

L'errance d'exil et le recadrage mémoriel dans *Pélagie-la-Charrette* d'Antonine Maillet et *Chronique des sept misères* de Patrick Chamoiseau

JACQUELINE COUTI

University of Kentucky, USA

In the first volume of *Les lieux de mémoire* (1984), Pierre Nora describes memory and history as non-synchronized oppositions in the modern world. In parallel to Nora's discussions, Antonine Maillet in *Pélagie-la-charrette* (1979) and Patrick Chamoiseau in *Chronique des sept misères* (1986) reveal that the presupposition of synchronization is a dangerous delusion. Indeed, this delusional presupposition of memory and history has induced the loss of cultural legacy among displaced populations in the New World. A comparison of Maillet's and Chamoiseau's novels suggests that the quest for the return to the native land is central to *Pélagie-la-Charrette*, while the polyphonic narrative voice in *Chronique des sept misères* underscores the foolishness of such an enterprise. This contrast illustrates how these authors use narrative voices to amplify the imaginary in order to construct positive myths about communal histories and memories. The mythical narrative, stemming out of the Americas, stands as a counter account that opposes histories deemed 'official' by Western nations. While Chamoiseau and Maillet manipulate social and historical frameworks, they are simultaneously rewriting local stories, promoting new visions of History. In so doing, they also bring forth a conflictual relationship to space and territorial organization. Their endeavour reminds readers not only of colonialism's impact on the descendants of both slaves and colonists, but of the diversity among diasporic voices within the Americas.

KEYWORDS History, memory, storyteller, colonialization, exile, territory, myth

Aux premiers abords, le Martiniquais Patrick Chamoiseau et l'Acadienne Antonine Maillet n'ont rien en commun, si ce n'est qu'ils viennent d'une ancienne colonie française des Amériques. Toutefois à mesure que le lecteur se plonge dans leurs

œuvres, il remarque les similitudes entre le français créolisé de l'un et la langue acadienne de l'autre. Leur discours se révèle rabelaisien et carnavalesque aussi bien à travers le lexique qu'à travers la structure.¹ De plus, créer un dialogue entre *Pélagie-la-Charrette* et *Chronique des sept misères* permet de distinguer les notions de mémoire, d'exil, et d'errance ainsi que le phénomène de patrimonialisation à l'œuvre dans ces romans. Pour remédier à ce que ces écrivains considèrent comme des lacunes de l'Histoire, ils redéfinissent les 'cadres sociaux' de la mémoire d'une communauté distincte.² Leur recadrage mémoriel se construit autour de la volonté d'ancrer ce patrimoine à la fois dans l'espace et dans le temps.³

Dans ces deux œuvres, la narration polyphonique se concentre sur les conséquences du déplacement forcé d'un peuple par des forces coloniales. Examiner la quête d'un passé historique au sein d'une diaspora en mal de repères autorise une comparaison sur le plan de la création littéraire et de l'idéologie qui en découle. Ce type de réécriture mémorielle constitue une 'vision prophétique du passé': ce regard présent de l'écrivain projeté dans le passé (Glissant, 1996: 86).⁴ Toutefois, considérer dans *Pélagie-la-Charrette* et *Chronique des sept misères* la mise en scène de la notion 'd'errance d'exil' associée à celle de la perte des origines accentuée, par contraste, les effets stylistiques à l'œuvre dans le discours patrimonial de chacun des auteurs, si bien que deux visions du territoire finissent par s'opposer.

Ces conceptions distinctes de l'espace se remarquent à travers l'analyse de la métaphorisation de deux moyens de transport. Cette démarche permet d'établir que dans *Pélagie-la-Charrette*, la mémoire collective s'est conservée au sein de la charrette alors que dans *Chronique des sept misères*, elle a quasiment déjà disparu — telle la brouette cassée des djobeurs — et doit se redécouvrir. Dès lors, chez Chamoiseau, la rhétorique mémorielle et spatiale semble mener le lecteur à une impasse. Néanmoins, la pléthore de connexions, d'échanges qui se créent et se défont entre les protagonistes et leur environnement complexifie la portée de l'effacement culturel et mémoriel né du traumatisme du premier déracinement — la déportation qui scelle le futur statut d'esclave. Cette stratégie tente de promouvoir une 'mise-en-relation' protéiforme: 'une interaction positive de chacune des diversités du monde relié'.⁵

L'errance d'exil: oubli de la terre d'origine et déracinement(s)

Pour Antonine Maillet 'le peuple acadien n'avait jamais été dit' (Petroni, 1982: 2). Jusqu'à récemment, la déportation des Acadiens par les forces coloniales britanniques n'avait pas sa place dans les livres d'Histoire.⁶ Et c'est d'ailleurs pour pallier à cet 'oubli' que son roman *Pélagie-la-Charrette* explore le Grand Dérangement, ce bannissement qui a dispersé les Acadiens dans diverses parties des Amériques et de l'Europe entre 1755 et 1763.⁷ Sur plus d'un siècle, les multiples narrateurs racontent les pérégrinations longues de dix ans de Pélagie Bourg dite LeBlanc et de ses compagnons lors du voyage de retour. En 1770, cette femme déportée se décide à retourner en Acadie, bien que cette dernière n'existe plus depuis 1755. Ce personnage remonte de la Géorgie jusqu'à l'ancienne Acadie, alors terre anglaise, et ramène avec elle des compatriotes exilés qu'elle rencontre sur son chemin. Dès le début de *Pélagie-la-Charrette*, les discussions de narrateurs autour du voyage-retour de Pélagie laissent entrevoir l'idée de manquement historique. Sans ces raconteurs du passé, 'l'Histoire

aurait trépassé à chaque tournant de siècle' (Maillet, 1990: 15). L'un des narrateurs soutient avec dédain que les écrits ne constituent pas le véhicule privilégié de la conservation historique: 'Après ça, venez me dire à moi [...] qu'un peuple qui ne sait lire ne saurait avoir d'Histoire' (Maillet, 1990: 16). Le combat identitaire et mémoriel se dessine à travers l'accent mis sur l'oralité ou plutôt sur l'oraliture: la littérature orale et la réécriture littéraire de l'oralité. Le conte, le mythe, et l'épopée se structurent par une logique mémorielle qui traduit le vécu d'un groupe en particulier.⁸ Ainsi, bien que l'analphabétisme de ces Acadiens déportés les ait empêchés de consigner à l'écrit leurs tribulations, ils possèdent des moyens efficaces pour conserver leur histoire (Maillet, 1990: 16). L'oraliture de *Pélagie-la-Charrette* brise 'le monde du silence' dans lequel l'histoire acadienne a été enfermée et illustre l'expression d'une vision prophétique du passé (Donohue, 2000: 67). En effet les contes des personnages expriment ce que l'Histoire officielle n'a pas consigné et ce faisant ces mêmes récits critiquent une certaine vision historique.

La narration polyphonique rappelle que le Grand Dérangement représente non seulement une source d'exil mais aussi d'asservissement et d'oubli. Embarquée de force sur un bateau en partance pour diverses colonies américaines comme tant d'autres Acadiens, Pélagie a dû tout abandonner. Autrefois femme prospère, elle se retrouve en Géorgie à travailler 'attelée à la charrue des esclavages' aux côtés d'esclaves noirs (Maillet, 1990: 19). Néanmoins, dans son exil, contrairement à beaucoup qui 'transplantai[en]t petit à petit leurs racines flottantes en terre étrange', elle n'a jamais perdu de vue l'idée du retour (Maillet, 1990: 20). Sa volonté de fer empêche '[s]a famille de partir à la dérive comme tant d'autres' (Maillet, 1990: 19). Dériver signifie ici 'errer' et se retrouver sans repère pour en arriver à oublier son identité. Cette errance n'est pas seulement spatiale, elle se révèle à la fois psychologique et culturelle. La notion de dérive donne un aspect d'exil à celle de l'errance et révèle la perte de soi qui s'effectue lors du déracinement. Au fil du temps, la distance et la séparation entre un individu et sa terre ancestrale, le détachent de lui-même car il devient autre. De fait, un désir irrésistible d'empêcher sa famille d'oublier ses origines pousse Pélagie à retourner en Acadie. Très vite, cette femme perçoit le danger de sa nouvelle situation quant à la préservation de l'identité de soi. Elle souligne que 'les racines c'est aussi les morts' ce qui implique que pour un individu, se souvenir revient à honorer les défunts qui définissent son identité (Maillet, 1990: 20). Après quinze ans de dur labeur pour économiser l'argent de son retour, elle repart pour l'Acadie, plus exactement la Grand'Prée: la terre ancestrale et le paradis perdu. Pélagie affirme d'ailleurs: 'Je planterai aucun des miens en terre étrangère' (Maillet, 1990: 19). Son retour qui s'effectue par la terre reconstruit ce que le voyage forcé en goélette a détruit.

Lors du Grand Dérangement, le transport maritime a causé la dérive avant d'engendrer l'errance psychologique et culturelle. La charrette de ces Acadiens parcourt des milliers de kilomètres pendant dix ans en enfonçant ses roues dans la terre et annonce un enracinement futur de plus en plus probable et concret dans la terre d'origine. Ce véhicule incarne une métaphore matricielle identitaire qui exprime le processus de réappropriation de l'Histoire à travers le rassemblement de morceaux de vie épars des Acadiens qui rejoignent Pélagie. Chaque nouvel arrivant enrichit le convoi des charrettes et agrandit le fond culturel et mémoriel de cet embryon de communauté. De fait, lors du voyage de retour, les sillons qui marquent la terre se

creusent au fur à mesure que ce convoi s'alourdit, ce qui signifie le poids de la mémoire acadienne en expansion. Les souvenirs de chacun se confrontent pour assurer la véracité de certains faits qui intègrent leur vision historique. La mémoire personnelle et familiale est ainsi testée avant de se transformer en mémoire collective. Dès que la charrette rencontre de nouveaux Acadiens, le 'défrichetage' se cristallise comme un rituel d'admission implicite lors duquel chacun doit remonter à ses origines et à sa relation filiale au groupe.

La charrette en déplacement représente les lacunes de l'Histoire qui sont comblées lors des pérégrinations de ces familles tronquées qui redeviendront un peuple lorsque leur puzzle identitaire sera reconstruit. Toutefois, le transport d'une mémoire en pleine expansion est périlleux: Pélagie se souvient qu'«à Salem, sa charrette s'était arrachée par miracle à la glaise des marais. L'Acadie sortie de l'exil était réellement née, comme le premier homme, du limon de la terre» (Maillet, 1990: 313). La relation entre la terre et la reconstruction de l'identité et de la mémoire s'inscrit ici. L'embourbement menace Pélagie d'un enracinement forcé dans un espace et une culture qu'elle fuit à tout prix. Sorte de cloaque infâme duquel elle s'extirpe victorieuse, ces marais symbolisent la matrice d'un nouveau peuple.

À la fin du roman, la charrette de Pélagie s'enlise à nouveau mais cette fois dans les marais de Tintamarre en terre acadienne. Pélagie remarque qu'elle 'avait ramené au pays les racines d'un peuple. Sa charrette en lambeaux avait bien mérité le repos. Elle n'aurait pas le cœur de la réchapper de la bourbe une seconde fois' (Maillet, 1990: 314). Les marais de Tintamarre figurent ainsi 'le berceau du pays' où les racines mémorielles du nouveau peuple acadien peuvent enfin s'enfoncer (Maillet, 1990: 314). Ce que la 'défricheteuse' Céline appelle 'La Dispersion' représente l'ensemencement de la mémoire collective de ce peuple-racine qui se disperse dans les divers recoins de l'ancienne Acadie pour s'enraciner à nouveau dans cet espace, en attendant son heure pour germer (Maillet, 1990: 317). Le narrateur indique que 'l'Acadie nouvelle [...] avait fini par labourer tous ses champs et replanter ses racines partout' (Maillet, 1990: 320). Le champ lexico-sémantique du travail de la terre associe le 'défrichetage' de la mémoire au défrichage et au labourage des champs. La valorisation du caractère traditionnel de ce peuple de 'paysans' que le monde moderne et l'industrialisation n'ont pas encore touché découle de cette idée. De plus, la relation entre mémoire et spatialité émane de la métaphorisation de la charrette en déplacement et de son enlèvement final, et illustre chez Maillet le désir de reprendre possession d'un espace délimité pour le redéfinir symboliquement. En apprenant la disparition de l'Acadie, Pélagie soutient que: 'C'est les hommes qui font la terre, et point la terre qui fait les hommes' (Maillet, 1990: 313). Ce commentaire trahit l'aspect paradoxal du voyage de retour. En effet, tous ces exilés auraient très bien pu rester dans les colonies américaines. Il demeure qu'à la fin du roman, Pélagie s'aperçoit que 'sa famille sortie de Géorgie dans une charrette, rendue en Acadie était devenue un peuple. En dix ans elle avait raflé à la terre d'exil des tribus entières de ses pays [...] et les avaient ramenées à leurs terres' (Maillet, 1990: 312). Le voyage de Pélagie symbolise la réversibilité des lésions du traumatisme vécu par des milliers de familles acadiennes séparées et dispersées alors que leurs divers membres sont pris et jetés de force et à l'aveuglette sur des goélettes britanniques.

Dans *Chroniques des sept misères*, les Africains arrachés à leur terre et amenés dans un nouveau monde en tant qu'esclaves ont de même vécu le traumatisme du

déracinement.⁹ Cependant, dans le roman de Chamoiseau, cette déportation date de quatre siècles et le passage du temps a détérioré la mémoire de cette diaspora et de ses descendants. Expliquant sa conception de la vision prophétique du passé, Raphaël Confiant regrettait l'impossibilité de connaître les sentiments de l'esclave noir débarqué du bateau négrier en Martinique; aucune trace écrite, aucune autobiographie d'anciens esclaves n'existe pour nous le dire.¹⁰ Tout comme Maillet, les auteurs créolistes essaient de remplir les trous de l'Histoire pour les générations futures. Dans *Chronique des sept misères*, seul l'esclave-zombi Afoukal, un esprit, se souvient du moment de la déportation car il fait partie des captifs qui ont effectué la traversée de l'Atlantique: le passage du milieu. C'est un mort donc qui est dépositaire d'une certaine mémoire collective. Ce personnage fantasmagorique explique: 'tu descends du bateau, non dans un monde nouveau mais dans une autre vie' (Chamoiseau, 1988: 153). Ainsi pour les esclaves des Antilles, l'impossibilité du retour s'impose tandis que des Acadiens comme Pélagie retrouvent leur terre ancestrale — d'autres comme ceux installés en Louisiane ou dans le Poitou, ancienne province française, choisissent de se ré-inventer une vie.¹¹

Le fantôme d'Afoukal avance en outre: 'Il fallait vraiment renaître pour survivre. Quelle impure gestation, quel enfer utérin [. . .]!' (Chamoiseau, 1988: 153). Pour Afoukal lors du passage du milieu, le bateau symbolise à la fois un lieu de mort et de transformation, tour à tour pervers et bénéfique, ceci en tant que matrice d'un nouveau peuple. Cette vision du navire chez Chamoiseau se rapproche de celle de Glissant.¹² Ici, le navire négrier devient la matrice d'un nouveau peuple qui renaît sur une nouvelle terre ce qui se distingue de la représentation de la goélette comme symbole de déracinement et de perte d'identité dans la mythologie acadienne de Pélagie. De plus, la notion de naissance maritime du futur peuple antillais qui découle de la métaphorisation du bateau implique une relation à la terre qui s'annonce difficile.

Chronique des sept misères retrace 'l'histoire des anonymes n'ayant qu'une douceur, celle de la parole' (Chamoiseau, 1988: 15). Cette histoire s'exprime à travers l'oraliture, la mise à l'écrit des contes des djobeurs — travailleurs qui ont aidé les commerçantes des marchés de Fort-de-France — de ceux qui avaient quitté 'la boue de la plantation [pour] le ciment de la ville moins propice aux dérapages' (Chamoiseau, 1988: 16). La narration polyphonique remonte jusqu'à l'esclave-zombi Afoukal environ quatre siècles avant la loi de départementalisation de 1946. Un djobeur parmi tant d'autres, Pierre Philomène dit Pipi n'entre directement en contact avec le monde des esclaves qu'à travers sa rencontre avec l'esprit Afoukal. Les djobeurs essaient de reconstituer la mémoire de la vie de leur ami et de leur société au moment même où ils disparaissent. Pour Marie-José N'Zengou-Tayo (s'inspirant des commentaires de Beverley Ormerod), l'esclavage dans les écrits des intellectuels martiniquais signifie le début de l'aliénation pour les Africains déracinés (2000: 177). Toutefois, selon la narration créoliste, ces nouveaux arrivés et leurs descendants se sont malgré tout appropriés une nouvelle identité qu'on leur a tout d'abord imposée au sein de la plantation. Dès lors, ce n'est pas tant l'esclavage que son abolition qui a commencé à altérer l'identité créole. Cette décréolisation culturelle s'accroît et s'accélère avec la départementalisation qui induit la migration 'de l'Habitation vers l'En-ville'. *Texaco*, une autre œuvre de Chamoiseau, exemplifie ce phénomène avec des personnages qui, comme Esternome, transplantés de la plantation à la ville, évitent de parler de l'esclavage à leurs enfants, les coupant ainsi d'un certain passé (McCusker, 2007: 8).

Si la Plantation symbolise une deuxième matrice de la créolité (Milne, 2006: 53), la départementalisation ayant comme corollaire la francisation marque une rupture brutale avec une certaine culture créole: la loi du 19 mars 1946 change le statut de la Martinique, qui cesse d'être une colonie pour devenir un département, ce qui va provoquer de profondes modifications politiques, économiques et sociales.¹³ Pour beaucoup de Martiniquais, l'assimilation à la France aurait dû assurer l'égalité sociale entre les Antilles et la Métropole. A contrario, l'intégration à la Métropole a surtout intensifié la dépendance de l'économie antillaise (Daniel, 1997: 242; François-Lubin, 1997: 81). En effet, à partir des années 1950, la désillusion de la départementalisation se fait de plus en plus sentir et, par voie de conséquence, la volonté d'indépendance ou d'autodétermination, liée à une forte revendication de l'identité culturelle, augmente (Daniel, 1997: 246). De fait, le changement de statut radicalise le désir de patrimonialisation. Le récit de beaucoup de romans créolistes se déroule autour de cette époque charnière, car dans leur idéologie la départementalisation représente le début de la perte des repères créoles.¹⁴

Plus encore, selon la narration de *Chronique des sept misères*, les Martiniquais auraient subi trois types de déracinement d'autant plus aliénants qu'à chaque reprise leurs racines extirpées n'ont jamais pris possession du sol lors de leurs transplantations en Martinique. Après quatre siècles, les descendants d'esclaves n'arrivent toujours pas à s'enraciner. Cet attachement au sol n'a pu s'effectuer ni dans la boue des plantations lors de l'esclavage, ni dans le ciment des villes après l'abolition. Dans la section 'Département, Département . . .' (Chamoiseau, 1988: 134-40), la narration signale que ce processus d'errance mentale ou de dérapage s'accélère avec la départementalisation et la modernisation qu'elle entraîne. Pourtant, tout avait bien commencé pour les djobeurs.

Si la charrette de Pélagie symbolise le berceau d'un nouveau peuple, la brouette incarne de même un lieu de naissance car au cours de sa construction, 'là naît le djobeur, seul et libre avec lui-même' (Chamoiseau, 1988: 86). La naissance du djobeur s'associe à une lente 'germination' qui indique l'enracinement d'un moi dans un certain espace (Chamoiseau, 1988: 87). D'après les narrateurs, le maniement de leur outil de travail 'leur permet de survivre quand d'autres nègres basculaient sans remède' (Chamoiseau, 1988: 86). Pendant longtemps grâce à ses 'dérapages contrôlés' (Chamoiseau, 1988: 89), la brouette symbolise un équilibre précaire que les djobeurs établissent entre deux mondes, dans une ville en pleine modernisation (Dash, 1998: 140). D'ailleurs, ce moyen de transport facilite une sorte d'ancrage en milieu urbain, ce que démontre la consécration du '*chimin pipi*': l'itinéraire de ramassage et de livraison le plus rapide que Pipi et sa brouette ont tracé dans le centre ville entre le marché et la Croix-Mission. La brouette se transforme en un type d'amarre qui relie le djobeur à la ville, et qui empêche la dérive. Il demeure que le milieu urbain loin d'empêcher 'le dérapage' des personnages y contribue car ceux-ci se retrouvent de plus en plus aliénés à leur passé et n'arrivent pas à s'adapter à leur nouvel environnement.

Un jeune djobeur tel que Bidjoule, personnage orphelin coupé de son passé et de ses origines, dérape encore plus vite sur le bitume de la ville que ses ancêtres sur la boue des plantations. Lorsque sa brouette se casse, que son amarre à une certaine stabilité se rompt, ce personnage succombe en premier 'à une sorte de folie ordinaire'

(Chamoiseau, 1988: 136). Selon les narrateurs, son déséquilibre mental annonce celui de Pipi car 'pour lui aussi cette vie divaguait' (Chamoiseau, 1988: 139). Dans *Chronique des sept misères* 'le dérapage' symbolise les conséquences néfastes du départ de la plantation qui s'associe à celles de l'expulsion du Paradis, un déracinement culturel qui voue l'être à une perdition éternelle: 'l'errance d'exil' (Chamoiseau, 1988: 16). Le comportement du jeune Pipi, qui pendant longtemps 'errait en lui-même' (Chamoiseau, 1988: 55), exemplifie cette divagation qui se révèle à la fois spatiale et psychologique: un processus de dissociation de soi qui, sans équivoque, mène bien des personnages à la folie.

Avant la départementalisation, la brouette de Pipi l'a préservé pour un temps de l'errance. Elle, d'ailleurs, avait acquis un caractère mythique lorsque ce personnage récupéra et achemina une 'igname démesurée' dont la propriétaire, une marchande de Ducos, ne savait que faire (Chamoiseau, 1988: 88). Si bien qu'après son extraction de la terre, au lieu d'être découpée et vendue pour être finalement mangée et assimilée, 'l'igname était devenue un objet de pèlerinage' et d'attraction touristique générant un certain revenu (Chamoiseau, 1988: 97). Cette racine extraite du sol qui finit par pourrir sur la place publique prend une autre valeur si on l'assimile aux souvenirs oubliés ou refoulés de l'esclavage. L'igname en tant que 'lieu de mémoire' représente le passé comme extérieur à et distinct de soi (Nora, 1984: xxv). Dans cette optique, la putréfaction de cette igname, qui au lieu d'être mangée se transforme en 'une crème véreuse' empoisonnant l'air, signale le danger du déracinement d'une mémoire non reconnue et dénaturée (Chamoiseau, 1988: 97). Ici le motif de la racine unique déconstruit le bienfondé de l'approche généalogique que l'on retrouve au cœur de la narration de *Pélagie-la-charette*.

La problématique transplantation, puis implantation des futurs Martiniquais dans leur terre est un leitmotiv tout au long du roman. Les deux apprentis djobeurs, Bidjoule et Pipi, dans leur folie, essaient littéralement de s'enraciner dans la terre martiniquaise telle une igname.¹⁵ Les autorités retrouvent Bidjoule 'enterré jusqu'à la taille dans les raziés du Bois-de-Boulogne, juste derrière La Savane. Comme il soutenait être une igname, Colson le recueillit sans plus attendre' (Chamoiseau, 1988: 138). Le motif de cette racine unique et de son extraction qui se retrouve étroitement liée à la folie, importe d'autant plus que la narration rapproche souvent l'igname et Pipi. Ainsi, à la recherche de 'la sauvageonne igname sasa' (Chamoiseau, 1988: 181), la belle Chabine Marguerite Jupiter découvre Pipi et l'arrache du sol sur lequel son corps vautré pourrit. Pipi ne résiste pas longtemps à l'appel irrésistible de la terre ou de l'or et retourne à 'la clairière maudite' pour devenir 'une sorte de racine frémissante lovée dans l'herbe sous une crête de champignons, en dialogue avec la terre' (Chamoiseau, 1988: 213). Le motif de la problématique racine unique dessine en filigrane le bienfondé de la multiplicité du rhizome en milieu créole si cher à Édouard Glissant dans sa définition de la Relation.¹⁶

À l'instar de la putréfaction de la monstrueuse igname, le délabrement de la brouette de Bidjoule et l'abandon de celle de Pipi préfigurent la fin d'une série de mises en relation et de connexions. Toutefois la transformation pathétique des jeunes djobeurs en hommes-racine traduit l'irrépressible soif d'enracinement et la perversion d'un désir viscéral d'entrer en relation avec leur environnement, si ce n'est avec eux-mêmes.

Ancrage, recadrage, et conservation de la mémoire: chronique d'une généalogie acadienne et d'une mise-en-relation créole

Les romans de Maillet et Chamoiseau suggèrent une volonté de ne pas oublier le passé. Néanmoins, chez l'auteure acadienne la préservation de la mémoire collective et le combat contre l'oubli revêtent un caractère plus positif. La possibilité du retour, la quête qui en découle ainsi que le désir de conserver sa culture résident au cœur du projet de Pélagie et de sa résistance à 'l'errance d'exil'. Toutefois, que faire quand les faits historiques nous échappent ? Il faut que le conteur entre en jeu. Lui seul peut inventer l'imaginaire comme plus 'vrai' que la réalité. Si Bélonie est le conteur officiel, lui et ses descendants ne constituent pas les seuls dépositaires de la mémoire comme le démontre la polyphonie des voix de ce roman. Parfois les récits des divers narrateurs se confrontent et signalent les limites de la mémoire individuelle. Pélagie-la-Gribouille — descendante de Pélagie-la-Charrette — critique et rectifie le récit de Bélonie ou plutôt des conclusions tirées à partir de certains faits en partie certifiés. Ainsi, tout le monde s'accorde pour attester de la présence de Céline dans la charrette en tant qu'accoucheuse et guérisseuse, bien que les justifications de son accueil diffèrent selon les narrateurs. Néanmoins les faits demeurent: Céline a bien intégré la charrette. Après tout, pour qu'un événement soit perçu comme historique, au moins deux personnes doivent se le remémorer (White, 1989: 270). L'historiographie ne s'avère pas être une science totalement objective car la narration historique n'est pas exempte de moralisation (White, 1989: 272). Dans le récit de Pélagie, plus d'un narrateur ravigote l'histoire des Acadiens autour de l'âtre. Au début du roman, le premier Bélonie, ce 'radoteux-conteux-chroniqueur' symbolise la conservation de la mémoire (Maillet, 1990: 68).

La notion de filiation se distingue comme un autre élément qui pérennise la mémoire et la culture car Bélonie remonte aussi les lignages. Dans *Pélagie-la-Charrette* une obsession de la généalogie se décèle; chaque personnage à l'aide du 'défrichetage', doit remonter à ses origines. Dès que la charrette rencontre de nouveaux Acadiens, le défrichage filial devient le rituel d'admission implicite au groupe. La jeune orpheline Catoune qui ne 'regrimperait plus jamais sa lignée' fut recalée (Maillet, 1990: 37). Elle ne fera jamais totalement partie de la petite communauté. En effet, à la suite du Grand Dérangement, la petite fille a oublié jusqu'à l'existence de ses parents et de sa terre d'origine. L'exclusion de la jeune orpheline évoque le lien problématique entre généalogie et territorialité et exemplifie l'idée qu'avance Chamoiseau concernant le 'Territoire', cette 'emprise sur un sol duquel on essaiera d'exclure les autres existences'.¹⁷ Une mémoire commune étroitement liée à une territorialité exclusive unifie donc la plupart de ces Acadiens. Céline, elle aussi orpheline, gagne toutefois sa place dans la charrette. De la même façon qu'elle met 'les enfants des autres au monde' (Maillet, 1990: 29), elle accouche de la généalogie de tous, dont celle de l'histoire la plus cachée des Acadiens. Cette 'défricheteuse' se révèle être 'la spécialiste des deuxièmes lits' (Maillet, 1990: 102), des enfants nés de remariages et autres histoires extraconjugales.

La multiplicité des voix renforce le bien-fondé, la valeur historique des événements contés par le narrateur 'je' dont le jugement pourrait être remis en question. Antonine Maillet soutient d'ailleurs qu'il n'y a pas d'objectivité absolue dans l'histoire et que l'histoire finit par ressembler à nos yeux' (Petroni, 1982: 6). Le 'nous' symbolise la

structure du français régional qu'utilisé Maillet. Dans les dialogues et commentaires, le 'je' implique toujours 'nous' comme dans cet exemple: '[...] j'allons point laisser le coffre à personne' (Maillet, 1990: 51). À travers la désinence verbale, la fusion entre le 'je' et le 'nous' se remarque même au niveau de la structure de la langue qu'utilise Maillet. Cette langue exprime l'histoire d'une communauté et évoque la polyphonie des voix qui la constitue, c'est-à-dire que la langue comme l'histoire découle du 'nous' et de ce fait semble plus inclusive. La langue devient l'emblème de la nation (communauté) et permet aux Acadiens de se construire avec leurs propres mots grâce à une littérature qui les introduit de façon authentique au monde (Arnold, 1998: 41). Ainsi l'accent est mis sur la parole plutôt que sur le conteur étant donné qu'elle circule même après la mort de ce dernier (Ludwig et Poulet, 2002: 183). La primauté se donne à ce que la langue dit, il importe d'étudier ce qu'elle véhicule pour la saisir en tant qu'espace 'matériel symbolique et fonctionnel' (Nora, 1984: xxix). Ce site d'élocution et d'expression est surdéterminé par une volonté de préservation historique et mémorielle qui l'élabore comme le symbole de l'idéologie — le système d'idée — d'un groupe, c'est-à-dire que ce lieu de parole devient un 'lieu de mémoire' exclusif où se niche la construction de l'imaginaire d'une communauté.

Le 'nous' acadien est censé représenter toute la communauté, la parole est énoncée et répétée par tous ceux qui ont des racines dans cette communauté, aussi bien les hommes que les femmes (Arnold, 1998: 45). Cependant, le récit qui ressemblerait aux 'yeux d'un bleu inaltérable' de Maillet se révèle problématique (Hamel, 1989: 25). Le 'nous' devrait délimiter un espace où tout 'je' se reconnaît et reconnaît son histoire, mais il s'avère que ce 'nous' acadien comporte des restrictions. Pour expliquer les problèmes d'intégration au groupe de Catoune, l'orpheline de la déportation, l'un des narrateurs remarque qu'elle 'avait dû oublier Beaubassin [sa terre d'origine] après des années d'errance' (Maillet, 1990: 26). De fait, son incapacité à s'intégrer s'apparente à une nuisance engendrée par 'l'errance d'exil'. Ce 'nous' ne comprend que des Acadiens de souche avec une généalogie établie, ceux qui, contrairement à Catoune, se souviennent de l'Acadie et ceux qui veulent retrouver un ordre passéiste et qui, contrairement aux fils de Pélagie, disparaissent du récit avant la fin du roman, ne s'opposent pas à la voix 'rétrograde' des aînés.

Dans *Chronique des sept misères*, le 'nous' masculin des narrateurs se révèle lui tout autant problématique.¹⁸ Il ne représente pas toutes les couches sociales de la Martinique. Le 'nous' polyphonique de la narration englobe soit les djobeurs ou les esclaves dans les '18 paroles rêvées' qu'Afoukal raconte à Pipi. Il y a donc deux 'nous' que l'histoire et l'oubli ont séparés. Cette fragmentation implique la difficulté à construire de façon linéaire la société antillaise à travers la reconstitution de son imaginaire. Glissant avance d'ailleurs que: 'le conte nous a donné le Nous, en exprimant de manière implicite que nous avons à le conquérir' (Perret, 2001: 226). Lorsqu'ils narrent la vie de Pipi, les djobeurs retracent non seulement cette idée de la conquête du 'Nous' mais aussi les limites d'une telle entreprise. En effet, ces narrateurs lorsqu'ils s'exclament: 'Au démarrage, prenons le commencement' (Chamoiseau, 1988: 19), ils semblent proposer un récit généalogique qui les ramène au début, pensons-nous. Néanmoins, le début de l'histoire n'est ni le commencement de leur Histoire ni de celle de Pipi. L'idée d'une généalogie tronquée trouve un écho dans la pléthore des personnages tels que Pipi et Bidjoule qui vivent difficilement leur manque de filiation.

Chronique des sept misères articule une impossibilité à trouver des origines qui ne sont pas énigmatiques et source d'angoisse (McCusker, 2007: 30).¹⁹ Dans ce roman, une lecture filiale ou généalogique apparaît donc fallacieuse. Afoukal se moque d'ailleurs de Pipi qui essaie de retrouver son origine en Afrique en rappelant au jeune djoueur l'impossibilité du retour (Chamoiseau, 1988: 213).

Derrière le 'nous', l'importance tout aussi litigieuse du 'il', autrement dit de l'intermédiaire, se cristallise. Pipi établit le lien entre deux 'nous', entre le monde révolu d'Afoukal et celui d'une communauté moderne qu'il tente de faire entrer en relation. Comme Esternome dans *Texaco*, Pipi 'assure le lien physique entre deux espaces' (Claverie, 2000: 630). De plus, il relie par la narration le passé et le présent alors qu'il rassemble des souvenirs épars pour permettre à l'individu dont la mémoire est défectueuse de se planter dans la réalité. Son travail sur le récit de Clarine exemplifie cette idée. Selon la narration dans 'une case fraîche de sa tête surgissaient de curieux souvenirs. Elle [Clarine] les racontait si souvent à Pipi que ce dernier put bientôt les ordonner et lui réciter la première longueur de sa vie' (Chamoiseau, 1988: 57). L'emploi du mot 'longueur' suggère l'existence d'une linéarité historique, alors que c'est Pipi qui met en place 'la première longueur' de la vie de Clarine. Considérer Pipi comme un simple 'réciteur' réduirait le rôle historiographique de ce personnage (Lagarde, 2001: 170). En effet cet archéologue-historien remet en ordre des événements de l'histoire personnelle de cette femme. L'archéologie ou la vision historique qui se dégage ici se rapproche de celle qu'évoque Michel Foucault lorsqu'il soutient que l'histoire est une série de ruptures et se remarque par sa discontinuité (Foucault, 1969: 21).²⁰

En outre, le rôle de Pipi s'apparente presque à celui d'un psychiatre qui aide sa patiente à recoller les morceaux épars de son moi, de son identité fragmentée. À travers l'oralité de l'échange entre Pipi et Clarine se dégage l'importance de l'entrée en relation avec ses souvenirs. Pipi relie une mémoire fragmentée et lui redonne un sens. Cette mise en relation se distingue du 'défrichetage' de *Pélagie-la-charrette* ce qui suggère que les notions de généalogie et de filiation ne fonctionnent pas dans un contexte littéraire antillais.²¹ Après avoir entendu pour la énième fois Pipi lui raconter son histoire, Clarine a une soudaine prise de conscience qui l'amène à 's'élan[cer] d'un pas lourd vers la réalité' où elle s'ancre et son errance psychologique prit fin (Chamoiseau, 1988: 62). L'emploi du verbe 'ancrer' évoque la notion de dérive et indique que la prise de possession de sa propre histoire empêche l'errance d'exil de Clarine. Cependant, celle-ci n'a pas vraiment oublié son passé, elle l'a simplement occulté. Cette femme s'affiche néanmoins comme l'un des rares personnages qui échappe aux effets néfastes de l'errance d'exil car elle trouve sa place dans le monde qui l'entoure. Ce travail 'archéologique' que Pipi effectue avec Clarine, il est incapable de le répliquer avec les souvenirs d'Afoukal.

La rencontre de Pipi avec Afoukal va de prime abord le mener à élargir son champ d'historien. Poussé par un désir d'améliorer sa condition économique, Pipi cherche 'la jarre d'or', élément mythique de la cosmologie créole.²² Avant d'atteindre le trésor qu'il recherche Pipi 'déterre' la mémoire d'Afoukal et celle de tout un peuple. Selon 'la rumeur', à l'approche de l'abolition, le maître de cet esclave lui aurait demandé de creuser un trou pour ensevelir une jarre remplie d'or et puis l'aurait tué et enseveli avec le trésor (Chamoiseau, 1988: 143-45). Cet acte infâme voua Afoukal à une

errance éternelle jusqu'à ce que Pipi s'emparant finalement de la jarre, libère l'esprit emprisonné. C'est la soif d'or du jeune djobeur qui le guide vers 'la clairière maudite' où il passe tant de temps que 'l'endroit lui devient familier' (Chamoiseau, 1988: 150). La relation entre la reconstitution de la mémoire et le fait de s'acclimater à l'espace transparaît à travers ce personnage 'affairé dans l'osmose entre son corps lumineux et la terre battue qui reproduisait fidèlement la topographie de ses reptations' (Chamoiseau, 1988: 179). Allongé sur le sol, son corps déliquescents baigne dans la mémoire et l'histoire d'Afoukal avec lesquels il communique.

La clairière maudite où sont enterrés Afoukal et la jarre d'or se révèle être à la fois 'un lieu de mémoire' qui présente le passé comme extérieur à soi, et un 'milieu de mémoire', un environnement imprégné d'un certain passé qui le détermine (Milne, 2003: 97). Le jeune djobeur doit choisir entre assouvir sa soif d'or (symbole d'une idéologie capitaliste) ou continuer à entrer en relation avec l'ancien esclave. Déterrer la jarre de cet espace en libérant l'âme d'Afoukal revient à enlever à la clairière sa valeur historique et signale l'aspect négatif de l'excavation du passé. Paradoxalement, la malédiction de la clairière constitue une richesse historique dont Pipi s'imbibe et s'éivre lors de son dialogue avec la terre et un certain paysage mémoriel. Quand Pipi saisit la jarre et la casse en libérant l'esprit d'Afoukal, il en efface la valeur historique et métaphorique. L'effritement de celle-ci marque la déconnexion totale de ce personnage avec le passé de d'esclavage narré par Afoukal. La rupture de sa relation avec cette histoire et la découverte que la jarre ne contient pas d'or incarne la dissociation aliénante de son moi. Il n'est pas étonnant qu'après sa trouvaille, il se fasse dévorer par la diablesse Man Zabime, porteuse d'oubli éternel. L'excavation de la jarre s'assimile à une fouille archéologique qui marque le déracinement de la mémoire d'Afoukal.

Lors de 'son dialogue avec la terre' (Chamoiseau, 1988: 213), enrichi par le récit d'Afoukal, les propres contes de Pipi viennent combler un manque historique à la Martinique et remettent en question l'authenticité de l'Histoire officielle. En effet, pour Pipi, sa 'façon de dire une époque se révélait plus efficace que les sombres exactitudes historiques dévoilées' (Chamoiseau, 1988: 194). Maintenant que Pipi a acquis le regard de ceux qui 'possèdent une mémoire', il informe ses amis djobeurs de ce qu'Afoukal lui a appris (Chamoiseau, 1988: 169). D'après les djobeurs, 'ces révélations cueillirent [leurs] rêves et les empoisonnèrent' car les histoires cauchemardesques de Pipi les touchaient au plus profond d'eux-mêmes (Chamoiseau, 1988: 170). La répétition de ces récits perturbe ceux qui écoutent le récit obsessionnel de Pipi. Leur réaction pourrait indiquer que ces hommes, à l'instar de la société martiniquaise, ne sont pas encore prêts à affronter le passé traumatisant de l'esclavage (McCusker, 2007: 41). Néanmoins, contrairement à Clarine, ils n'ont pas le temps de 'digérer' et de s'appropriier l'histoire que Pipi leur raconte. La départementalisation dont les effets effacent rapidement leur existence ne leur en donne pas l'opportunité. Cette société en pleine modernisation ne semble pas avoir le temps de se mettre en relation avec son passé avant que les traces qu'il en reste ne disparaissent à jamais. Le leitmotiv du déracinement souligne la nécessité de redéfinir l'acception du 'Territoire'. En s'arrêtant sur les divers liens rhizomatiques ou sur les réseaux qui se créent et se défont entre les personnages et leur environnement privilégié, le marché par exemple,²³ on se rend

compte qu'une mémoire perdue à travers ces interactions diverses où tout un chacun s'entraide. Dès lors que l'individualisme effréné et une attitude matérialiste débridée commencent à prévaloir et à isoler les membres de la communauté, l'errance d'exil guette. Dans *Chronique des sept misères* la mise-en-relation s'avère vitale dans la cohésion du groupe, toutefois ce type d'interaction reste encore à définir au moment même où il est menacé de disparition.

Conclusion

Si dans le cas de *Pélagie-la-Charrette* la conservation de la mémoire ou le recadrage mémoriel se base sur le 'défrichetage' et le rapport à la terre ancestrale, dans *Chronique des sept misères*, l'importance de la mise-en-relation qui s'oppose à la conception rétrograde du Territoire ressort. La terre antillaise a le potentiel de devenir un 'milieu de mémoire' avec lequel il faut savoir créer des liens. Dans les deux œuvres, la construction de la mémoire se lie intimement à l'espace où l'individu évolue. Au sein de la charrette, la mémoire sauvegardée permet l'ensemencement d'un nouveau peuple, ce qui l'oppose ce moyen de transport à la brouette qui ne permet qu'un ancrage temporaire dans un monde en plein changement. Le motif de l'igname rappelle qu'à tout moment, un nouveau type de déracinement menace les personnages et leur histoire. De plus, la volonté de Pélagie de ne pas oublier s'oppose au désir de Pipi de se remémorer le passé et de le retrouver. En ce sens, le roman de Chamoiseau contient un caractère plus commémoratif,²⁴ celui d'une célébration qui valorise une culture en voie de disparition.

Ces deux romans sont basés sur une oralité avérée retranscrite ou plutôt une oraliture dans laquelle la mémoire et la répétition ont un rôle fondateur quoique différent. Si nous considérons que 'par la parole le mythe lui-même devient manifeste' (Carreira, 2000: 159), on peut remarquer que chez Chamoiseau et Maillet la mythification du passé essaie de combattre les effets mortifères de 'l'errance d'exil'. Dans cette optique la parole construit l'homme et se construit elle-même comme mythe (Barthes, 2001: 77). Le récit de la vie de Pélagie et de ceux qui l'accompagnaient signifie la reconnaissance de cette langue qui dit le mythe et qui l'établit. Chez Maillet 'la mythification des personnages [...] se fait par l'enracinement ancestral' (Le Blanc, 1986: 41). Cependant le mythe, c'est aussi l'exclusion (Glissant, 1994: 119): les voix discordantes telles que celle de Catoune ou des fils de Pélagie sont tues. Pélagie tel 'Moïse' ramène 'son peuple' en Acadie (Petroni, 1982: 16; Maillet, 1990: 312), toutefois la quête de la Grand'Prée apparaît futile. Pélagie et les siens ne reprendront pas possession des terres qu'ils ont perdues.

Dans l'œuvre de Chamoiseau, la mythification du personnage de Pipi retrace les origines des maux qui rongent la société du marché à Fort-de-France en Martinique et qui reflètent les problèmes de la société contemporaine générés par la départementalisation: une déconnexion avec le passé, celui refoulé, si ce n'est oublié, de l'esclavage par exemple. La rencontre entre Afoukal et Pipi dans 'la clairière maudite' rappelle qu'aux Antilles, la mémoire avant d'être conservée doit être déterrée, reconnue, et acceptée, c'est-à-dire assimilée. Néanmoins cette mémoire, par peur qu'elle ne se dénature, ne doit pas être extirpée du paysage mémoriel auquel elle appartient, ce que signale

le motif de l'extraction de la jarre. À la différence de Pélagie, Pipi a commis une faute inexcusable, à cause de son attitude matérialiste, de sa soif d'or, 'il a oublié net' de redéfinir un rapport de partenariat avec le territoire (Chamoiseau, 1988: 214). L'histoire du djoueur met en garde contre la réticence à entrer en relation avec son passé et son histoire. À la fin du roman, un retour au présent met l'accent sur l'acculturation martiniquaise qui fait des ravages parmi la population. Comme l'avance Afoukal, les gens 'oublent que toutes les richesses ne sont pas d'or: il y a le souvenir' (Chamoiseau, 1988: 238). Cette incapacité à se souvenir, ce manque de cadrage mémoriel, de prise de conscience mène directement à l'errance d'exil.

Notes

- ¹ Une étude comparative de l'origine historique du langage et de l'oralité chez Antonine Maillet et Patrick Chamoiseau ne pourrait qu'enrichir le champ des études postcoloniales.
- ² Selon Maurice Halbwachs, un cadre social représente une 'combinaison de schémas encadrant la mémoire', et qui se partage avec la société et/ou avec un individu' (1994: 279). Pour une distinction entre mémoire et histoire intéressant notre propos, consulter Jacques Le Goff (1988: 17-29) et Pierre Nora (1984: xvii-xlii).
- ³ Concernant la portée de la délimitation de l'espace dans la construction de l'imaginaire, de l'appréhension du monde environnant, voir Gaston Bachelard (1970) et Yi-Fu Tuan (1979).
- ⁴ Édouard Glissant introduit ce concept dans l'introduction de *Monsieur Toussaint* (1961).
- ⁵ Voir Patrick Chamoiseau 'La mise en relation', <<http://www.potomitan.info/atelier/relation.html>> [consulté le 2 février 2011], (para. 12 sur 37).
- ⁶ Voir Jean-Luc Desalvo (2005: 63-77).
- ⁷ Déportation de milliers d'Acadiens de 1755 à 1763 dans les colonies américaines, en Angleterre et en France pour permettre aux Anglais de saisir les terres acadiennes. Voir Naomie Elizabeth Sandaus Griffiths (1969).
- ⁸ Voir Jean Bernabé (2000: 637).
- ⁹ Pour une étude sur le déracinement, sur le traumatisme qu'il engendre et sur la mémoire, voir M. J. N'Zengou-Tayo (2000: 177-87), Maeve McCusker (2007), et Lorna Milne (2003: 90-100).
- ¹⁰ Entretien du 27 mai 2003 avec Jacqueline Couti.
- ¹¹ Pour une étude des Acadiens retournés au Poitou voir Robert Viau (2008: 93-116).
- ¹² Pour une étude sur les métaphores du bateau et de la plantation, voir Lorna Milne (2007 et 2003).
- ¹³ Pour une étude des conséquences de la départementalisation sur les marchés martiniquais, voir Lorna Milne, 'Le marché' (2006: 73-76).
- ¹⁴ La brutalité des récriminations créolistes contre la départementalisation s'exprime souvent à travers la critique de l'engagement politique d'Aimé Césaire comme le souligne 'Une lettre d'un homme de trente ans à Aimé Césaire' de Raphaël Confiant publiée dans *Antilla* en 1982. Les critiques de Confiant se font plus acerbes dans *Aimé Césaire: une traversée paradoxale du siècle* (1993).
- ¹⁵ Pour une étude sur les champs lexico-sémantiques de l'alimentaire et du végétal voir Lorna Milne (2006: 77).
- ¹⁶ Voir *La poétique de la relation* (1990).
- ¹⁷ Voir Patrick Chamoiseau 'La mise en relation' [consulté le 2 février 2011], (para. 7 sur 37).
- ¹⁸ Pour une étude du 'nous' et du nouvéka antillais qui peut aussi s'appliquer au 'nous' acadien voir Dominique Perret (2001).
- ¹⁹ Concernant la problématique des origines dans la littérature antillaise, voir Mary Gallagher (2002: 66) et Kathleen Gyssels (1995: 122).
- ²⁰ Michel Foucault souligne la nécessité de réévaluer la conception de l'histoire: 'cette mutation épistémologique de l'histoire n'est pas encore achevée aujourd'hui [...] Comme s'il avait été particulièrement difficile, dans cette histoire que les hommes retracent de leurs propres idées et de leurs propres connaissances, de formuler une théorie générale de la discontinuité, des séries, des limites, des unités, des ordres spécifiques, des autonomies [...] (1969: 21).
- ²¹ Pour P. Chamoiseau, la généalogie constitue une 'mise sous relation', expression de toutes sortes de dominations oppressives qui s'oppose au bienfait de la 'mise-en-relation' et du partenariat qu'elle génère. Voir 'La mise en relation' [consulté le 2 février 2011].
- ²² Consulter *La jarre d'or* de Raphaël Confiant (2010).
- ²³ Pour une analyse du marché comme un espace de mise-en-relation, voir Lorna Milne, 'Le marché et le Lieu' (2003: 89-99).
- ²⁴ Dans un entretien datant de 2008, Chamoiseau rappelle l'importance de la commémoration de l'histoire de l'esclavage. Voir Maeve McCusker et Rachel O'Loan, 2009: 74-75.

Bibliographie

- Arnold, J. 1998. Créolité: Cultural Nation-Building or Cultural Dependence? In: Theo D'Haen, ed. *(Un)Writing Empire*. Amsterdam: Rodopi, pp. 37–48.
- Bachelard, G. 1970. *La poétique de l'espace*. Paris: Presses universitaires de France.
- Barthes, R. 2001. To write an intransitive Verb. In: Philip Rice and Patricia Waugh, eds. *Modern Literary Theory*. New York: Oxford University Press, pp. 76–84.
- Bernabé, J. 2000. Fènwè et wè klè, le syndrome homérique à l'œuvre dans la parole antillaise. In: J. Bernabé, Jean luc Bonniol, Raphaël Confiant and Gerry L'Etang eds. *Au visiteur lumineux: Des îles créoles aux sociétés plurielles*. Guadeloupe: Ibis Rouge, pp. 633–50.
- Carreira, J. 2000. L'Écho de la parole: Entre le mythe et l'œuvre d'art littéraire. *Texte: revue de critique et de théorie littéraire*, 27–28: 155–84.
- Chamoiseau, P. 1988. *Chronique des sept misères*. Paris: Folio-Gallimard.
- Claverie, C. 2000. La topologie imaginaire de l'habitation. In: J. Bernabé et al., eds. *Au visiteur lumineux: Des îles créoles aux sociétés plurielles*. Guadeloupe: Ibis Rouge, pp. 689–96.
- Daniel, J. 1997. L'espace politique martiniquais à l'épreuve de la départementalisation. In: F. Constant et J. Daniel, eds. *1946–1996 Cinquante ans de départementalisation outre-mer*. Paris: L'Harmattan, pp. 223–60.
- Dash, M. 1998. *The Other America: Caribbean Literature in a New World Context*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Desalvo, J.-L. 2005. France, and the French in the Collective Memory of the Acadians. In: Alec G. Hargreaves, ed. *Memory, Empire, and Postcolonialism*. Oxford: Lexington Books, pp. 63–77.
- Donohue, B. 2000. Le jeu de mot ou la subversion du pouvoir dans les romans d'Antonine Maillet. In: L. Bélanger, ed. *Métamorphoses et avatars littéraires dans la francophonie canadienne*. Montréal: Edition l'Interlignes, pp. 59–69.
- Foucault, M. 1969. *Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard.
- François-Lubin, B. 1997. Les méandres de la politique sociale outre-mer. In: F. Constant et J. Daniel, eds. *1946–1996 Cinquante ans de départementalisation outre-mer*. Paris: L'Harmattan, pp. 73–96.
- Gallagher, M. 2002. *Soundings in French Caribbean Writing Since 1950: The Shock of Space and Time*. Oxford: Oxford University Press.
- Glissant, É. 1996. *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard.
- Glissant, É. 1994. Le chaos-monde, l'oral et l'écrit. In: R. Ludwig, ed. *Écrire la parole de nuit: La nouvelle littérature antillaise*. Paris: Gallimard, pp. 111–30.
- Gyssels, K. 1995. Du titre au roman: Texaco de Patrick Chamoiseau. *Roman 20/30*, 20: 121–32.
- Halbwachs, M. 1994. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.
- Hamel, J. 1989. L'impact d'un regard: Propos d'Antonine Maillet. In: M. Maillet et J. Hamel, eds. *La réception des œuvres d'Antonine Maillet*. Moncton: Chaires d'études acadiennes, pp. 23–25.
- Lagarde, F. 2001. Chamoiseau: l'écriture merveilleuse. *Études française*, 37: 159–79.
- Le Blanc, R. 1986. L'oralité du style dans les romans d'Antonine Maillet. *Revue d'histoire littéraire du Québec et du Canada français*, 12: 35–50.
- Le Goff, J. 1988. *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard.
- Ludwig, R. et Pouillet, U. 2002. Langue en contact et hétéroglossie littéraire: L'écriture de la créolité. In: *Écrire en langue étrangère. Interférences de langues et de cultures dans le monde francophone*. Québec/Francfort: Nota bene/IKO-Verlag, pp. 155–83.
- Maillet, A. 1990. *Pélagie-la-Charrette*. Québec: Bibliothèque Québécoise.
- Milne, L. 2003. Metaphor and Memory in the Work of Patrick Chamoiseau. *Esprit Créateur*, 43(1) (Spring): 90–100.
- Milne, L. 2006. *Patrick Chamoiseau: espaces d'une écriture antillaise*. Amsterdam: Rodopi.
- Milne, L., ed. 2007. *Postcolonial Violence, Culture and Identity in Francophone Africa and the Antilles*. New York: Peter Lang, pp. 167–90.
- Nora, P. 1984. Entre mémoire et Histoire. *Les lieux de mémoire*, 1. Paris: Gallimard, xvii–xlii.
- McCusker, M. 2007. *Patrick Chamoiseau: Recovering Memory*. Liverpool University Press.
- McCusker, M. et O'Loan, R. 2009. On Slavery, Césaire, and Relating to the World: An Interview with Patrick Chamoiseau. *Small Axe*, 13(3) (November 2009): 74–83.

- McCusker, M. 2007. Carnal Knowledge: Trauma, Memory and the Body in Patrick Chamoiseau's *Biblique des derniers gestes*. In: Lorna Milne, ed. *Postcolonial Violence, Culture and Identity in Francophone Africa and the Antilles*. New York: Peter Lang, pp. 167–90.
- N'Zengou-Tayo, M.-J. 2000. Exorcising Painful Memory: Raphael Confiant and Patrick Chamoiseau. In: D. Y. Kadish, ed. *Slavery in the Caribbean Francophone World: Distant Voices, Forgotten Acts, Forged Identities*. Athens: Georgia University Press, pp. 177–87.
- Perret, D. 2001. *La créolité: Espace de création*. Martinique: Ibis rouge.
- Petroni, L. 1982. Histoire, fiction, et vie; langue, forme, mémoire: entretien sur Pélégie-la-charrette. *Franconia*, 2 (Spring): 3–18.
- Sandaus Griffiths, N. E. 1969. *The Acadian Deportation: Deliberate Perfidy or Cruel Necessity?* Toronto: Copp Clark.
- Tuan, Y.-F. 1979. *Landscapes of Fear*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Viau, R. 2008. L'Acadie du Poitou. In: Samyra Belyazid, ed. *Littérature francophone contemporaine*. Ontario: The Edwin Mellen Press, pp. 93–116.
- White, H. 1989. The Value of Narrativity in the Representation of Reality. In: P. Rice and P. Waugh, eds. *Modern Literary Theory*. London: Arnold Publishers, pp. 265–72.

Notes on contributor

Correspondence to: Dr Jacqueline Couti, Department of Modern and Classical Languages, Literatures and Cultures, 1029 Patterson Office Tower, University of Kentucky, Lexington, KY 40506-0027 USA.