

Les numéros / "Métissages". Conflits épistémologiques, sociaux et culturels aux Amériques et aux Caraïbes

Â«Â *Migan-naj kréyol* à la Martinique: une cuisine haïtiano-caribéenne?Â Â»

Max Bélaise

Résumé

Selon Sabine Manigat (2014), Haïti est incontestablement une « puissance migratoire » dans la région Caraïbe. En outre, ajoute-t-elle, « il s'est ancrée dans le quotidien des pays caribéens, l'idée que les migrants haïtiens arrivent et s'installent dans des communautés chaque jour plus denses et fermées, et introduisent leurs particularités de langue, de rites et de culture » (*Ibid.*, § 2, doc. numérique). Alors comment s'étonner, dans une île où « plus de la moitié des étrangers résidants [?] sont des Saint-Luciens et des Haïtiens (INSEE, 2010, 14) », que ces derniers ne viennent pas ajouter au *migan* (mélange) linguistique et culturel martiniquais leurs touches spécifiques ? En effet, on ne peut nier l'apport des Haïtiens (et des Saint-Luciens) de Martinique : ils disent ce qu'ils ont dans le « ventre » en partageant leurs trésors linguistico-culturels avec les autochtones (Bélaise, 2016). Ici nous poursuivons notre réflexion (Bélaise, 2015) sur cette synergie inter-créole (Bernabé, 2015) que nourrit la communauté haïtienne sise au pays du grand poète ; une synergie qui, par ailleurs, dépasse la langue pour mettre en jeu les pratiques culturelles et féconder une néo-créolisation (Bélaise, 2012).

Abstract

According to Sabine Manigat (2014), Haiti is unquestionably a ?migratory force? in the Caribbean region. Furthermore, she adds, ?the idea that took root, in the day-to-day of the Caribbean societies, that the Haitian migrants come and set in communities every day more dense and closed on, and introduce their particularities of language, rites and culture? (*Ibid.*, § 2). So then, how to be surprised, in an island where ?more than the half of foreigner residents [?] are Saint-Lucians and Haitians (INSEE, 2010, 14), that the latter don't come to add to the linguistic and cultural martiniquan *migan* (mixture) their specific (idiosyncratic) touch ? Indeed, one cannot deny the contribution of the Haitians (and of the Saint-Lucians) from Martinique : they say what ?they've got guts? sharing their linguistic and cultural treasures with the natives (Bélaise, 2016). Here, we pursue our reflection (Bélaise, 2015) on this inter-creole (Bernabé, 2015) synergy that nourish the Haitian community located in the country of the great poet ; a synergy that, moreover, overtakes the language to put at stake cultural practices and fecund a neo-creolization (Bélaise, 2012).

« La créolisation, c'est un *métissage* ⁽¹⁾ d'arts ou de langages qui produit de l'inattendu.

C'est une façon de se transformer de façon continue sans se perdre.

La créolisation s'applique non seulement aux organismes, mais aux cultures [?]

Prenez les langues créoles caraïbes, ou d'autres pays,

ces résultats relèvent strictement du domaine de l'inattendu.

de l'invention à foison de mots nouveaux, d'expressions, de blagues... » (Édouard Glissant, *Le Monde*, 2011).

Introduction

De nombreux chercheurs en linguistique créole sont convaincus que les îles françaises de Guadeloupe et de Martinique sont du point de vue de la langue créole en pleine décréolisation (Bernabé, 2015 ; Cécile, 2013). Cela tient de la politique d'assimilation de la France et des programmes d'éducation visant à donner à ces régions ultrapériphériques de l'Europe (RUP) un niveau d'éducation comparable à celui de la métropole.

Longtemps dominée, la langue créole connaît aujourd'hui un meilleur sort du fait des combats pour une meilleure reconnaissance de l'identité antillaise ; combat qui est passé par la production littéraire abondante dans ces régions. En effet, la littérature antillaise a porté les revendications identitaires en inscrivant sa production dans différents courants très évocateurs : la négritude d'Aimé Césaire, l'antillanité d'Édouard Glissant et la créolité des linguistes et écrivains que sont Jean Bernabé, Raphaël Confiant et de l'écrivain Patrick Chamoiseau. Elle a accompagné les revendications politiques auxquelles ont aspiré ces populations françaises sur le plan administratif, mais qui appartiennent à un ensemble culturel singulier : la Caraïbe.

Symbole de prospérité économique, ces régions ont attiré et attirent encore des migrants originaires des autres Antilles, parmi eux les Haïtiens avec lesquels elles partagent la francophonie et un passé colonial identique. De plus, elles sont créolophones et de ce fait sont des destinations de choix pour ces migrants économiques. Ils viennent occuper des emplois ingrats souvent délaissés par des autochtones qui eux émigrent vers la France continentale.

Cependant, selon Sabine Manigat (2014), l'impact de l'immigration haïtienne n'est pas seulement économique, mais aussi il est aussi social et culturel. La sociologue et politologue décline le poids de cette dernière dimension de l'immigration des fils et filles de Toussaint Louverture en ces termes :

On peut dire que les migrants haïtiens ont contribué à divulguer et, par là même, à faire reconnaître le créole, langue régionale dont l'étude et l'utilisation administrative est actuellement une réalité. La mise en avant du Vaudou, la religion populaire haïtienne, a aussi contribué à la valorisation de divers rites populaires, folkloriques ou religieux autrefois marginalisées ou dévalorisées. Dans le cadre du multiculturalisme et de la revalorisation des cultures populaires, en particulier non occidentales, ces aspects acquièrent un intérêt nouveau et non négligeable. Tout cela influe sur la physionomie même des sociétés caribéennes, et sur certains aspects, participe à l'élaboration d'une culture « régionaliste » qui est patente, par exemple dans la production artisanale et la célébration de certaines fêtes populaires. Il y a là un apport sensible à l'économie et à l'enrichissement culturel caribéen. (Manigat, 2014, § 2, doc. numérique).

Cet objectif paraît aller de soi. Pourtant, il est difficilement quantifiable. Pour nous, loin d'être neutre, l'émigration haïtienne impacterait la langue (et la culture) créole des pays-hôtes. Alors pourquoi parler de *migan-naj kréyol* ⁽²⁾ ? Qu'est-ce que ce *migan* dont nous parlons ?

C'est un « plat de résistance antillais à base de légumes comme le fruit-à-pain ou le chou », une « purée très épaisse de légumes divers ». Ce nom est d'origine amérindienne, plus précisément d'origine tupi (Zanoaga, 2010, 271). Dès lors par extension, le *migannaj* signifie un mélange des genres. Ce phénomène ici observé serait la caractéristique du métissage :

L'idée même de « mélange » ou d'« assemblage » suppose des « éléments » ou des « termes » qui seraient premiers ou antérieurs au processus lui-même, ce qui renvoie une fois de plus à la métaphysique du fondement et du principe [...] Le métissage, lui, demeure indescriptible. De l'ordre du devenir, il est indescriptible. (Laplantine, Nouss, 1998, p. 25)

Dans le cas des créoles, nous sommes face un phénomène qui a toujours existé, mais qui s'est accru avec l'exode massif de Haïtiens et d'Anglo-Antillais dans les Antilles françaises. Ce qui est venu modifier la propension collective à dépendre culturellement de la métropole et à délaissier les pans (aspects) de la

culture créole. Ainsi la langue n'est plus transmise de manière informelle, car elle est devenue pour les parents la langue de la colère. De plus, il s'agit de s'approprier le français pour évoluer socialement et s'intégrer. N'en demeure, le créole est désormais surtout transmis par la société (Bernabé, 2015), et permet (trait) l'intégration de migrants venus d'ailleurs. Comme en témoignent ce migrant africain à la Martinique : « Le créole m'a beaucoup aidé, il a été le facteur de mon adaptation. J'ai trouvé dans cette langue toute la musicalité du bambara [?] avec les métaphores, les proverbes » (*France-Antilles*, 2007, 2). De même en Guyane, « le créole reste la langue lien par excellence [?] Ainsi pour s'intégrer, l'immigrant chinois va-t-il s'efforcer de parler créole » (Filou, 2008, xii) ; en Haïti, il est rendu très accessible aux étrangers non francophones : « Anglo-saxons, néerlandais, chinois et arabophones surtout » (Pompilus, 1985, p. 55).

Dans ce contexte d'assimilation ? concept clef de la colonisation française et de son universalisme républicain (Martinache, 2011, 59) ?, il est fondamental de s'interroger sur l'impact de ces rencontres de langue et culture créoles dans les Antilles françaises et plus précisément à la Martinique. En d'autres termes, ce déploiement n'impacterait-il pas de façon considérable le phénomène de décréolisation ? « [Ne] prouverait-[il pas] entre les appartenances identitaires, de[s] métamorphoses mutuellement fécondantes ? » (Laplantine, Nouss, 1998, p. 14). En outre, ne serait-il pas une réponse à une question-clef que pose Jean Bernabé sur les « capacités lexicogéniques » des créoles à s'affranchir de « la dépendance et du parasitisme lexical par rapport au français » (2015, p. 189) ?

Nous défendons l'idée selon laquelle : ces différents créoles en présence viennent enrichir le créole martiniquais et participent, incidemment à la néo-créolisation de l'île sur les plans linguistique et culturel. La perspective d'une néo-créolisation est très forte, grâce à ces contacts.

Afin de vérifier notre hypothèse, et répondre à ces questions, nous avons interrogé des migrants Haïtiens qui vivent dans l'île et qui ont des contacts avec différents créoles soit à cause de leur itinéraire migratoire, soit parce qu'ils côtoient dans l'île des créolophones étrangers : Saint-Luciens, Dominicains, Guadeloupéens, Guyanais, Martiniquais. Nous avons aussi pris l'avis de créolistes de l'île de la Dominique et de la Guadeloupe pour construire une réponse objective sur la participation des créolophones Haïtiens à la néo-créolisation à la Martinique. Des informateurs originaires de l'île de Sainte-Lucie sont venus nous aider à soumettre notre objet de recherche à l'épreuve de cette objectivité. Nous avons pris appui sur des recherches menées sous notre direction ou pas.

Notre propos comprend quatre moments de démonstration. Le premier porte la pensée du tremblement en tant que paradigme du métissage. Le second est une déclinaison du phénomène d'intercompréhension et de rencontre des langues et cultures créoles. Dans une troisième étape nous parlerons de l'émigration haïtienne. Enfin, nous verrons les empreintes de leur présence sur le créole et la culture de la Martinique.

1. La pensée du tremblement en tant que paradigme du métissage

Selon la philosophe Marlène Parize, « le lieu n'a jamais su tenir les hommes. [Car] depuis longtemps la mobilité s'est révélée être un besoin primordial et un acte libérateur [?] La migration [est] un principe vital et régénérant » (2008, p. 19).

Nous souscrivons à cette lecture du mouvement migratoire. La question de la migration nourrit le processus de la connaissance de la Caraïbe. De nombreuses observations prouvent qu'elle est un espace où les hommes et les femmes circulent dans leur bassin de vie, mais aussi hors de celui-ci. La vie de ces îliens est régie par cette logique migratoire. D'où le jugement d'un observateur de la vie antillaise : « Tout Antillais qui naît, naît avec une valise à la main » (3).

Les Haïtiens font partie de ces Caribéens qui migrent et qui laissent leurs empreintes sur les territoires visités tel l'exprime la volonté de réalisme de S. Manigat. Quant à l'anthropologue haïtien Laënnec Hurbon, son analyse révèle que ses compatriotes vivent dans l'obsession du départ (1987, p. 25).

Le métissage suppose la mobilité, le voyage, reconnaissent les anthropologue et linguiste François Laplantine et Alexis Nouss (1998, p. 14). La perception que nous avons de la Caraïbe est qu'il est un

creuset de ces rencontres qui donnent lieu au métissage biologique, culturel et linguistique. Une telle vision des choses permet d'établir les caractéristiques de ce métissage dans la Mésio-Amérique qu'est la Caraïbe. Les diverses combinaisons observées permettent à ces deux chercheurs de catégoriser cet espace géographique sous la modalité du métissage :

Ce que ces Amériques ? qui ne sont donc pas seulement latines ? ont inventé, c'est un style de vie, des manières d'être, des façons de voir le monde, de rencontrer les autres, de parler, d'aimer, de haïr, dans lesquels la pluralité est affirmée non comme fragilité provisoire, mais comme valeur constituante. Bien entendu, les métissages qui relient, qui peuvent être considérés comme culturels plutôt que comme structurels, ne sauraient dissimuler les spécificités qui excluent. Il n'empêche qu'il est illusoire de rechercher dans ces sociétés le type de cohérence qui organise les sociétés de la « tradition » ou les sociétés de la « raison » [?] leur apport totalement original vient de ce qu'elles ont façonné des identités plurielles qui s'expriment d'une manière particulièrement créatrice non seulement dans la cuisine, la musique, la chanson, la peinture, le théâtre, la danse, l'architecture, mais aussi les religions, la langue, la politique, les sciences sociales et jusque dans les minuscules activités de la vie quotidienne qui ne se présentent jamais avec les frontières tranchées que les Européens et les Nord-Américains ont, à leur insu, intégrées. (1998, p. 14)

Il y a donc un principe fondateur de ces sociétés qui explique leur capacité d'absorption de l'autre, alors que les sociétés de la raison ont du mal à supporter de tels mouvements. Elles n'entendent pas pousser les bornes de leur rationalité. La puissance de la raison qui les fonde est souveraine et ne peut admettre une autre perception du réel, contrairement à ces sociétés métisses. Pourquoi l'unité anthropologique de ces sociétés de la raison est-elle affectée par le métissage ? C'est que le métissage aurait pour spécificité :

La perte de l'identité. [Or] personne ne veut perdre son identité. Personne ne veut être comme ça, en apesanteur, [avec] plusieurs [identités], etc., avec des difficultés de vivre. Ce que l'on aime, c'est la stabilité, les repères, les retours chez soi plutôt que les détours, les mouvements de pli (Deleuze) et de repli qui appellent des approches non plus frontales, mais latérales. (Laplantine, 1999, p. 40)

D'ailleurs, la psychosociologie en fait une unité d'interprétation de la capacité qu'ont ces territoires insulaires d'intégrer :

C'est un traitement particulier car nous voyons au plan national que les étrangers représentent 8 % de la population totale et cela est déjà l'objet d'un drame, alors que chez nous ces proportions sont deux à trois fois plus élevées et nous n'en faisons a priori pas une montagne. Cela traduit très bien notre capacité à intégrer l'étranger du fait de notre multiplicité culturelle initiale et de notre métissage, mais il s'agit tout de même, selon nous, de prendre en compte ce nouveau traitement de la place des étrangers. (Nuissier, 2014, p. 78)

Cette observation, si l'on réfère maintenant à une certaine objectivité, fait la force de la critique du regard des Franco-Antillais sur ces migrants Haïtiens.

Nous créoles, une représentation particulière du migrant d'origine haïtienne, qui nous révèle cette image de nous que nous refusons de voir. Parce qu'il est noir, parce qu'il est pauvre, parce qu'il ne possède aucun talent (allusion aux « nègres à talents » décrits dans le Code noir), parce qu'il ne possède pas, comme nos ancêtres au sortir de l'esclavage (à l'instar de l'Afro-américain qui recevait une parcelle de terre et une mule) le minimum de terre. Il y a chez nous cette espèce [?] L'insulte suprême pour un créole quand il a l'impression que son compatriote l'exploite, qu'il lui demande un travail démesuré par rapport à la rémunération qui lui est proposée, est de lui dire qu'il n'est pas son Haïtien, pour ne pas dire son esclave. (Nuissier, Ibid., pp. 80-81)

Étonnante non-reconnaissance des ressortissants de ce pays d'Haïti qui, dans la pensée de Glissant, reste le point focal de la région. Récusant toute attitude surplombante des « Européens des Tropiques » que sont les Martiniquais et Guadeloupéens (Reno, 2005), le théoricien de l'Antillanité appelle à deux réalisations en conjonction avec la grande île :

[D'une part] mettre ensemble nos diversités linguistiques, nos audaces linguistiques, nos vitesses et nos fulgurances linguistiques » ;

[D'autre part] considérer aujourd'hui la différence entre une pensée continentale et une pensée archipélique. [Car] les archipels [?] ont été le plus souvent des régions dominées, dont la pensée pourtant très fluide et très vive a été étouffée par les énormes et somptueux systèmes des pensées continentales. (Glissant, 2008, p. 1).

Épistémologie glissantienne du réel (caribéen)

Au-delà des caractéristiques propres à la pensée rationnelle, É. Glissant défend en épistémologue une pensée qui emprunte les sentiers non pavés de la rationalité cartésienne. Selon l'écrivain-philosophe, l'espace archipélique est au fondement d'une géo-épistémologie par analogie à la géo-philosophie de Gilles Deleuze et de Félix Guattari ; géo-épistémologie qui ne serait rien d'autre qu'une déclinaison du rapport au lieu (Bélaïse, 2007). « La « pensée du tremblement », [convient-il], est une façon de réfléchir dans un monde toujours plus cosmopolite, métissé... » (Glissant, 2010, p. 82). Sa démarche s'énonce en ces termes :

Nous vivons dans un bouleversement perpétuel où les civilisations s'entrecroisent, des pans entiers de culture basculent et s'entremêlent, où ceux qui s'effraient du métissage deviennent des extrémistes. C'est ce que j'appelle le chaos-monde. On ne peut pas agir sur le moment d'avant pour atteindre le moment d'après. Les certitudes du rationalisme n'opèrent plus, la pensée dialectique a échoué. Le pragmatisme ne suffit plus, les vieilles pensées de systèmes ne peuvent comprendre ce monde. Je crois que seules des pensées incertaines de leur puissance, des pensées du tremblement où jouent la peur, l'irrésolu, la crainte. Le doute, saisissent mieux les bouleversements en cours. Des pensées métisses, pensées créoles. (Glissant, 2009, pp. 65-66).

Ce souci de conceptualiser le réel archipélique et singulièrement le réel caribéen est fécondé par ces rencontres multiséculaires entre îliens (ex-continentaux américains) et continentaux (d'Afrique et d'Europe) : les Arawaks, les Caraïbes, les Africains, les Européens, etc. Autrement dit, la rationalité occidentale face à des logiques autres. Ce qui serait normal selon le jugement de Gérard Berthoud : « Toute société humaine est un mode spécifique d'être et d'agir ensemble » (1990, p. 38) ; de plus, la vision du monde en Afrique n'a pas beaucoup changé, elle demeure essentiellement mystique et religieuse (Uwodi, 2003, p. 66). Sur cette base, Glissant soutient une thèse qui a pour matrice la créolisation, une sorte de réajustement de la conception du métissage.

Créolisation un métissage imprévisible

À la question : « Pourriez-vous définir la créolisation ? », le père spirituel de Patrick Chamoiseau précise sa pensée dans une perspective d'ouverture et dessine le motif de ce métissage imprévisible. La rationalité est mise en échec : pas de certitudes à l'issue du processus. Les habiletés culturelle et linguistique qui en sont issues invalident une prévision qui serait stérile. Les résultats obtenus inaugurent un phénomène indéterminé.

La créolisation, c'est un métissage ⁽⁴⁾ d'arts ou de langages qui produit de l'inattendu. C'est une façon de se transformer de façon continue sans se perdre. La créolisation s'applique non seulement aux organismes, mais aux cultures. Et les cultures sont des corps beaucoup plus complexes qu'un organisme. Si vous voulez, on peut prédire plus ou moins les résultats d'un métissage, mais non ceux de la créolisation. Prenez les langues créoles caraïbes, ou d'autres pays, ces résultats relèvent strictement du domaine de l'inattendu. De l'invention à foison de mots nouveaux, d'expressions de blagues... Quand je dis que le monde se créolise, toute création culturelle ne devient pas créole pour autant. Mais elle devient surprenante, compliquée et inextricablement mélangée aux autres cultures. La créolisation du monde, c'est la création d'une culture ouverte et inextricable, et elle se fait dans tous les domaines, musiques, arts plastiques, littérature, cinéma, cuisine à une allure vertigineuse... (Glissant, 2009, pp. 65-66).

La pétition de principe du père de l'antillanité laisse à penser que la langue même est lieu de création qui bouscule toute vérité traditionnelle :

Quand la créolisation s'accomplit, les langues créoles ne tendent plus à disparaître, elles prolifèrent sur et par elles-mêmes [?] La créolisation n'est pas ce mélange informe uniforme où chacun irait se perdre, mais une suite d'étonnantes résolutions, dont la maxime fluide se dirait ainsi : « Je change, par échange avec l'autre, sans me perdre pourtant ni me dénaturer. » Il nous faut l'accorder souvent, l'offrir toujours. (Glissant, 2009, pp. 65-66).

2. Du mélange des (cultures) créoles et de (l'échange) l'intercompréhension dans la Caraïbe

Contact de langues

Dans un récent article publié au Sultanat d'Oman (Bélaïse, 2015), nous avons rendu compte de *la créativité langagière* de ces migrants de la méso-Amérique. En effet, nous nous sommes intéressé dans cet article à la créativité langagière de la langue créole ; créativité qui aboutit à une néocréolisation pour la langue et la culture martiniquaise en pleine dé-créolisation due à l'éducation française et à l'émergence d'un interlecte permettant à deux locuteurs de se comprendre. Nous nous interrogeons, entre autres, sur la performance qui aboutit à une intercompréhension pas toujours garantie pour une langue éminemment métaphorique. Nous concluons notre étude sur une certitude à savoir : l'enrichissement du créole martiniquais (CM) par les apports des autres créolophones, en particuliers Haïtiens.

Le créole haïtien (CH) n'est pas le seul créole exogène en présence sur le territoire martiniquais, si l'on considère ce territoire. En effet, nous sommes en face des créoles à base lexicale française, qui appartiennent au domaine américano-caraïbe (Dominique, Haïti, Guadeloupe, Guyane, Martinique, Sainte-Lucie) (Bernabé, 2015, 46). Parmi ces créoles, les plus usités sont, par ordre d'importance : les créoles haïtien (CH), saint-lucien (CSL), guadeloupéen (CG), dominiquais (CD). D'autres le sont moins mais possèdent des locuteurs qui en font un usage selon les circonstances : les créoles guyanais (les ressortissants de ce territoire peuvent utiliser le créole martiniquais, car nombreux sont d'ascendance antillaise) et réunionnais. Le même phénomène se déroule à la Guadeloupe et à la Guyane. L'ordre indiqué tient compte de l'importance numérique de la communauté. Le tableau ci-contre indique l'importance de ces allo-créoles sur ces territoires français d'Amérique :

Territoires-concernés	  			
	Martinique	Guadeloupe	Guyane	
Créole BLF (Base Lexicale Française)	1	Créole saint-lucien	Créole haïtien	Créole haïtien
	2	Créole haïtien	Créole dominiquais	Créole martiniquais
	3	Créole guadeloupéen	Créole martiniquais	Créole guadeloupéen
	4	Créole dominiquais	Créole réunionnais	Créole saint-lucien
	5	Créole guyanais	Créole guyanais	
	6	Créole réunionnais	Créole réunionnais	

BLF/	7	Créole saint-martinois	Créole saint-martinois	
BLA				
Créole				Créole guyanien
BLA				Créole surinamien
(Base Lexicale Anglaise)				(Créole à Base Lex Des Noirs marrons)

Tableau 1 : Allo-créoles en présence des *créoles autochtones*

Entre tous ces créoles, le créole du pays-hôte fait office de *koiné*. Ce qu'on observe en Guyane Isabelle Hidair à savoir : « Le caractère véhiculaire du créole guyanais » (2008).

Dans le cas martiniquais

C'est le créole (CM) qui est parlé dans l'île qui assume ce rôle. Cependant, l'adaptation des hôtes ne peut se penser en dehors de celui-ci. En effet, nombreux sont ces allochtones qui le manipulent et l'apprennent selon leur besoin d'intégration. Les personnes interviewées nous ont apporté différentes réponses qui, selon nous, variaient en fonction de leur stratégie d'adaptation. Face à leur besoin d'adaptation, ces populations finissent par développer un *pan-créole* qui prend appui sur leur propre langue et insère le lexique du créole dominant. C'est qu'elles s'approprient « les modèles phonologiques, lexicaux, grammaticaux » (Govain, 2011, p. 72) du CM. En outre, elles participent au renouvellement du créole martiniquais, tout comme le martiniquais, et plus généralement les créoles franco-antillais, participent au renouvellement du créole guyanais (Hidair, 2008), dans ce cas. Mais ce qui est remarquable c'est l'intercompréhension qui naît de ces différents parlars. Bien évidemment dans le processus communicationnel, même s'il n'y a pas « que le code linguistique qui entre en compte [mais aussi] la gestuelle, la mimique [qui], dans certains cas, permettent de décoder et de comprendre un message » (Govain, 2011, p. 76). Les investigations linguistico-anthropologiques tendent à prouver : « Que tout comme la traduction, le créole prouverait même la possibilité, entre les appartenances identitaires, de métamorphoses mutuellement fécondantes. [...] La traduction est dialogue entre les langues. Or il en va du dialogue comme de la rencontre et du voyage : sa valeur tient dans la distance parcourue » (Laplantine, Nouss, 1998, p. 14). Les exigences d'une recherche rigoureuse nous donne de comprendre différentes réalités du terrain sur ce sujet.

Martinique / Sainte-Lucie : une tradition de l'échange

Les mêmes observations peuvent être faites avec les Saint-Luciens de la Martinique ? Sainte-Lucie est une des îles de la Caraïbe avec un taux d'émigration très élevé (Manigat, 2004). L'existence d'un échange historique entre ces deux îles se confirme par le fait :

Que les immigrés natifs de Saint-Lucie constituent la première communauté immigrée de Martinique, puisqu'un immigré sur trois est natif de Sainte-Lucie, soit 1500 personnes. L'immigration en provenance de Sainte-Lucie, amorcée dès le début des années 60, a pris de l'ampleur dans les années 70. (INSEE, 2006)

Il convient de relever l'interpénétration des langue et culture des ces deux îles. Des mots du CSL et de l'anglo-créole passent dans le CM et réciproquement. Nos informateurs nous en ont livrés :

Échantillon d'expressions saint-Luciennes utilisées par les Martiniquais

- *Fraidéinayit (CM) / Friday night (Angl.) / vendredi soir (Fr)*
- *Djanmet (CM) / / prostitution (Fr)*
- *An lot level/ **Level**/ un autre niveau*
- *Fokop/ Fuck up/ "baiser" – par extension : sans succès (Fr)*
- *Routs (CM) / Roots (Angl.) / raciness (Fr)*
- *Size-la / la taille*

Échantillon d'expressions franco-antillaises utilisées par les Saint-Luciens

- *Janm-poul-fri / pilons de poulet*
- *Loto / voiture : (des CG/CM)*
- *Biten/ chose : (du CG)*
- *Asiwoté tel bagay / selon*

<p>Territoire- con</p> <p>cerné</p> <p>ordre</p> <p>d'importance</p>	 <p>Sainte-Lucie</p>	
<p>Créole</p> <p>BLF</p> <p>(Base Lexicale Française)</p>	<p>1</p> <p>2</p> <p>3</p>	<p>Créole</p> <p>Saint-Lucien</p> <p>Créole martiniquais</p> <p>Créole</p> <p>haïtien</p>
<p>Créole</p> <p>BLA</p> <p>(Base Lexicale Anglaise)</p>	<p>4</p>	<p>Créole</p> <p><i>anglais</i> ⁽⁵⁾</p>

Tableau 2 : Allo-créoles en présence du *créole autochtone* à *Sainte-Lucie*

Haïti / Dominique (Common wealth of Dominica) : une influence inédite

L'un de nos informateurs, créoliste de l'île de la Dominique, observe le même phénomène dans son île et conforte notre réflexion :

Bokantaj la ka fè kwéyol la vansé. Pwézans ayisyen ka oblijé moun Dominik palé kwéyol pou kominiké avè yo. Yonpil domnitjen enmen mizik ayisyen sitou konpa. Mizisyen Dominik ka chanté dé chanté ayisyen an kwéyol ayisyen. (Rabess (6), interview décembre 2015)

Selon ce chercheur et militant, les rencontres de créoles font avancer la cause du créole dans son île, face à l'anglais. La présence haïtienne oblige les Dominicains à s'exprimer en créole ? une langue qui n'est pas enseignée, mais qui sert pour l'apprentissage du français (7). De plus, les Dominicains apprécient la musique haïtienne et les musiciens de ce pays jouent et chantent la musique haïtienne en créole haïtien. Dans cette île anglophone, où l'on parle un créole français (et un créole anglais), vivent 3000 Haïtiens. Ils communiquent en créole avec les autochtones qui comprennent s'ils parlent lentement, si bien que des expressions du créole haïtiens sont devenues populaires et connues de tous, nous affirme le créoliste dominicain G. Rabess :

Yonn de moun tousel. Ayisyen ka konpwann kwéyol Dominik asé byen se pa nésésè pou yon Domnitjen palé kwéyol ayisyen-a. Pito ayisyen ki ké mélanjé se de kwéyol-la. Men ni de pawol an kwéyol ayisyen ki ka vini ase popilè an Dominik. Kob pa egzanp. (lajan). (8)

Cependant, en dépit de l'intercompréhension, très peu d'autochtones adoptent le (CH). Cependant, des expressions du (CH) se popularisent dans le (CD). Notre interlocuteur nous déclare :

I pa ni djè domnitjen ka adopte kwéyol ayisyen an. Mwen menm ka pale kwéyol ayisyen avè yo...é sa mwen wè.....sa ka kwéyé yon bon welasyon ant mwen é yo, sa ka pèmet lanmityé vini pli vit. Se nomal pou tout dot lanng. Le ou sa kominiké ave yon moun an pwop lanng a yo, sa ka fè se de moun la vini pli pwé, pli konfotab etsetera. Se menm bagay épi chinwa an péyi a pa egzanp ou pannyol...kiben, dominiken, vénézwelyen, etsetera. (9)

<p>Territoire- con cerné</p> <p>ordre</p> <p>d'importance</p>	 <p>Dominique</p>
<p>Créole</p>	<p>1 Créole dominicain (10)</p>
<p>BLF</p> <p>(Base Lexicale Française)</p>	<p>2 Créole guadeloupéen</p> <p>3 Créole haïtien</p>
<p>CréoleBLA (Base Lexicale Anglaise)</p>	<p>4 Créole Kokoy (11)</p>

Tableau 3 : Allo-créoles en présence du *créole autochtone à la Dominique*

Ce mélange de créole (CH+CD) qui aboutit à l'enrichissement lexical du (CD) ? *ni de pawol an kwéyol ayisyen ki ka vini ase popilè an Dominik (12)* ? s'est aussi produit pour cette île avec le créole guadeloupéen (CG).

Guadeloupe / Dominique (Common wealth of Dominica) : une influence mutuelle séculaire

I ni dézegzanp kweyol gwada ki ka wantwe an kweyol Dominik. Pa egzantp :

- *ki jan a'w / Comment vas-tu ? ;*
- *kout fil / appel téléphonique ;*
- *bwake / braquage ;*
- *modifye / changement.*

Pour notre informateur, ces emprunts du (CG) aboutissent à une meilleure intercompréhension et facilite l'intégration des allochtones. C'est une dimension essentielle à prendre en compte.

Ce phénomène s'observe dans d'autres territoires créolophones. Nous l'avons noté lors d'une conférence (14) à l'Université des Seychelles où l'anglais est une des langues officielles.

- *Nou bezwen sélekté* (de l'anglais *selected*) / nous avons besoins de collecter (il s'agissait de déchets)
- *Nou erport* (de l'anglais *airport*) / notre aéroport
- *Bann sientis* (de l'anglais *scientist*) / un groupe de scientifiques
- *Bokou pwason maigret* (de m'anglais *migrate*) / des bans de poissons migrent
- Etc.

Nous retrouvons ce phénomène de lexicalisation par l'anglais en Haïti du fait des échanges avec les États-Unis (migration, échanges socio-économiques, présence de missionnaires américains en Haïti).

Le CH a certes emprunté des termes et expressions à l'anglais et à l'espagnol, mais ceux-ci ne fonctionnent pas automatiquement dans son système phonologique comme ils fonctionnent en anglais ou en espagnol. Ils sont passés dans le crible phonologique (pour reprendre Troubetzkoy, 2005) du CH en vue d'être conformes à ce système. De ce point de vue, l'emprunt est un processus d'adoption et d'adaptation des éléments empruntés au système morpho-phonologique de la langue emprunteuse. Cette adaptation se fait aussi tant au niveau de la graphie qu'à celui de la morphologie du CH. Donc, les emprunts constituent des éléments linguistiques étrangers au départ mais qui sont bien acclimatés en créole de telle sorte qu'ils ne sont pas toujours perçus comme tels. (Govain, 2014, p. 404)

De nos jours, dans les Antilles françaises, ce lexique anglo-créole continue de s'enrichir via les musiques urbaines. En effet, des termes issus du créole jamaïcain (CJ) pénètrent le lexique créole et l'enrichissent (Cf. Annexe 3). On retrouve les mêmes performances dues aux emprunts aussi en Pologne :

*Ce qui était aussi important à surmonter au début de l'apparition des mots de la culture hip-hop c'était l'assimilation graphique et phonétique des lexèmes anglais. Comme nous l'avons déjà dit la langue polonaise est très flexible à l'intégration des langues étrangères. Certains mots ont été adoptés à la graphie polonaise (*bejzbol, junik, fan, trik, gan, hardkor, haj*), mais ils peuvent aussi exister sous leur graphie originale. (Napieralski, 2010, p. 179)*

Le phénomène d'emprunt du créole, les scientifiques l'observent dans l'Océan Indien. En effet, l'un de nos collègues de l'île de la Réunion nous rappelait que sur ce territoire, le créole subissait une lexification malgache. Les chanteurs du Segga réunionnais étaient accusés de malgachiser la langue du pays. Selon ce chercheur : « Le créole dans son essence est un creuset de langues. Aussi ne doit-on pas être étonné qu'il puisse absorber les créole jamaïcain ou l'anglais ou d'autres langues » (Yu-Sion Live (15), *entretien informel*). Or le réunionnais (CR) rassemble : le malgache, le comorien, l'antillais, le français.

Contacts de cultures : un migannaj diachronique inter-îles

Outre la langue, d'autres aspects de la culture sont concernés en pleine période de crise identitaire pour les Franco-Antillais ? L'antillanité de Glissant triomphe et va précéder la créolité de Confiant, Chamoiseau et Bernabé :

- la musique ;
- la culture : les proverbes, les onomatopées, l'identité négro-africaine, la question du genre, la question de l'esclavage ;
- l'imaginaire créole : les mythes, les contes, les légendes créoles.

Dans les années 1970-80, la *cadence-lypso* est née de la rencontre des musiques haïtienne, dominiquaise et guadeloupéenne. La Dominique de ces années-là correspond à la Guadeloupe des années 1960. « Les langages artistiques [feraient] entendre la voix de l'hétérogène et du pluriel » (Laplantine, Nouss, 1998, p. 29) : le zouk en est le prototype.

● **De nos jours :** « Le Bouyon est depuis peu un nouveau genre musical qui est arrivé en Guadeloupe [qui l'a adopté.] »

De nos jours : *En effet, le style musical se distingue par des textes « slackness » (négligence), sexuellement explicites. Il est une forme radicalisée du Bouyon de la Dominique, modifié à la manière guadeloupéenne. Comportant des propos désobligeant, certains le qualifient de « bouyon gwada » pour bien marquer sa différence. De plus, ses thématiques sont souvent les mêmes : dénonciation de la fille de mauvaise vie appelée : « rat », « putrie », vyé kochônne ou « pétasse »⁽¹⁶⁾ : infidélité, apologie du plaisir sexuel et de l'acte sexuel hardcore. Prenons l'exemple de « Biten woz »⁽¹⁷⁾ et son chanteur réclame pendant 2 minutes « on bel biten a koukoune wôz »⁽¹⁸⁾. Pourtant, les morceaux de bouyon dit « hardcore » sont dans tous les Smartphones, toutes les voitures et dans la majorité des soirées de jeunes. Si on veut résumer le Bouyon Gwada simplement, beaucoup vous diront que c'est la version porno et violente du Bouyon de la Dominique, avec des textes crus et « sans combines » où la liberté d'expression [est sans retenue]. » (Bouyon?971, 2017, p. 1).*

● ? Le Sensay est adopté par les Guadeloupéens. En effet :

Les travailleurs dominiquais, résidants à Gourbeyre et Capesterre [Belle-Eau], perpétuent le Sensay de leur pays chaque année dans le carnaval. Ils sortent vêtus en mas afil, avec des cordes effilochées ou en mas afèy, abannan⁽¹⁹⁾, portant des cornes de bœufs ? [une tradition originaire d'Afrique] de l'Ouest [selon un] ethnologue du Centre Universitaire de la Dominique⁽²⁰⁾.

Cette vision ?cuménique des créolophones se vérifie dans l'émigration haïtienne. Quel est son apport à la Martinique ?

3. L'immigration haïtienne dans les Antilles françaises

Un quart d'immigrés [à la Martinique] sont natifs d'Haïti. Avec 1300⁽²¹⁾ personnes les Haïtiens représentent la seconde communauté immigrée de Martinique. L'immigration en provenance de ce pays, le plus pauvre de la Caraïbe, a débuté au milieu des années 1970. Elle s'est poursuivie dans les années 1980 du fait des troubles politiques en Haïti : plus de 6 immigrés haïtiens sur 10 sont arrivés entre 1970 et 1989. La situation politique et sociale, toujours difficile dans les années 1990, a amené plus de 300 immigrés en Martinique au cours de cette période. D'abord masculine, l'immigration haïtienne s'est ensuite féminisée lors de la dernière décennie : de 48 % de femmes en 1990 à 52 % en 1999. Alors que le nombre de femmes augmente de 20 %, l'effectif d'hommes stagne à 600 personnes. Environ 30 % des immigrés haïtiens ont obtenu la nationalité française. (INSEE, 2006)

Une grande partie de ces migrants est d'origine rurale et strictement créolophone. Ils vont donc utiliser la langue créole afin de s'intégrer. Ils ont des parcours qui conduisent certains à passer par l'île franco-hollandaise de Saint-Martin ou encore en séjournant à l'île de la Dominique où ils peuvent/pouvaient pénétrer sans visa, Haïti étant membre de la *Caricom* ou *Caribbean Community*.

Les trajectoires migratoires [s'effectuent] par la filière migratoire classique [?] Les migrants arrivent par avion à Saint-Marteen (partie hollandaise de Saint-Martin), en partant directement d'Haïti ou en passant, au début, par la République Dominicaine. De là, ils se rendent dans l'île de la Dominique, puis ils traversent en yole (canot de pêche traditionnel) le canal de la Dominique ou celui des Saintes qui sépare l'île anglophone respectivement de la Martinique et de la Guadeloupe, pour être débarqués sur les côtes des îles françaises où ils sont pris en charge par des compatriotes. En attendant de pouvoir traverser le canal, ils sont parqués par les passeurs dans des baraquements. La route migratoire est dans certains cas dramatique (femmes violées, hommes dépouillés de leurs maigres économies, traversée sans nourriture, ni eau) mais dans bien des cas aussi, joue la solidarité caraïbienne (migrants recueillis et pris en charge par des Martiniquais ou des Guadeloupéens). (Dubost, 2008, p. 97)

Quelles sont les filières mises en lumière pour faciliter leur sortie du territoire nationale ?

La [première] filière est [celle dite] du « décollé » est plus directe puisqu'elle consiste à enlever la photo du titulaire sur un passeport (ou tout autre document) et à y apposer la sienne pour passer au service de contrôle de l'aéroport en Martinique ou en Guadeloupe [?] Une autre filière [existe], plus longue mais plus sûre, [elle] passe par le Venezuela [?] Par la suite ils réémigrent vers la Martinique (d'où un certain nombre de « Vénézuéliens » qui ne parlent pas ou très peu l'espagnol !). La mobilité diasporique est très faible en dehors des mouvements entre les quatre territoires de la Caraïbe et la très grande majorité des migrants viennent directement d'Haïti. À l'époque du circuit migratoire par la République Dominicaine, certains migrants arrivaient de ce pays où ils avaient passé un temps plus ou moins long avant de réémigrer vers la Guadeloupe. Il en est de même pour le Venezuela vers la Martinique [Dans le cas des] migrants installés [?] en Martinique, le recrutement semble plus diversifié : la plaine du Cul-de-Sac mais aussi l'île de la Gonâve, l'Artibonite, voire la zone urbaine de Port-au-Prince. (Dubost, 2008, p. 97).

Sur cette base nous comprenons les itinéraires linguistiques de ces migrants.

Étudions le cas de *Juan*.

Ce jeune homme d'origine haïtienne porte un prénom hispanique *Juan* qu'il a francisé et se fait appelé Jean. Il est né à Caracas et arrive à l'âge de 3 ans à Saint-Martin, où se déroulent son enfance et une grande partie de son adolescence. À l'âge de 16 ans, il quitte cette île cosmopolite pour venir en Martinique. Quel créole parle-t-il ?

À Saint Martin il fut confronté au créole de la Guadeloupe qu'il maîtrise. Mais il parle, nous dit-il, le créole haïtien entant que *langue maternelle*. Il a une très grande compétence dans le créole de la Martinique. Issu d'un foyer monoparental, sa mère utilise le (CH) mélangé au (CM). Jean exemplifie son propos : ma mère ne me dira pas : « *Pitit mwen chita* », elle me dira : « *Pitit mwen asiz* ». Autrement dit, elle utilisera un verbe créole proche du français standard *asiz* et qui est en usage à la Martinique. De même, elle ne lui dira pas : « *Map monté vwati sa* », elle lui dira : « *Map monte loto sa* », un mixte des deux créoles. À remarquer que dans les deux cas le lexème *machin* qui désigne la voiture en Haïti n'est pas utilisé.

Jean dévoile sa compétence dans les différents créoles avec lesquels il jongle. En ce sens, « tout acte de parole ou d'écriture est donc bien métis puisqu'il est une inter-locution » (Laprêt, 2006-2008, p. 29). Mais cette compétence est aussi graphique, comme nous avons pu la vérifier. Il a pu nous rédiger en quelques phrases et sans aucune faute son parcours, en créole martiniquais :

- *la vi tala pa fasil* / La vie n'est pas simple;
- *Matinik sé bèl koté* / La Martinique est un beau pays;
- *koulè drapo la frans se ble, blan e rouj* / Le drapeau français est bleu, blanc, rouge;
- *depi yon de jou I ka fè cho depi I fè 9h di maten* / Depuis quelques jours, il fait chaud dès 9h du matin.

Une telle trajectoire n'est pas exceptionnelle. Elle est le lot de ces pèlerins de la Caraïbe qui, souvent, ont transité dans d'autres contrées créolophones avant de venir dans les Antilles françaises où ils peuvent

déchanter, malgré une solidarité (des premiers instants). Un double mouvement d'attraction et de répulsion se met en place chez ceux que les Haïtiens appellent par leur origine géographique : les Antillais. En effet,

La figure du Haïtien est multiple, polymorphe, et elle n'occupe pas exactement la même place en Martinique que dans l'imaginaire guadeloupéen. Les positionnements vis-à-vis des Haïtiens diffèrent de manière considérable. Plutôt regardés avec condescendance en Martinique, ils sont stigmatisés en Guadeloupe où la proximité géographique et la pression migratoire sont beaucoup plus importantes » (Rolle, Torres, 2010, p. 156).

L'expérience de ces migrants est suffisamment éloquente pour que la proposition suivante soit vérifiée : « Ce que ces Amériques ? qui ne sont donc pas seulement latines ? ont inventé, c'est un style de vie, des manières d'être, des façons de voir le monde, de rencontrer les autres, de parler, d'aimer, de haïr » (Laplantine, Nouss, 1998, p. 10).

4. Langue et culture haïtiennes à la Martinique

La langue créole est beaucoup utilisée par la communauté haïtienne et confronte les autochtones à son usage. Ainsi, dans les églises ethniques haïtiennes de la Martinique ont en fait usage (Belaise, 2010). Mais aussi les membres de ces communautés utilisent les autres créoles de leurs coreligionnaires. Ainsi telle communauté invite un pasteur haïtien qui ne s'exprime plus qu'en créole guadeloupéen qu'il a adopté en vingt ans de vie dans cet archipel. Toute l'assistance composée de Haïtiens, de Saint-Luciens, de Martiniquais et de Guadeloupéens suit son propos sans difficultés. La logique s'appréhende aisément. Il suffit de prendre en compte la racine de ces deux créoles : « Le martiniquais et le haïtien, tous deux créoles de même base lexicale, mais plus éloignés structurellement l'un de l'autre, sont moins facilement [inter-compréhensibles] » (Bernabé, 2015, p. 47). Toute interprétation d'une évolution dans la structure et dans l'usage du (CM) passe par ces (r)apports inter-îles. En témoignent les évolutions en milieux ecclésiaux sous l'influence des ces Caribéens. Longtemps, le créole fut la seule langue incomprise par le Tout-Autre des chrétiens. La raison divine ne supportait aucune entorse comme le restituent (respectivement) un théologien martiniquais et un anthropologue guadeloupéen :

Une fidèle de grand âge du côté de Californie était venue me voir après une réunion que dans les premiers temps de la mission de l'Église à la Martinique, elle avait été voir le pasteur pour lui demander si elle pouvait parler créole au temple, celui-ci lui avait répondu avec la plus grande solennité ? « Ma s'ur, parler créole au temple est une offense à l'Éternel. » [?] C'est ainsi que, pendant des décennies, le français a été la mesure de la révérence et de la sainteté. Au point où l'aptitude au parler français, déterminait la position des gens au sein de l'église. (Valleray, 2001, p. 51).

Dans les années 70, on priait systématiquement en français et nul n'aurait imaginé le faire en créole. C'eût été, bien évidemment, une marque d'irrespect que de s'adresser à Dieu dans un « jargon » qu'il ne comprendrait pas. En revanche, les pratiques magico-religieuses, vécues en catimini, étaient convenues pour être le terrain du parler créole ; on lui laissait volontiers ce qui semblait relever de la sorcellerie [?] On admet que ce changement soit dû en partie aux réformes de l'église catholique mais il est indubitablement lié également aux influences créoles (22) que connaissent les lieux de cultes chrétiens. (Cécile, 2013, p. 10)

D'où la conclusion de S. Manigat : « Les migrants haïtiens ont contribué à divulguer et, par là même, à faire reconnaître le créole, langue régionale dont l'étude et l'utilisation administrative est actuellement une réalité » (2014, § 3). De façon éloquente, ce que Cécile appelle : *les influences créoles*. Les images du corps subissent une métamorphose et viennent contredire une observation de Christine Chivallon sur la pauvreté dans l'expression émotionnelle des célébrations religieuses aux Antilles françaises (2000, p. 326) : « Les corps sont devenus dansants et rappellent des postures observées dans des lieux festifs » (Cécile, 2013, p. 11). C'est que « le créole, dans sa conquête religieuse, s'associe à un allié emblématique : le tambour » affirme Cécile.

Toujours est-il que la *dynamique de la langue* est telle qu'Isabelle Hidair (2008) raconte la réplique que lui fit un enfant à la question à quoi sert le créole ? Sa réponse impérieuse : « À communiquer avec les Haïtiens. » (2008, § 27) L'anthropologue relève un certain nombre de paradoxes : on met en avant les différences syntaxiques, lexicales et grammaticales tout en célébrant *ensemble* (23) la journée internationale du créole (qui se déroule fin octobre). (2008, § 27) Quant à Maud Laëthier (2010), elle en

cite un exemple et en interprète ses linéaments :

L'exemple suivant illustre cette identification au territoire de naissance. Alors que Stanley, âgé de quatorze ans, se fait réprimander par sa mère en raison de sa tenue vestimentaire, il explique :

Stanley : « mo mem se gwiyanè, guyanais, mwen yé. Mo fèt la. » [Je suis né ici. Alors, je fais comme les Guyanais. Moi, je suis Guyanais. Je suis né ici. Je suis né ici. Alors, je fais comme les Guyanais.]

Sa mère : « To fèt la, oui. To fèt la, wi. Men, se Ayisyen ou yé. Pa janm bliyé se Ayisyen ou yé. Ou kontanak lagwiyan, to vlé sanblé vakabon » [Tu es né là, oui. Tu es né là, oui. Mais, tu es Haïtien. N'oublie jamais que tu es Haïtien. Tu aimes la Guyane, tu veux ressembler à un vagabond]

[?] Cet exemple est intéressant à plusieurs titres. Sur le plan des pratiques linguistiques, il montre l'utilisation alternée du français, du créole guyanais et du créole haïtien. On l'a dit, dans les familles, le créole haïtien est la langue la plus parlée. Les adultes âgés de quarante à soixante ans ayant déjà passé plus de vingt ans sur le sol guyanais parlent systématiquement cette langue. Les jeunes utilisent également cette langue mais substituent couramment les pronoms personnels guyanais aux constructions du créole haïtien m'ap et w'ap fortement stigmatisées. Mais cet exemple montre également l'existence, chez l'adulte (en l'occurrence la mère de l'enfant qui, remarquons-le, tout en répondant à son fils en haïtien, utilise les pronoms guyanais mo et to) de la conscience d'une identité et de principes à transmettre : une volonté de marquer identité et altérité qui contraste avec la revendication de la part de ce jeune, également conscient des différences de groupes, d'une identité guyanaise. Il est d'ailleurs au courant. (Laëthier, 2010, p. 139).

Cette dynamique d'intégration, nous l'avons observée sur le terrain : le cas de Juan (Cf. supra) mais aussi d'Haïtiens que nous avons rencontrés à Fort-de-France (capitale de l'île) dans un quartier cosmopolite de la ville du poète ? nous restituons que 3 sur 13.

Genres	Témoins				Âges	Durée du séjour en Martinique	Transit par une autre des îles
masculin	T1	35 ans	9 ans	Non	CH+CM+CSL+CG	Ouvrier agricole	
	T2	30 ans	2 ans		CH+CM	Maçon	
féminin	T3				40 ans	6 ans	
	Vit avec un Martiniquais						

Ces locuteurs ont appris le (CM) par contact. Selon le premier (T1), il est difficile de saisir le mystère de la langue (*nannan kreyol-la*). Celui-ci arrive à bien faire la différence entre les différents créoles que pratiquent ses collègues ouvriers agricoles. « Chacun parle son créole au boulot » nous informe-t-il, tout en reconnaissant qu'il existe un pan-créole : « *Nou rasanblé lang-la pou nou fè ansel* » ? confirmé par T2. Ainsi quand un collègue interpelle un autre pour qu'il lui porte un emballage carton, les créoles se font entendre ; de même pour signifier une grande quantité :

- ? (CH) : pwan an katon pou mwen ; ? (CH) : bannou anpil ;
- ? (CM) : Méné an katon ba mwen ; ? (CM) : ba(n)nou anlo ;
- ? (CSL) : kawton, kawton. ?(CSL) : bannou antjo

Par ailleurs, il est en mesure de nous livrer le mot pour désigner une machette (un instrument de travail) dans les trois créoles ; mais aussi d'autres mots tels que le mot pour désigner une travailleuse du sexe :

Mots

Machette	<i>Ma(n)chèt</i>	<i>koutla</i>	<i>Sab</i>
Travailleuse du sexe	<i>Kolokent/bouzen</i>	<i>Piten</i>	<i>Manawa</i>

T2 nous affirme connaître des Martiniquais qui parlent le (CH) qu'ils auraient appris par contact (*Gen Matiniké ki ka palé kréyol ayisyen yo aprann par kontak*). Un panorama qui donne à voir une *alternancecodique* : ici le verbe *gen*/(obtenir) du (CH) et le morphème *ka* du (CM). Ce panorama valide ainsi la thèse que défend Laurence Goury (2005) à propos du contact de créoles en Guyane française.

Par ailleurs, pour affermir toutes ces observations nous sériions des analogies, des homophonies dans ces créoles et aussi des substitutions surtout grammaticales chez des migrants à mesure qu'ils vivent sur place :

- Les proverbes
- (Haïti) / *two presé pa fè jou louvri* /Ça ne sert à rien de se précipiter.
- (Seychelles) / *two présé pa ka fè jou ouvè* ;
- (Martinique / Guadeloupe) / « *Two présé pa ka fè jou ouvè* » ;
- (Guadeloupe / Sainte-Lucie /Martinique?) : « *Chat pa la, rat ka bay bal* .
- (Haïti) *Chak koukouj kléré ba ko?y*
- (Martinique)/*Chak bèt a fé ka kléré pou nanm li*
- Le lexique

CH	<i>Bokò</i>	<i>Makout</i>	<i>Madivin</i>	<i>Masisi</i>	<i>Pies</i>
CM		<i>Makout</i>		<i>Masisi</i>	<i>Pies</i>
CG	<i>Bokò</i>	<i>Makout</i>	<i>Madivinez</i>		
Fran-çais		Sac	Homosexuel		Pas du tout
	Haïti : devin			Haïti : homosexuel	
	Guade-loupe : nom d'un crabe			Martinique : petit concombre	

Cette aptitude à la manipulation du (CM) ne doit pas surprendre car on retrouve les mêmes variantes dans les deux Créoles. Nous livrons un échantillon en guise d'exemple.

FRANÇAIS	FORME CENTRALE	FORME PÉRIPHÉRIQUE
avec	avèk/ak	ake
part (possessif)	pa	kin
le mien (part à moi)	pa m	kin an m
travail rural collectif	konbit	ranpono
marmite	mamit	kanistè
jouer	jwe	badinen
aller	ale/al	ale/ay
chemise	chemiz	chemiz/chimiz
oublier	bliye	bliye/bilye
œil (yeux)	je	je/jye/zye/zyeu
marqueur verbal progressif (après)	ap	ape/pe

FORMES DU (CH) CONSERVÉES DANS LE (CM)

Avèk/ ek au lieu de ak >> Ek

Pa

Koumbit

Ma(n)mit

Jwe

Alé >> Alé/Ay

>> Chimiz

Bliyé >> Zyé

Tableau 4 - Variantes centrales et périphériques en CH ⁽²⁴⁾

Néanmoins une étude ⁽²⁵⁾ lexicale, morphologique et syntaxique menée chez des locuteurs haïtiens vivant en Martinique qui devait produire un discours en (CM) a montré différents types de comportements. Ainsi chez certains des locuteurs « l'ancrage à la culture et à la langue haïtienne est plus fort » (De Jaham, 2012-2013, 96) ; d'autres font l'effort de parler un (CM) dépouillé de lexèmes haïtiens. L'auteur se demande s'il s'agit d'une stratégie d'assimilation. Mais il atteste le phénomène d'*interférence*. Cette étude a pu mettre en lumière :

Qu'il existe des traits communs et spécifiques entre les deux créoles, ce qui fait du créole martiniquais comme du créole haïtien un instrument de communication au même titre que les autres langues. Ceci permet à l'immigré haïtien de réussir une bonne intégration dès son arrivée en Martinique. (De Jaham, 2012-2013, p. 9)

- Substitutions grammaticales

Elles ont été observées sous les latitudes guyanaises dans les travaux de M. Laëthier : « Les jeunes utilisent également cette langue mais substituent couramment les pronoms personnels guyanais aux constructions du créole haïtien *m?ap* et *w?ap* fortement stigmatisées » (2010, p. 139).

La culture haïtienne

Selon nous, les empreintes sont très fortes dans divers domaines et principalement dans le domaine musical. Les artistes locaux reprennent les rythmes haïtiens et vont jusqu'à imiter leur parler en multipliant les apocopes dans le (CM) pour donner à leur public l'illusion d'un produit *made in Haïti*. On peut concevoir cette volonté de *lyanner* (croiser) les rythmes et les

Cultures. Les résultats précédents prouvent que de part et d'autre il y a cette logique que décline l'histoire de l'archipel caribéen ; logique que porte la pensée glissantienne.

Architecture	<ul style="list-style-type: none"> ● Éléments architecturaux <p>Dans les décors des Temples et des coloris de peinture des maisons (<i>Surtout à la Guadeloupe</i>)</p>
Arts	<ul style="list-style-type: none"> ● Musique
Cuisine	<ul style="list-style-type: none"> ● Restaurants haïtiens ● Mets dans les menus locaux
Religions	<p>Chrétienne</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Temples protestants <p>Vaudou</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Temples vaudou

Le résultat s'est fait connaître en Guyane où I. Hidair (2008, § 39) identifie l'effet des (CH) et (CG) sur l'identité des Guyanais à travers le *zouk* et le *kompa*, en provenance des Antilles et d'Haïti : ces chansons sont majoritairement interprétées en créole antillais.

En Guadeloupe, L. Hurbon objective ces empreintes telles qu'elles apparaissent :

Que le vaudou soit présenté comme la religion de nombreux Haïtiens et qu'il puisse aujourd'hui peu à peu faire partie du patrimoine culturel guadeloupéen du fait de l'installation durable d'une migration, haïtienne dans le département, cela ne saurait être mis en doute. Mais est-ce par là sortir le vodou ou l'Haïtien immigré de la clandestinité ? Est-on assuré de ne pas rendre encore plus problématique l'accueil des Haïtiens par la population guadeloupéenne ? (Hurbon, 2001, p. 20)

Certes les considérations de S. Manigat sont fondées. L'imaginaire créole guadeloupéen est réactivé ? comme dans les années 1970 avec les artistes dominiquais. La restauration de celui-ci par les Haïtiens suit un principe qui vaut pour tout l'archipel :

La mise en avant du Vaudou, la religion populaire haïtienne, a aussi contribué à la valorisation de divers rites populaires, folkloriques ou religieux autrefois marginalisés ou dévalorisés » (Manigat, 2014, p. 1)

Nous soutenons que cette appropriation de la pratique du vaudou est une réappropriation de l'expérience religieuse des ancêtres. Il a toujours existé une forme atrophiée de vaudou à la Guadeloupe (et à la Martinique) ? l'une des saintes du panthéon guadeloupéen équivaldrait à une divinité du panthéon haïtien : Baron samedi (Benoît, 2000, 212).

Cependant, n'y a-t-il pas une négation d'une part de l'africanité de ces Européens des Tropiques ? Sans doute dû aux effets de l'assimilation sur cette population à travers l'essence d'une connaissance rationnelle du réel ; une modalité sous l'emprise de la raison et que l'Occident (et ceux qui ont été sous ses influences) paient : nous sommes en train de payer le prix de cinq siècles de rationalisme cartésien. [Par ailleurs] les déceptions des promesses de l'universalisme abstrait ont conduit à [?] l'affirmation culturelle exclusive par enracinement restrictif dans le terroir ou la mémoire, la thèse de l'ethnicité qui véhicule souvent de manière larvée le racisme. (Laplantine, Nous, 1998, p. 23)

La pensée ici exprimée pose le problème de l'altérité dans ces territoires où l'identité pose problème. L'Haïtien pour sa part n'a pas ce problème identitaire, et ne souffre pas de névroses identitaires rappelle

l'écrivain Dany Lafférière (2018, II). Dès lors, comment combiner (et réconcilier) ces opposés ? D'autant :

Que [la notion de métissage] ne peut être mobilisée comme une réponse, car elle est la question elle-même [; question] qui perturbe l'individu, la culture, la langue, la société dans leur tendance à la stabilisation. (Laplantine, Nouss, 1998, p. 26)

Conclusion : intégration de sujets parlants ; construction d(?un)e (l?)identité caribéenne

Jadis territoires exclusivement liés à la Métropole, les Antilles Françaises sont désormais de Régions Ultrapériphériques de l'Europe, ce qui fait de leurs ressortissants des Européens des Tropiques. Autant affirmer : « Que l'assimilation est un millésime colonial. [Que] c'est complètement ringard. [Qu?] aujourd'hui, personne n'est intéressé par l'assimilation. [Car] la culture des autres nous habite en permanence » (Diome, 2017, p. 1).

Dès la fondation de cette région du monde, on est convaincu que les langues et les cultures se fécondent mutuellement. La lame de fond continue d'opérer dans ce bassin frappé d'influences multiples. Et les mouvements de migrants haïtiens en est une vérification. Une reconnaissance de ce fait migratoire que préhende l'analyste politiste :

La Caraïbe tient en ce que la région, en plus de s'être historiquement constituée à partir de vagues successives de migrants, a pris forme et continue de se modeler à partir de mouvements internes de populations, de sorte que les migrations [haïtiennes] sont un élément structurant de cette identité [régionale]. (Manigat, 2004, p. 1)

De toute évidence, ce sont des sujets qui vont à la rencontre d'autres sujets. Or « Un sujet : c'est lui qui est à l'œuvre, et de part en part, dans ce qui se produit *inloquendo, in saying* » (Caussat, 1985, p. 45). Le schéma linguistique établit : « Que le langage est autant affaire de l'expression du sujet que de l'affirmation ou du pari qu'il existe un autre à qui l'on s'adresse » (Laplantine, Nouss, 1998, p. 41). Ce type de connaissance se comprend tout simplement parce que : « Le monde humain est tissé de nos interactions verbales autant que de nos actions » (Lacroix, 2010, p. 23).

Le cours naturel des migrations se déroulant malgré les héritages coloniaux, ces pèlerins de la Caraïbe ⁽²⁶⁾ construisent une autre raison linguistique et culturelle dans la mesure où « tous [l]es idiomes [parlés dans la Caraïbe] pren[?]ent leur place dans la dynamique linguistique décrite » (Cécile., 2013). Un jugement que vient corroborer mais surtout fortifier la parole du poète :

La réalité culturelle caribéenne est transportée par plusieurs langues, plusieurs langues véhiculaires, les anciennes langues coloniales, qui ont été accordées désormais à des réalités anthropologiques différentes. Malgré le multilinguisme il y a une unité culturelle de toute la Caraïbe qui est patente. (Chamoiseau, 1992)

Nos certitudes identitaires sont ébranlées par ces rencontres qui produisent de l'inattendu. Il est évident que la manière idéale de voir en souffre et « on trouve dans différents pays membres de la CARICOM ⁽²⁷⁾ une forte présence haïtienne [certes] confrontée à des difficultés d'intégration » (Pierre, 2014, p. 26) qui vient donner forme à une « culture régionaliste » (Manigat, 2014, 1). Comment donc se considérer quand on naît à la Guadeloupe de père Haïtien, de mère Dominicaine ? Ou à la Martinique d'un père Français, d'une mère Martiniquaise ? Notre seule raison (insulaire) d'être défie toutes les lois socioculturelles et politiques. On est tout simplement le fruit d'un métissage qui inaugure la figure du sujet Caribéen parlant.

Traitant la question de la construction de l'Europe, Julien Benda, dans son *Discours à la nation européenne*, s'interrogea sur la langue commune :

Les habitants de l'Europe devront, s'ils veulent s'unir, adopter une langue commune, qui se superpose à leurs langues nationales, comme, dans chacune de leurs nations, la langue nationale s'est superposée aux parlers locaux [?] « Qu'avez-vous à nous proposer, comme langue supranationale ? [?] Je réponds que cette langue est toute trouvée. C'est le français. ? Quoi ! Cette langue si peu propre à exprimer le tréfonds de l'être humain, cette langue éminemment rationnelle, c'est elle dont vous voulez faire la langue de l'Europe, dont vous prétendez qu'elle l'accepte ? ? Je dis que vous devrez obtenir qu'elle l'accepte, si vous voulez faire l'Europe, et qu'elle l'accepte précisément à cause de sa rationalité [?]. (Benda, 1992, p. 67)

Le(s) créole(s)(CM+CG+CH+CSL+CG+CJ) serai(en)t-il(s) l(a)es langues de la CARICOM ? On peut/pourrait ainsi déterminer le substrat linguistique commun du sujet dans la liquidité culturelle caribéenne.

Bibliographie :

ABELLI et ARMET O., (2013-14). *Leksik rap épi trap mizik*, Dossier de linguistique, sous la dir. de Max Bélaïse, Licence LCR 2^{ème} année, Université des Antilles.

Africultures, (2017)., « Quand le duel devient duo », in URL : ? www.africultures.com/quand-le-duel-devient-duo-14042/. Consulté en mars.

BELAISE M. (2015). « D'un créole à un autre : Créativité langagière chez des migrants haïtiens à la Martinique », in *Including the Other Acknowledging Difference in Education, Language and History*, Milton A. George, et al. (dir.), Oman, Euro-Khaleeji Editors.

BELAISE M. (2012). « Néo-créolisation à la Martinique : le rôle des églises pentecôtistes dans le processus d'intégration et d'éducation de la communauté haïtienne », in *Archipélies*, n° 3-4, p. 245.

BELAISE M. (2007). « Les églises protestantes haïtiennes de Martinique : des tiers-lieux d'éducation et d'intégration ? », *Études caribéennes* [En ligne], 16 | Août 2010, mis en ligne le 15 août 2010, consulté le 04 avril 2017. URL : < www.etudescaribeennes.revues.org/4600>.

BELAISE M. (2007). « L'art dans sa relation au lieu », in *Recherches en esthétique*, D. Berthet (dir.), Actes n°13.

BENOIT C., (2000), *Corps, jardins, mémoires*, Paris, CNRS éditions, 262 p.

BENDA J. (1933). *Discours à la nation européenne*, Éditions Gallimard, Paris, [1992], 148 p. in *Classiques des sciences sociales*, [URL ://classiques.uqac.ca/](http://classiques.uqac.ca/). Consulté en avril 2017.

BERNABE J., (2015), *Approche cognitive du créole martiniquais*, Paris, L'Harmattan, 223 p.

BERTHOUD G., 1990, « Le métissage de la pensée », in *La pensée métisse*, (R. Horton, dir.), Paris, PUF, p. 17-44.

Bouyon 971, (2017), *Le bouyon, summum de la provoc ?* Consulté en avril 2017. Disponible en ligne : [URL ://www.guadeloupedotcom.wordpress.com/2017/04/03/bouypn-971/](http://www.guadeloupedotcom.wordpress.com/2017/04/03/bouypn-971/).

CAUSSAT P., (1985). « La subjectivité en question », in *Langages*, 19^{ème} année, n° 77, p. 43-54, [URL ://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1985_num_19_77_1503](http://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1985_num_19_77_1503). Consulté en avril 2017.

CECILE Chr., (2013). « La francophonie aux Antilles françaises : de l'ambivalence au bilinguisme ? Étude anthropologique sur les pratiques linguistiques en milieu créolophone et les enjeux identitaires qu'elles produisent », in

?URL [www.francophoniedesameriques.com/universitedete/wp-content/uploads/sites/33/2014/12/Universit %C3 %A9-d](http://www.francophoniedesameriques.com/universitedete/wp-content/uploads/sites/33/2014/12/Universit%C3%A9-d)
Consulté en mars 2017.

CHAMOISEAU P., (2017). *Frères Migrants / Déclaration des poètes*, Paris, Seuil ; URL :
?http://www.tout-monde.com/downloads/fre300res-migrants-chamoiseau-de301claration.pdf?. Consulté en mars 2017.

CHAMOISEAU P., (1992). *Panorama*,
[URL ://www.franceculture.fr/litterature/qui-etait-derek-walcott-nobel-de-litterature-1992](http://www.franceculture.fr/litterature/qui-etait-derek-walcott-nobel-de-litterature-1992). Consulté en mars 2017.

CHIVALLON Ch. (2000). « La diaspora antillaise au Royaume-Uni et le religieux [Appropriation d'un espace symbolique et reformulations des identités urbaines] ». In *Espace géographique*, tome 29, n° 4, p. 315-328.

« Créole martiniquais contre guadeloupéen ? », in [URL ://spectasayso.com/179/](http://spectasayso.com/179/). Consulté en mars 2017.

DE JAHAM J.-N., (2012-2013), « Analyse d'un corpus de créole martiniquais parlé par des locuteurs haïtiens vivant en Martinique », Mémoire de Master 2, sous la dir. de M. Dispagne. Université des Antilles-Guyane.

DIOME F., (2017). « La culture des autres nous habite en permanence », *Africultures*, URL :?
[www ://africultures.com/la-culture-des-autres-nous-habite-en-permanence-14030/](http://www.africultures.com/la-culture-des-autres-nous-habite-en-permanence-14030/)?. Consulté en 2017.

DUBOST I. (2008). *Histoire et mémoire des immigrations en régions Martinique- Guadeloupe rapport final* - Centre de recherche Géographie développement environnement de la Caraïbe, GEODE-Caraïbe, UAG.

FILOU M., (2008). « La « langue lien » du pays », in *L'express*, n° 2949, 10-16 janvier 2008, p. XII.

France-Antilles, (2007), « Ces Martiniquais venus d'ailleurs », p. 2.

GLISSANT É., (2011), « *Creolisation and the Americas* », in *Caribbean Quarterly*, vol. 57, n° 1, p. 11-20.

GLISSANT É., (2010), « La créolisation du monde est irréversible », in *Le Monde*, H.-S., janvier-février, p. 82-84.

GLISSANT É., (2009). *Philosophie de la relation*, Paris, Gallimard, 156 p.

GLISSANT É., (2008). « Haïti, point focal de la Caraïbe, par Édouard Glissant », in *Madinin?Art*,
[URL ://www.madinin-art.net/haiti-point-focal-de-la-caraibe-par-edouard-glissant/](http://www.madinin-art.net/haiti-point-focal-de-la-caraibe-par-edouard-glissant/). Consulté en avril 2017.

GOVAIN R. (2014). *Les emprunts du créole haïtien à l'anglais et à l'espagnol*, Paris, L'Harmattan, 413 p.

GOVAIN R. (2011). « Vers l'émergence du créole haïtien comme langue étrangère », in *Recherches haïtiano-antillaises*, n° 7, p. 64-82.

GOURY L. (2005). « Aspects linguistiques du contact de créoles en Guyane française : l'aluku et les créoles sur le Maroni », in *Études Créoles*, vol. XXVIII, p. 175-202.

HURBON L., (2001). « Mort et sexualité dans le vodou haïtien : le culte des « gédé » », in *Sept Magazine*, p. 20.

HURBON L., (1987). *Comprendre Haïti*, Paris, Karthala, 169 p.

HIDAIR I., (2008). « Les places de la langue dans la construction identitaire des Créoles de Guyane », in *Pratiques et représentations linguistiques en Guyane*, L'église I., Migge B. (dir.), IRD éditions.

INSEE (2010). « La Martinique au 1er janvier État des lieux ». in URL :

<www.villecaraibe.com/wp-content/uploads/2011/06/Presentation-de-la-situation-economique-et-sociale-de-la-Caraibe>. Consulté en mars 2017.

INSEE (2006). *Atlas des populations immigrées en Martinique*. In URL : <www.insee.fr/fr/insee_regions/martinique/the>

JEAN-LOUIS C. (2014-2015). *Du créole à l'anglais*, mémoire de Master 2, sous la dir. de S. Colot, Université des Antilles.

LACROIX M., (2010). *Paroles toxiques, paroles bienfaisantes*, Paris, Robert Laffont, 122 p.

LAËTHIER M., (2010). *Être migrant et Haïtien en Guyane*, Paris, CTHS, 299 p.

LAFFERIERE D., (2008). « Je suis un écrivain japonais », in *Amina*, 457, p. II.

LAPLANTINE F, NOUSS A., (1998), *Le métissage*, Téraèdre, URL : www.://classes.bnf.fr/rendezvous/actes/8/laplantine.pdf. Consulté en mars 2017.

LAPLANTINE F., (Entretien avec), (1999). « Le métissage, moment improbable d'une connaissance vibratoire », *X-Alta*, n° 2/3, Multiculturalisme, novembre, p. 35-48.

Disponible en ligne :

URL : < www.eleuthera.it/files/materiali/Entretien_avec_Francois_Laplantine.pdf >. Consulté en mars 2017.

LAPRET, A. (2006-2008). « Les classifications esthétiques au sein de l'école de musique », *Mémoire d'études/Cefedem-Rhône-Alpes*. Disponible en ligne : URL : < www.cefedem-aura.org/sites/default/files/recherche/memoire/lapret.pdf. >

Le Monde, (2011). URL : <http://www.lemonde.fr/disparitions/article/2011/02/04/pour-l-ecrivain-edouard-glissant-la-creolisation>

MANIGAT S., (2014). « L'immigration haïtienne dans la Caraïbe », in URL : [www.google.com/search ? Migrants+haïtiens?](http://www.google.com/search?q=Migrants+haïtiens). Consulté le 8 décembre 2015.

MANIGAT S., (2012). « Atlas Caraïbe mobilités et migrations », in < www.://atlas-caraibe.certic.unicaen.fr/fr/page-275.html#>. Consulté le 8 décembre 2015.

MARTINACHE I., (2011), « Intégration : la querelle du multiculturalisme », in *Alternatives économiques*

, H.-S., n° 89, p. 58-59.

NAPIERALSKI A., (2010). « L'emprunt et l'argot ? assimilation du lexique anglais dans la culture hip-hop en Pologne », in *Études romanes de brno*, 31, p. 177-184.

PIERRE A. (2014). « Migration haïtienne état des lieux sur une problématique [URL ://www.ilo.org/wcmsp5/groups/pub](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/pub)

POMPILUS P., (1985), *Le problème linguistique haïtien*, Port-au-Prince, Les Éditions Fardin, 178 p.

TEODOR-FLORIN Zanoaga. (2010). « Mots d'origine amérindienne du français régional des Antilles dans un corpus de littérature contemporaine ».in *Çédille*, n° 6, < [www ://cedille.webs.ull.es/seis/zanoaga.pdf](http://www.cedille.webs.ull.es/seis/zanoaga.pdf)>. Consulté en décembre 2015.

RENO F. (2005). « L'Europe tropicale, une réalité imaginée », *La Tribune des Antilles*, n° 43 : 22-23.

ROBERTS P.-A., (2007). *West Indians & their language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 229 p.

ROLLE W, TORRES G, « Le syndrome haïtien dans les Antilles françaises », *Le sujet dans la cité*, 1/2010(n° 1), p. 152-162. URL : <http://www.cairn.info/revue-le-sujet-dans-la-cite-2010-1-page-152.htm>. Consulté en avril 2017.

UWODI M.-M.,(2003).*La philosophie et l'africanité*, Paris, L'Harmattan, 237 p.

VALLERAY J., (2001), *Les stridences d'un insecte parmi les saints*, Publié à compte d'auteur, 157 p.

VALDMAN A. (2005). « Vers la standardisation du créole haïtien », *Revue française de linguistique appliquée*, 1/2005 (Vol. X), p. 39-52. URL : [//www.cairn.info/revue-francaise-de-linguistique-appliquee-2005-1-page-39.htm](http://www.cairn.info/revue-francaise-de-linguistique-appliquee-2005-1-page-39.htm). Consulté en avril 2017.



Notes :

1. Souligné par nous.

2. Notre traduction : mélange créole à la Martinique.

3. Nous citons de mémoire un texte de Maurice Lemoine *Leurs ancêtres les Gaulois*.

4. Souligné par nous.

5. En anglais *Creole English* plutôt que *English Creole* : P.-A. Roberts, *West Indians & their language*, Cambridge : Cambridge University Press, 2007, p. 53.

6. Grâce aux échanges intercommunautaires le créole progresse. La présence haïtienne oblige les Dominicains à s'exprimer en créole afin de communiquer avec ces migrants. De nombreux Dominicains aiment la musique haïtienne, principalement le compas. Certains musiciens de l'île chantent les morceaux haïtiens dans le créole d'origine.

7. Informations obtenues lors d'une conférence à la Martinique d'une inspectrice de l'Éducation

nationale de la Dominique (9 janvier 2016 / Médiathèque [Alfred MELON-DEGRAS](#) du Saint-Esprit).

8. Notre traduction : « Seulement une ou deux personnes parlent le CD. L'Haïtien comprend assez bien le CD. Il n'est donc pas nécessaire pour le Dominicain de parler le créole haïtien. C'est plutôt l'Haïtien qui mélangera les deux créoles. Cependant, il y a des expressions haïtiennes qui deviennent populaire à la Dominique. »

9. « Il y a très peu de Dominicains qui adoptent le créole haïtien. Pour ma part, je m'exprime dans leur créole lors d'échanges avec eux. Conséquemment, une bonne relation s'établit et l'amitié se crée. C'est normal pour toute autre langue. Quand tu sais communiquer avec quelqu'un dans sa propre langue cela renforce les liens. Il en est de même avec les Chinois, les Espagnols : Cubains, Dominicains, Vénézuéliens, etc. ».

10. 80 % de la population le parle.

11. Seul 5 % de la population le parle principalement au Nord-Est.

12. Il y a des locutions haïtiennes qui sont très populaires à la Dominique.

13. Certains exemples (cellules grisées) ont été tirés d'un travail de recherche de Master 2 : C. Jean-Louis, *Du créole à l'anglais*, mémoire de Master 2, sous la dir. de S. Colot, Université des Antilles, 2014-2015. Les autres exemples (cellules grisées) nous ont été rapportés par des *informateurs de Guadeloupe et de Martinique*.

14. Lors du *Kréyol festival* en octobre 2016.

15. Entretien *informel* avec ce sociologue de l'Université de la Réunion ; entretien d'une durée de (15 minutes) réalisé dans le cadre du *Kréyol festival* des Seychelles en octobre 2016 organisé par (Creole language and cultural Institute / University of Seychelles).

16. Lexèmes dévalorisant la femme légère.

17. Lexème qui désigne le sexe féminin.

18. Idem.

19. Costumes de déguisements en feuilles de bananes séchées

20. D'après les travaux de nos étudiants (Axelle Allick, Joseph-Édouard Malcom, Pomier Aurélie) sur l'expression du corps en contexte créole : « La place du corps vêtu dans la culture antillaise », travaux d'anthropologie, IFMK, Université des Antilles, 2016-17.

21. Des chiffres qui sont en hausse et qui ne correspondent pas à la réalité.

22. Souligné par nous.

23. Souligné par nous.

24. Valdman A. (2005). « Vers la standardisation du créole haïtien », *Revue française de linguistique appliquée*, 1/2005 (Vol. X), p. 39-52. URL : <http://www.cairn.info/revue-francaise-de-linguistique-appliquee-2005-1-page-39.htm>. Consulté en avril 2017.

25. MenÃ©e sous la direction du linguiste Martiniquais Michel Dispaigne : J.-N. De Jaham, « Analyse d'un corpus de crÃ©ole martiniquais parlÃ© par des locuteurs haÃ¯tiens vivant en Martinique », MÃ©moire de Master 2, 2012-2013.

26. On parle des HaÃ¯tiens comme Ã©tant les juifs de la RÃ©gion.

27. *Caribbean Community* ou MarchÃ© commun de la CaraÃ©be.

28. Jusqu'Ã rÃ©cemment ce pays accueillait les ressortissants d'HaÃ¯ti sans visa.

29. Mots recueillis par : A. Abelli et O. Armet, *Lexik rap Ã©pi trapmizik*, Dossier de linguistique, sous la dir. de Max BÃ©laise, Licence LCR 2^{Ã©me} annÃ©e, UniversitÃ© des Antilles, 2013-14. Les mots en anglais ont conservÃ© leurs orthographes.

Pour citer ce document:

Max BÃ©laise, « *Migan-naj krÃ©yol* Ã la Martinique: une cuisine haÃ¯tiano-caribÃ©enne? », *Cultures-KairÃ³s* [En ligne], Les numÃ©ros, "MÃ©tissages". Conflits Ã©pistÃ©mologiques, sociaux et culturels aux AmÃ©riques et aux CaraÃ©bes, Mis Ã jour le 24/01/2018

URL: <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1688>

Cet article est mis Ã disposition sous le [contrat Creative Commons](#)