

Déterritorialiser les identités : créolisation, créolité et plurilinguismes

Patrick Dahlet
Ambassade de France
Université des Antilles et de la Guyane
Crillash - Isef



Synergies Brésil n° spécial 1 - 2010 pp. 31-40

Résumé : *L'adoption du plurilinguisme, comme espace de régulation de l'unité humaine, implique ainsi celle d'un ensemble de valeurs qui concourent à refuser la déshumanisation d'un brassage sans limites et l'instrumentalisation d'une diversité prédigérée. En référence aux heuristiques de la créolité et de la créolisation, on interroge ici les conditions conceptuelles et stratégiques requises pour que leur idéal désirable d'identités plurilingues, enchevêtrées et multiples, puisse être inscrit en pivots de sociétés, qui ne soient pas seulement de connaissances mais aussi de reconnaissances, à l'échelle de tous et de chacun.*

Mots-clés : *identités, mélanges, langage(s), universalité, diversalité*

Resumo: *A adoção do plurilinguismo, como espaço de regulação da unidade humana, implica também a de um conjunto de valores que contribuem para a recusa da desumanização de uma melting-pot sem limites e a instrumentalização de uma diversidade pré-digerida. Referindo-se às heurísticas da crioullidade e da crioullização, esse artigo questiona as condições conceituais e estratégicas necessárias para que seu ideal desejável de identidades plurilingues, sobrepostas e múltiplas, possam ser pivôs das sociedades, não apenas de conhecimentos, mas de reconhecimentos, na escala de todos e de cada um.*

Palavras-chave: *identidades, mesclas, linguagens, universalidade, diversalidade*

Abstract: *The adoption of plurilingualism as a means of regulation of human unity also implies a set of values which contribute to the denial of a limitless melting-pot dehumanization and the instrumentalization of a predigested diversity. Taking into account creolity and creolization heuristics, this paper questions the necessary conceptual and strategic conditions for the ideal of plurilingual identities as pivots of knowledge and recognition in both multi and individual scales.*

Keywords: *identities, language(s), universality, diversity*

Introduction

Créolisation et humanisation

Dans le tourbillon d'une mondialisation qui lisse, et donc brouille, tous les repères en imposant des catégories de perception homologues et en sapant la distinction des expressions collectives, la combinaison des langues dans le discours antillais constitue un espace d'appel et d'attraction. On y entend tout de suite le créole interroger le français, et inversement, le français, se produire (dé)rivé au créole. Formes créoles et françaises s'enchevêtrent, se confondent et se transforment dans la parole antillaise.

Dans cette nécessité d'énoncés à plus d'une langue, on a le sentiment d'assister à la (co)naissance d'un langage composite, dans lequel tout trouve écho et tout est retravaillé par le constant frottement de deux discontinuités linguistiques ; tout, autrement dit les tensions autant que les espoirs de locuteurs que les porosités (in)contrôlées de leurs langues opposent, mêlent et singularisent tout à la fois.

Déchirées par l'estompage d'une langue derrière l'autre et hantées par la peur de la transgression et du mélange, ces productions composées peuvent être vécues comme une réelle frustration. Mais c'est aussi par elles et en leur sein que des ponts et des passages semblent simultanément se construire entre locuteurs et communautés, et entre ces communautés et le monde.

En conditionnant le dicible à la vitalité obstinée de langues et de sujets en mouvement, la parole antillaise et le commentaire sur l'universalité qu'elle dégage, conçoivent et articulent l'ensemble du *il y a* discursif antillais autour d'une prise de conscience fondamentale, celle de la mesure du croisement des langues dans la médiation identitaire du langage, et dans les termes d'un débat paradoxal, puisque le pluriréel et le choix même des valeurs qu'il fait rêver, paraissent d'une certaine manière plus difficiles à penser et à décider qu'à mettre en oeuvre, trop souvent obscurcis qu'ils sont par des généralisations hâtives : sur le bonheur plurilingue ou le brassage par la diversité par exemple, quand il y a des formes de plurilinguisme et de diversité destructrices d'expressivité et de liberté.

L'adoption du plurilinguisme, comme espace de régulation de l'unité humaine, implique ainsi celle d'un ensemble de valeurs qui concourent à refuser la déshumanisation d'un brassage sans limites et l'instrumentalisation d'une diversité pré-digérée. Si l'on se souvient que la finalité de l'éducation est d'encourager les potentialités, son rôle dans l'accréditation du potentiel universalisable du plurilinguisme devient essentiel.

Quelles conditions doivent être réunies pour cette ambition éducative, et dans le cadre de quelles clarifications conceptuelles et stratégiques, relatives aux implications politiques, éthiques et sociales, de la construction d'identités plurilingues, telles sont les grandes interrogations auxquelles les heuristiques de la *créolité* et de la *créolisation* invitent à réfléchir, avec des tâtonnements, des compromis et des renoncements à une prévision à tout prix, dans un effort

toujours à reprendre, mais avec en pivot de cette action, le souci des valeurs de libération et de solidarité que nous voulons voir pratiquement réalisées.

1. Face à la violence radicale, l'utopie bien réelle de la créolité

Au risque de paraître caricatural ou provocant, je dirais que c'est sur une schizophrénie culturelle, fondée sur la séparation radicale de l'usage (dominant) du français et de l'usage (dominé) du créole, schizophrénie dont par ailleurs, d'une façon ou d'une autre, nous sommes tous susceptibles d'être atteints, que revient la pensée de la créolité, formulée par J. Bernabé, P. Chamoiseau et R. Confiant (1989) et qu'elle dépasse.

Pour moi - car, disons-le, mon propos décline avant tout ici la représentation de la dynamique plurilingue d'un processus identitaire telle que, et autant que je puisse m'en rendre compte, l'hétérogénéité plurilogique du discours de la créolité m'a permis de la concevoir -, l'ampleur de réflexion et de création du mouvement de la *créolité* tient avant tout à ce qu'il invente l'universalisable dans le fracas des commencements et des ruptures particulières des sociétés antillaises : l'idéal désirable d'identités enchevêtrées et multiples, qui écarte les risques de la réussite proclamée par chacune d'elles, pour donner élan et liberté à un monde de concorde.

En tant que telle, dans notre réel, la créolité n'existe nulle part : fiction utopique, issue d'une critique du réel. Mais, à y regarder de plus près, elle est aussi le centre *divers* de notre histoire qui se manifeste aujourd'hui : les exigences de la rencontre avec l'autre, qui mêle un charme fulgurant au constat de la menace et de l'horreur, une rencontre dont l'invention ne dispense donc pas d'explorer, derrière les sagesses inédites qu'elle fonde, les brutalités et le prix humain qui établissent son croyable dans l'histoire. L'intrication de la *créolité* avec la réalité de la subjugation linguistique et culturelle est décidément trop forte, pour ne la tenir que dans l'utopie. Ne serait-ce que parce que la créolité ne dit jamais quel est le bon univers, celui qui serait le plus parfaitement organisé pour le bonheur de tous.

Face à la violence radicale, que peut produire et imposer de gérer la rencontre avec l'autre, elle affirme au contraire que les contours de l'espace de création, indissolublement identitaire, poétique et civil, qui naît du mode de contact avec l'autre, ne sont pas prévisibles. La seule prévisibilité qu'elle énonce est celle d'un sujet en souffrance et d'un être ensemble menacé, quand ses autres et l'Autre viennent à manquer dans l'écheveau et la fièvre des (dés)affiliations individuelles et collectives.

Si je décompose maintenant les distinctions que la notion de créolité conduit à éprouver et à tester, je dirais qu'elles tournent autour des formes de réalisation effective de la pluri-appartenance dans le réel linguistique et culturel, à travers la reconnaissance de quelques grands arguments de relations de nous, susceptibles de constituer une expérience de départ, pour un monde où les différences de force et d'expression deviennent des accentuations divergentes indispensables à la formulation de quelque chose de commun. Parmi ces arguments, je me représente plus ou moins clairement les suivants.

Le tout premier renvoie au dynamisme historique, et par suite imaginaire, de la notion de créolité. Elle est potentiellement transformatrice parce qu'elle désigne à la fois un processus et sa mémoire, qui enlacent immanquablement du fléau et du miracle dans la promesse d'un lien. La créolité propose ainsi une réflexion aiguë, et d'une certaine façon inouïe, sur le rapport qu'une société, toute société issue d'une colonisation, entretient avec une violence originaire, qui ne cesse de se décliner dans la mesure du temps, du symbole et du sujet. C'est pour moi sa revendication et son irréfutable éclat.

En contraste avec tous les raisonnements de la production identitaire, qui immobilisent le processus devant l'écran actuel du collectif, voire de l'universel, des raisonnements qui enferment dans l'*assimilation* ceux qui s'en défendent, voire s'insurgent contre ses effets laminants, en saisissant l'identité dans la spécificité d'un procès d'*acculturation-déaculturation-intégration*, la théorie de la créolité ne fait pas l'économie de la temporalisation des formes de soumission de la subjectivité dans ses tentatives de (ré)appropriation.

La créolité concentre, on le sait, avec intensité et urgence, les questions que pose au moins une série de triples ruptures, dans l'articulation desquelles la liberté toujours brandit une arme : « Ce sera donc, après celle du graveur de roches et du cri dans la cale, la troisième rupture pour fait de silence. Sa langue, la langue créole va défaillir. Sa culture, la culture créole, va s'étioler, et, *sans vraiment disparaître, va s'immobiliser* » (Chamoiseau & Confiant, 1991, p. 65). La voie d'une voix qui a fait son monde n'est jamais barrée. Les ruptures n'anéantissent pas la voix. Elles la brisent certes, mais pour la reporter indéfiniment, comme un écho immense et discontinu, dans le crissement des langues et des discours à venir.

Trois ruptures donc : une première, qui démembrer toute genèse, en précipitant dans la pierre gravée de la forêt martiniquaise de Montravail l'avenir du peuple Caraïbe anéanti ; une seconde, qui détermine du cri de la cale négrière, dans le silence barbare du *transbord*, nommé par E. Glissant, l'invention d'une parole de détour et d'une langue de bordure pour survivre ; une troisième enfin, qui généralise le parler français, fétichisé, au détriment du créole, abaissé, parce qu'il n'ouvre pas l'horizon fabuleux qu'est censé épingler le premier.

Mais trois ruptures qui sont bourrées de signification humaine, parce que, dans l'optique de la créolité, elles ne se conçoivent pas comme des déterminations spatio-temporelles, livrant alternativement le décombre et la civilisation, mais comme une interruption chronospatiale, qu'aucune restauration ne saurait combler.

2. La prolifération des origines

La créolité transporte partout le souvenir de ces ruptures fondatrices, de la violence qui fond dessus ce jour-là aux destructions qu'elle exécute, mais comme une ouverture des dimensions originaires, sans cesse étendue : « le fait d'étendre l'éventail des sources culturelles relève, précisément, de la démarche de la créolité » (J. Bernabé, 1996, p. 9). La subjectivité créole persévère ainsi dans son histoire de ruptures, sans que cela signifie la persévérance de l'identité.

Interprétée sous l'éclairage de la diversité soulevée par la créolité, cette persévérance signifie que, si tant est qu'il y a de l'identité, elle se recherche dans des mouvements, qui peuvent être continus ou irruptifs, attendus ou inattendus, mais qui ont en commun de changer, sans que la direction de ce changement puisse et doive être exprimée de façon univoque. Nous ne sommes pas que dans l'actuel de nous, mais aussi dans l'inactuel de notre subjectivité, autrement dit des autres langues et discours, qui peuvent être pour nous plus réels que ceux dont nous pensons qu'ils nous ont inscrit dans la pratique.

On voit bien ce que décisivement le mouvement de la créolité, par l'ubiquité de ses glissements et de ses déplacements, opère : la prolifération des origines, par un système de mises en rapport et de coïncidences saisissables, aussi réelles qu'imaginaires (de là aussi le caractère central de l'imaginaire dans l'expérience de la créolité), pour dépasser, autrement dit inscrire dans un processus transformateur, la logique de la filiation et du premier arrivant.

C'est le second argument majeur de relation auquel m'expose alors la créolité : se libérer maintenant des effets de classification, de conservation et de hiérarchisation, de la monoappartenance, en inscrivant l'avenir dans un temps historique qui n'est pas prédéterminé par une ascendance unique, sans être pour autant indéterminé, puisque c'est la logique plurale qui est reconstruite comme étant sa règle et articulée à la réhabilitation de l'exigence collective de l'exercer. En enracinant l'évolution des sociétés dans le bougé et le multiple, la créolité substitue à une logique de classement et de concentration, des logiques de la combinaison et de la prospective, rendues possibles précisément parce qu'elle n'est pas complice d'une genèse ethnique et patrimoniale.

Face aux logiques de dénégation du principe même de pluralité, et non pas seulement de telle ou telle modalité de respect de la diversité, auxquelles on est confronté aujourd'hui, c'est le mérite - crucial - des théoriciens de la créolité que d'affirmer et d'interpréter les mélanges de fondation, non comme sources de craintes et d'unique appels à la résistance, mais comme des ferments de création et des occasions d'espérance et de nouvelles transformations aujourd'hui.

C'est tout le sens de l'explication que J. Bernabé donne, en reprenant le concept d'irruption introduit par E. Glissant (1981), comme horizon de compréhension des constellations langagières et identitaires, tissées et détissées au fil de l'histoire des Antilles françaises : « La situation d'irruption est celle qui permet de créer à neuf parce que les sujets historiques ne sont pas adossés à un patrimoine culturel. C'est la situation qui a permis la créolisation » (Bernabé, 2003, p. 90, note 1). Trop spontanément et unilatéralement associée au mélange, la créolité repose sur l'idée que mélange et création vont de pair, comme le rappelle encore Jean Bernabé, dans une de ses conférences au sein du GEREC-F, en assignant au terme *créolité* une racine indo-européenne - *Kr* - qui recouvre à la fois les notions de *création* et de *mélange*.

3. L'indicible mélange : des différences qui changent tout

L'accentuation de la force créatrice du mélange ne signifie pas pour autant « oecuménisme naïf » (Bernabé, 1996, p.11) : le mélange peut s'accommoder des catégorisations raciales, et par suite de formes d'assujettissement racistes, et être lesté de dévastations, que la créolité dénonce âprement. Mais la captation du lien du *mélange* et de la *création*, dans une même extension notionnelle, dit suffisamment que la question de la créolité vit aussi d'un écart, entre l'impératif du croisement à incarner et l'inimaginable de ce croisement, avec son cortège de fantasmes et de peurs, à conjurer, autrement dit d'une cassure entre l'invitation à la reconnaissance de la puissance créatrice d'une genèse qui se volatilise et l'incantation récurrente d'un fondement unique, qui coïncide pour toujours, sans déport, avec lui-même.

C'est en résistant à l'irrésistible, la présence d'une genèse et ses avatars - la permanence du lieu natal et national, la continuité de l'identité dans le temps -, que l'on devient créole, sans forcément le savoir. C'est un départ vers le légendaire, la mise en place d'une mémoire pour l'avenir, qui détermine pour le futur la diversité à l'origine, sans contraindre les formes de son organisation. Car elle « sillonne en tracées /.../ infinies petites sentes (qui) témoignent d'une spirale collective que le plan colonial n'avait pas prévu » (Chamoiseau & Confiant, 1991, p. 12 et note 1).

Des tracées naissent les différences, d'une fragilité si puissante qu'elle fait unité de ses fragments dispersés, déterritorialisant l'identité dans des formes et des logiques de résistances, de congruences et de palpitation, que l'on n'attend pas. C'est le troisième enseignement relationnel de la créolité : loin de la prédiction et de la normalisation d'une identité quantifiée et continue, des identités qui ne sont pas racine, mais « rhizome », selon la dénomination de E. Glissant, c'est-à-dire composées d'une infinité de détours linguistiques et culturels « avec pour résultat une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ses éléments » (Glissant, 1997, p. 36).

D'où la triple originalité de ces identités : *réflexives*, parce que configurées et imaginées en dehors de toute transmission ; *partielles*, parce que relativisées par l'efflorescence de leur constante germination réciproque, loin de toute polarisation intégrale - « la créolisation ne synthétise pas » (Chamoiseau & Confiant, 1991, p. 48), et, significativement, les cultures créoles, dans leur extrême polysémie, ne cristallisent pas de cosmologie ; *ouvertes*, puisque preuves et effets d'une dynamique de contacts, inhérente à leur constitution, et qui implique nécessairement la pertinence de l'autre dans leur réélaboration, sans que, encore une fois, le sens de la représentation produite soit déductible de l'un ou l'autre des termes du contact.

Identités hybrides, elles ne sont pas pour autant transparentes ou interchangeable. La créolisation qui les (re)commence, sans début ni fin, en les renvoyant et en les élargissant à de nouvelles combinatoires, suppose des différences qui changent tout, celles des brisures qui forment, sans qu'on sache trop comment, celles des résistances que peut opposer le corps propre, ou rêvé

comme tel, communautaire et individuel, à l'écrasante acculturation et au gigantesque brassage : « Le divers enclos sur l'indicible mélange » (Chamoiseau & Confiant, 1991, p. 12). La praxis de la créolité n'est pas fusionnelle. Paradoxalement le mélange qu'elle universalise n'arrête pas de se nourrir et de produire de la différence intersubjective.

Plus que ce paradoxe lui-même, c'est le déplacement qu'opère la méthode de validation des dimensions différentielles du mélange, que j'ai retenu : du champ des téléologies historiques à celui du quotidien, et du champ de la raison à celui des sensibilités : « Avec la Créolité, nous sommes dans l'esthétique de l'apparement banal, ordinaire, insignifiant, dans la psychologie du quotidien et l'esthétique du divers. La *diversalité* est le mode d'accès de la créolité à l'universel. En effet, au lieu de transcender le particulier, la créolité met en oeuvre une interaction, une transaction de multiples particuliers » (Bernabé, 1996, p.11).

Ce qui m'importe ici, et qui n'a pas été sans effet - sans qu'on puisse savoir exactement lequel - sur ma tentative de comprendre les subjectivités qui sortent de ces langues en discours-là, à travers l'écoute des représentations de leurs locuteurs, c'est en fait la question de la soustraction de la valeur à toute transcendance, hormis celle précisément du langage en tant que constitutif de son sujet et, corrélativement, la possibilité autant que la nécessité de discuter et de définir la valeur des valeurs à partir du rapport intersubjectif ordinaire, et de sa non coïncidence foncière.

C'est essentiel, car cela signifie que la reconnaissance de mon humanité dans l'autre et de l'humanité de l'autre en moi n'est jamais déjà constituée, et par là même l'exigence du respect réciproque non plus, mais toujours aussi à construire, en situations d'interaction.

La créolité met ensemble des dimensions du quotidien disjointes. Par là, s'il le faut, se confirme que son idéal est bien le contraire d'une essence, d'une raison ou d'une volonté, délimitées comme surréalités, mais aussi, et surtout, s'institue une conception de la relation intersubjective, comme expérience d'une visée éthique, qui évoque chaque un comme médiateur de l'expressivité et de la liberté de chaque autre.

On pouvait s'interroger sur la capacité d'« une esthétique de l'insignifiant » et du « divers » à motiver le choix de valeurs, en l'absence d'un minimum de transcendance générique. Eh bien, c'est précisément sur ce terrain-là, dans la sensibilité du banal comme lieu d'empiètement de la raison et de relation intersubjective, que s'érige le principe d'une éthique, au sens où la singularité de chacun ne lui est accessible que dans le mouvement de sa reprise par autrui, sans pour autant que cette reprise lui confère un statut d'être.

Il n'y a peut-être pas de sujet plus responsable de la signification si particulière d'autrui, que ce sujet de la créolité qui éprouve, à travers l'expérience d'une commune inscription dans le sensible, ce que sa dimension originaire doit sans discontinuer à l'autre et comment elle l'élargit à tous les autres. C'est ainsi que j'entends, très subjectivement (trop peut-être ?) la *diversalité* : comme

une façon usuelle d'établir le monde de nous, en reconnaissant l'altérité de l'autre et de tous les autres en soi, sans les constituer comme soi-même.

4. Des identités dans les (sur)prises des langues

Comment une relation à propension esthétique peut-elle engendrer le principe d'une éthique rénovée par la prise de conscience du frottement (dis)continu des origines ? L'espace ouvert de ces identités créoles se (dé)construit dans l'autonomie du langage.

Réexamen intégral, qui passe encore une fois par celui de l'expression : le langage n'est pas le miroir fidèle de la réalité, les langues n'adhèrent pas à une identité, collective ou singulière, pour en livrer un décalque, plus ou moins ressemblant, mais le langage forme ses identités, à concevoir du coup comme des pratiques d'identification, dans le passage constant et discontinu des langues aux discours. Ce sont les résonances en moi de ce dernier argument langagier, transverse à l'esthétique relationnelle de la créolité, que je voudrais encore évoquer.

Des identités assignées aux identités parcours, c'est au langage qu'il revient d'organiser le passage de la diversité au paradigme de la diversalité, par sa capacité à inscrire l'institution réciproque des identités dans les champs de la lisibilité et de la visibilité. L'exigence éthique de la créolité est fondamentalement une « affaire de langue, mais bien plus encore une exigence de langage » (Chamoiseau & Confiant, p.156). Faire percevoir le tout autre dans les mailles des langues et des mots mêlés, en produisant, autant qu'il le faut, les formes hybrides, l'ambiguïté ou la plurivocité, comme les signes à la fois de la puissance germinative de l'altération et de la nécessaire opacité du mélange, donc de son irréductibilité à toute intention d'homologation ou de normalisation, c'est l'ambition de la créolité, on le sait, dans les combinatoires, les étincelles et les entailles de sa production littéraire.

Liée à des déliaisons, médiatisée par des dissonances de langues et de discours, tendues entre l'hypermaîtrise et la perte, l'identité devient une recherche, une invention qui ne peut pas être banalisée, puisqu'elle ne signifie rien ici hors de la discordance du contact, institutionnel et réglé, instable et solitaire, public et privé, des langues créole et française, et de leurs frontières. Mais c'est une recherche qui rend l'identité à d'autres filiations que celle de la centralité d'une référence unique (désespérément) monolingue. Fondue dans un rapport diglossique, qui ne se réduit pas à un signifié d'opposition, parce qu'il génère des procédures d'affinités qui vont contre l'imaginaire de l'infrangible réalité de la frontière linguistique, ballottée d'une langue à l'autre, entre les langues, dans le réel d'une division légale et le nécessaire d'une reconstitution précaire, l'identité, comme notion et comme pratique, est réinterrogée à l'aune de ces gigantesques micro-déplacements.

Au regard des aléas et des modalités de l'inculqué et du voulu, de l'admissible et de l'inadmissible, de l'intimé et de l'intime, que livre l'être entre les langues aux Antilles, tout ça qui fait l'identité est alors donné comme un processus discordant qui change tout, sans origine et jamais achevé. A la conviction énonciative que

l'expérience de la scission entre langue et discours conditionne à chaque fois *maintenant* la constitution de soi comme sujet, la théorie de la *créolité*, en faisant du désajustement de ses espaces d'expression et de l'épreuve de ses tensions, l'horizon de ses (re)créations, ajoute la redéfinition du modèle ancien d'une identité assignée et fixée, en une constellation d'identités de parcours, plus ou moins (in)volontaires et éphémères, catastrophiques et enchantées, mais entraperçues comme produits d'un dévoi(l)ement d'appropriations et de désappropriations fondamentalement linguistiques.

Le soulignement de la constellation linguistique, comme creuset d'identifications accomplies dans l'altération, voilà décidément pour moi la contribution la plus impressionnante de la pensée de la créolité et de ses acteurs aux retrournements conceptuels de la vision étale de l'identité.

Identités de co-possibles linguistiques, c'est l'évidence de la transcendance langagière des identités qui est ainsi en même temps affirmée et amplifiée par la théorie de la créolité, à la déforme d'une double fracture, entre langue et discours, et langue et langues. C'est une évidence qui, en ramenant l'identique à la complexité de mouvements de langues et de cultures dans des sujets particuliers, a le grand mérite de désubstantialiser les territoires de l'identité et de rendre suspecte la constance absolue, toute constance linguistique, qu'il s'agisse de celle qui destine le langage à la vérité, et une langue à l'identité individuelle ou collective.

Conclusion

Partage subjectif et éthique de langage

Entre le commun et le particulier, l'évidence de ce déplacement polylinguistique des identités laisse entier le problème des convergences-divergences qui expliquent ce que c'est qu'exister comme sujet(s) dans l'entre-deux langues, comme dans la discontinuité entre langue et discours, et *a fortiori* la conscience publique du partage subjectif qu'elles appellent à poursuivre. Mais c'est aussi ce point d'interrogation qui impose le besoin d'éthique comme une nécessité, scellée par la dissipation de toute téléologie, généreuse de la parenté retrouvée du monde, et résistante face aux hégémonies destructrices et aux barrières collectives taillées par l'acculturation.

Qu'il s'agisse de politique institutionnelle ou de vécu linguistique quotidien, chacun, sur un fond commun de variations entre l'imposé et le souhaité, la quiétude et la menace, l'enrichissement et le conflit, ressent et conduit différemment le *il y a* plurilingue. Mais loin d'affaiblir l'incitation au plurilinguisme, ce constat confirme l'exigence de le composer pour faire société, de le composer en référence à de l'éthique, puisque l'éthique repose sur le risque et que le plurilinguisme se fait au risque des frontières qu'il défait.

Bibliographie

- Bernabe, J., Chamoiseau, P., Confiant, R. 1989. *Eloge de la créolité*. Paris. Gallimard.
- Bernabe, J. 1996. *Mémoire et langage : la trajectoire de la parole antillaise*. Discours de rentrée solennelle de l'UAG, Schoelcher, Multigr.
- Bernabe, J. 2003. « La nouvelle conjoncture des Antilles Françaises entre leurs deux langues : prémices d'une phagocytose ou relance du créole ? », *Synergies Pérou*, 1, Lima - Saint-Etienne, PUC - GERFLINT, p. 89-97.
- Chamoiseau, P., Confiant, R. 1999. *Lettres créoles*, Paris, Gallimard, Coll. Folio Essais.
- Glissant, E. 1981. *Le discours antillais*, Paris, Seuil.
- Glissant, E. 1997. *Traité du Tout-monde*, Paris, Gallimard.