Haïti et qui a passé son adolescence dans ce pays participe en 1999 à l'émission de Bernard Pivot qui portait sur le rapport que les écrivains ont avec la langue française à l'extérieure de la France, il témoigne dans cette émission combien le rapport qu'il a eu avec la langue française était difficile en s'installant au Canada. Dans cette émission, l'écrivain haïtiano-canadien qui a la

⁷⁰ Dany LAFERRIÈRE,
« Il+n_y+pas+que+les+français+qui+écrivent+bien+le+français », [s.d.].
[URL](#). Consulté le 15 juin 2017.

langue créole pour langue maternelle a montré comment il vivait un conflit intérieur entre la langue française qui est la langue du Québec et la langue créole qui est sa langue maternelle. Jusqu'à ce qu'à force de parler français, il a fini par tuer sa propre langue, le créole, qui d'après ce qu'il dit était sa langue intérieure, sa vraie langue.

Nous pouvons nous demander, comment se fait-il que parler une langue, puisse réussir à tuer une autre langue dans l'esprit de cet écrivain, et pour aller plus loin dans notre recherche, ce que ces deux langues représentent pour les haïtiens, pendant qu'ils ont pour la plupart la langue créole comme langue maternelle et qu'ils peuvent être en contact un jour ou l'autre avec la langue française qui est l'autre langue officielle d'Haïti. Ainsi, nous n'allons pas faire une analyse sur la langue en elle-même, mais nous nous servons plutôt de la sociologie pour analyser ce que cela implique lorsque les haïtiens parlent français ou bien parlent créole dans leur société et quelles sont les perspectives de ces deux langues.

D'après ce que nous pouvons constater, dans la situation actuelle, dans divers endroits en Haïti, la langue française et la langue créole cohabitent, et la plus grande partie des documents lus et écrits, qu'il s'agisse de romans, de manuels pédagogiques ou bien de documents produits par d'autres institutions sont en français. Mais nous pouvons constater aussi qu'il y a eu beaucoup d'efforts pour [93] soutenir la langue créole, surtout dans la rédaction des documents officiels et dans les échanges à l'oral des politiciens et des journalistes.

Alors que ce n'était pas toujours ainsi, nous pouvons dire aujourd'hui que si nous prenons deux positions contraires qui se manifestent dans la société, qu'on est soit pour la conservation de la langue française, soit pour le changement social et linguistique en faveur du créole. Nous pouvons dire que ceux qui veulent conserver la langue française en Haïti déploient comme argument que la langue française est un butin de guerre pris contre la France et que c'est elle qui nous permet d'échanger au niveau international. Nous pouvons dire de l'autre côté que ceux qui veulent changer cette situation et donner au créole une place centrale rangent le français comme une langue étrangère puisqu'elle n'est pas leur langue courante ou leur langue maternelle. Si c'est une langue étrangère, elle ne devrait alors pas jouer ce rôle aussi important dans notre société.

Pour poser ce problème, nous faisons une analyse indépendante et originale du cas haïtien en le comparant avec celui de la société française ou d'autres sociétés qui connaissent des tensions linguistiques similaires. On tient pour principal ouvrage de référence celui de Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, pour poser plus spécifiquement cette question : Qu'est-ce que parler veut dire en Haïti ?

La langue légitime c'est la langue que les principaux groupes de la population acceptent comme langue de pouvoir, c'est-à-dire la langue qui a plus de droit que d'autres pour assurer la fonction de l'ascension sociale et de la valeur publique de ce qu'une personne dit. En effet, dans toute société, il y a une différence entre la langue du pouvoir et la langue que tous les membres de la société parlent ⁷¹. Lorsque le pouvoir établit sa domination, il se présente une différence entre la langue du pouvoir et la langue de la masse de la population. Cela demande, dans cette situation, pour qu'un membre de la masse de la population puisse arriver au pouvoir, qu'il maîtrise cette langue.

Cela aboutit à un rapport de domination d'un groupe social qui détient le pouvoir, qui parle une langue qu'un autre groupe de la population ne parle pas. Ce n'est pas forcément un rapport entre deux langues entièrement différentes puisque cela peut aussi être un rapport de domination entre les différentes manières de parler une langue. Nous pouvons prendre pour exemple que dans toute société le groupe de la population qui a un meilleur niveau académique a plus de facilités pour arriver au pouvoir. Et que ceux qui n'ont pas cette facilité n'ont pas le même niveau académique que le groupe dominant. [94] Cela veut dire que la langue légitime, c'est la langue du groupe de la population qui est au pouvoir, et donc celle de ceux qui ont fait le plus d'études.

Nous confirmons quand on suit ce raisonnement que dans la société haïtienne la langue légitime est le français parce que c'est elle que les institutions académiques propagent. Un autre critère qui nous démontre que la langue française est la langue légitime en Haïti, c'est sa place comme langue de l'État utilise depuis les débuts de son histoire. D'ailleurs, le premier papier que l'État a publié pour déclarer son indépendance politique a été écrit en français. C'est l'État qui a le mo-

⁷¹ Pierre BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Seuil, 2001 (Points), 423 p. 306.44. [URL](#). Consulté le 11 mai 2017.

nopole pour déclarer ce qui est officiel dans un pays ou ce qui ne l'est pas. C'est ainsi que depuis 1918, sous l'occupation américaine, l'État a déclaré la langue française comme langue officielle d'Haïti, et c'est dans cette langue que la plupart des documents produits par l'État sont écrits. La constitution de 1918 dit : « La langue française est langue officielle. Son usage est obligatoire dans l'administration et dans la justice ».

Alors que la langue créole est devenue officielle depuis la constitution de 1987, elle est toujours moins pratiquée que le français dans les domaines de l'administration et de la justice. On choisit toujours le français à la place du créole dans la rédaction des rapports et dans les communications administratives. Malgré l'officialisation de la langue créole, la langue française reste toujours la langue administrative.

En termes sociologiques, il n'y a pas de langues naturellement légitimes. Une langue obtient sa légitimité parce que les membres de la société l'acceptent comme telle. Cela ne veut donc pas dire que cette situation ne changera pas. En effet, il y a une différence fondamentale entre une loi sociale et une loi naturelle, car une loi sociale peut changer à travers l'histoire même si on la prend à un moment pour une loi naturelle. C'est-à-dire que ce qu'une société prend à une certaine époque pour une loi naturelle alors qu'il s'agit d'une loi sociale peut être ce que cette même société prend pour une loi qui n'est pas naturelle dans une autre époque parce qu'à ce moment les normes sociales auront changées. Le plus bel exemple que nous avons de ce changement de norme sociale qu'on prenait pour une norme naturelle est l'esclavage, que la société de l'époque esclavagiste prenait pour une loi naturelle qui ne pouvait pas changer alors que c'était une loi sociale.

Les colons se basaient même sur les théories d'Aristote qui disait que ceux qui sont esclaves le sont par nature. Alors que l'esclavage n'était pas une loi naturelle pour le peuple haïtien qui avait réussi à briser ses chaînes depuis plus de deux-cents ans. Cela veut dire que l'esclavage n'était pas une loi naturelle, mais que c'était une loi sociale ou que personne n'est esclave par nature. C'est ainsi que ce n'est pas parce que ceux qui sont au pouvoir déclarent que le français est la langue légitime en Haïti qu'elle le restera ainsi tout le temps. Ce n'est pas une loi naturelle qui fait que le français est langue [95] légitime en

Haïti mais c'est une loi sociale et les normes sociales sont là pour un temps dans la société, les normes sociales changent.

Cette comparaison entre la situation de la langue française en Haïti et la situation de l'esclavage ne doit pas être prise à la lettre. Si dans le cas de l'esclavage, il s'agissait d'une violence matérielle sur le peuple haïtien, nous ne pouvons pas dire que dans le cas de la langue française qui n'est pas matérielle elle-même, qu'il s'agit du même type de violence. Mais nous pouvons quand même dire que dans le cas de la langue française, qu'il s'agit d'une violence symbolique. C'est un concept qui nous permet de bien décrire l'écart entre les locuteurs dans la société. En effet, la violence symbolique est la force que la classe dominée subit quand ses membres croient que la culture du groupe qui a le pouvoir est plus légitime que sa propre culture. Ce n'est donc pas la langue française en elle-même qui fait la violence symbolique mais c'est son usage par les groupes sociaux.

Nous avons affaire ici à un problème psycho-social que connaît la masse défavorisée. C'est ainsi que le psychiatre Frantz Fanon l'analyse dans *Peau noire, masques blancs*⁷². Un exemple qu'il donne pour illustrer son propos c'est celui d'un Martiniquais qui arrive en France et qui fait attention à sa langue plus qu'il ne le devrait pour ne pas commettre d'erreur. Pour qu'il puisse montrer qu'il sait parler français comme les Blancs, cela fait qu'il entre dans un restaurant et qu'il s'écrie : « *Garrçon ! Un vè de biè.* » C'est parce qu'il a un complexe psychologique qu'il a agi ainsi. Ce complexe l'a poussé à trop se corriger, c'est que les linguistes appellent l'hypercorrection. Quand le Martiniquais parle créole, il ne prononce pas les « r » de cette façon. Dans la crainte de ne pas prononcer les « r », il les prononce beaucoup trop. Cette hypercorrection nous montre que la violence sur la langue du colonisé est une violence mentale, ses complexes lui font ressentir devant les Blancs qu'il ne parle pas une langue légitime et que son langage est inférieur. Cela le conduit à jouer le rôle de l'homme Noir qui veut parler comme le Blanc.

Voici donc la condition d'un Martiniquais qui sait mieux parler créole que français et qui se fait violence en arrivant dans la société

⁷² Frantz FANON et Francis Préface JEANSON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, France: Éditions du Seuil, DL 1952, 1952, chap. Le noir et le langage.

française. Cette violence se manifeste aussi dans la confrontation entre la personne qui parle le créole dans son propre pays et la personne qui parle le français. Quand un francophone se trouve face à face avec un créolophone, celui qui parle français a un capital symbolique en plus. Ce capital symbolique c'est l'accumulation de prestige et de titres que quelqu'un possède dans la société. Quand cette personne parle la langue du pouvoir, elle se donne du prestige et paraît venir d'un plus haut niveau social que le créolophone.

[96]

Voici ce qu'en dit Fanon « Nous attachons une importance fondamentale au phénomène du langage. C'est pourquoi nous estimons nécessaire cette étude qui doit pouvoir nous livrer un des éléments de compréhension de la dimension pour-autrui de l'homme de couleur. Etant entendu que parler, c'est exister absolument pour l'autre »⁷³.

Il ne faut pas s'étonner que quelqu'un qui parle français déclare au milieu d'une réflexion en créole : « Je suis un intellectuel ». C'est parce que la langue qui est légitime pour défendre une théorie intellectuelle c'est le français pendant que le créole est sous-qualifié. C'est encore difficile pour une université haïtienne d'accepter une thèse ou bien un mémoire écrit en créole, même si cela a tendance à changer en Haïti. En France aussi, il y a des tendances vers la légitimation des langues créoles, par la mise en place de l'agrégation et le capes de créole. La comparaison entre ces deux cas nous intéresse parce qu'il s'agit de deux pays libres qui ne connaissent pas la même situation sociolinguistique alors qu'ils ont tous les deux ces langues en présence. Les locuteurs créolophones disparaissent dans le cas français tandis que les locuteurs francophones disparaissent dans le cas haïtien.

Les membres de la société haïtienne ont formé quelques répliques pour leur légitime défense contre cette violence symbolique, tel que « parler français ne veut pas dire avoir de l'esprit pour autant » ou bien « tu ne fais que parler français ! ». Ces deux répliques ont la même fonction. Comme nous l'avons montré précédemment, la personne qui parle français est celle qui prétend être intellectuelle, qui prétend avoir de l'esprit. Et pourtant, parler français seulement n'est pas un critère valable pour déterminer si une proposition est vraie ou ne l'est pas. C'est ce qui nous montre encore que nous avons affaire à

⁷³ *Ibid.*, p. Le Noir et le langage.

une violence symbolique. C'est ce que Bourdieu appelle dans la page 327 de *Langage et pouvoir symbolique* un abus de pouvoir. Platon parlait déjà de cela lorsqu'il dénonçait les abus de pouvoir à son époque qu'on apprend à faire chez les enseignants de rhétorique, c'est ce qu'il appelle la sophistique. La sophistique c'est quand la langue du pouvoir établit sa domination par le paraître. C'est quand le discours produit dans cette langue ne subit pas de critique de la part de ceux qui le produisent et de ceux qui le reçoivent. Et c'est aussi lorsque celui qui entend ou bien lit le discours n'a pas une compréhension claire de ce que la personne qui est au pouvoir énonce. C'est de la beauté de la langue rien que pour sa beauté. Quand les gens parlent français dans ce genre de situation, ils commettent une violence parce qu'ils ne s'imposent que par le paraître.

C'est une violence psychique qui est reconnue inconsciemment par ceux qui la subissent. Cela crée un traumatisme chez certains élèves quand on leur dit que la langue créole n'est pas vraiment une [97] langue, que la langue qu'ils parlent c'est du mauvais français. Cela crée une inhibition psychologique les condamne à l'échec scolaire. Frantz Fanon nous donne encore un bel exemple psycho-social qui est lorsque Césaire va donner une conférence en français en Martinique et qu'une femme s'indispose dans le public. L'explication donnée par un ami de Fanon présent lors de cet événement c'est que « le français était tellement chaud que la femme s'est indisposée », c'est ce que l'auteur appelle la puissance du langage. Un autre dicton en Haïti, c'est « créole c'est la langue racine, français c'est la langue achetée ». Ce mot « achetée » a un sens ici qui veut aussi dire mauvais esprit qu'on doit servir lorsqu'une mauvaise chose nous arrive. Ces deux exemples nous montrent que la violence symbolique peut avoir pour conséquence une violence mentale. Cette conscience sociale se manifeste et se défoule par certains proverbes et dictons.

Les personnes qui sont au pouvoir établissent leur domination linguistique par le cadre légal qu'ils installent aussi. C'est ainsi qu'après les normes sociales nous avons affaire aussi aux lois inscrites dans la constitution du pays. C'est ainsi que dans l'article 2 de la constitution française, c'est écrit « le français est la langue de la république ». C'est ainsi aussi qu'à l'article 5 de la constitution haïtienne, il est écrit : « Tous les Haïtiens sont unis par une Langue commune : le Créole. Le Créole et le Français sont les langues officielles de la Ré-

publique ». On repère ici un problème logique que le professeur Michel Degraff du département de philosophie et linguistique du MIT nous révèle dans un texte en créole intitulé *An nou sèvi ak lang kreyòl la pou bon jan edikasyon ak rechèch ann Ayiti*. Puisque la première phrase de l'article de la constitution dit : « Tous les Haïtiens sont unis par une Langue commune : le Créole » alors que la deuxième phrase dit « Le Créole et le Français sont les langues officielles de la République ». L'article dit pourquoi le créole est langue officielle alors qu'il ne dit pas pourquoi la langue française est présente ici. Cet article de la constitution se comprend donc dans un contexte social. Degraff nous le dit ainsi : « nous pouvons sentir la charge idéologique et la pression politique qui vient créer ce déséquilibre entre ces deux phrases ». Si la langue créole est clairement la seule qui unit tous les haïtiens, la langue française est celle d'une minorité qui l'impose.

Cet article inscrit dans la constitution haïtienne représente un grand changement par rapport à celle d'avant. C'est la première fois que la langue créole devient langue officielle. Ce changement s'opère de la sortie de la dictature à l'entrée en démocratie. Comme il n'y avait pas de suffrage universel direct, les hommes politiques n'avaient pas besoin de s'adresser à leur électorat en créole et les hommes du pouvoir n'avaient pas besoin que leur population comprenne leurs discours. Il imposait son dictat dans la langue française. Comme nous l'avons vu précédemment, la langue s'imposait pour elle-même. Après 1986, date qui représente la fin de la dictature des Duvalier, les hommes politiques se sont adressés de plus en plus en créole. Ce serait drôle aujourd'hui qu'un homme politique fasse [98] tous ses discours officiels en français. C'est donc l'aperçu d'un changement de norme sociale. Cette norme change en Haïti avec l'arrivée de la démocratie et la nécessité de confier à l'ensemble de la population plus de pouvoir politique.

Néanmoins, même si la langue française est moins pratiquée pour les discours à l'échelle nationale. Elle est toujours pratiquée pour communiquer à l'échelle internationale. Le contexte politique international oblige les hommes politiques haïtiens à s'adresser sur l'échelle internationale en français, alors que beaucoup d'autres hommes politiques communiquent dans leur propre langue. Le gouvernement haïtien s'exprime en français à l'international parce que le créole manque de légitimité à ce niveau. C'est ainsi que même si le créole est devenu

langue officielle en Haïti, il n'y a pas de traducteurs au niveau international pour ce qu'un homme politique énonce en créole. Lorsque l'ancien président Jean Bertrand Aristide prononce un discours bilingue à l'ONU le 29 septembre 1992, sa partie en créole n'est pas traduite.

Les intellectuels haïtiens ont tendance à classer la langue créole comme « langue populaire ». Mais que veut dire « langue populaire » ? La langue créole serait populaire et la langue française serait celle de ceux qui ne sont pas du peuple. La langue française serait la langue de l'élite et la langue créole celle du reste du peuple. Ce sens du mot « populaire » se trouve même dans le dictionnaire monolingue en créole Vilsen. Dans ce dictionnaire nous pouvons lire que le premier sens du mot « populaire » est « masse, la masse » et l'exemple donné est que « cette question n'intéresse pas l'élite, c'est une question populaire », cela voudrait dire que la langue populaire appartiendrait au peuple et n'appartiendrait pas à l'élite. Cet usage du mot peuple ou populaire en créole qu'on peut traduire par *pèp* en créole d'où « *lang pèp la* » vient de l'idéologie de ceux qui dominent et qui veulent ranger ceux qui parlent créole dans une position sociale inférieure pendant que la langue française représenterait celle de la classe supérieure. Cela vient surtout de l'idéologie de ceux qui dominent parce qu'en vérité, ce n'est pas la langue d'une partie de la population. Mais c'est toute la population quel que soit la classe sociale qui parle couramment créole.

Peut-on donc parler de société bilingue en Haïti ? Chacun peut vivre et communiquer pour régler ses affaires en créole dans le pays alors qu'il est difficile de régler ses activités ordinaires comme prendre le bus et aller au marché en ne parlant et ne comprenant que le français. Si nous n'appelons une société bilingue que parce qu'il y a deux langues utilisées dans la société, ce pays devrait être plus que bilingues pour la quantité de langues utilisées. Car il y a aussi des communautés où on parle l'anglais ou l'espagnol. Cela veut dire qu'Haïti n'est pas une société bilingue pour la quantité de langues parlées dans mais à cause du statut politique de ces langues.

C'est ainsi que le linguiste Yves Dejean nous montre dans plusieurs textes tel que *Créole, école, rationalité*⁷⁴ que si nous nous penchons sur les langues que les haïtiens parlent dans leur société, nous avons plutôt affaire à une société monolingue puisque nous devons différencier langue apprise et langue acquise. Ceux qui vont à l'école en Haïti apprennent comment lire et écrire le français mais ils ne sont pas francophones pour autant. Ceux qui vont à l'école parlent le créole aisément, mais ils ne parlent pas le français aussi aisément. Pour acquérir le français comme ils acquièrent le créole, il leur faut être en contact avec des gens qui ont vécu dans des sociétés où on parle français couramment. Ce qui n'est pas le cas d'Haïti, mais qui est celui de la France et de ses départements d'Outre-mer.

Un phénomène est observé dans la diaspora haïtienne lorsqu'elle garde le créole comme langue d'expression dans la communauté. Même quand ils arrivent à acquérir une deuxième langue qui est la langue du territoire étranger où ils vivent. Que cela soit la diaspora haïtienne dans les autres régions de la caraïbe ou aux États-Unis où ils sont le plus nombreux, la langue de la communauté est le créole et elle se transmet aux enfants. Avec le départ des haïtiens vers Cuba, une diaspora haïtienne grossit dans ce pays qui compte environ 400 000 créolophones. Ces créolophones sont des haïtiens qui viennent d'arriver à Cuba, mais aussi des descendants d'Haïtiens qui dont leur famille a transmis la langue qu'ils parlent dans leur communauté. L'État Cubain reconnaît le créole haïtien comme deuxième langue dans leur pays après l'espagnol. Cela ne suffit tout de même pas pour dire que Cuba est un pays bilingue. Ce n'est pas parce qu'il y a une minorité de créolophones que Cuba est un pays bilingue. C'est le statut politique des langues qui permet de reconnaître la qualité bilingue ou monolingue. Malgré que lorsque les Haïtiens se retrouvent en France, ils ne parlent que créole entre eux comme signe d'identité.

La puissance des langues au niveau international dépend du pouvoir politique des pays qui parlent cette langue. Comme le sociolinguiste Hugues Saint Fort le décrit dans un article intitulé *Enpòtans lang matènèl nan yon sosyete*. A mesure qu'un pays gagne du pouvoir dans le domaine économique, il gagne aussi de l'influence sur le plan culturel, l'un ne va pas sans l'autre, c'est ainsi que les États-Unis qui sont

⁷⁴ Yves DEJEAN, « Le Nouvelliste - Créole, école, rationalité », [s.d.]. [URL](#). Consulté le 18 juin 2017.

devenues la première puissance politique au monde renforcent partout la présence de langue anglaise. Ces liens culturels créent à ce moment un attachement qui lui permet non seulement d'augmenter encore plus son capital économique et du même coup sa puissance politique.

C'est par cette dépendance entre la culture et la politique que la question linguistique haïtienne dépend de la politique internationale de la France. L'État français encourage à préserver la langue française en Haïti parce que cela lui donne des avantages économiques dans les documents et les livres produits. [100] Dans le cadre d'une coopération Nord-Sud qui conserve une hiérarchie culturelle et économique. Passée la période de décolonisations des années 60, les pays du Nord optent pour des nouvelles stratégies qui maintient les liens culturels et économiques avec les anciens pays colonisés. Cela passe par la création de nouvelles organisations internationales. L'organisation internationale de la francophonie se met en place pour les pays francophones, le Commonwealth pour les pays anglophones et le *Comunidade dos Países de Língua Portuguesa* pour les pays lusophones. Valéry Giscard D'Estaing parle clairement de ce nouveau rapport dans un discours prononcé le 21 Avril 1974 lorsqu'il dit : « Il existe un lien d'interdépendance entre la puissance économique d'une nation et le rayonnement de sa culture... C'est pourquoi cette communauté linguistique et intellectuelle qu'on appelle la francophonie doit être considérée comme un élément essentiel de notre politique ». La question linguistique haïtienne dépend donc aussi des choix politiques français.

Toutefois, la langue créole prend de la légitimité sur le plan national en Haïti mais aussi sur le plan international. Pour qu'une langue prenne de la légitimité, il faut des institutions officielles qui la promeuvent. L'Académie du Créole Haïtien a été récemment mise en place pour pallier à cet objectif. Lorsque nous savons quel rôle a joué l'Académie Française pour promouvoir cette langue à la place du latin. Elle devrait jouer un rôle important aussi dans la promotion du créole en Haïti.

La principale institution la langue du pouvoir est imposé, c'est l'école. Pour que le créole puisse prendre le pouvoir, il doit être valorisé à l'école. Pour faire participer les élèves sur des sujets techniques et qu'on valide leurs propos, on devrait se servir de la langue créole. Certaines écoles le pratiquent comme *Matènwa* qui est situé sur l'île de la Gonâve. Elle s'occupe de l'éducation des élèves en créole à

l'oral comme à l'écrit. Cette expérience est réussie et elle montre comment l'enseignement en créole facilite les élèves dans l'acquisition d'autres langues. Parce qu'ils reçoivent l'enseignement fondamental dans une langue qu'ils comprennent et sont plus à l'aise ainsi pour recevoir le contenu pédagogique.

D'autant plus que les professeurs ne parlent pas français aisément et qu'ils ont tendance comme les élèves à mélanger la grammaire de la langue créole et celle de la langue française. C'est ce français empreint de créolismes qui forme le français haïtien. Or, les institutions académiques condamnent même cette créolisation du français. Le modèle du français en Haïti est celui de l'Académie française. Le linguiste Renauld Govain en donne une illustration intéressante dans l'article *Le français à l'université en Haïti*. Il raconte qu'il a observé une étudiante à qui on pose une question en français. Cette étudiante a eu peur de répondre à cette question parce qu'elle ne voulait pas que ses camarades se moquent d'elle. L'étudiante dit que la langue française est trop « belle » et qu'elle a peur de la parler pour ne pas mal la parler. Ce mot « belle » nous permet d'illustrer ce que nous expliquons sur [101] le statut de la langue française. Car cette langue a une force symbolique qui met l'étudiante en situation d'aphasie. Cela crée un malaise à l'école comme dans la société avec cette langue alors que la langue parlée couramment est reniée.

Aucune langue n'est belle ou laide en-soi et les catégories symboliques dans lesquelles on reconnaît les langues sont imposés par le pouvoir. La langue créole est sous une autre domination symbolique : ce rapport symbolique entre « langue belle » et « langue laide » est un rapport qu'on établit aussi entre une « langue de réflexion » qui serait supérieur à une « langue d'émotions ». Ce rapport symbolique entre réflexion et émotion est celui que les racistes utilisaient pour garder les peuples noirs sous leur domination. C'est ainsi qu'Arthur Gobineau, dans *De l'inégalité des races humaines*, parle de la force émotionnelle des peuples noirs qui fait qu'ils sont talentueux dans les domaines artistiques, qu'ils possèdent la musique et le rythme, mais que c'est cela seulement qu'ils ont et qu'ils n'ont pas de génie intellectuel. Par ce mode de réflexions, les colons veulent imposer aussi que la langue créole n'est pour aborder les abstractions.

Ces arguments sont fallacieux parce que toute langue peut traiter des abstractions et demande qu'on adopte un champ lexical technique

pour en traiter. Ce rapport esthétique entre langue belle ou laide et réflexion ou émotion conduit à un rapport qui pose que l'émotion c'est pour ceux qui parlent créole et la science c'est pour ceux qui ne le parlent pas. On donne ainsi en littérature un rôle artistique au créole et un rôle scientifique au français. Le discours des grands romanciers a une importance sociale et ces écrivains pour les plus connus d'entre eux inscrivent la littérature bilingue dans un rapport qui infériorise la langue créole. Si elle peut faire de la belle poésie, ils ne l'utilisent pas pour faire de la théorie ou de la réflexion. Pendant que le créole gagne du terrain en politique, la langue des intellectuelles quitte ce champ. Cet écart appauvrit les discours intellectuels puisque ceux qui font de la recherche s'adressent entre eux et ne vulgarisent pas leur connaissance. Cela crée un écart entre le discours écrit et le discours oral.

Le bon sens est la chose la mieux partagée au monde dit René Descartes et la langue est une institution fondamentale dit Emile Durkheim dans les *Fondements élémentaires de la vie religieuse*. L'institution est prise dans son sens large. La langue française crée une distance entre les hommes du pouvoir et la population générale. Ce n'est pas un rapport naturel mais c'est un rapport social qui peut changer. C'est un rapport violent et discriminant qui peut avoir des conséquences psycho-sociales. L'État détient le monopole de la violence légitime nous dit Max Weber. Pour imposer cette violence, il se sert des lois inscrites dans la constitution. La promotion d'une culture dépend du développement économique. La langue créole est la partie la plus expressive de la culture haïtienne et des [102] départements d'outre-mer français. Elle a son esthétique propre et elle peut servir pour enseigner la science, sans négliger la langue française qui fait aussi partie de l'héritage culturel.

[103]

**La perception coloniale des langues créoles
en France.**

ANNEXE

GUIDE D'ENTRETIEN

[Retour à la table des matières](#)

Biographie et profil de l'enquêté

Q : Décrivez librement votre profile

Q2 : Quelles sont vos origines ethniques et culturelles ?

Psychologie de l'enquêté

Q3 : Quel est votre plus lointain souvenir du créole ?

Usages de la langue

Q4 : Dans quelles occasions parlez-vous créole ?

Créolité

Q5 : Est-ce que vous considérez avoir une identité créole ? Si oui, en quoi ?

Questions de couleurs

Q6 : Est-ce que vous vous considérez comme un métis ? Si oui, pourquoi ?

Q7 : Est-ce que vous vous considérez aussi en parti comme africain ? Si oui, en quoi ?

[104]

ENTRETIEN MARTINIQUEAISE

[Retour à la table des matières](#)

Plusieurs entretiens ont été réalisés dans le cadre de cette recherche, celui-ci tient lieu d'exemple.

A : *enquêteur*

B : *enquêté(e)*

A : *Je vais commencer par te poser des questions sur ton profile.*

D'abord, est ce que tu peux me décrire quel est ton profile ? N'hésites pas à parler autant que tu veux.

B : *Donc, alors, mon profile, j'ai 24 ans, je viens du Cameroun et de la Martinique. Donc je suis né sur la métropole et j'allais en Martinique tous les trois ans, j'étais petite, puisque du fait qu'il y avait le congé bonifié, le congé bonifié cela permet d'aller aux Antilles tous les trois ans. Quand on a un parent qui est né là-bas et qui a fait ses études. Cela marche aussi pour la Guadeloupe, la Réunion et pour pas mal d'autres DOM TOM.*

Et voilà ce que je peux dire. Par rapport à la langue créole, je ne peux pas dire que j'étais tombé dedans en étant petite. Mais notre mère nous parle beaucoup en créole. Déjà petite elle nous parlait beaucoup en créole. Mais quand on était petite elle nous parlait plus en créole lorsqu'on faisait des bêtises, que quand tout allait bien. Mais un jour il y a eu le petit déclic qui fait qu'elle s'est rendu compte qu'on comprenait plus qu'elle parlait en créole lorsqu'elle était énermée que lorsqu'elle disait quelque chose de banal, de basique. Du coup, elle a commencé à nous parler un peu plus en créole. Et à ce

moment-là, comment dire cela, on a eu la possibilité de voir que le créole ce n'était pas forcément une langue pour punir.

Pendant longtemps, le créole c'est resté comme cela aussi, c'est resté un peu comme une langue dont on ne doit pas ... on ne doit pas parler en créole. Il y a beaucoup de personnes, dans pas mal de famille, y compris dans des familles martiniquaises, que ce n'était pas bien considéré en fait, quelqu'un qui essayait de parler créole à la maison. Il fallait parler le français. Pendant un bout de temps, pas mal de personnes, c'était comme ça. Et là ma génération, c'est la première où on peut parler créole librement.

A : *Tu as grandi en France...*

B : J'ai grandi en France métropolitaine. Cela n'empêche que quand j'allais aux Antilles étant petite, j'entendais le créole, avec l'accent différent et puis ...

A : *C'est quoi ton plus lointain souvenir du créole ?*

B : Mon plus lointain souvenir, c'est quand j'étais toute petite et que je passais mon temps à crier « *An nou ale ! An nou ale !* ». Quand j'avais envie de partir à la mer, des choses comme ça. J'avais peut être 5 ans ou quelque chose comme cela. C'est mon plus lointain souvenir.

[105]

A : *C'est en allant en Martinique chaque vacance, que tu as pu apprendre le créole en fait ?*

B : Non, comme ma mère me parlait déjà à la maison, je connaissais pas mal de mots avant d'aller en Martinique. Ou avant même de prendre conscience, parce que j'y allais tout bébé en fait. Quand on grandit et qu'on y va, ce n'est pas la même chose, là on se rend compte vraiment de la différence. Différence que j'ai pu faire encore plus donc en grandissant, encore plus en écoutant de la musique antillaise, que cela soit ici ou là-bas, c'est que il y a des personnes qui parlent beaucoup plus le créole qu'ils ne parlent le français. C'est-à-dire qu'on peut tomber vraiment sur des personnes qui, limite, ne parlent que le créole. C'est plus dans les campagnes, mais il y a des personnes, je ne sais pas si c'est par choix ou si c'est parce qu'ils ont grandi comme ça, mais ils ne parlent vraiment des fois que le créole. Le français, soit ils ne veulent pas le parler, ou soit ils ne le parlent pas bien tout simplement.

A : *Mais quand tu es en Martinique, tu te sens vraiment, dans un environnement complètement créolophone, ou on peut se sentir en Martinique aussi dans un environnement francophone ?*

C'est-à-dire où tout le monde parle français couramment.

B : Oui, parce qu'en Martinique, peut-être c'est du fait que je suis né en Métropole, souvent les gens me parlent en français. Automatiquement, ils vont me parler en français. Alors que si je vais travailler avec deux personnes. Non trois personnes et les deux personnes qui sont en face de moi vivent en Martinique. Ils sont nés là-bas, ils ont grandi là-bas, donc ils ont côtoyé le créole plus fréquemment que moi. Quand elles vont s'adresser à moi, elles vont me parler en français et quand elles vont s'adresser entre elles, elles vont se parler en créole. Ce sont des situations qui peuvent souvent se passer. Moi, je vais très bien comprendre ce qu'elles vont dire en créole, même si elles vont parler en créole à nous trois et que je réponde, automatiquement elles vont me répondre en français.

A : *Parce qu'elles savent que tu es né en métropole...*

B : Voilà, et moi automatiquement je vais répondre en français, parce que je sais aussi qu'elles comprennent et qu'elles parlent le français. Donc, il y a cela aussi qui psychologiquement va faire que je ne vais pas faire l'effort de les parler en créole, parce que je sais qu'automatiquement, elles vont me répondre en français.

A : *(rires) Même si tu les parles en créole, elles vont te répondre en français...*

B : Oui mais même si je leur parle en créole, il y aura toujours ce petit ... abon tu sais parler créole !

A : *Donc les gens qui viennent de métropole sont perçus comme des gens qui ne savent que parler français en fait.*

B : Voilà, il y a ce côté-là.

A : *Mais en France, tu m'as dit que c'est ta mère qui savait te parler en créole. Ta mère savait te parler en créole pour te parler de quoi ?*

B : De tout. De tout et de rien. Soit t'arrange ta chambre. Tu vas manger à telle heure. On doit aller [106] chez la Tati. Toute conversation lambda quoi. Toute conversation normale. Voilà quoi, bonjour, au

revoir, comment s'est passé ta journée. Le plus souvent elle le fait en français, mais quand elle le fait en créole c'est ...

A : *Donc quand tu étais chez toi elle te parlait en créole.*

B : En français et en créole. Le plus souvent en français, mais de temps en temps elle me parle en créole.

A : *Et toi comment tu percevais le créole à ce moment-là ?*

B : Moi, le plus souvent, je répondais en français.

A : *Voilà, parce que toi tu étais à l'école en français ?*

B : Oui, cela aussi, mais comme je sais qu'elle comprend le français, donc je ne me fatigue pas, c'est ça le truc avec le créole, c'est que comme c'est en fait un mélange de plusieurs langues, du coup on est persuadé que la personne va pouvoir nous répondre automatiquement en français. La question ne se posait même pas, parce qu'elle savait que quand elle me parlait que j'allais répondre automatiquement en français. Puisque je sais qu'elle me comprend, j'allais pas me casser la tête à essayer de dire une phrase en créole. En plus, elle est restée sur le fait que je ne savais pas parlé créole aussi. Dans le sens que cela ne fait pas si longtemps que ça que je parle créole.

A : *Cela fait combien de temps ?*

B : Ben ... c'est avec Kreyolofoni que j'ai commencé à bien parler créole, c'est à partir de là. Parce qu'avant j'aurais pu le parler, mais il y avait toujours ce côté, on est né en métropole donc on ne sait pas parler le créole. Ou si on le parle, on le parle mal. C'est ce petit blocage qui fait qu'on n'ose pas. Alors que c'est stupide quoi.

A : *C'est quoi Kreyolofoni ?*

B : Kreyolofoni c'est une association qui permet à des personnes créolophones de se retrouver et de parler en créole. Du coup, on peut parler dans différents créoles et voir qu'on peut se comprendre. Et avancer comme cela. Et surtout mettre en valeur cette langue qui était considérée comme un patois. Moi, quand j'étais à l'école et qu'on me parlait des Dom Tom, le créole on ne le présentait pas comme une langue, on le présentait comme un patois.

A : *Mais c'était dans les cours ? Les professeurs qui le présentaient ainsi ou c'était dans les livres ?*

B : C'était les professeurs. Les professeurs qui le présentaient plus comme un patois.

A : *Ok. Mais ils le présentaient dans la description des Dom Tom, c'est-à-dire qu'ils disaient que les gens des Dom Tom parlent un patois, qui est le créole.*

B : Voilà, ils disaient qu'en métropole on parle le français et que toute autre langue qui n'est pas considérée, c'est le patois. Pour ceux qui savaient, ils disaient que c'était le créole et pour ceux qui [107] ne savaient pas. Ils disaient que cela restait le patois local. (Rires). C'est comme cela, il y a des professeurs qui savent et des professeurs qui savent pas.

A : *Mais, est ce que selon toi, cela infériorisait les habitants des Dom Tom ?*

B : Non, selon moi, cela ne les infériorisait pas, parce que je me dis que les profs, ils savaient pas. Ils savaient pas de quoi ils parlaient. C'est comme une fois, j'ai mon professeur qui s'est trompé, qui a dit qu'Aimé Césaire était guadeloupéen. Alors qu'il est martiniquais. Donc quand je lui ai dit qu'il était martiniquais. Il s'est excusé et m'a dit merci de l'avoir corrigé. Donc, il y a des choses que malheureusement, ils ne savent pas.

A : *Est-ce qu'il y a une bonne part de l'éducation en France qui est concentrée sur les Dom Tom ?*

B : Pas grand-chose, c'est plus au niveau de la population française, quand on parle de la France métropolitaine. Donc quand on parle de la France, on est censé intégrer les Dom Tom. Quand on parle de la France métropolitaine, c'est juste l'hexagone qui est censé être représenté.

A : *A l'école, on étudie la France métropolitaine ou la France en général ?*

B : Pas grand-chose, c'est plus au niveau de la population française, quand on parle de la France métropolitaine. Donc quand on

parle de la France, on est censé intégrer les Dom Tom. Quand on parle de la France métropolitaine, c'est juste l'hexagone qui est censé être représenté. Souvent, je vais dire que les Dom Tom peuvent être souvent oubliés. Dans le sens, que dès fois, on va nous montrer une carte, où on va marquer que c'est la carte française. Plein de petits détails comme ça, qui peuvent montrer une importance sur certains points. Quand on nous parle de la population française, on nous montre la carte de la France, il ne faut pas oublier qu'il y a les Dom Tom.

A : Donc, en générale, il faut préciser en plus qu'il y a les Dom Tom, mais ce n'est pas présenté dans la carte « officielle » de la France...

B : Voilà donc, en générale, c'est toujours à côté. Quand on parle vraiment de la France, il faut les compter.

A : Quand ils parlent de l'histoire de la France, est-ce qu'ils parlent des Dom Tom aussi ?

B : Ouh là ! J'ai oublié. Ça fait très longtemps que je n'ai pas été à l'école, c'est pour ça. Je dirais que quand on parlait des Dom Tom, d'après mes souvenirs c'étaient les populations, le nombre d'habitants. Après, on peut parler vite fait de tout ce qui est au niveau économique. Par exemple, les bananes. Mais ça ne va pas trop loin hein. Parce que je me souviens avoir eu un débat avec des amis par rapport à un fruit, la Goyave. Et eux ils disaient que ça se « *Goyav* » mais non, ça se dit « *Gwayav* ». Plein de petites choses comme ça, en fait, qu'on ne voit pas spécialement. Donc au niveau économique, les Bananes, le rhum. Après quand il y a eu les manifestations, ça on en a entendu parler mais bon...

[108]

A : Est-ce qu'on parle de l'histoire de l'esclavage à l'école ?

B : On parle de l'esclavage mais on parle pas des masses là-dessus, et on parle beaucoup plus de l'esclavage aux États-Unis. Mais on parle beaucoup plus de l'esclavage aux États-Unis, moi j'ai le souvenir de cela, d'avoir beaucoup plus parlé de l'esclavage aux États-Unis. Martin Luther King, Abraham Lincoln, Rosa Park. En France, si on connaît les dates, on parle des dates de l'abolition de l'esclavage. Et on s'arrête surtout sur ce point-là, sur le fait que l'abolition de l'esclavage en France est arrivée plus tôt qu'aux États-Unis. Mais on parle

pas vraiment des conditions, ça je l'ai su par rapport à des bouquins que je lisais, par rapport à des auteurs antillais qui ont parlé de l'esclavage et de l'après esclavage. Que ça soit Patrick Chamoiseau, Aimé Césaire. Ils ont parlé de l'après esclavage, de comment ça s'est passé. Sinon ce n'est pas à l'école que ça s'est passé.

A : *Quand tu étais toute petite, tu allais à l'école, on te parlait en Français et tu arrivais à la maison et ta mère te parlait en créole, est ce qu'il t'est arrivé de penser, que le français est une meilleure langue que le créole ?*

B : Non, parce que quand je rentre à la maison, et que ma mère me parle en français ou me parle en créole, c'était le même quoi. C'était quelque chose en plus que j'avais. J'avais la possibilité de comprendre plusieurs langues, c'était un plus.

A : *Mais le fait, est ce que tu t'étais posé la question sur, est-ce qu'il y a des livres en créole, pendant qu'il y a le français à l'école ? Quel était la place du créole, alors que le créole était la langue que ta mère te parlait, et le français, la langue qu'on t'apprenait à l'école, la langue que tu devais maîtriser en fait ?*

B : Non, parce que ma mère me parlait beaucoup plus le français que le créole, et que quand j'allais aux Antilles, j'ai pu découvrir aussi la littérature en créole. Et elle nous avait acheté un petit bouquin où il y avait une partie en français et une partie en créole. Après je me suis acheté une bd aussi, Astérix et Obélix, qui a été traduit en créole. Ouais, donc on trouvait que c'était quand même difficile à lire, en tout cas moi, je trouvais que c'était difficile à lire le créole. Donc c'est vrai que j'avais plus de facilité à lire quelque chose en français que quelque chose en créole. Mais je voyais pas de barrière ou quoi que ce soit, pour moi c'était un plus quoi. Je connaissais une langue en plus.

A : *Mais, est-ce que tu trouvais que le créole, c'était représentatif de la culture de la Martinique ?*

[109]

B : Oui. Parce que le créole, c'est une langue délicate, non pas délicate, mais il faut que je trouve des mots pour exprimer le créole. C'est une langue qui est authentique, et qui est chargé en histoire. C'est aussi une langue qui peut être brutal, vulgaire, sur certains

points, et sensuel aussi. Il n'y a pas d'autres mots, là j'ai un peu tout ... sinon que c'est sensuel.

A : *Donc est-ce que tu peux être attaché au créole, pour signifier, dire, que tu es attaché aussi à la culture de la Martinique ?*

B : Oui. Pour moi, l'un ne va pas sans l'autre. Pour moi ça va ensemble, même si je parle en français de la Martinique. Pour moi, c'est tout autre chose, le créole a une autre place en Martinique quand même quoi.

A : *Est-ce que tu penses qu'il y a une identité créole, en dehors de la langue créole ?*

B : Oui. C'est une manière de voir les choses différemment. Parce qu'encore, par exemple, pour les personnes qui n'ont jamais été dans les Dom Tom. Et qu'on leur dit, c'est pareil que la France métropolitaine. Alors que quand on va là-bas, ce n'est pas pareil du tout. Les gens ne pensent pas de la même manière, les gens ne vivent pas de la même manière, les gens n'ont pas les mêmes problèmes, les gens voient la vie autrement. On ne va pas se préoccuper de mettre une doudoune alors qu'il n'y a pas de doudoune. On ne va pas se préoccuper de la neige alors qu'il n'y a pas de neige. Donc au niveau des plats et de la culture, il y a plein de truc antillais, qui sont très très importants, et le créole va avec. Au niveau par exemple des *chante nwèl*, par exemple, rien que ça, au niveau des quantiques par exemple, rien que ça. Au niveau des quantiques, il y a des fêtes, le carnaval aussi. Surtout le carnaval, ouais. C'est plein de petites choses comme ça, qui font toute une culture en fait, qui fait que la population ou que les années en fait, s'enchaînent mais ne se ressemblent pas. Mais c'est quand même en décalé. Par exemple, à l'école, les enfants commencent les préparatifs pour le carnaval. Les vacances sont décalés parce qu'il y a le carnaval, parce qu'il y a le carême, et après, il y a vraiment la culture et la religion qui peuvent être associés sous ces rapports. Ce n'est pas la même chose qu'en France métropolitaine.

A : *Mais, est-ce qu'ils gardent leur culture, quand ils sont en France métropolitaine aussi ?*

B : Il y a beaucoup de choses qu'ils sont obligés de ... après au niveau de Noël par exemple, ça peut rester pareil, si on regarde au niveau des associations et tout, au niveau du carnaval, ce n'est pas la

même chose, parce que voilà quoi, c'est férié. Quand on arrive en métropole, par exemple, tu vas à l'école, tu travailles. Tu peux pas dire aujourd'hui je vais pas parce que c'est *vaval*. Pour l'abolition de l'esclavage, c'est pareil, il n'y a pas de jours fériés. Tandis qu'en Martinique, le jour de l'abolition de l'esclavage c'est un jour férié. Il y a plein de petites choses comme ça qui font que, voilà quoi. On ne peut pas suivre la même chose partout, cela n'a pas la même importance, cela n'a pas le même impact. Cela devrait peut-être avoir la même importance. Mais en tout cas, aujourd'hui cela n'a pas la même importance.

A : *Donc, aujourd'hui, quand quelqu'un vient de la Martinique, ils arrivent en métropole, ils doivent quand même s'adapter ?*

B : Oui, mais ils ne doivent pas oublier qui ils sont. Parce que ce qui se passe, c'est qu'on peut confondre, tout ce qu'il y a d'adaptation avec acculturation. Mais côté des antillais, ça ne se ressent pas, l'antillais, il est très m'as-tu vu, il est très fier, très beau parleur, donc il est aussi bien vu quelque [110] part l'antillais parce qu'il représente le soleil, il représente le non-stress, il représente l'attitude, il y a tout ça qui fait que l'antillais aura toujours son côté défaite qui sera toujours présent, il aura toujours son côté défaite traditionnel qui sera toujours important, mais il sera toujours attaché à sa langue, ça c'est sûr. Après c'est ma vision des choses, c'est ce que je pense, après tous les antillais ne te diront pas la même chose, mais moi après comment je perçois les antillais, c'est comme ça hein.

A : *Est-ce que tu te perçois de la même manière ?*

B : Je sais pas, je suis fière de ce que je suis. Après, je sais que je connais beaucoup de choses des Antilles même si je n'y suis pas né. Parce qu'il y a une importance de la culture, il y a une importance de transmettre aux générations. Et je sais qu'au jour d'aujourd'hui, si j'ai des gosses, je leur transmettrais ça, je leur transmettrais la culture des Antilles, ils connaîtront Aimé Césaire, ils sauront dire « bonjour » en créole, « au revoir » en créole, et puis des petites choses, voilà quoi.

A : *Pourquoi c'est si important selon toi ?*

B : Parce que c'est ce que je suis. Et même si je suis né en métropole, que j'ai grandi en métropole et que forcément, je n'aurai pas ... si je vivais aux Antilles, au début ce serait peut être mal pour moi, car

il y a plein de choses qui font que, voilà je suis quelqu'un qui a grandi ici, donc il y a plein de choses que je ne perçois pas de la même manière, mais quand on transpire ça avec fierté, je peux être fier de ce que j'ai à transmettre par la suite.

A : *Mais, est-ce que tu penses que des gens pourraient avoir honte aussi d'être antillais, d'avoir une culture antillaise, ici à Paris ou ils pourraient se trouver dans des situations où ils auraient honte de cela ? Quel genre de situations ?*

B : Oui, ils pourraient se trouver dans des situations dans ces situations, c'est sûr. Ben, tout ce qui est situation discriminatoire. Donc, si on les rejette par rapport à leur accent, par rapport à leur couleur de peau, plein de petites choses comme ça, ce qui fait, qu'ils ne sont pas acceptés. Par rapport au fait qu'ils soient noirs ou qu'ils ont quand même la nationalité française.

A : *Est-ce que tu as déjà eu des problèmes à cause de l'accent ?*

B : Je n'ai pas d'accent, non. Je n'ai jamais eu de problème avec ça.

A : *Ok, mais est-ce que tu as déjà ressenti des discriminations ?*

B : Oui, ça oui, plusieurs fois. Mais bon, je ne veux pas dire qu'on apprend à vivre avec, parce qu'on ne s'y fera jamais, mais ce qui nous tue pas, ça nous rend plus fort. Donc, on va de l'avant et on sait que la roue tourne.

A : *Tu as été discriminée pour quoi ?*

B : Ma couleur de peau. Et puis, voilà, mais je mets ça sur le compte de l'ignorance.

A : *Mais, si ce n'est pas indiscret, quel genre de discrimination, on t'a fait ?*

B : Alors, par rapport à ma couleur de peau, c'est tout ce qui était des problèmes de racisme. Donc le [111] fait d'être noir, ne m'autorise pas à être là.

A : *Donc, parce que t'es noir, on ne te voit pas comme française ?*

B : Voilà, c'était ça.

A : *Donc ... Mais est-ce que tu as un souvenir, un moment concret dont tu pourrais parler, où il t'est arrivé que parce que t'es noir, la personne ne t'a pas considéré comme française ?*

B : Alors, des exemples, oui j'en ai pas mal, je dirais tout simplement qu'un jour je parlais à une fille, qui m'a dit, je suis contente de voir que tu es gentille, je ne savais pas que les gens comme toi étaient gentils. Sur le coup, je n'ai pas vraiment compris ce qu'elle me disait. Et elle m'a dit, qu'on lui a toujours dit que les noirs étaient méchants. Et ça m'a fait sourire sur le coup, on m'a dit qu'il y a des gens biens partout et qu'il y a des cons partout. Donc, pour ça, il n'y a pas de peur, il y a des gens biens, aussi bien chez les blancs, chez les noirs, chez les arabes, chez les jaunes. Et il y a des gens mauvais aussi partout. Mais oui, au début, elle ne me parlait pas, elle ne voulait pas me toucher. Elle ne voulait pas que je la touche, parce qu'elle avait peur de moi. Voilà.

A : *Est-ce que pour toi, tu es perçue comme antillaise ici ? Avant que tu parles, est-ce que quelqu'un peut venir à toi, et dire que tu es une antillaise ?*

B : Oui, mais après, le fait que je sois mélangé, ne va pas forcément dire qu'on me perçoit comme une antillaise directement. J'ai le droit à tout. Très de personne trouvent mes origines.

A : *A partir de quoi, ils te disent que tu es antillaise ?*

B : Mon visage, ma couleur de peau, ça joue.

A : *Donc l'antillais est perçu comme noir ?*

B : Oui, perçu comme noir, oui.

A : *Tu classes quelles régions, quand tu parles d'Antillais ?*

B : Quand je parle d'Antillais, je parle de la Guadeloupe, je parle de la Martinique, je parle de la Réunion...

A : *Tu parles de la Réunion, quand tu parles des Antilles ?*

B : ...Alors, que je ne devrais pas en parler, c'est ce que j'allais dire (rires). Parce que, cela ne fait pas forcément partie des Antilles, je pense à la Guyane, alors que ça ne fait pas partie des Antilles non plus. Après, c'est vrai que je devrais voir beaucoup plus large, je devrais penser à Haïti, je devrais penser à Saint Domingue, à la Dominique, à la Jamaïque, à la Barbade, à Sainte-Lucie. Mais c'est vrai que

quand on parle d'Antillais, normalement, on pense tout de suite, Martinique et Guadeloupe.

A : *Ok, donc pour toi, quand tu dis Antillais, en générale, en premier ce qui t'arrive en tête, c'est plutôt Martinique et Guadeloupe ? Très bien, alors que toi, tu as grandi en France métropolitaine, il arrive que tu sois perçue comme étrangère ?*

B : Je dirais que ... si les personnes savent de quoi elles parlent, elles ne me percevront pas comme [112] une étrangère, parce que si les personnes me perçoivent comme une antillaise, elles savent que je ne suis pas étrangère. Mais après, cela arrive que des personnes ignorent ce qu'est la Martinique et où se trouve la Martinique. Ça m'est déjà arrivé, qu'on me dise que la Martinique se trouve en Afrique (sourires). Admettons, c'est déjà arrivé à un autre de mes amis. Là, ça fait un peu peur, parce qu'on est perçu comme étranger.

A : *Est-ce que tu as déjà eu des problèmes à cause de ton origine pour trouver du travail ou tu l'as ressenti comme cela ?*

B : Non, pas du tout. Après, non. On ne t'a jamais catégorisé dans un autre groupe, car dans le milieu du travail

A : *On ne t'a jamais catégorisé dans un autre groupe, car dans le milieu de ton travail, on pourrait faire une séparation entre le français de France et les français qui seraient à part ?*

B : Non, pour moi, de ce côté, ça va.

A : *Tu es à la fois camerounaise et martiniquaise, c'est ça ? Parce que tu as un parent qui vient du Cameroun et l'autre vient de la Martinique ? As-tu été au Cameroun, autant que tu vas en Martinique ?*

B : Non, je n'ai jamais été au Cameroun encore. Faut que j'y aille, pour voir comment c'est, je n'y ai pas encore été. Mais de base, je pense que je ne percevrais pas les choses de la même manière, et que je ne verrais pas les choses de la même manière. Dans le sens que, ce qui bloque les relations Antilles-Afrique, c'est le côté, je suis français, tu n'es pas français. Je ne trouve pas ça bien, je ne comprends pas ce problème là, mais c'est comme si que ça se renvoyait la balle.

A : *Alors, les Antillais savent renvoyer au Camerounais pour leur dire qu'ils ne sont pas français ?*

B : Voilà, c'est des choses qui peuvent être dites.

A : *Et qu'est-ce que ça donne d'être français ?*

B : Ça donne plein de choses, ça donne que lorsqu'un martiniquais ou un guadeloupéen arrive en métropole, il n'a pas de soucis de papier. Il n'a pas de souci de logement, il n'a pas de soucis d'études, il est bien.

A : *Ok, mais pour quelles raisons, l'Antillais dit au Camerounais qu'il n'est pas français ?*

B : Il peut le dire, pour plusieurs choses, le racisme, ce n'est pas que du blanc qui ont fait du mal à des noirs. Non ça, il y a des noirs qui ont fait aussi souffrir des blancs, ça marche dans tous les sens le racisme, il y a des noirs qui font aussi souffrir des noirs. Donc voilà, aux Antilles, ça marche beaucoup là-dessus, il y a beaucoup de classifications, au niveau des couleurs de peau. C'est-à-dire qu'un noir qui est plus clair, peut parfois mieux s'en sortir qu'un noir qui est plus foncé.

[113]

A : *S'en sortir, comment ?*

B : Professionnellement parlant, dans la vie privé aussi. Un tas de petites choses comme ça qui font que physiquement, une peau plus claire s'en sort.

A : *Voilà donc quelqu'un qui est plus clair peut être perçu comme plus belle ou plus beau que quelqu'un qui a la peau foncée ? Est-ce qu'il y a d'autres caractéristiques qui peuvent jouer aussi, à part la couleur de peau ... la texture des cheveux ?*

B : Oui, les cheveux ça peut jouer, dans le sens que plus tu as les cheveux lisses, tu es mieux vu.

A : *Il y a des blancs aussi qui sont en Martinique, est-ce qu'ils sont mieux perçus que le reste de la population ?*

B : Ça je saurais pas te dire, je sais pas du tout. Heu, je sais qu'à un moment donné, il y a eu des tensions. Que les békés restent entre eux, que les gens de couleur restent entre eux. Mais bon, moi personnellement, les blancs que j'ai connus aux Antilles, ça s'est toujours bien passé. Ils parlaient en créole en plus, donc ils étaient intégrés dans la famille. Pas de soucis pour ça. Je ne pourrais pas trop m'avancer sur ce point-là.

A : *Tu connaissais des gens qui ne voulaient pas parler créole en Martinique ? C'était quel type de gens ?*

B : Oui, je connaissais des gens qui ne voulaient pas parler créole. Ça peut être aussi bien des noirs que des blancs.

A : *Mais pour quelles raisons, ils ne la parlent pas ?*

B : Alors ça je ne sais pas. Soit ils trouvent leur langue dévalorisante, peut-être qu'ils n'aiment pas le parler, tout simplement. Mais c'est pas ... peut-être qu'ils trouvent que cela ne ferait pas naturel, je ne sais pas. Je ne sais pas du tout.

A : *Est-ce que tu penses que le français prend de plus en plus de place sur le créole ou plutôt que le créole a tendance à disparaître ?*

B : Non, le créole, il ne va jamais disparaître.

A : *Est-ce qu'il y a de moins en moins de personnes qui le parlent ?*

B : Je ne pense pas, parce qu'ils ont mis le créole au lycée comme langue. Je ne pense pas. Il y a des personnes qui se refusent à le parler certes, mais il n'y en a pas forcément moins pour autant.

A : *Mais, est-ce que tu penses que la langue change ?*

B : Non, je ne pense pas. Elle doit s'adapter au fur des générations, mais je ne pense pas qu'elle change.

A : *Mais, il y a sans doute, des mots d'autres endroits qui pénètrent le créole ?*

[114]

B : Disons, que ça va faire aussi comme le français anglais, c'est-à-dire des jeunes qui commencent leur phrases en français et finissent par un petit mot anglais pour faire *fun*. Je pense qu'aux Antilles, ça

peut faire un peu là même chose. Je connais deux, trois personnes qui le font quand ils parlent mais sans plus.

A : *Il y a tes grand-parents, tes grand-parents vivent en Martinique ?*

B : Non, ils sont décédés depuis bien longtemps. Et eux, ils parlaient créole, ça !

A : *Le créole que tes grands-parents parlaient, est-il le même que ta génération parle ?*

B : Oui et non, il y a des mots qui ne sont plus les mêmes, parce qu'il y avait toujours des petites expressions, des mots à l'ancienne qui étaient là, mais bon des mots qui n'ont plus lieu d'être ou des phrases qui sont tombés dans l'oubli. Il y a des mots qui se perdent selon moi.

A : *Tu as des mots comme ça en tête ?*

B : Là non, j'ai des exemples de mots, mais là non, je n'ai pas de mots en tête.

A : *Ok, mais selon toi, est-ce que ça représente un problème ?*

B : Non. Parce qu'il faut avancer quoi. Cette génération a sa petite personnalité, a ses mots à mettre, mais ce ne sont pas non plus des mots qu'il faut oublier parce que, si dans l'ancien créole, il y a toujours des gens qui se souviendront des proverbes, des mots qui sont présents quoi.

A : *Et dans l'ancien créole, ta mère savait te dire des proverbes aussi ?*

B : Oui, alors, des proverbes ...euh ... ah elle en dit tellement, elle en dit beaucoup, elle en a dit un hier que j'ai déjà oublié. Ou la la ... Non, là je n'en ai pas en tête.

A : *Si un proverbe te revient, n'hésites pas à le dire au cours de la conversation. Ouais donc...*

B : « *Chen pa ka fè chat* ».

A : *Cela veut dire quoi ?*

B : Les chiens ne font pas les chats. C'est-à-dire que tes parents, mes parents, quand ils font leur enfant, il y aura bien quelque chose qui dira que c'est bien l'enfant d'un tel. Parce qu'au final, il y a toujours un lien familial.

A : *Mais, le créole, pendant que ça perd quelques mots, est-ce que tu trouves que ça emprunte de plus en plus de mots du français ?*

B : Il y a des mots qui changent du fait que les générations changent, mais cela n'emprunte pas plus de mots du français.

A : *Est-ce que pour toi, les deux langues sont bien séparées d'ailleurs ?*

B : Je ne sais pas, mais je sais, par exemple, que ce n'est pas parce qu'on parle le créole martiniquais, qu'on peut forcément parler le français. Par exemple, à Sainte-Lucie, les gens parlent anglais et ils [115] parlent créole martiniquais. Par contre, ils ne sont pas capables de comprendre le français. Et pourtant, dans le créole martiniquais, il y a pas mal de mots qui se rapprochent du français, on va dire. Mais ce n'est pas parce qu'on le comprend, qu'on a la capacité de comprendre le français.

A : *Est-ce qu'il t'arrive quand tu parles créole de mettre des mots en français ?*

B : Ça oui

A : *Et tu mets ça sur le compte de quoi, est-ce que tu penses que c'est parce que tu manques de vocabulaire en créole ?*

B : Oui, ça c'est sûr. Parce que même si c'est la langue de ma mère, je ne suis pas né dedans. Quand je suis fatigué, je perds mes mots. Et je vais forcément mettre des mots en français. Ça me demande un effort, et c'est pour ça que pour moi c'est une langue, parce qu'il y a cette effort là qu'on doit faire, pour pouvoir trouver ses mots aussi.

A : *Qu'est-ce que le mot créole veut dire ? Est-ce qu'à part le nom de la langue, est-ce que ça veut dire autre chose pour toi, le mot créole ?*

B : Pour moi, c'est un grand mélange de culture, un grand mélange de langue, puisque d'après l'histoire, ça été créé par des esclaves. Et donc, c'était un mélange d'espagnol, d'anglais et de français. Et donc, tous ces mélanges-là ont fait le créole. Après le créole a aussi été perçu à l'origine comme une nationalité, c'est-à-dire que les esclaves, quand ils arrivaient sur les îles, c'était des esclaves. Mais les enfants qui sont nés, c'était des enfants des esclaves, mais on les appelait créoles. Ils ne sont pas nés en Afrique, ils sont nés sur une île. Ils étaient considérés eux, comme des créoles.

A : *Est-ce que le mot créole peut avoir quelque chose de péjoratif selon toi ?*

B : Oui, parce qu'il y a des personnes qui peuvent le percevoir comme quelque chose de péjoratif.

A : *Par exemple, est-il possible de dire, c'est un créole, ce n'est pas une langue ?*

B : Dire que le créole n'est pas une langue, peut être perçu comme péjoratif. Parce que pour moi, le créole c'est une langue. Après dire qu'une personne est créole est péjoratif aussi, puisqu'à la base une personne n'est pas créole. C'est à l'époque de l'esclavage, qu'on désignait les personnes comme ça. Soit une martiniquaise, une guadeloupéenne etc. Effectivement, une créole ça peut être mal vu. Ça peut n'être pas basé juste sur la langue.

A : *Et quand on dit d'une personne, c'est une créole, comment ça peut être vu ?*

B : Alors là, si la personne sait, comment c'est chargé en histoire. Ça peut être mal perçu. Après ça dépend vraiment comment la personne le dit. Après, il y a des personnes qui le disent, pour eux c'est normal et ils le disent pas avec l'intention de faire du mal. Il y a plein de petits mots comme ça qui sont pas méchants en soi, mais comment elle le dit, la manière dont la personne le dit, ça peut être mal perçu.

[116]

A : *Qu'est-ce que tu penses qui est dit à ces moments-là, c'est une créole et donc ce n'est pas une française, c'est ça ?*

B : Non, ça peut être vu comme l'origine, par exemple, quand on va dire, c'est une bretonne. Voilà, ce ne sera pas une insulte. Quand on

dit c'est un créole, cela ne sera pas forcément une insulte, mais ça peut être déplacé, dans le sens que ce n'est pas le terme approprié. On va dire que c'est une guadeloupéenne, une martiniquaise, là le terme est mieux placé. Mais il faut toujours être dans l'intonation, dans la manière dont on le dit.

A : Mais tu penses que si des gens ne connaissent pas l'histoire du créole, est-ce que tu penses qu'ils peuvent percevoir ça comme une insulte ?

B : Non, je ne pense pas. Si c'est pas mal dit.

A : Est-ce que tu trouves que le mot créole est là pour faire la séparation entre un groupe, qui serait les créoles et un autre groupe qui serait quoi ? Les français métropolitains ?

B : Oui, ça peut être vu comme ça hein. Les créoles et les français, ça peut être vu comme ça. Mais ce n'est pas dit comme ça. J'ai plus souvent entendu dire martiniquaise, enfin une antillaise quoi. Donc, tu trouves que le mot antillais est plus approprié que le mot créole ?

A : Donc, tu trouves que le mot antillais est plus approprié que le mot créole ?

B : Je ne trouve pas que c'est le plus approprié mais c'est celui qui est le plus dit. Après approprié ou pas, si on veut vraiment casser toutes ces différences, aucun des deux n'est approprié, parce que dans ce cas-là, on est tous perçu comme des français et puis point. Après oui, physiquement, il y aura toujours cette petite nuance. Il y a des martiniquais et des guadeloupéens qui sont blancs. On ne va pas les percevoir comme étant des Antilles. On les met dans la catégorie française, donc si on veut bien dire les choses, on dirait français pour tout le monde. Sans mettre de distinction au faciès par exemple.

A : Est-ce que tu penses que la langue créole est considérée comme une langue régionale de France, au même titre que le breton et l'occitan par exemple ?

B : Oui, je pense. Dans le sens qu'il y a des choses qui ont été mis en place pour et que maintenant le créole est un peu plus reconnu. Mais il faut que la langue soit de base valorisé pour qu'on puisse l'emmener vers l'extérieur. Par exemple, les bretons, ils sont très fiers

de ce qu'ils sont. Et puis, tout le monde sait qu'il y a un patois breton, parce que les bretons sont fiers. Dans le nord, par exemple les Ch'ti sont très fiers. Et on arrive à une forme de patois chez les Ch'ti. Aux Antilles, il y a la langue créole, c'est perçu comme un patois, alors que ça devait être perçu comme une langue. On doit se poser la question, est-ce qu'il y a, assez de choses qui sont faits pour que ça puisse vraiment être perçu.

[117]

A : *Est-ce que les Antillais sont fiers de leur langue comme les bretons sont fiers de leur langue ?*

B : Non, je pense que les bretons sont autant fiers de leur langue que les Antillais. Mais je pense qu'on ne sait pas s'y faire pour passer au-delà du cap patois quoi. On moins prouver que c'est une langue et que c'est pas du patois.

A : *Ok, tu trouves qu'ils ne perçoivent pas le créole comme une langue véritable ?*

B : Je pense que de l'extérieur, ce n'est pas perçu comme une langue véritable. De l'extérieur si, mais de l'intérieur non.

A : *D'accord, c'est parce qu'ils ne font pas assez de promotion pour la langue ?*

B : Je ne sais pas ce qu'ils font, donc je ne saurais dire qu'ils ne font pas assez. Je peux simplement dire que dans notre situation. Du fait qu'on soit français, qu'il y a la langue française. Ce qui est bien, moi je suis content d'être française. Mais il faudrait quand même pouvoir dire oui, on a cette langue en plus. Et qu'il ne faudrait pas la mettre de côté sous prétexte qu'on devrait d'avantage être français qu'être antillais. Ça peut être aussi ça.

A : *Il y a –t-il des relations entre la langue et la politique, par exemple en Bretagne, il y a des mouvements d'indépendance bretonne qui sont liées à l'affirmation d'appartenir à la langue bretonne justement. Est-ce que c'est pareil en Martinique ?*

B : Il y a eu des mouvements politiques, mais c'est plus par rapport aux conditions de vie. La Martinique c'est très cher, la Guadeloupe c'est pareil. Et qu'on ne peut pas vivre avec une paye de métropole là-bas. C'est pas possible. Il y a des choses qui sont faites pour, par exemple, lorsqu'on travaille pour l'État là où on gagne plus. Sinon, je ne sais pas comment on ferait, puisque tout est cher là-bas. Après, au niveau de la langue, quand j'entends les informations, ben, c'est le français.

A : *Attends, donc tu me dis deux choses-là, les mouvements d'indépendance de la Martinique se font pour des raisons économiques, c'est ça ?*

B : C'est parti de la Guadeloupe, la Guadeloupe est beaucoup plus indépendante que la Martinique.

A : *Ok, mais le parti indépendantiste de la Martinique, est-ce qu'ils ont des mouvements de revendications autour de la langue ?*

B : Je n'en ai pas entendu parler.

A : *Récemment, je ne sais pas si tu as suivi l'actualité de la Martinique, ils ont fait des élections récemment. Il y a quelqu'un qui s'appelle Alfred Marie-Jeanne, si je ne me trompe pas, qui a gagné. Il y a un « chabin ».*

B : Ouais ça me dit quelque chose, mais je ne pourrais pas te parler de cette personne.

A : *Ok. Parce qu'il semble qu'il a été élu avec le parti indépendantiste martiniquais. Elu représentant [118] de la région avec le parti indépendantiste martiniquais. Mais il semble (rires) que dès qu'il a été élu avec le parti indépendantiste martiniquais, il a dit que la Martinique n'était pas prête pour l'indépendance.*

B : Oui il a raison. (rires)

A : *D'accord, qu'est-ce que tu penses, pourquoi la Martinique n'est pas prête pour l'indépendance ?*

B : Elle n'est pas prête dans plein de sens, c'est que c'est un petit pays. Où beaucoup de choses sont importés, très peu de choses sont exportées. Les gens aiment bien le petit confort que la France offre, parce que la France c'est cadeau. Dans le sens, qu'il y a une sécurité sociale, il y a le smic, il y a les allocations familiales, et ça voudrait

dire que la Martinique devrait pouvoir se détacher de tout ça. Et se construire elle-même. Et en ce moment en Martinique, au niveau de la production économique, par exemple, le tourisme marche bien. Mais, il y a aussi le marché de la banane qui marche bien, donc il y a beaucoup plus de bananes qu'avant. Avant on pouvait trouver un peu plus d'autre chose comme du chocolat ou de la canne-à-sucre. Mais maintenant c'est la banane qui prime, alors qu'économiquement parlant, un pays ne peut pas tenir qu'avec ça quoi. Avec le tourisme et une banane, ça ce n'est pas possible. Et il faut un peu plus laisser la place aux jeunes, parce que je pense qu'il n'y a pas beaucoup de travail. Je pense qu'il y a vraiment beaucoup de choses à faire. Dans le sens qu'il n'y a pas à faire, il y a à faire. C'est une très belle île hein.

A : Tu penses que la Martinique est un peu délaissée par l'État français ?

B : Je pense que dès fois, oui, elle est un peu oublié.

A : D'accord, et qu'elle n'est pas traitée à l'égal de ses autres départements français ?

B : Ça je pourrais pas te dire. Mais je sais que dès fois, elle est un peu oubliée, oui, sur certains points.

A : Ok, sur quels points, par exemple ?

B : Au niveau du trafic, parce qu'il y a la violence. Tout ce qui est les mères célibataires, je veux plutôt dire les adolescentes mères célibataires. Et le fait qu'ils soient obligés de venir ici pour finir leurs études. Alors, qu'il y en a, qui auraient bien aimé rester chez eux et faire leurs études. Tout n'est pas mis en place, pour les valoriser quoi.

A : Ok, maintenant j'aimerais aborder avec toi, les questions en lien avec le genre et la langue en fait, est-ce que c'est perçu comme ça, que les femmes ont plus tendance à parler le français que les hommes ?

B : Alors là, très bonne question, c'est vrai que là j'aurais plus tendance à dire oui. Par rapport aux personnes qui m'entourent. Mais en même temps, c'est souvent aussi aux Antilles, la mère qui éduque son enfant. Et la mère, elle parle créole à son enfant. Si c'est le cas d'une mère célibataire. Elle parle créole à son enfant. Et là, la langue, elle est transmise. Et après ça se discute, parce que oui, il y a beaucoup de garçons quand ils sont jeunes, ils parlent créole que les filles mais ...

[119]

A : *Pour quelles raisons, les garçons parlent plus créole que les filles quand ils sont jeunes ?*

B : Comme je disais toute à l'heure, le créole c'est une langue qui est assez pour les beaux-parleurs. Qui est assez douce, assez coquine aussi, assez plaisante. C'est une langue qui a beaucoup de caractère en fait. Du coup, les garçons peuvent s'en servir, pour beaucoup plus de choses qu'une fille peut-être.

A : *Mais, quand les jeunes garçons vont trouver les filles, ils privilégient le français ou le créole ?*

B : Si on veut rentrer dans la drague, une chanson en créole, c'est le top. Une chanson en créole franchement ça séduit, ça c'est sûr.

A : *Et tu me disais que ta mère te parlait le créole plutôt lorsqu'elle était énervée ? Tu percevais ça comment ?*

B : Ben, pour moi, le créole c'était plus la langue, quand on a fait des bêtises, quand on n'est pas sage, quoi. Après on se rend compte que c'est pas ça, que c'est une langue naturelle. C'est ça aussi, quand on chasse le naturel, il revient au galop. Quand on est énervé, c'est les émotions qui parlent. C'est comme les anglais ou bien les espagnols, quand ils viennent en France, ils parlent le français. Quand ils sont fatigués, énervés, ben, c'est la langue maternelle qui reprend le dessus hein. C'est les émotions qui se transmettent. C'est ainsi.

A : *Ok, tu percevais ça comme si c'est le naturel qui revenait en fait ?*

B : Maintenant, je perçois ça comme ça, mais quand j'étais petite, je percevais que ma mère me parlait en créole, qu'elle était énervée. C'est tout.

A : *(rires) Et tu trouvais que ça marchait mieux le créole pour te discipliner que le français ?*

B : J'ai jamais fait attention à ça hein. Mais c'est claire que la première fois qu'elle m'a parlé en créole et qu'elle n'était pas énervé, ça m'a fait bizarre. Je me suis demandé si elle était énervée ou pas. Elle n'était pas énervée, elle me parlait juste en créole. Sinon ...

A : *J'avais vu une affiche sur Facebook, c'était écrit « un antillais énervé parle créole » (rires) « pur antillais »...*

B : Oui c'est ça hein. Parce qu'on chasse le naturel et il revient au galop.

A : *D'accord, eh bien je pense que c'est bon.*

[120]

**La perception coloniale des langues créoles
en France.**

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Sociologie du langage et de la littérature

[Retour à la table des matières](#)

BARTHES Roland, *Leçon*, Seuil, Paris : Seuil, 1 septembre 1989, 64 p.

BOURDIEU Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, France : les Éditions de Minuit, 2002, 276 p.

BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Seuil, 2001 (Points), 423 p. 306.44. [URL](#). Consulté le 11 mai 2017.

BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, Paris, France : Fayard, DL 1982, 1982, 244 p.

BOURDIEU Pierre, *Leçon sur la leçon*, Paris, France : les Éd. de Minuit, impr. 1982, impr. , cop. 1982 1982, 55 p.

CANUT Cécile, « De la sociolinguistique à la sociologie du langage: de l'usage des frontières », *Langage et société*, p. 89-95.

CARRAUD Vincent, *L'invention du moi*, 1^{re} éd., Paris : Presses Universitaires de France - PUF, avril 2010, 180 p.

CHARLES Fabian, *Les racines de la page: roman*, Paris : l'Harmattan, 2014 (Lettres des Caraïbes, /1), 122 p. 803. [URL](#). Consulté le 10 mars 2017.

CHARLES Fabian, *Anonymat*, Paris : l'Harmattan, 2012 (/1), 132 p. 801. [URL](#). Consulté le 10 mars 2017.

CHARLES Fabian, *Séquences d'une confusion nue*, Zémès / Page ailée, Port-au-prince : [s.n.], 2009.

DEPREZ Christine, VARRO Gabrielle et COLLET Beate, « Introduction », *Langage et société*, n° 147, 10 mars 2014, p. 7-22.

DESCARTES René, « Les classiques des sciences sociales: René Descartes, Lettres. Extraits de lettres publiées entre 1633 et 1638. », *Text, texte*, 2 février 2005. [URL](#). Consulté le 30 novembre 2016.

DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris : Librairie générale française, 2000 (Classiques de la philosophie), 254 p. 194. URL : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb371939686>. Consulté le 8 décembre 2016.

DESCARTES René, *Specimina philosophiae, seu Dissertatio de methodo...*, traduit par Etienne de COURCELLES, Amstelodami : [s.n.], 1644. [URL](#). Consulté le 8 décembre 2016.

DIOP Cheikh Anta, *Nations nègres et culture: de l'antiquité nègre-égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, France : Éditions africaines, impr 1954, 390 p.

FANON Frantz et JEANSON Francis Préface, *Peau noire, masques blancs*, Paris, France : Éditions du Seuil, DL 1952, 1952, 222 p.

[121]

FOUCAULT Michel, *Les Mots et les choses*, France : Gallimard, 1976.

FOUCAULT Michel et RUEFF Martin, « «Introduction» à L'Archéologie du savoir », *Les Études philosophiques*, n° 153, 11 septembre 2015, p. 327-352.

INA.FR Institut National de l'Audiovisuel-, « En jacter des vertes et des pas mures », *Ina.fr*, [s.d.]. [URL](#). Consulté le 15 juin 2017.

INA.FR Institut National de l'Audiovisuel-, « Pierre Bourdieu présente son livre *Ce que parler veut dire* », *Ina.fr*, [s.d.]. URL : <http://www.ina.fr/video/I12012181>. Consulté le 15 juin 2017.

LABOV William, *Le parler ordinaire. la langue dans les ghettos noirs des États-Unis*, traduit par Alain KIHM, Paris, France : Les Ed. de Minuit, cop 1978, 351 p.

LABOV William et ENCREVÉ Pierre, *Sociolinguistique*, traduit par Alain KIHM, Paris, France : Les Éditions de Minuit, DL 1976, 1976, 458 p.

LEPOUTRE David, *Coeur de banlieue: codes, rites et langages*, Paris : O. Jacob, 1997, 362 p. 307.760 944362. [URL](#). Consulté le 15 juin 2017.

MÉCHOULAN Henry et CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE (dirs.), *Problématique et réception du « Discours de la méthode » et des « Essais »*, Paris : J. Vrin, 1988 (Histoire des idées et des doctrines), 351 p. 1. [URL](#). Consulté le 8 décembre 2016.

NISARD Désiré, *Descartes et son influence sur la littérature française*, [s.l.] : Editions la Bibliothèque Digitale, juillet 2014, 26 p.

NOËL James (dir.), *Anthologie de poésie haïtienne contemporaine: 73 poètes*, Paris, France : Points, DL 2015, 2015, 557 p.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Librio, 2013.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, France : le Graphe, 1967.

RUPAIRE Sonny, « La littérature est-elle nécessairement engagée? », *Île en île*, 28 janvier 2005. [URL](#).

VARRO Gabrielle, « “Sociolinguistique” ou “sociologie du langage”? Toujours le même vieux débat? A propos de deux ouvrages récents intitulés Sociolinguistique - Persée », *Langage et société*, vol. 88, n° 1, 1999, p. 91-97.

« ENQUÊTE “ TRAJECTOIRES ET ORIGINES” », *Ined - Institut national d'études démographiques*, [s.d.]. [URL](#). Consulté le 18 juin 2017.

Études postcoloniales

BLANCHARD Pascal, BANCEL Nicolas et LEMAIRE Sandrine (dirs.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, France : la Découverte, 2006, 315 p.

CALVET Louis-Jean, *Linguistique et colonialisme: petit traité de glottophagie*, Paris, France : Payot & Rivages, DL 2002, 328 p.

CÉSAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme; suivi du Discours sur la négritude*, Paris, France : Présence africaine, impr. 2004, impr., cop. 2004 2004, 92 p.

CÉSAIRE Aimé et GUBERINA Petar, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, France : Présence africaine, 1956, 95 p.

CÉSAIRE Aimé, LEINER Jacqueline et MÉNIL René, *Tropiques: 1941-1945*, Paris, France : J-M. Place, 1978 (/2), 848 p.

CONGRÈS INTERNATIONAL DES ÉCRIVAINS ET ARTISTES NOIRS, *Le Ier Congrès international des écrivains et artistes noirs: Paris, 19-22 septembre 1956: compte-rendu complet.* -, Paris, France : Présence africaine, 1997, 408; 2.

FANON Frantz, *La plainte du noir*, Paris, France : Esprit, 1951.

FANON Frantz, SARTRE Jean-Paul, CHERKI Alice et HARBI Mohammed, *Les damnés de la terre*, Paris, France : La Découverte, DL 2002, DL , cop. 2002 2002, 311 p.

GLISSANT Édouard, *Traité du tout-monde*, Paris, France : Gallimard, DL 1997, DL , cop. 1997 1997, 261 p.

GLISSANT Édouard, *Les Indes; Un champ d'îles; La terre inquiète: Poèmes*, Paris, France : Ed. du Seuil, 1985, cop.1965 1985, 129 p.

HERGÉ, *Tintin au Congo*, Tournai, Belgique : Castermann, impr 1970, 61 p.

LAPEYRONNIE Didier, *L'économie morale de la discrimination. La morale des inégalités dans les banlieues populaires françaises*, [s.l.] : La Découverte, 1 février 2016. URL : <http://www.cairn.info/revue-recherches-2014--p-79.htm>. Consulté le 15 juin 2017.

LAPEYRONNIE Didier, 19. *La banlieue comme théâtre colonial, ou la fracture coloniale dans les quartiers*, [s.l.] : La Découverte, 1 avril 2010. [URL](#).

MBEMBE Joseph-Achille, *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, France : Karthala, 2000, 293 p.

MIANO Léonora, *La facture de l'histoire sur le monde blanc*, 727 seconds, [s.l.] : [s.n.], 21 novembre 2014. [URL](#). Consulté le 11 mai 2017.

OLSSON Goran Hugo, VUKOVIC Sophie et SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Concerning Violence: Fanon, Film, and Liberation in Africa, Selected Takes 1965-1987*, abridged edition, [s.l.] : Haymarket Books, avril 2017, 150 p.

SARTRE Jean-Paul, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, France : Presses universitaires de France, 2001, xliv+227.

SARTRE Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, Paris : Gallimard, 1961 (Idées, 1), 189 p. 305.8. [URL](#). Consulté le 18 juin 2017.

[123]

SENGHOR Léopold Sédar, « LE FRANÇAIS, LANGUE DE CULTURE », [s.d.]. URL : <http://esprit.presse.fr//article/senghor-leopold-sedar/le-francais-langue-de-culture-32919>. Consulté le 18 juin 2017.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Can the subaltern speak?*, Basingstoke : Macmillan, 1988.

THIONG'O Ngugi wa, *Décoloniser l'esprit*, traduit par Sylvain PRUDHOMME, Paris, France : la Fabrique éd., DL 2011, DL , cop. 2011 2011, 167 p.

Créolistique

BANNZIL KREYOL, « 28 octobre 1981: Naissance de Bannzil Kéyol lors du 3e colloque International des Etudes Créoles à Sainte-Lucie », *Guadeloupe attitude*, [s.d.]. [URL](#). Consulté le 20 mai 2017.

BERNABÉ Jean, CHAMOISEAU Patrick et CONFIANT Raphaël, *Éloge de la créolité*, traduit en anglais par Mohamed Bouya TALEB-KHYAR, Paris, France : Gallimard, 1993, 127 p.

BERROUËT-ORIOU Robert Auteur, « CRÉOLOPHONIE ET FRANCO-
COPHONIE NORD-SUD: TRANSCONTINUUM on JSTOR », [s.d.], Consulté le 18 juin 2017.

BERROUËT-ORIOU Robert Auteur, « Le “système” linguistique d’Yves Dejean conduit à une impasse », [s.d.]. [URL](#). Consulté le 18 juin 2017.

BERROUËT-ORIOU Robert Auteur, COTHIÈRE Darline, FOURNIER Robert, SAINT-FORT Hugues, CORBEIL Jean-Claude, HADJADJ Bernard et TURI Joseph-G., *L’aménagement linguistique en Haïti: enjeux, défis et propositions*, Montréal, Canada : Les Éditions du CIDIHCA, 2011, xviii+228.

CHAUDENSON Robert et MUFWENE Salikoko S., *La créolisation: théorie, applications, implications*, Paris, France : [s.n.], DL , cop. 2003 2003, 479 p.

CONDON Stéphanie, « “Diversité des pratiques linguistiques” dans ENQUÊTE “ TRAJECTOIRES ET ORIGINES” », *Ined - Institut national d’études démographiques*, [s.d.]. URL : <http://teo.site.ined.fr/>.

CONDON Stéphanie et RÉGNARD Corinne, « Héritage et pratiques linguistiques des descendants d’immigrés en France », *Hommes et migrations. Revue française de référence sur les dynamiques migratoires*, n° 1288, 1 novembre 2010, p. 44-56.

DEGRAFF Michel, « Pou ki sa mwen te poze kandidati m pou mwen antre kòm Akademisyen nan Akademi Kreyòl Ayisyen », édition Le Nouvelliste, 28 octobre 2014.

DEGRAFF Michel, « Language Acquisition in Creolization and, Thus, Language Change: Some Cartesian- Uniformitarian Boundary Conditions », *Language and Linguistics Compass*, vol. 3, n° 4, juillet 2009, p. 888-971.

DEGRAFF Michel, « Do Creole languages constitute an exceptional typological class?, Abstract », *Revue française de linguistique appliquée*, X, n° 1, 1 janvier 2007, p. 11-24.

DEGRAFF Michel, « Linguists' Most Dangerous Myth: The Fallacy of Creole Exceptionalism », *langsoci Language in Society*, vol. 34, n° 4, 2005, p. 533-591.

DEGRAFF Michel, « Against Creole Exceptionalism », *language Language*, vol. 79, n° 2, 2003, p. 391-410.

DEGRAFF Michel, « Le Nouvelliste - Michel DeGraff: « Lang kreyòl la se yon lang total kapital » », [s.d.]. [URL](#). Consulté le 18 juin 2017.

DEGRAFF Michel, « Le Nouvelliste - YON NÒT SOU DANY LA-FERRIÈRE NAN ACADEMIE FRANÇAISE: Defann franse pa vle di sakrifye kreyòl; kreyòl se nannan istwa nou, idantite nou, dwa nou, devlopman nou », [s.d.]. [URL](#). Consulté le 18 juin 2017.

[125]

DEGRAFF Michel, « Men anpil, chay pa lou: An nou sèvi ak lang kreyòl la pou bon jan edikasyon ak rechèch ann Ayiti », *Akademi kreyòl ayisyen: Ki pwoblèm? Ki avantaj? Ki defi? Ki avni?*

DEJEAN Yves, *Yon lekòl tèt anba nan yon peyi tèt anba*, Port-au-Prince : FOKAL, 2006.

DEJEAN Yves, *Comment écrire le créole d'Haïti*, Outremont, Québec, Canada : Collectif Paroles, 1980, 252 p.

DEJEAN Yves, « Haïti: Déménagement linguistique », [s.d.]. [URL](#). Consulté le 18 juin 2017.

DEJEAN Yves, « Le Nouvelliste - Créole, école, rationalité », [s.d.]. [URL](#). Consulté le 18 juin 2017.

ETIENNE Rodolf, « La pan-créolité ou la dynamique d'une identité créole internationale », *Tous créoles*, 5 janvier 2013. [URL](#). Consulté le 20 mai 2017.

FRANKETIENNE, *Métamorphoses de l'oiseau schizophone*, La Roque-d'Anthéron : Vents d'ailleurs, 2004. [URL](#). Consulté le 18 juin 2017.

FRANKETIENNE, *Dézafi: woman*, Châteauneuf-le-Rouge : Vents d'ailleurs, 2002, 294 p. 803. [URL](#). Consulté le 18 juin 2017.

FRANKETIENNE, *Les affres d'un défi*, Paris : J.-M. Place, 2000, 212 p. 823. URL : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb37100911n>. Consulté le 18 juin 2017.

FRANKETIENNE, *D'une bouche ovale: deuxième mouvement des métamorphoses de l'oiseau schizophone*, Port-au-Prince : Spirale, 1996 (Les métamorphoses de l'oiseau schizophone, 2), 187 p. 823. URL : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb37187541t>. Consulté le 18 juin 2017.

FRANKETIENNE, *Pèlin-Tèt: pyès téyat*, Port-au-Prince : Ed. du Soleil, 1978, 64 p. 842.914 (oeuvre). [URL](#). Consulté le 18 juin 2017.

FRANKÉTIENNE, « Frankétienne, entèvyou Jean L. Dominique, 20 novanm 1977 par RadioHaitiArchives | Radio Haiti Archives | Écoute gratuite sur SoundCloud », *SoundCloud*, [s.d.]. URL : <https://soundcloud.com/>. Consulté le 18 juin 2017.

GLISSANT Édouard, *Les Indes = Lézenn*, traduit par Rodolf ETIENNE, France : Le Serpent à plumes, impr 2005, 171 p.

GLISSANT Édouard, *Le discours antillais*, Paris, France : Gallimard, cop 1997, 839 p.

HOLLANDE François, « Visite officielle du Président Français, Francois Hollande en Haïti, 12 mai 2015.-Radio télé Ginen. - YouTube », [s.d.]. URL : <https://www.youtube.com/>. Consulté le 11 mai 2017.

JEAN-BAPTISTE Saonha Lyrvole, « Biyografi Michel DeGraff », *Kreyolofoni*, [s.d.]. [URL](#). Consulté le 18 juin 2017.

LAFERRIÈRE Dany, « Dany Laferrière, « De la Francophonie et autres considérations... » (entrevue) », *Île en île*, 2 novembre 2000. [URL](#). Consulté le 15 juin 2017.

[126]

LAFERRIÈRE Dany,
« Il+n_y+pas+que+les+français+qui+écrivent+bien+le+français », [s.d.]. [URL](#). Consulté le 15 juin 2017.

MALANDRE Daphney Valsaint, « Et vous êtes tous invités chez Frankétienne! », *Le Nouvelliste*, , [s.d.]. [URL](#). Consulté le 13 mars 2017.

MORISSEAU-LEROY F., « La littérature haïtienne d'expression créole, son avenir », *Présence Africaine*, p. 46-59.

MORISSEAU-LEROY Félix, *Kasamansa: poèmes*, Dakar, Sénégal : [s.n.], 1977, 40 p.

MORISSEAU-LEROY Félix, *Antigone en créole; Diacoute; Natif-natal: un conte en vers*, Nendeln, Liechtenstein : Kraus reprint, 1970, 143 p.

MUFWENE Salikoko S. (dir.), *Iberian imperialism and language evolution in Latin America*, Chicago, États-Unis d'Amérique : The University of Chicago Press, 2014, viii+343.

MUFWENE Salikoko S., *The ecology of language evolution*, Cambridge (GB), Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, États-Unis d'Amérique, Australie : [s.n.], cop 2001, xviii+255.

PRUDENT Lambert-Félix, « *Bannzil, l'archipel d'une utopie* » dans *L'imaginaire de l'archipel*, [s.l.] : KARTHALA Editions, 2003, 364 p.

PRUDENT Lambert-Félix, *Des baragouins à la langue antillaise: analyse historique et sociolinguistique du discours sur le créole*, Paris Montréal : l'Harmattan, 1999. 80.

PRUDENT Lambert-Félix et LAROCHE Maximilien (dirs.), *Anthologie de la nouvelle poésie créole: Koute pou tann!, Akout pou tande!: Caraïbe, Océan indien*, Paris, France : Éditions caribéennes, 1984, 526 p.

Judite BLANC, « E SI SIKOLOJI KOGNITIF KA DEMANTI LE-JANN KE KREYÒL PA LANG. LASYANS? », Text, *texte*, 2 février 2005. [URL](#). Consulté le 18 juin 2017.

Salikoko Sangol MUFWENE, « L'émergence des parlers créoles et l'évolution des langues romanes: faits, mythes et idéologies », Text, *texte*, 2 février 2005. [URL](#). Consulté le 30 mai 2017.

TROUILLOT Michel-Rolph, « Culture on the edges: creolization in the plantation context. », *Plantation society in the Americas.*, vol. 5, 1998, p. 8-28.

TROUILLOT Michel-Rolph, *Ti dife boule sou istwa ayiti*, [s.l.] : Edisyon KIK, Inivèsite Karayib, 1977, 136 p.

TROUILLOT Michel-Rolph, *Michel-Rolph Trouillot, «Ti Dife Boule sou Istwa Ayiti»*, Interview Richard Brisson. 1977 (2), [s.d.]. [URL](#). Consulté le 18 juin 2017.

[127]

« Créole », [s.d.]. [URL](#). Consulté le 11 mai 2017.

Théorie critique

BENTOUHAMI Hourya, « L'emprise du corps », *Cahiers philosophiques*, n° 138, 10 juillet 2014, p. 34-46.

BERNET Rudolf, *Chapitre IV. L'un-pour-l'autre chez Sartre et Levinas*, [s.l.] : Presses Universitaires de France, 1 juillet 2014. [URL](#). Consulté le 12 mars 2017.

BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Paris, France : Seuil, DL 1998, DL , cop. 1998, 142 p.

BOURDIEU Pierre, *La distinction: critique sociale du jugement*, Paris, France : Les éditions de minuit, 1979, viii+670.

INA.FR Institut National de l'Audiovisuel-, « Pierre Bourdieu présente son livre La Distinction », *Ina.fr*, [s.d.]. [URL](#). Consulté le 15 juin 2017.

KEUCHEYAN Razmig, *Hémisphère gauche: une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Nouvelle éd. augmentée, Paris : Zones, 2013 (/1), 380 p. 306.42. [URL](#). Consulté le 27 février 2017.

KEUCHEYAN Razmig, « Le moment américain. Sur la mondialisation des pensées critiques, Abstract », *Revue française d'études américaines*, n° 126, 16 mai 2011, p. 21-32.

KUHN Thomas Samuel, *La structure des révolutions scientifiques*, traduit par Laure MEYER, Paris, France : Flammarion, DL 2008, DL, cop. 2008 2008, 284 p.

MARX Karl, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, France : Éd. Sociales, impr 1976, 156 p.

MARX Karl, *Manuscrits de 1844: Economie politique & philosophie*, Paris, France : Editions sociales, impr. 1969, impr. , cop. 1969 1969, lxxix+174.

MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Manifeste du Parti communiste : texte intégral*, Paris, France : Bordas, 1986, 184 p.

MARX Karl et KAUTSKY Karl, *Le Capital. Tome I, Le procès de la production du Capital*, traduit par Jacques MOLITOR, Paris, France : Alfred Costes, Éditeur, 1924, xcvi+206.

MBEMBE Achille, «L'identité n'est pas essentielle, nous sommes tous des passants», *Le Monde.fr*, 24 janvier 2017. [URL](#). Consulté le 12 mars 2017.

SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, France : Gallimard, impr. 1976, impr. , cop. 1943 1976, 691 p.

SARTRE Jean-Paul et ELKAÏM-SARTRE Arlette, *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris, France : Gallimard, DL 2008, 318 p.

[128]

Méthodologie de la recherche en sociologie

BECKER Howard Saul Auteur, *Les ficelles du métier: comment conduire sa recherche en sciences sociales*, traduit par Henri Préface PERETZ et Jacques MAILHOS, Paris, France : la Découverte, DL 2002, DL , cop. 2002 2002, 352 p.

BOURDIEU Pierre (dir.), *La misère du monde*, Paris, France : Éd. du Seuil, DL 2015, DL , cop. 1993 2015, 1460 p.

GREUTER Myriam, « Mémoire, rapport de stage: le sommaire et les titres », [s . d .]. URL : <http://www.letudiant.fr/jobsstages/nos-conseils/memoire-rapport-de-stage-les-regles-de-presentation/memoire-rapport-de-stage-le-sommaire-et-les-titres.html>. Consulté le 11 mai 2017.

SIMMEL Georg, THOMAS William Isaac, PARK Robert Ezra, BURGESS Ernest Watson, MCKENZIE Roderick Duncan, WIRTH Louis, HALBWACHS Maurice et KUKLICK Henrika, *L'École de Chicago: nais-*

sance de l'écologie urbaine, traduit par Yves Éditeur scientifique GRAFMEYER et Isaac Éditeur scientifique JOSEPH, Paris, France : Flammarion, DL 2009, vii+377.

Fin du texte