

L'emploi du vernaculaire haïtien
dans la traduction d'une sélection de textes
tirés de *The Butterfly's Way*
sous la direction d'Edwidge Danticat

par

Marie-Jude Duval-Delatour

École de traduction et d'interprétation
Faculté des Arts
Université d'Ottawa

Sous la direction de Clara Foz
École de traduction et d'interprétation

Thèse présentée
À la Faculté des Études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise en traductologie
Concentration traduction littéraire

© Marie-Jude Duval-Delatour, Ottawa, Canada, 2017

Table des matières

<i>Sommaire</i>	iv
<i>Remerciements</i>	v
<i>Introduction</i>	1
<i>Chapitre I</i>	5
<i>Edwidge Danticat</i>	5
<i>The Butterfly's way</i>	7
<i>L'expérience diasporique dans TBW</i>	11
<i>L'expression identitaire dans la diaspora haïtienne</i>	13
<i>La langue de The Butterfly's Way</i>	15
<i>Chapitre II</i>	18
<i>La situation du créole par rapport au français en Haïti</i>	18
<i>Les langues dans la littérature haïtienne</i>	21
<i>La littérature haïtienne en créole</i>	24
<i>La littérature haïtienne de la diaspora</i>	26
<i>Le vernaculaire haïtien</i>	28
<i>Chapitre III</i>	31
<i>Le projet de traduction</i>	31
<i>Analyse de Present Past Future et commentaires de la traduction</i>	33
<i>Analyse de Dyaspora et commentaires de la traduction</i>	40

<i>Analyse de Restavèk et commentaires de la traduction</i>	43
<i>Analyse de The Red Dress et commentaires de la traduction</i>	50
<i>Conclusion</i>	53
<i>Les traductions</i>	57
<i>Jounen jodi, Yè ak Demen/ Présent, passé, avenir</i>	59
<i>Diaspora</i>	66
<i>Restavèk.....</i>	75
<i>Terres natales.....</i>	92
<i>Bonne Année.....</i>	104
<i>La robe rouge.....</i>	111
<i>Haïti : Une cigarette qui brûle par les deux bouts.....</i>	120
<i>A la recherche de Colomb.....</i>	128
<i>Bibliographie</i>	132
<i>Annexes</i>	136

Sommaire

The Butterfly's Way, publié en 2001, relate, à travers 33 histoires brèves, l'expérience de la diaspora haïtienne, particulièrement en Amérique du Nord, qui, prise entre deux cultures, cherche à affirmer son identité.

Cette thèse est une réflexion sur le processus de traduction française/créole d'une sélection de textes tirés de ce recueil. Notre intérêt dans cette traduction est de souligner le caractère haïtien des personnages à travers leur discours. La question posée était de savoir s'il était risqué ou non d'introduire le créole dans la traduction de *TBW*. Nous avons tenté d'y répondre à travers un parallèle entre les deux langues en présence en sol haïtien et leur comportement vis-à-vis l'une de l'autre, et des pistes de réflexion proposées par des chercheurs en traductologie et en linguistique.

Summary

Published in 2001, *The Butterfly's Way (TBW)* tells, through 33 short stories, the experience of the Haitian diaspora, particularly in North America. Trapped between two cultures, they are in search of their identity.

This thesis is a reflection on the translation of a selection of stories from *TBW* in French and Creole. We were interested in bringing out the Haitian side of the protagonists and reproduce it in their discourses. The main question asked was to determine whether it was risky or not to introduce Creole in our translation. We have tried to answer that question using the parallels between the two languages present on Haitian soil and using works by scholars in the translation and linguistics fields.

Remerciements

Je remercie Clara Foz, qui a dirigé cette thèse, pour ses conseils judicieux, sa patience et ses nombreuses relectures minutieuses. Merci à Marc Charron pour ses mots d'encouragement lorsqu'on se croisait dans les couloirs de la Faculté, particulièrement dans mes moments de doute. Merci à mon conjoint, Henri Delatour, pour son soutien inconditionnel. Merci à Loutchka Prophète pour sa disponibilité et ses critiques constructives. Merci à mes enfants Daniel, Jude-Henri et Moïssa pour leur patience et leur compréhension.

Si w pa konn chimen papiyon
wa pase sou li ou pa wèl,
tèlman l kache anba gazon¹
Flè dizè
Jean-Claude Martineau

Introduction

Publié en février 2001, aux Éditions Soho à New York, sous la direction d'Edwidge Danticat, *The Butterfly's Way (TBW)* est un recueil de 33 textes très brefs, la plupart des récits autobiographiques, dont le thème central est l'expérience diasporique et dont la langue d'écriture est un anglais neutre. Nous y reviendrons au chapitre suivant. La question de la langue de traduction s'est posée assez rapidement. Le choix de la langue de traduction d'un texte ne se fait pas au hasard, la manière dont il est traduit non plus. En effet, les langues dont dispose le traducteur portent la marque de son bagage socioculturel : son identité, ses origines, sa formation sont autant d'éléments importants qui ont une certaine influence sur le texte traduit (Berman 1995 : 73). À cela s'ajoute une certaine « perception » de l'acte traductif que Berman dénomme *la position traductive*. Il s'agit d'un « compromis » entre la manière dont le traducteur perçoit [...] la tâche de la traduction, et la manière dont il a « internalisé » le discours ambiant sur le traduire (Ibid. 75). En dépit des avancées réalisées dans la situation du créole en Haïti et l'introduction de son enseignement dès les classes du primaire, l'écart entre le français et le créole demeure, de nos jours,

¹ Si tu ne connais pas le chemin du papillon, tu passeras à côté sans le voir : il est tellement caché sous le gazon [Traduction libre].

considérable. Les intégrer, l'un à côté de l'autre, dans une même traduction, constitue un élément novateur et nous a paru non seulement pertinent, mais nécessaire du point de vue culturel. Cela contribuera, nous l'espérons, à encourager la production d'œuvres ou de traductions en créole dans la littérature haïtienne contemporaine, par exemple. Notre réflexion sur la traduction d'une sélection de textes extraits de *The Butterfly's Way* sera plus descriptive que théorique puisqu'elle ne s'inscrira pas nécessairement dans un cadre théorique; elle essaiera d'aborder la question d'un point de vue plus pragmatique en analysant les difficultés et les contraintes auxquelles nous avons fait face au cours du transfert.

Dans le cadre de *TBW*, nous sommes en présence d'auteurs créolophones et francophones ayant fait le choix, volontairement ou non, de produire des textes en anglais. La langue d'écriture a tout de suite retenu notre attention : il s'agissait, et ce pour les 33 textes qui composent l'ouvrage, d'un anglais neutre, américain, avec très peu de référents haïtiens, même chez des auteurs dont la maîtrise des deux langues officielles est connue comme c'est le cas pour Michel Rolph Trouillot. Cela nous a amené à nous poser certaines questions : pourquoi est-ce que tous les textes sont en anglais? Existe-t-il des traductions de ces textes-là? Sont-ils eux-mêmes des traductions? Qui sont les auteurs? Ces auteurs peuvent, du moins en grande majorité, écrire aussi bien en anglais qu'en français. Nous supposons par conséquent que la langue d'écriture de *TBW* a dû être imposée par la maison d'édition.

Haïti étant un pays en situation de diglossie, nous avons choisi de faire cohabiter les deux langues dans nos traductions. Les questions qui se sont posées étaient de savoir *pour qui* traduire les textes sélectionnés, *pourquoi* mais surtout *comment* les traduire. Cela étant dit, en tant que traductrice évoluant dans la diaspora, nous avons tenté dès le départ d'établir notre 'position traductive' qui consiste à offrir une plateforme au créole en l'introduisant dans notre traduction, à travers les passages dialogués. Ce faisant, nous atteignons notre second but qui vise à (re)introduire le côté haïtien des personnages qui est peu ou pas du tout représenté dans la version originale. Nous voulons souligner que le canal de transmission *naturel* est le créole. Nous aborderons ce point plus en détail au chapitre suivant. Notre problématique était de déterminer comment traduire de l'anglais vers le créole, langue à prédominance orale dont le statut de langue littéraire n'est pas encore tout à fait accepté (Dalembert & Trouillot, 2001). Comme le dit Georges Castera, les écrivains qui veulent produire en créole ont conscience des difficultés auxquelles ils doivent faire face : la littérature créole est attachée à l'oralité et est encore dominée, malgré les avancées réalisées, par les modèles traditionnels d'expression de cette oralité : la musique populaire, les contes, les *lodyans*, etc. De plus, il s'agit d'écrire dans une langue relativement jeune qui, sur le plan social n'est toujours pas valorisée. Nous en parlerons un peu plus loin. Pour aborder ce problème, nous avons tout d'abord tenté de déterminer les enjeux linguistiques et culturels de cette traduction. Pour cela nous avons analysé les traductions sur le plan esthétique : le niveau de langue, les procédés utilisés et les problèmes spécifiques liés à la structure du texte de départ. C'est ainsi que nous avons utilisé certains procédés, dont la traduction de certains passages en créole, qui nous ont permis de présenter les textes sous une autre facette, en atténuant la neutralité que leur confère l'anglais. Comme le dit Berman :

La traduction fait pivoter l'œuvre, révèle d'elle un autre versant... L'œuvre traduite est parfois 'régénérée'. À cela correspondrait par ailleurs que, dans la langue d'arrivée, la traduction éveille des possibilités encore latentes et qu'elle seule, de manière différente, a pouvoir d'éveiller (1984 : 20-21).

La présente thèse traitera donc de l'utilisation du vernaculaire haïtien² dans la traduction d'une sélection de 8 textes tirés de *TBW*, dans le but éventuel de les rendre accessibles au lectorat d'Haïti, d'où l'utilisation d'un discours qui lui est familier et dans lequel il se retrouve. Les textes sélectionnés sont de styles variés et ne suivent pas un schéma particulier; leurs seuls points communs, comme c'est le cas pour l'ensemble de l'ouvrage, est leur aspect autobiographique et le sujet dont ils traitent – l'expérience diasporique de leurs auteurs. La vernacularisation s'est faite au moyen de différentes stratégies que nous aborderons au chapitre III.

Au premier chapitre nous ferons une brève présentation d'Edwidge Danticat qui a dirigé l'ouvrage, un survol de *The Butterfly's Way (TBW)* et la question de l'expression identitaire au sein de la diaspora haïtienne, qui constitue le lien entre les différents textes, sera également abordée. Le deuxième chapitre traitera de la question des langues en Haïti, particulièrement de la situation du créole par rapport au français, de la littérature haïtienne en Haïti et dans la diaspora de manière à mieux situer *TBW* sur l'échiquier. Finalement, le troisième chapitre sera la présentation de notre projet de traduction et des stratégies utilisées. Chaque traduction sera précédée d'une brève présentation et d'une courte biographie de chaque auteur dans laquelle seront abordés de manière succincte son parcours et ses œuvres.

² Nous verrons au chapitre II qu'il n'y a pas une façon unique de définir le vernaculaire haïtien.

Chapitre I

Edwidge Danticat

La littérature offre depuis toujours une plateforme d'expression aux migrants. Appartenant à deux mondes souvent très différents, l'écrivain de la diaspora a en effet besoin d'un espace pour affirmer son identité. Edwidge Danticat, écrivaine américaine d'origine haïtienne (née en Haïti de parents haïtiens) fait partie de cette catégorie de migrants. Elle est âgée de deux ans lorsque son père émigre à New York en 1971. Deux ans plus tard sa femme le rejoint, laissant Edwidge et son jeune frère à la charge d'un oncle et de sa femme. Ce n'est que dix ans après que la famille est réunie à Brooklyn. À ce moment commence pour Danticat une vie nouvelle dans un pays où elle doit tout apprendre : la langue, la culture, etc.³ Edwidge Danticat est l'auteure de plusieurs romans : *Breath, Eyes, Memories*⁴, *The Farming of Bones*, *Brother I'm Dying*, *Claire of the Sea Light*, pour ne citer que ceux-là. Son œuvre, en majorité des romans à caractère historique dont le principal sujet est la défense des droits de l'homme, a été bien reçue par les critiques. Junot Diaz, écrivain américain originaire de la République dominicaine estime que "Danticat is the *quintessential American writer, tackling the new world's hidden history of apocalypse and how one*

³ www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/danticat.html

⁴ *Breath, Eyes, Memory* est à l'origine la thèse de maîtrise de Danticat. Publié sous forme de roman en 1994, il fera partie du *Oprah's Book Club Selection* en 1998.

survives it.⁵ En 1998, Danticat a été nommée *one of the 20 people in their twenties who would make a difference* par le *Harper's Magazine* et *one of the 15 Gutsiest women of the year* par *Jane Magazine* (Mendes et Cueto : 2003). En 1996, elle a été sélectionnée comme l'un des meilleurs jeunes auteurs américains par le magazine *Granta*. Elle a également reçu le *American Book Award* pour *The Farming of Bones* (1999) et le *National Book Critics Circle Award* pour *Brother, I'm Dying* (2007).⁶ Ses romans ont été traduits en français, en espagnol, en japonais, en italien et en allemand. Danticat a enseigné le *Creative Writing* à l'Université de New York et à l'Université de Miami. Elle est un des piliers de la diaspora haïtienne en Amérique du Nord.

Les auteurs et la directrice de *TBW* étant tous des produits de l'immigration, un bref historique de la diaspora haïtienne est important pour une mise en contexte des textes traduits et de la thèse. Estimée en 2010 à environ 2 millions de personnes⁷, avec une forte concentration en Amérique du Nord (États-Unis et Canada), la diaspora haïtienne représente 1/5^e de la population d'Haïti qui, d'après les données fournies par l'Institut haïtien de statistique et d'informatique (IHSI), s'élève à 10 millions

5

www.brooklyn.cuny.edu/web/about/offices/studentaffairs/commencement/masters/speakers/danticat.php

⁶ <http://granta.com/contributor/edwidge-danticat/>

⁷ https://www.academia.edu/5910476/Les_haitiens_qui_sont_partis_Combient_sont-ils_Ou_sont-ils

d'habitants.⁸ Elle est communément appelée le 11^e département de la République d'Haïti qui est en réalité divisée en 10 départements géographiques; le 11^e département est donc *un espace fictif rassemblant tous les Haïtiens vivant à l'étranger* (Nicolas : 2002). Poussés à l'exil par le régime dictatorial de François Duvalier, dans les années 60, ces immigrés sont, dans un premier temps, des personnalités politiques, des citoyens issus de la classe « aisée », des intellectuels opposés au régime, etc. Cet exode s'est poursuivi jusqu'au départ du pouvoir de Jean-Claude « Baby Doc » Duvalier en 1986⁹. À partir des années 1990, les causes de l'émigration changent quelque peu; elles ne sont plus tout à fait politiques, mais surtout économiques. Haïti, malgré ses problèmes économiques et sociaux, est très présent dans la littérature de la diaspora dont il est souvent source d'inspiration. C'est également le cas pour *TBW*.

The Butterfly's way

The Butterfly's Way (TBW) est une compilation de récits assez brefs, entre dix et quinze pages chacun, pour la plupart autobiographiques. Les auteurs, d'origine haïtienne, nés à l'étranger ou ayant émigré à un jeune âge, *cherchent dans un métissage universel, à établir de nouveaux rapports au temps, au pays ancestral, à l'imaginaire, à la politique* (Dumas 2012 : 27). Ils expriment dans leurs récits leurs

⁸ IHSI : « Objectifs du millénaire pour le développement, État, tendances et perspectives », Déc. 2009 et IHSI : « L'évolution des conditions de vie en Haïti entre 2007 et 2012. La réplique sociale du séisme », Juin 2014

⁹ Jean-Claude Duvalier avait succédé à son père à la mort de ce dernier en 1971.

sentiments à la fois envers leur pays d'adoption et envers le pays de leurs ancêtres. Leurs textes sont imprégnés des différentes cultures qui les ont façonnés. Le processus de création et de recréation du soi particulier aux immigrants y est aussi très présent. Au contraire des œuvres traditionnelles de la diaspora dont les thèmes principaux sont souvent la violence et l'exploitation de la population en Haïti, les textes de *TBW* décrivent, d'un point de vue individuel, l'altération du « soi » des auteurs qui, du jour au lendemain, découvrent qu'ils ne sont plus des Haïtiens à part entière, mais sont également considérés comme des Afro-Américains. Les récits de *TBW* relatent également le désir de l'immigrant de protéger et garder son identité.

Les auteurs ayant contribué à *TBW* proviennent d'horizons variés : ils sont producteurs de cinéma (Patricia Benoît et Barbara Sanon), professeurs d'université (Jean-Pierre Benoît et Marc Christophe), journalistes (Francie Latour), écrivains (Marie Ketsia Théodore-Pharel et Michel-Rolph Trouillot). La quête identitaire est un élément important de *TBW* si bien qu'au cours d'une conversation avec Jean Dominique, journaliste haïtien lui-même en exil à l'époque, Danticat dit : *my country... is one of uncertainty. When I say 'my country' to some Haitians, they think of the United States. When I say 'my country' to some Americans, they think of Haiti* (*TBW* : xiv). Les auteurs partagent également ce sentiment d'être à la fois du « dedans » (être Haïtien) et du « dehors » (être étranger), sans être tout à fait l'un ou l'autre (Dumas 2012 : 151). C'est ce qu'explique Joanne Hyppolite dans *Diaspora* : *when you are in Haiti they call you Diaspora. This word, which connotes both*

connection and disconnection, accurately describes your condition as a Haitian American (TBW : 7). La résilience du peuple haïtien et de sa diaspora y est également peinte, de même que les défis auxquels les membres de cette diaspora font face au quotidien, ce qu'ils ont dû abandonner derrière eux, mais aussi ce qu'ils ont amené dans leurs bagages : leur dignité, leur courage, leur fierté et leurs rêves.

À sa sortie aux États-Unis, l'ouvrage est bien reçu par les critiques. Dans un compte rendu, Flore Zéphir, professeure de français à l'Université de Missouri, le décrit en ces termes :

The Butterfly's Way does something for the reader's soul: It makes us see beyond stereotypes and misconceptions; it urges us to respect each other for who we are as human beings; and, most importantly, it strips away the veils of hypocrisy, prejudice, intolerance, inhumanity and hatred. In so doing, *The Butterfly's Way* enriches the Haitian, the Haitian American, and the human condition. (2001 : 65)

Helen Scott, professeure de littérature post-coloniale à l'Université du Vermont, estime pour sa part que: *The Butterfly's Way also expresses a passionate desire for a renewed Haiti, capable of uniting and nurturing the potential of all Haitians.* (2001: 79)

Quant à Bob Corbett, professeur de philosophie à la retraite de la Webster University, il écrit :

The lives of these authors are dominated by their Haitianness and by Haiti... the country is still a central fact of their own lives... *THE BUTTERFLY'S WAY*, is a marvelous work and I would strongly recommend it to all. One would have to have a heart of stone not to be deeply touched, even melted by these mainly autobiographical reports of each author's personal responses to the huge variety of questions

and problems which arise because of the ambiguous status of who one is – Haitian or American. Haitian American or African American and so on, so many puzzles and questions arise for individuals in this diasporan experience.¹⁰

Malheureusement, nous n'avons trouvé aucune recension de l'ouvrage en Haïti; il n'est mentionné, à notre connaissance, dans aucune revue ni aucun journal haïtien. Aucune traduction n'a été répertoriée non plus.

The Butterfly's Way est divisé en 5 sections : *Childhood*, *Migration*, *Half/First Generation*, *Return*, et *Future*, introduite chacune par un poème. *Childhood* est composée de sept textes dans lesquels les auteurs font revivre leurs souvenirs d'enfants et expriment leur incompréhension du monde adulte et de ce qui se déroule autour d'eux. Les onze textes de la section *Migration* sont une analyse à la fois politique et sociale de la diaspora. *Half/First Generation*, est la section où l'ambivalence de la condition de diaspora est la plus prononcée : *If I were ever put on trial by a committee for Haitian Authenticity, how would I defend myself?* (TBW : 130). *Return* relate l'expérience de ceux qui ont essayé le retour vers la terre natale, que ce soit de manière définitive ou pour une simple visite. Enfin, la dernière section, *Future*, est une lettre écrite par l'auteure à sa fille, qui n'est pas encore née, pour lui parler du passé, de ses ancêtres, et lui fournir des repères.

TBW attire par la simplicité des textes qu'on prend plaisir à lire. Il s'agit d'histoires vraies, à la fois captivantes et émouvantes, vécues par des personnages « ordinaires ».

¹⁰ <http://faculty.webster.edu/corbetre/haiti/bookreviews/danticat-butterfly.htm>

Elles suscitent des sentiments variés : on ressent de la compassion pour le petit Bobby de « *Restavèk* » victime d'abus physiques et émotionnels et à qui une éducation décente est refusée; son seul « crime » est qu'il a été un enfant non désiré et encombrant pour son père. Dans « *The Red Dress* », on est ému par l'histoire de Philocia, une jeune femme détenue dans un camp de réfugiés et déterminée à ne pas retourner vivre en Haïti. « *Looking for Columbus* » est un texte amusant : nous n'avons pas pu nous empêcher de sourire en découvrant le sort fait à la statue de Christophe Colomb au lendemain de la chute de Duvalier en 1986 : elle a tout simplement été jetée à la mer pour qu'elle retourne en Espagne.

L'expérience diasporique dans TBW

The Butterfly's Way aborde un phénomène social bien réel, l'immigration haïtienne, vers l'Amérique du Nord plus particulièrement, et l'expérience vécue par différentes générations d'immigrants. Les auteurs en sont conscients : leur quotidien est imprégné d'Haïti, de leur *haïtianité*. Haïti occupe une place importante dans leur vie. Les textes qui composent *TBW* décrivent le mal du pays, les aspirations des auteurs : eux, les incompris, les immigrants invisibles, veulent devenir des citoyens à part entière, aussi bien d'Haïti que de leur terre d'accueil. Ils cherchent *dans le froid et la solitude, à affronter par l'écriture... leurs problèmes de survie, leurs colères, mais aussi leurs espoirs et leurs multiples désirs de grandeur nationale* (Dumas 2012 : 23). La manière dont est vécue cette *expérience diasporique* est également abordée. Dans le cercle familial, son île à l'extérieur de l'île, tout va bien; on sait qu'on est Haïtien.

C'est à l'extérieur qu'il faut s'ajuster et faire face à l'assimilation. Dans une entrevue accordée à *Kreyolicious*, Francie Latour, auteure de *Made Outside*, déclare : « Enfant, rien n'est plus fort que le désir de s'intégrer... J'ai mis du temps à faire un retour sur moi-même et accepter la moitié haïtienne de mon identité¹¹ ... » (2012). Cette expérience, c'est le sentiment d'impuissance, mais aussi d'incompréhension face aux événements qui se déroulent en Haïti.

La recherche identitaire est aussi très présente dans *TBW*. Dans *Homelands*, Marie-Hélène Laforest raconte son arrivée aux États-Unis, la difficulté qu'éprouvent les adultes de son entourage à s'adapter à leur nouvel environnement, à s'habituer à ne plus être *quelqu'un*, alors qu'en Haïti : « ... *children like me were trained to accept our privileged status, to see ourselves as separate from the rest of the population, as if we came from a superior breed* » (*TBW* : 29). Leur appartenance à une classe sociale, qui faisait partie de leur identité, a disparu avec l'immigration. Ils se retrouvent au même niveau, sur le plan social, que leurs anciens domestiques ayant émigré eux aussi aux États-Unis : « *when our visitors left, my family considered the oddness of it all, the apparent leveling that American society offered, seeing us all as equally black* » (*TBW*: 29).

Dans son récit intitulé *Haïti: A cigarette burning at both ends*, Marie Ketsia Théodore-Pharel dépeint une communauté haïtienne qui enseigne la méfiance :

¹¹ <http://kreyolicious.com/francie-latour-on-haitian-american-identity-culture-and-biculturalism/7732/>

« *Haitian families, whether they know it or not, teach self-hatred.* » Beaucoup de proverbes et de croyances vont dans cette direction : « *depi nan Ginen, nèg te rayi nèg*¹² » (TBW : 85). Elle se questionne sur le bienfondé de ces affirmations. Est-ce vraiment cela le fondement de l'identité haïtienne?

Il y a aussi la manière dont cette diaspora est perçue – elle est considérée comme *étrangère* aussi bien dans son pays d'accueil que dans son pays d'origine. Danticat en parle dans sa préface de *The Butterfly's Way* « ...when expressing an opposing political point of view in discussions with friends and family members living in Haïti, who knew that they could easily silence me by saying, 'What do you know? You're a Diaspora' » (TBW : xiv). Pourtant, comme le dit Jean Dominique, un Haïtien de la diaspora a les deux pieds bien plantés dans les deux mondes : son pays d'adoption et son pays d'origine; il doit faire face à cette réalité (TBW : xv).

L'expression identitaire dans la diaspora haïtienne

Selon Denise Helly (2006 : 1), « une diaspora se présente comme un faisceau de réseaux, d'organisations, d'institutions reliant des communautés établies dans divers pays et ce caractère polycéphale la fonde... Cependant des auteurs reproduisent la logique nationaliste et voient en une diaspora un peuple dont la conscience identitaire ne peut pas se passer de la référence à une terre d'origine réelle et perdue. »

¹² Depuis la Guinée le nègre déteste le nègre.

Malgré la distance qui le sépare d'Haïti, les différences culturelles et linguistiques, l'Haïtien de la diaspora demeure attaché à son pays d'origine. Il essaie de recréer, dans la mesure du possible, l'environnement qu'il a laissé en émigrant. S'il a dû apprendre une langue étrangère, l'usage du créole au sein de son foyer demeure inévitable, comme le dit le dicton *depi de Ayisyen kontre, kreyòl marye*¹³. En effet, il exprime son identité haïtienne en grande partie par son attachement à son pays d'origine, son mode de vie, la langue parlée à la maison. Joanne Hyppolite le décrit très bien dans *Diaspora* :

Your house in Boston is your island. As the only Haitian family on the hillside street you grow up on, it represents Haiti to you... You do not remember Haiti because you left there too young but it does not matter because it is as if Haiti has lassoed your house with an invisible rope. (TBW : 7)¹⁴

Cependant, l'Haïtien de la diaspora est considéré sur l'île comme un citoyen intermédiaire : ni tout à fait Haïtien, ni tout à fait « Blanc », non pas à cause de la couleur de sa peau, mais parce qu'il est perçu comme un étranger malgré son héritage culturel commun avec ceux qui sont restés au pays. La preuve, un Haïtien né aux États-Unis et n'ayant eu aucun contact avec la culture haïtienne sera appelé « Blanc » dès qu'il aura posé le pied sur le tarmac de l'aéroport Toussaint-Louverture. En effet, ayant été exposé à des cultures différentes, sa perception de la réalité haïtienne n'est pas la même; il a été façonné par son environnement.

¹³ Dès que deux Haïtiens se rencontrent, ils se parlent en créole.

¹⁴ Voir p. 77

La diaspora constitue malgré tout un des piliers de l'économie haïtienne; elle contribue, à travers les transferts d'argent, à 35 % du produit intérieur brut (PIB) du pays¹⁵, soit 2 milliards de dollars américains par année. C'est dire qu'elle constitue un élément important pour le développement du pays (Péan : 2012). En dépit de leur apport financier et de leur implication dans bon nombre de projets communautaires à l'échelle du pays (construction d'écoles, de routes, de centres de santé, etc.)¹⁶, les Haïtiens de la diaspora ont dû mener, et mènent encore, une lutte acharnée, tant en Haïti qu'à l'étranger, pour se faire reconnaître. Ce combat pour une reconnaissance identitaire haïtienne a commencé bien avant que la question de la reconnaissance de la double nationalité ait été abordée en Haïti. En 2011 la diaspora remporte enfin une victoire lorsque la loi reconnaissant la double nationalité aux Haïtiens vivant à l'étranger est adoptée¹⁷.

La langue de The Butterfly's Way

Puisqu'il s'agit d'une anthologie (33 textes écrits par plusieurs auteurs), nous sommes en présence d'une pluralité de voix dont la langue d'écriture (par choix personnel ou éditorial) est un anglais neutre. En effet, mis à part l'utilisation de certains termes et expressions en créole ou en français : *blan*, *granmè*, *andeyò*, *gendarme*, etc., et les

¹⁵ <http://www.alterpresse.org/spip.php?article13432#.VhWx0flViko>, consulté le 7 octobre 2015

¹⁶ <https://etudescaribeennes.revues.org/7161>

¹⁷ Haïti Press Network, <http://www.hpnhaiti.com/site/index.php/hait-diaspora-trait-dunion/miami/6459-haiti-amendement-enfin-la-double-nationalite-pour-la-diaspora-haitienne>, (consulté le 7 octobre 2015)

thèmes traités, la langue utilisée ne présente aucun élément qui permettrait d'identifier les auteurs comme étant Haïtiens ou d'origine haïtienne. Cependant, étant donné que certains des auteurs sont créolophones et francophones et que certains sont anglophones, la langue utilisée dans *TBW* n'est pas uniforme. De plus, certains textes sont des traductions d'œuvres originales ayant été publiées en français. C'est le cas, par exemple, pour *Restavèk*, qui constitue le premier chapitre d'un roman autobiographique du même titre en français. *Present Past Future* a été publié en français dans un recueil de poésie intitulé *Le pain de l'exil* (1988). Malheureusement nous n'avons pas pu trouver la version originale.

Comme nous l'avons souligné dans l'introduction, notre projet consiste à (ré)introduire dans nos textes le côté haïtien des personnages qu'occulte la neutralité de la langue de départ. Nous disons (ré)introduire puisqu'il est indéniable que les protagonistes, étant avant tout des Haïtiens, portent en eux cet aspect que nous avons voulu faire ressortir. De plus, le fait que certaines des histoires (*Restavèk*, *Homelands*, *Looking for Columbus*) se déroulent, en tout ou en partie, en Haïti vient renforcer cette hypothèse. Par conséquent, quoi que « la tâche du traducteur consiste à rendre, autant que possible, à la fois le sémantisme des textes et leur esthétique » (Arsaye : 2004, 69), notre objectif était de traduire la voix de ces protagonistes en y intégrant, particulièrement dans les dialogues, cette *haïtianité* qui ne figure pas dans l'original. Par exemple, devant un texte comme *Restavèk*, qui raconte l'histoire d'un petit garçon, Bobby, quasi esclave de Florence, lorsqu'il nous a fallu traduire les dialogues

entre ces deux protagonistes, nous nous sommes trouvée face à une question qui touche à l'éthique de la traduction (dans le sens où l'éthique est liée à la posture du traducteur face au texte de départ et à l'auteur) : comment transposer ces passages sans altérer l'esprit de l'original (donc la neutralité de la langue) ? Fallait-il conserver le ton neutre de l'original et nous engager dans une traduction elle aussi 'neutre'? Ou l'*haïtianiser*, particulièrement dans les dialogues? Quelle langue utiliser pour le faire?

De plus, avant de déterminer la langue de traduction, il nous a fallu déterminer quel serait notre public cible; à qui la traduction s'adresse-t-elle? Puisque *TBW* a été publié en anglais, nous doutions qu'il était connu en Haïti. Des recherches effectuées pour le trouver, ou une traduction française, dans les bibliothèques et les librairies en Haïti n'ont pas abouti. Nous en avons déduit qu'il n'est pas disponible sur le marché haïtien. Par conséquent, nous espérons que notre traduction contribuera à le faire connaître au lectorat haïtien. Pour cela, nous avons eu recours à des éléments du vernaculaire haïtien : le créole, langue de l'oralité, pour traduire *Present Past Future* et certains dialogues; un mélange de français neutre et de français créolisé, d'anglais et de créole, un langage propre aux Haïtiens, pour la majorité des textes traduits. Des notes en bas de page comprenant des explications ou l'équivalent des dialogues en créole ont été insérées dans la traduction.

Chapitre II

La situation du créole par rapport au français en Haïti

Il est important de faire ici un bref historique de la relation entre le créole et le français en Haïti; cela permettra de mieux comprendre la rivalité entre les deux langues. Depuis la période coloniale, l'histoire d'Haïti a été marquée par une lutte de classes (entre Haïtiens) où la langue servait de marqueur identitaire. À l'époque où Saint-Domingue¹⁸ était une colonie française, des esclaves africains y sont introduits pour travailler dans les plantations. La langue du colon leur est inconnue et, issus de régions différentes d'Afrique de l'Ouest, ils parlent des dialectes différents. La communication étant essentielle au développement de toute société, ces esclaves sont donc contraints de trouver un moyen de surmonter ces barrières linguistiques. Ils improvisent donc un nouveau dialecte, empruntant les mots de la langue du maître qu'ils mélangent à leurs langues respectives. Cette nouvelle langue devient l'élément qui lie les habitants de la colonie (DeGraff : 1999, 4). Le créole haïtien vient de prendre naissance. Aucune des langues en présence dans la colonie n'étant assez répandue pour servir de *lingua franca*, le français devient donc la base phonétique de cette nouvelle langue. Deux dialectes du Bénin, le fon et le kwa ont également eu une grande influence sur le développement du créole (DeGraff : 4).

¹⁸ Ancien nom de la colonie française qui devient Haïti au moment de l'indépendance en 1804.

Jusqu'à la seconde moitié du XX^e siècle, sur le plan politique et social, le créole n'était pas reconnu comme une langue. Par conséquent, il était défavorisé par rapport au français et ceux qui le parlaient étaient perçus comme appartenant à une classe *inférieure*. L'administration publique, l'éducation, la littérature se faisaient en français. Pourtant, le créole qui a longtemps été objet de controverses en raison de sa nature et de son statut, était la langue maternelle de la quasi-totalité de la population (Dalembert & Trouillot 2010 : 53). Dans sa *Contribution à l'étude comparée du créole et du français à partir du créole haïtien* (1973), le linguiste et grammairien haïtien Pradel Pompilus souligne les « relations paradoxales qui lient le créole et le français ». Il affirme que «le français n'est pas notre langue maternelle; la langue de notre vie affective, la langue de notre vie profonde, la langue de notre vie pratique, pour la plupart d'entre nous, c'est le créole, idiome à la fois très proche et très éloigné du français» (cité dans Damoiseau, 2005 : 11). Le créole haïtien¹⁹ a connu bien des mutations de sa naissance à nos jours, en particulier dans sa graphie. L'expression la plus forte de son originalité est son oralité ; sa poétique s'exprime aisément dans les genres proches de l'oralité que sont la poésie, la chanson, le théâtre (Arsaye, 2004 : 181).

¹⁹ Pour certains linguistes tels que Maximilien Laroche (*Le poids des mots*, 2013), le terme créole est une désignation imprécise puisqu'il existe différents créoles nationaux. Il faudrait de préférence utiliser le terme *haïtien*.

De nos jours, le créole occupe une certaine place dans la société grâce à l'initiative du ministre de l'Éducation nationale en fonction en 1978, Joseph C. Bernard, qui a voulu mettre un terme à l'inégalité entre les deux langues qu'il qualifiait de :

... lutte liée tout au long de l'histoire d'Haïti à une sorte de lutte de classe : le français, langue de la classe dominante qui fait tout pour dénigrer et maintenir dans un état d'infériorité la langue du plus grand nombre; le créole, langue unique des masses à qui on a fini par faire croire qu'ils sont inférieurs à ceux qui parlent français.²⁰

Il faudra cependant attendre 1987 pour que le créole soit reconnu comme une langue et accède au statut de langue officielle au même titre que le français. En effet, la constitution de 1987 dans son **Article 5** stipule que : **1)** Tous les Haïtiens sont unis par une langue commune: le créole. **2)** Le créole et le français sont les langues officielles de la République.²¹ Malgré cela, sur le plan social, le créole n'est toujours pas valorisé comme l'est le français ou même l'anglais qui sont considérés comme des langues de prestige.

Cette situation interpelle les linguistes et les défenseurs du créole. C'est ainsi que, en 2015, le professeur Michel DeGraff, dans un partenariat avec le *Massachusetts Institute of Technology (MIT-Haïti Initiative)* dont il est le directeur), devint l'un des membres fondateurs de l'*Akademi Kreyòl Ayisyen* (composée de 33 membres) dont la mission est la défense du créole, ce qui implique la promotion de services en créole dans les écoles, les bureaux gouvernementaux, les tribunaux, etc., et ce en conformité

²⁰ Cité dans Michel St-Germain, *La situation linguistique en Haïti : bilan et prospective*, Québec, Conseil de la langue française, 1988, p 44.

²¹ https://www.oas.org/juridico/mla/fr/hti/fr_hti-int-txt-const.html

avec la constitution de 1987. Dans une entrevue accordée au quotidien *Le Nouvelliste*²², le professeur DeGraff définit ainsi le créole :

Lang kreyòl la, menm jan ak tout lang ki pale sou latè beni, se yon lang total kapital ki déjà chaje ak gwo konsepsyon ladan – nan leksik li, sentaks li, semantik li, pwovèb li elatriye. Menm jan ak tout lòt lang, kreyòl se yon lang ki pare pou fè syans, matematik, literati ak tout lòt matyè.²³

Les langues dans la littérature haïtienne

La plupart des écrivains contemporains – Gary Victor (*Le diable dans un thé à la citronnelle*, 2005; *Je sais quand Dieu vient se promener dans mon jardin*, 2004), Lyonel Trouillot (*Thérèse en mille morceaux*, 2000; *La belle amour humaine*, 2011), Yanick Lahens (*Dans la maison du père*, 2015), Kettely Mars (*L'heure hybride*, 2000)), etc. – utilisent dans leurs romans un français standard. Pourtant, au début du XX^e siècle il n'était pas inhabituel de retrouver dans un texte certaines phrases en créole et d'autres rédigées dans un français créolisé. C'est le cas, par exemple, dans *Gouverneurs de la rosée* (1944) de Jacques Roumain :

- Alors, dit Manuel, ton nom c'est Annaïse.

- Oui, Annaïse, c'est mon nom.

- Moi-même, on m'appelle Manuel.²⁴

²² <http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/146644/Michel-DeGraff-Lang-kreyol-la-se-yon-lang-total-kapital>

²³ Le créole, comme toutes les autres langues parlées sur la terre bénie, est une langue complète déjà remplie de connaissances – dans son lexique, sa syntaxe, sa sémantique, ses proverbes et autres. Comme toutes les autres langues, le créole est prêt pour les sciences, les mathématiques, la littérature et toute autre matière. [Traduction libre]

²⁴ Mwen menm yo rele m Manuel.

- C'est icitte que je reste.²⁵

- Moi-même, je ne vais pas loin non plus.²⁶

Je te dis merci pour la connaissance.²⁷ Est-ce que nous nous reverrons encore?

Elle détourna la tête en souriant.

- Parce que j'habite comme qui dirait porte pour porte avec toi.²⁸

- En vérité! Et de quel côté?

- Là-bas dans le tournant du chemin. Pour certain que tu connais Bienaimé et Délira²⁹ : je suis leur garçon.

« Icitte, il faut se gourmer dur³⁰ avec l'existence et à quoi ça sert? »

Un autre exemple serait celui de *Compère général soleil* (1955) de Jacques Stephen

Alexis :

Depuis le temps longtemps, aurait dit tantine Christiana... Depuis que le petit concombre se gourme avec l'aubergine... » (p. 9) « Hilarion, tu auras le temps! Le temps de quoi? Est-ce qu'il le sait, foinc! Quand on a grand goût, est-ce qu'on sait tout cela! (p. 13)³¹.

Au lendemain de l'indépendance, en 1804, les premiers auteurs n'avaient d'autres modèles que les auteurs français. Cependant, à partir de 1936, le poète et conteur

²⁵ Se isit la mwen rete.

²⁶ Mwen menm mwen pa pral lwen non plis.

²⁷ Mwen di w mès ki w te fè konseans ak mwen.

²⁸ Paske mwen rete kòm ki dire pòt pou pòt avèk ou.

²⁹ Mwen sèten ke ou konnen Bienaimé ak Délira.

³⁰ Isit fòk ou goumen ak lavi a et ki sa sa bay?

³¹ Il s'agit ici de traductions littérales d'expressions créoles : Depi tan lontan... depi ti konkonm tap goumen ak berejèn... Èske ou konnen fwenk ! Lè w grangou èske ou konnen tout bagay sa yo ?

Émile Nau, membre fondateur du Cénacle ³², invite les écrivains de sa génération à faire montre de plus d'authenticité dans leurs écrits : « soyons nous-mêmes » leur lance-t-il, prônant ainsi l'utilisation d'une langue originale, plus proche de la réalité du pays, une langue française que la nation haïtienne aura fait « brunir sous les Tropiques ». Cette créolisation de la langue française a atteint son apogée vers la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle particulièrement avec le mouvement *indigéniste* ³³ qui milite pour introduire *l'haïtianité* dans la littérature haïtienne (Dalembert et Trouillot 2010 : 14). Dans *Haïti, une traversée littéraire*, les auteurs abordent la question : « Quel français écrire aujourd'hui pour un auteur haïtien ? » Ils proposent :

... de mélanger français et créole, de tenter d'écrire créole en français, c'est-à-dire de transférer un vocabulaire, mais aussi une musicalité, des onomatopées, des métaphores, d'une langue à une autre. Par exemple, pour dire « il a longtemps marché » le français créolisé écrira : « il a marché, marché, marché. » ³⁴ (2010 : 50).

Frankétienne est l'auteur haïtien le plus connu pour l'utilisation de mots créoles « francisés ». Voici quelques exemples tirés de *Les affres d'un défi* (1979) :

« Visages déconstombrés ³⁵ » (p. 22)

³² Cercle littéraire fondé en 1936.

³³ « Indigénisme » est le terme choisi par les historiens de la littérature pour désigner un ensemble de propositions culturelles et littéraires formulées dans les années 1920, et qui continuent de faire débat. Ce mouvement prônait la modernité et faisait le plaidoyer pour une haïtianité. (Dalembert & Trouillot 2010)

³⁴ Traduction littérale du créole : li mache, li mache, li mache.

³⁵ Visages abattus (portant les marques des vicissitudes de la vie).

« Si tu penses pouvoir me rendre fou, si tu as le projet de me virer l'horloge³⁶, je te conseille d'en démordre tout de suite. » (p. 26)

« Ponts abîmés, déplanchéiés³⁷ » (p. 49)

La littérature haïtienne en créole

Pour ce qui est de la littérature en langue créole, peu de textes ont été conservés de la première moitié du XIX^e siècle. Nous devons les premiers écrits entièrement en créole, vers la seconde moitié du XIX^e siècle, à des écrivains tels Massillon Coicou et Oswald Durand. Durand est d'ailleurs l'auteur de «Choucounè» (1883), premier poème écrit entièrement en langue créole :

Dèyè yon gwo touff pingoin
 L'aut'jou, moin contré Choucounè.
 Li sourit l'heur'li oué moin,
 Moin dit : Ciel! a là bell'mounè!
 Li dit : Ou trouvez çà, cher?
 P'tits oéseaux ta pé couté nous lan l'air...³⁸

Les écrits en langue créole ont mis du temps à s'installer dans le panorama littéraire haïtien, et ce, à cause du préjugé existant à l'encontre du créole tel que mentionné

³⁶ De me faire perdre la tête

³⁷ Dont les planches ont disparu

³⁸ Il faut souligner la graphie qui se rapproche d'avantage du français que du créole actuel, vu qu'il n'y avait à l'époque aucune règle de grammaire créole. De nos jours, ce poème s'écrit comme suit :

Dèyè yon gwo touf pengwen	Derrière un buisson de pingouin
Lòt jou m rankontre Choucounè	L'autre jour j'ai rencontré Choucounè
Li souri lè li wè mwen	Elle a souri en me voyant
Mwen di syèl ala bèl moun	J'ai dit, Ciel! Qu'elle est belle!
Li di : ou trouve sa chè?	Elle a répondu : tu trouves mon cher?
Ti zwezo nan bwa ki t'ape koute...	Les p'tits oiseaux qui écoutaient dans les arbres...
	[Traduction libre]

précédemment. Sous le régime dictatorial de Duvalier, la littérature en langue créole avait pris une dimension de revendication politique; c'était une littérature militante et, pour des raisons politiques et idéologiques, les textes créoles n'étaient pas systématiquement répertoriés comme faisant partie de la littérature dite officielle. De nos jours, les préjugés contre la littérature d'expression créole ont diminué (Dalembert et Trouillot 2010 : 54). Il faut noter que dans les années 1970-1980, le créole n'est toujours pas considéré comme langue d'écriture. Comme le souligne Georges Castera³⁹, « l'écrivain haïtien qui voudrait produire son œuvre en créole doit 1) écrire dans une langue menacée; 2) dans une langue où il n'y a pas de mémoire littéraire » (Desrivères : 2011). À partir des années 50, on recense plus d'une vingtaine de recueils de poèmes en langue créole; les poètes les plus connus sont Emile Roumer, Franck Fouché, Georges Castera, Tiga, etc.

Les publications en créole sont relativement peu nombreuses et consistent surtout en des chansons, des poèmes ou des pièces de théâtre, parce qu'autrefois il était plus facile de reproduire en créole le genre oral que la prose, c'est-à-dire les nouvelles, et surtout les romans (Étienne : 2003). Félix Morisseau-Leroy, auteur de *Flé dizè* dont un extrait est reproduit au début de *The Butterfly's Way*, est passé maître dans l'utilisation de cette langue dans les formes poétique, narrative et théâtrale. Il faudra attendre 1975 pour que soit publié le premier roman haïtien entièrement écrit en

³⁹ Poète, dessinateur et directeur littéraire aux éditions Mémoire, membre fondateur de l'Association des écrivains haïtiens.

créole, *Dezafi* de Frankétienne. Cependant, à partir de 1980 le créole haïtien s'est doté d'une orthographe officielle, il possède une littérature à la fois orale et écrite, et est encadré par l'*Akademi Kreyòl*, ce qui lui a permis de se développer et de s'enrichir. De nos jours, le nombre d'écrivains utilisant le créole comme langue d'écriture a augmenté considérablement: on compte, parmi les poètes de renom, Rassoul Labuchin, Tiga, Felix Morisseau-Leroy, Georges Castera, etc. Des moins connus sont Ricarson Dorcé, St-Jacques Louverture, Gary Dossous, Inéma Jeudi, Kسلèbrezo, Maurice Cadet, etc. Des romanciers se sont également fait connaître en langue créole: Lainy Rochambeau, Jean Pierre Saoud Fahimy, Rhoddy Attilus. On compte aussi des adaptations : *Ti Prens-la*⁴⁰ de Gary Victor, *Fòs lawouze*⁴¹, etc. Malgré tout, dans un contexte où il existe, comme nous l'avons mentionné, un déséquilibre marqué entre le créole et le français, la littérature en langue créole est encore en construction en Haïti.

La littérature haïtienne de la diaspora

Parallèlement à la littérature haïtienne locale s'est développée celle de la diaspora haïtienne, provenant « d'un ailleurs insaisissable », empreinte de « l'image torturée du pays, l'attachement viscéral à la terre natale [et de] militantisme » (Dumas 2012 : 20). Dans son *Panorama de la littérature haïtienne de la diaspora*, Pierre-Raymond Dumas recense les publications littéraires de la diaspora au cours des quatre dernières décennies : 123 auteurs haïtiens, ou d'origine haïtienne, pour qui la littérature est

⁴⁰ *Le Petit Prince* d'Antoine de St-Exupéry

⁴¹ *Gouverneurs de la rosée* de Jacques Roumain

[aussi] affaire de regard sur le pays, sur soi-même, sur les autres, ce qui est très important au demeurant pour comprendre ce qui nous arrive aujourd'hui, les chemins qui ont conduit à cette dérive collective (ibid). Les premiers tenants de cette littérature utilisaient le français comme langue d'écriture, avec « un zeste de créole ». Désormais, cette littérature est multilingue; elle se fait aussi bien en français qu'en créole, en anglais, en espagnol, en italien, entre autres.

Pour la plupart des écrivains de la diaspora, la principale source d'inspiration est le pays qu'ils ont laissé; c'est comme s'ils n'avaient jamais quitté leur bout d'île. C'est le cas de Jean Métellus qui, installé en France depuis 1959, déclare : « Émigré haïtien, je n'ai jamais quitté Haïti et Haïti ne m'a jamais quitté.⁴² » Leurs œuvres sont teintées de la nostalgie du pays natal : « Dans le cas des écrivains haïtiens, la nostalgie du pays se trouve surdéterminée par une situation politique et sociale qui s'aggrave au fil des années. À partir de 1986, les œuvres sont plutôt axées sur la mémoire de l'enfance, de l'adolescence ou sur le retour réel, mais non définitif au pays natal après « un si long exil ». Ainsi, depuis les années 1980, la littérature de la diaspora se fait subjective et intime... » (Nicolas 2002 : 10).

La littérature de la diaspora haïtienne est en grande partie une littérature « engagée, bariolée, riche et déroutante » qui a sa source d'inspiration dans l'histoire du pays, sa recherche identitaire ou sa quête d'une redéfinition de son identité. Elle cherche

⁴² Jean Métellus, *Haïti, une nation pathétique*, Paris, Denoël, 1987. Cité par Dalember & Trouillot, 2010

également à « établir de nouveaux rapports au temps, au pays ancestral, à l'imaginaire, à la politique, au futur » (Dumas 2012 : 26-27). Elle se caractérise par « son hétérogénéité langagière et son homogénéité sur les plans thématique et affectif » (*Ibid.*) Cette homogénéité, on la trouve dans *TBW* dont les textes ramènent d'une manière ou d'une autre au pays natal avec ses problèmes, mais aussi ses rêves d'un avenir meilleur. Au chapitre suivant, la traduction de cette réalité socioculturelle sera abordée à travers les stratégies utilisées dans la traduction des textes.

Le vernaculaire haïtien

En Haïti comme dans les Antilles françaises, le créole vernaculaire est le « véhicule de notre moi profond, de notre inconscient collectif, de notre génie populaire. »⁴³ Il est utilisé au quotidien par la population pour exprimer ses sentiments : ses joies, ses peines, sa douleur ou encore ses besoins de tous les jours. On trouve également en Haïti une langue qui n'est ni du créole, ni du français, mais plutôt un mélange des deux. Ce procédé est expliqué dans *Haïti une traversée littéraire* comme étant une *manière de mélanger français et créole, de tenter d'écrire créole en français, c'est-à-dire de transférer un vocabulaire, mais aussi une musicalité, des onomatopées, des métaphores, d'une langue à une autre* (Dalembert et Trouillot 2010 : 50). Ce style de *français créolisé*⁴⁴, qui consiste en des expressions, des mots et des tournures de

⁴³ Confiant et Chamoiseau, cité par Dominique Dubois dans *La nouvelle caraïbe contemporaine : naissance d'une esthétique post-coloniale*, 2001 : 199

⁴⁴ Une traduction littérale du créole en français, utilisant une syntaxe créole.

phrases à l'haïtienne, est une réalité sociale aussi bien en Haïti que dans la diaspora. Il s'agit d'un facteur d'authenticité et de légitimité.

Dans la diaspora en Amérique du nord, particulièrement aux États-Unis, il existe une autre manière de parler, typique des Haïtiens qui vivent *lòt bò dlo*⁴⁵: le kreyòlangle, un mélange de créole et d'anglais. Cette langue révèle le *doubly coded natures of language, cultural belonging and psychic hybridity that often accompany migration or diaspora* (Brazier 2008 : 102). Dans sa série *Choses et gens entendus* (1974-1979), une satire de la société haïtienne, l'humoriste haïtien Maurice Sixto parle de cette 'autre langue' qui existe dans la diaspora et en dresse ainsi le portrait : *Gen yon lang ki genyen bò isit, ak tout dòktè lengwistik ou a, ou poko tande bagay konsa, e lòw tande li... m pa kwè son'w bagay ou kapab eksplike m non*⁴⁶ (Sixto, 1979). En voici un extrait :

Tout moun nan kay isi busy, lèm di w busy a... bon jan busy.
Marie-Thérèse ap fè dishes, podiab,
Marie-Carmel al nan laundry,
Marie-France al fè makèt
Gera chita bò tab la, lap fill yon income tax.
Konsa m tande yo ring door bell la...
Kijan ou look tired konsa?...
Mvoye zyeu m nan window a msye Maurice,
Kalite esnow k gen nan estreet la...⁴⁷

⁴⁵ De l'autre côté de la mer. Terme utilisé dans le langage courant pour désigner les pays étrangers: la république d'Haïti partage l'île avec la République dominicaine; il faut donc traverser la mer pour atteindre d'autres rives, à l'exception de la République dominicaine.

⁴⁶ Il existe une langue ici dont tu n'as jamais entendu parler, malgré ton doctorat en linguistique; et lorsque tu l'auras entendue, je ne crois pas que tu pourras me l'expliquer. (Traduction libre)

⁴⁷ Tout le monde était occupé à la maison, quand je te dis occupé... vraiment occupé

Le *kreyèolangle*, bien que très répandu dans la diaspora haïtienne, particulièrement aux États-Unis, est très peu ou pas du tout utilisé en Haïti, à l'exception de certains mots anglais qui sont passés dans la langue créole. Par conséquent, nous n'avons pas cru pertinent d'en faire usage dans notre traduction.

Le chapitre 3 est une analyse de la traduction d'une sélection de récits tirés de *TBW*. Nos commentaires porteront principalement sur 4 textes : « Present Past Future », « Diaspora », « Restavèk » et « The Red Dress » qui sont ceux qui reflètent le mieux la réalité linguistique haïtienne; le premier parce qu'il s'agit d'un poème (genre qui se prête le mieux à une traduction en créole de part son caractère oral), « Diaspora » parce que l'histoire en elle-même contient un grand nombre de référents culturels, « Restavèk » et « The Red Dress » à cause du grand nombre de dialogues qu'ils contiennent. Par conséquent, ils permettaient une meilleure utilisation du vernaculaire haïtien.

Marie-Thérèse fait la vaisselle, la pauvre
Marie-Carmel est partie faire la lessive
Marie-France est partie faire l'épicerie
Gérard, assis devant la table, remplit une déclaration d'impôts.
C'est ainsi que j'entendis sonner à la porte...
Tu as l'air fatiguée?...
J'ai regardé par la fenêtre, monsieur Maurice,
Il y avait tellement de neige dans la rue... [Traduction libre]

Chapitre III

Le projet de traduction

Comme nous l'avons souligné, il n'existe aucune traduction connue de *The Butterfly's Way*. En traduisant une sélection de ces textes, nous avons pour objectif de, premièrement, faire connaître l'ouvrage et deuxièmement, produire des textes qui cadrent avec la réalité diglossique d'Haïti qui met en présence deux langues – l'une en situation de minorité, le créole, et l'autre en situation de supériorité, le français. Selon Jean-René Ladmiral (1994 : XV), « il existe deux façons fondamentales de traduire ; ceux que j'appelle les *sourciers* s'attachent au *signifiant* de la *langue*, et ils privilégient la langue-*source*; alors que ceux que j'appelle les *ciblistes* mettent l'accent non pas sur le signifiant, ni même sur le signifié, mais sur le *sens*, non pas de la langue, mais de la *parole* ou du *discours*, qu'il s'agira de traduire en mettant en œuvre les moyens propres de la langue-*cible*. » Nous croyons qu'une traduction devrait avoir pour but de satisfaire le public cible ; c'est pourquoi nous avons travaillé à produire des textes qui tentent de respecter les textes sources tout en faisant ressortir leur originalité, leur couleur et le sens dans la langue cible. L'acte de traduction consistant à « écrire dans sa langue à l'écoute d'une autre » (Grandmont : 2004), le traducteur utilise comme filtres sa connaissance du monde, de la langue et de la culture cibles, et sa propre expérience de la vie. C'est ainsi que nous avons pu mettre à profit notre connaissance du milieu haïtien, tant en Haïti que dans la diaspora, de façon à établir une communication entre le texte source et le texte d'arrivée,

interpréter le message véhiculé à travers les mots, les transposer dans la langue d'arrivée. Nous avons par ailleurs tenté d'extraire l'information contenue dans les textes, de déceler les nuances qu'il fallait faire ressortir dans la traduction tout en respectant le sens.

Un des défis de ce projet résidait en grande partie dans la traduction de l'oralité contenue dans certains textes (« Present Past Future » et « Restavèk » particulièrement), ce qui n'est pas chose facile. En effet, comme le dit Meschonnic (1999 : 29), « l'oralité, comme marque caractéristique d'une écriture..., c'est l'enjeu de la poétique du traduire. Cette oralité englobe à la fois le rythme, l'organisation du texte, la gestuelle sous-entendue, etc. » Dans les sociétés à culture orale, le milieu dans lequel évolue un individu, son éducation et le sujet en question jouent un rôle important dans la manière de communiquer une réalité. C'est pourquoi l'un des éléments marquants de *TBW* est la différence entre les narrateurs – qui, nous l'avons dit, sont des professeurs d'université, des journalistes ou des écrivains - et leurs personnages qui, pour la grande majorité, sont peu ou pas du tout lettrés (c'est le cas, entre autres, de Bobby dans « Restavèk », de Philocia et Jeanne dans « The Red Dress »). Ils n'appartiennent pas à la même classe sociale, et par conséquent, le discours ne peut pas être le même. De plus, la lecture des dialogues en anglais laisse penser qu'il s'agit de 'traductions' anglaises de scènes qui se déroulent en français ou en créole. Par conséquent, il nous a semblé approprié de les rendre dans l'une ou l'autre de ces deux langues, selon les protagonistes.

Analyse de Present Past Future et commentaires de la traduction

Present Past Future, de Marc Christophe, ouvre la section *Childhood* de TBW. Il s'agit d'un poème publié à l'origine en français dans *Le pain de l'exil* ⁴⁸ dans lequel l'auteur reconnaît que son monde, tel qu'il l'imagine, est imparfait. Il raconte malgré tout à ses enfants sa vision de son pays qui se traduit par *un chant d'amour qui s'élève des ruines de la solitude et de l'incertitude* (Dumas 2012 : 185). N'ayant pas pu retracer l'original, nous avons décidé de le traduire en français et en créole, deux langues, selon Dalember et Trouillot (2010), aptes à « rendre compte littérairement de la réalité vivante d'Haïti ». Pourquoi cette double traduction? La poésie a longtemps été présentée comme étant un genre littéraire difficile à traduire, voire même intraduisible. Certes, on reconnaît qu'elle présente des difficultés particulières et que le traducteur « ne peut prétendre à une parfaite équivalence sémantique » (Ellrodt : 2006, 2). La polysémie et les ambiguïtés du langage poétique sont parfois difficiles à rendre dans une traduction; il en est de même de la préservation de la richesse du texte, non seulement en termes d'images et de sentiments, mais aussi de la rythmique. Par conséquent, en utilisant le créole - langue de l'oralité, de la poésie, des contes folkloriques et du théâtre -, nous avons tenté de préserver les émotions, le contenu affectif et le rythme. Et, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le français est la langue littéraire traditionnelle en Haïti; nous avons donc cru bon de

⁴⁸ Paru en 1988 aux éditions W.F. Garnett Pub.

faire un parallèle entre les deux langues qui peuvent être aussi proches qu'éloignées l'une de l'autre.

La double traduction de *Present Past Future* impliquait non seulement une bonne connaissance du milieu décrit dans le poème, mais aussi des trois langues en présence, pour être en mesure de relever les particularités du texte original et les transposer dans la langue d'arrivée tout en maintenant les registres de langue. On constate dès le départ que si certains passages se transposent aisément en langue d'arrivée, que ce soit le français ou le créole, pour d'autres l'équivalent est plus difficile à trouver sans altérer le sens. Ces passages exigeaient un effort de reformulation qui prend en compte l'aspect culturel en langue d'arrivée (Tatilon : 2007, 166). En effet, le principal défi auquel nous avons dû faire face résidait dans le transfert de l'anglais vers le créole, langue avant tout orale, très imagée, qui fait grand usage de métaphores et dont l'écriture est relativement récente.

Au début du poème, l'auteur se questionne sur la manière dont il décrira son pays à ses enfants qui voient les tropiques comme un joyau niché dans une boîte sur un écrin de velours bleu:

A marvelous paradise
A blooming garden of islands floating
In the blue box
Of the Caribbean sea

Alors qu'en français il est possible de rendre *a marvelous paradise* par *un merveilleux paradis*, cette construction n'est pas possible en créole où il n'existe pas d'équivalent pour *merveilleux*. Nous avons dans un premier temps utilisé *yon jaden plen ak bèl mèvèy*. Cette solution posait problème puisque la traduction était trop longue par rapport à la structure générale du poème. La solution qui paraissait approprié était d'ajouter le terme *bèl*, à *mèvèy* pour conserver l'idée de grandeur contenue dans *marvelous*. Il faut souligner ici la place importante qu'occupe l'intonation en créole. Cela peut passer inaperçu à l'écrit, cependant le lecteur créolophone mettra l'accent sur *bèl* et renforcera du coup l'idée de *merveilleux*.

Nous avons essayé plusieurs combinaisons pour la phrase qui suit - A blooming garden of islands floating in the blue box of the Caribbean sea : *yon bèl jaden flè sou yon zile kap flote*, ou encore *yon bèl jaden flè kap flote tankou yon zile*. Nous avons réalisé que c'était un contresens; il ne s'agissait pas d'un jardin sur une île, mais bien d'un jardin composé d'îles en fleurs, ce qui pose encore problème en créole où une telle structure de phrase n'existe pas. Nous avons donc opté pour une explication sous forme de comparaison : Yon kolonn zile kap flote tankou bèl jaden flè.

Un paradis merveilleux

Un jardin fleuri d'îles flottantes

Au milieu des eaux couleur indigo

De la mer des Caraïbes

Se paradi, bèl mèvèy

Bèl jaden flè sou zile kap flote
Nan mitan Lanmè Karayib la
Ki ble kou digo

Pour rendre l'effet du *blue box* qui n'a pas été traduit textuellement, nous avons adopté la même solution en français qu'en créole - mettre l'accent sur la mer qui représente l'écrin dans lequel sont lovées les îles : *Au milieu d'une mer aux couleurs indigo / La mer des Caraïbes – Nan mitan yon lanmè ble kou digo / Lanmè Karayib*. On remarque une légère différence entre les deux traductions : nous n'avons pas jugé nécessaire de reprendre le bleu en français puisque l'indigo renvoie l'image d'un bleu soutenu; par contre, nous avons utilisé l'expression *ble kou digo* qui est une expression figée en créole, ce qui renforce l'intensité de la couleur. Le *bleu* est repris peu après pour décrire le lever du jour :

Then my eyes sparkling with pride
I would love to tell you
Of the blue mornings of my country
When the mountains stretch out
Lazily (p .3).⁴⁹

Le premier obstacle rencontré a été de traduire *my eyes sparkling with pride* en créole, où la fierté est un sentiment ressenti à travers tout son être et pas seulement dans le regard : *Se ak anpil fyète, mwen santi m fyè*. Il fallait éviter le calque ou une traduction littérale. Nous avons essayé de le faire de plusieurs façons : *Lè sa a se ak*

⁴⁹ Voir p. 62-63

anpil kè kontan ou *Lè sa se ak anpil fyète* ou encore *Lè sa a m ta santi m fyè*... Dans la première, nous avons remplacé les yeux par le cœur tandis que nous l'avons simplement éliminé dans les deux autres. Dans les trois cas, nous perdons l'image des *yeux brillants*. Il fallait donc compenser. Par conséquent nous avons fait danser des étoiles à la place de la fierté : *Lè sa a zetwal ta pran danse nan zye m / Pou m rakonte nou*...

Vient ensuite le *blue mornings of my country* : le traduire en français par *Les matins bleus de mon pays* serait approprié. Tel n'est pas le cas en créole. Après plusieurs tentatives de traductions nous avons opté pour *Le jour se levant sur fond de ciel bleu*, au lieu de *les matins bleus de mon pays*, dans le but de ne pas trop nous écarter de la version créole – *Solèy kap leve nan yon syèl ble*. Il était important de conserver le *bleu* dans les deux traductions puisqu'il revient à deux reprises- *blue box* et *blue mornings*.

Christophe continue en décrivant les paysans en ces termes :

The heated voices of peasant men
Who caress the earth
With their fertile hands
The supple steps of peasant women
On top of the dew (p. 4)⁵⁰

⁵⁰ Voir p. 63

Alors que le transfert de ces idées peut se faire presque automatiquement en français, le résultat aurait été incompréhensible en créole. En effet, la voix chaude des paysans passe aisément tandis qu'il faut faire appel à une autre image en créole pour exprimer cette chaleur. Pour cela, nous avons utilisé le mot « passion »; il en est de même des « mains fertiles » que nous avons rendues par « mains bénies ». Pour ce qui est des pas souples des paysannes, là encore nous avons dû utiliser, comme c'est le cas à plusieurs reprises dans le texte, une métaphore – Medam yo kap mache / Tankou papiyon nan lawouze douvan jou, la délicatesse du papillon, image que renferme également le titre du recueil, renvoie à la souplesse des pas des paysannes. C'est aussi le cas pour *The morning clamor* (p. 4) / *Les clameurs du matin* / *Bri lavi a ki kòmanse bonè nan maten* - on remarque la différence entre la traduction française, plus directe, et la traduction créole plus imagée;

The tin huts
Slumbering beneath the moon
 In the milky warmth
 Of spirit-filled
 Summer nights (p. 4).⁵¹

Des petites maisons en tôles
 Se prélassant sous les rayons de lune
 Dans la chaleur des nuits d'été

De ti kay an tòl yo

⁵¹ Voir p. 63.

Kap dodomeya anba limyè lalin nan
Nan nuit Nan mwa dete
Lè fè cho anpil.

On note ici que nous avons dû modifier le *milky warmth* et le remplacer par la *chaleur des nuits d'été* et *Nan mwa dete / Lè fè cho anpil*.

Comme on peut le constater, la plus grande difficulté dans la traduction de *Present Past Future* résidait dans le transfert vers une langue qui est avant tout orale, le créole, et qui fait usage de métaphores et d'explications. De plus, il n'existe pas de réelle distinction de genres en créole, d'où la nécessité parfois de clarifier. Par exemple les mots *son* and *daughter* en créole sont rendus par le même substantif *pitit*. Dans un texte où on ne parle que d'un *son* ou d'une *daughter*, il n'y aurait aucun problème à utiliser *pitit* pour la traduction sans avoir à préciser s'il s'agit d'un garçon ou d'une fille. Cependant, lorsque les deux se retrouvent dans le même texte, comme c'est le cas ici, il faut expliciter; à ce moment, *my son* devient *pitit gason m* pour indiquer qu'il s'agit de mon enfant de sexe masculin, et *my daughter* devient *pitit fm*, mon enfant de sexe féminin.

Analyse de Dyaspora et commentaires de la traduction

Dyaspora raconte la vie des enfants d'immigrants, à cheval sur deux cultures différentes, celle de leurs parents et celle de leur pays d'accueil. L'auteure, Joanne Hyppolite, se questionne sur son identité, celle de ses parents qui sont perdus entre deux réalités : ils ne comprennent pas le système dans lequel ils évoluent, le pays, le racisme. Elle décrit une réalité où les enfants doivent naviguer entre deux mondes. Ils doivent se débarrasser d'une partie d'eux-mêmes pour mieux s'intégrer à leur milieu. Il s'agit d'un récit assez bref (5 pages) écrit à la deuxième personne. L'auteure se met en retrait par rapport à son texte, décrivant ainsi son expérience et celle de sa famille de manière indirecte. Elle fait grand usage de termes créoles – *konpè*, *granmè*, *griyo*, *andeyò*, *lavi*, *matant*, *monnonk*, etc. Bien qu'elle ait pris la peine d'énumérer des éléments haïtiens qu'elle retrouve dans son univers américain, nous avons remarqué qu'elle utilise des termes génériques à certains endroits; par exemple pour désigner des bonbons elle utilise « hard white blobs of mints » (p. 7)⁵², ce qui nous a un peu surpris vu que les *menthes Alta* sont une réalité pour les Haïtiens de sa génération.

Nous avons relevé dans le texte certains passages *créolisés* qui soulignent l'*haïtinité* du texte. Par exemple lorsque l'auteure rapporte, sous forme de narration, un extrait d'un dialogue avec sa mère: « She warns you, your brother and your sister to 'respect your heads' as you drive to St. Angela's, never missing a Sunday service in fourteen

⁵² Voir p. 77.

years” (p. 8)⁵³. *Respect your head* est une traduction littérale du créole *Respekte tèt nou* (respectez votre tête). Le traduire par *Respectez-vous* aurait été grammaticalement et sémantiquement correct. Cependant, l’auteure a souligné un peu plus tôt l’accent *andeyò* du créole de sa mère par rapport à l’accent *lavil* de son père, ce qui laisse présumer que l’une est créolophone et l’autre francophone. Par conséquent, nous croyons que cet avertissement est donné en créole; nous l’avons donc traduit en créole : « En route pour l’Église Ste Angela, ta mère vous met en garde, ton frère et toi, ‘respekte tèt nou’. Un peu plus loin, elle reprend : « *In Haiti we never treated white people badly* » (p. 9). Il s’agit d’une autre traduction littérale – *An Ayiti nou pa janm trete blan mal*. La même solution a été adoptée.

Nous avons relevé l’utilisation de termes spécifiquement américains comme les différentes coupes de cheveux énumérées à la page 9 : *a shag*, *a high-top*, *a fade*. Au contraire de la mère qui essaie de son mieux de s’intégrer, les enfants sont apparemment à l’aise dans les deux cultures. Puisqu’il n’existe pas d’équivalent français ou créole pour ces termes, nous les avons conservés en anglais dans la traduction avec des explications en bas de page. Il en est de même pour *dance the puppet* et *the white boy*; nous avons utilisé le comparateur *comme* pour décrire ces danses dont il n’existe pas d’équivalent en français ou en créole.

⁵³ Voir p. 77.

Comme nous l'avons souligné, *Dyaspora* est sans doute le texte du recueil qui reflète le mieux l'haïtianité des récits puisque l'auteur fait grand usage du vernaculaire haïtien à travers le vocabulaire employé et des phrases traduites littéralement.

Analyse de Restavèk et commentaires de la traduction

Restavèk, de Jean-Robert Cadet, est un récit autobiographique dans lequel l’auteur raconte son enfance et son adolescence au sein d’une famille qui n’est pas la sienne, où il est traité comme un domestique, un *restavèk* (reste avec). Il s’agit de la réalité de milliers d’enfants en domesticité en Haïti, livrés à eux-mêmes, souvent maltraités et méprisés. Ils n’ont souvent pas accès à l’éducation. Et, pour la minorité qui fréquente l’école, il arrive souvent qu’ils la manquent s’ils n’ont pas terminé leurs tâches domestiques.

Lorsque nous avons initié notre projet, nous n’avions pas accès au texte original qui constitue le premier chapitre du roman autobiographique *Restavec : From Haitian Slave Child to Middle-Class American* publié en 1998 par les Presses de l’Université du Texas, ni à la traduction française⁵⁴. Nous avons déjà procédé à la traduction du texte avant d’en trouver la version française; par conséquent, nous avons décidé de la garder. Nous avons reproduit en annexe une copie de la version française *originale*. Il faut noter qu’elle est entièrement en français, à l’exception de certaines expressions⁵⁵. Nous avons, nous, choisi d’utiliser le créole, langue stigmatisée par la « bonne »

⁵⁴ Le nom du traducteur n’est pas mentionné dans la version française. Cependant, il doit s’agir d’une traduction, ou même d’une auto-traduction, puisqu’une note de bas de page (p.10) est une note du traducteur [NdT]

⁵⁵ La note en bas de page, p. 10, explique que l’auteur, *pour distinguer par une saveur linguistique les deux mondes dans lequel il a successivement vécu a conservé quelques mots français courants...* ainsi que quelques termes créoles.

société haïtienne, pour le transfert des passages dialogués. Le résultat escompté est la recreation de l'*haïtianité* absente ou sous-entendue dans le texte de départ.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, dans une société à culture orale, les locuteurs s'expriment de manière différente et leur façon de s'exprimer, y compris la langue utilisée, détermine le milieu auquel ils appartiennent. C'est pourquoi nous pensons que le lecteur haïtien s'attend à un dialogue en créole entre un *restavèk* et son *granmoun*⁵⁶. Un tel choix n'est cependant pas sans risque. On pourrait craindre que l'utilisation d'une langue marginalisée dans la culture cible (le créole) ne nuise à la diffusion de la traduction plutôt que de contribuer à faire connaître l'œuvre originale. En effet, dans le chapitre précédent nous avons abordé la question de l'inégalité entre le créole et le français. Or, comme c'est le cas pour tous les peuples, l'identité haïtienne repose en grande partie sur des critères linguistiques et la langue parlée par la grande majorité de la population la définit comme communauté culturelle distincte (Dalembert et Trouillot, 2010).

Comme le suggère Rémy Michel, une traduction peut être abordée soit «comme une mécanique, une clôture, dont l'espace vise à être cartographiable, et tolère le moins de zones d'ombre possible », soit « comme un processus de réécriture» (1999 : 109). L'utilisation du créole, langue vernaculaire en Haïti, comme langue de traduction, donne une autre dimension au texte de départ dans le sens qu'il le rapproche un peu

⁵⁶ Un *granmoun* (une grande personne), est un parent, une autorité parentale ou celui qui la remplace.

plus du public cible. Paul Bandia (2001 : 127) croit que « la vernacularisation comme stratégie de production [dans le contexte de] la littérature postcoloniale s'appuie sur certaines motivations sociologiques et politico-idéologiques de la part de l'écrivain. Cette vernacularisation se manifeste par des marques linguistiques distinctives qui servent à déterritorialiser le français pour ensuite le reterritorialiser dans son nouveau contexte postcolonial. » Cette stratégie peut également s'appliquer à la traduction : le traducteur est en proie à des motivations sociologiques ou idéologiques qui le portent à faire des choix par rapport à sa manière de traduire. Elle contribue également à limiter « les zones d'ombre » mentionné par Rémy. Annick Chapdelaine (1994) définit le vernaculaire comme « le parler d'un groupe ethnique en marge de la langue officielle. [Ce parler] est aussi utilisé à des fins de couleurs locales et de caractérisation. » Bien que la Constitution de 1987 ait octroyé le statut de langue officielle au créole, il n'en demeure pas moins qu'il est plutôt perçu comme une langue de second rang, une langue vernaculaire, qui signale l'appartenance de son utilisateur « à un (sous-) groupe précis..., [puisqu']il situe le sujet par rapport à la langue officielle [le français], à son époque, à un groupe bien déterminé » (Chapdelaine/Lane-Mercier, 1994 : 7). C'est ce qui justifie les choix de traduction de *Restavèk* : traduire l'identité culturelle et linguistique des protagonistes du texte de départ en le vernacularisant.

Comme nous l'avons vu précédemment, le trait d'union entre la vaste majorité des Haïtiens est le créole, son utilisation dans la traduction de *TBW*, de « Restavèk » en

particulier, dans le but de faire ressortir l'identité des protagonistes nous paraissait pertinente. Pour qu'ils soient « crédibles », il fallait que les personnages s'expriment en créole ou au moins dans un *français créolisé*. L'insertion des dialogues créoles dans la narration française met aussi en évidence l'écart existant entre les différentes classes sociales.

« Restavèk », de par sa structure, ses personnages et le nombre impressionnant de dialogues qu'il contient, est sans doute le texte qui se prêtait le mieux à cet exercice de vernacularisation.

Cadet commence « Restavèk » par une tirade de Florence qui informe Bobby de la visite de son père :

A blan is coming to visit today. He's your papa, but when you see him, don't call him papa. Say "Bonjour, monsieur" and disappear.
(p. 12)

On y relève des mots en créole et en français; cela suffit-il pour dresser le portrait des personnages en langue d'arrivée? Voyons l'effet que produit ce passage en français :

Un blanc vient en visite aujourd'hui. C'est ton papa, mais lorsque tu le verras, ne l'appelle pas papa. Dis 'Bonjour, monsieur' et disparaïs.

Cette phrase, bien qu'étant correcte sur les plans grammatical et sémantique, ne reflète pas la réalité d'un *restavèk* en Haïti. L'auteur souligne d'ailleurs que ces paroles sont prononcées en créole : « Said Florence to me in *Kreyòl* ». Il est un fait

que le milieu dans lequel évolue un individu a une influence sur son langage. Dans un pays comme Haïti où la langue dominante est le français, la tendance est de considérer celui qui s'exprime en créole comme appartenant à un milieu où le niveau de scolarisation est faible (Arsaye : 2001). Par conséquent, l'emploi du français dans les conversations peut paraître assez inattendu. C'est pourquoi dans notre traduction Florence s'adresse à Bobby en créole. Voyons ce que donne la traduction en créole :

Gen yon blan kap yini isit la jodia. Se papa w, men lè wa wè li pa rele l papa. Wap di bonjou mesye epi wap disparèt.

Cette phrase ainsi traduite est plus proche de la réalité. Nous avons adopté ce procédé pour tous les dialogues.

Cadet annonce qu'il a commencé à haïr Florence dès l'âge de 5 ans. Lorsqu'il parle à son ami Eric de la maman de ce dernier et qu'il lui dit : « I wish your *manman* was my *manman* too » (p. 12), on sent tout le besoin d'amour et d'affection de l'enfant contenu dans le *I wish* du petit garçon. Au lieu de le traduire par *mwen ta swete* (j'aurais souhaité), *mwen ta renmen* (j'aurais aimé), ou *mwen ta kontan* (je serais heureux), nous avons plutôt utilisé une répétition pour souligner la profondeur de ce sentiment : « Ala kontan m ta kontan si manman w te manman m tou » (j'aurais tellement aimé que ta maman soit aussi la mienne).

Florence hait le petit garçon avec la même intensité; ce sentiment est omniprésent dans le texte, mais encore davantage dans ce passage :

“You’re going to scratch my feet until I fall asleep if I have to kick your head, you *extrait caca* (essence of shit), you son of a whore.”
(p. 19)

L’équivalent de ‘son of a whore’ en français, ‘fils de pute’, n’est pas souvent utilisé en créole. Par contre, traiter quelqu’un de ‘chyen’ ou de ‘pitit chyen’ est beaucoup plus dégradant :

« wap grate pye m jouk dòmi pran m, osinon map koupe tèt ou, ekstrè kaka, pitit chyen ke vouzèt. »

Cette haine atteint son paroxysme lorsque Bobby rappelle à Florence que la date de sa première communion approche :

“You little shithead bedwetter, you little faggot, you shoeshine boy.
If you think I’m gonna spend my money on your first communion,
you’re insane... Get out of my face” (p. 22).

Cette phrase est intense et il fallait reproduire cette intensité en créole. Par conséquent, nous avons utilisé des mots provenant du milieu dans lequel évoluent Bobby et Florence :

« Espès de salopri, pisannit, ti masisi, chany. Si w konprann mwen pral depanse lajan m pou m fè kominyon pou ou, ou fou nan tout tèt ou ... Demaske w ou devan m».

Pour finir, Florence part passer la journée chez sa nièce dont le fils fait sa première communion le jour même où Bobby aurait dû faire la sienne, laissant ce dernier avec

la certitude que seuls les enfants qui ont un père et une mère sont vraiment des enfants.

L'utilisation du créole dans la traduction de ce texte a permis de faire ressortir l'inégalité sociale sur laquelle Cadet a insisté dès le commencement et tout au long de son récit et de rendre presque palpable l'intensité des sentiments entre les protagonistes. Dans une entrevue accordée à Peter Dizikes de *MIT* en juillet 2015, Michel DeGraff déplore le fait que certains linguistes considèrent le créole comme « a structurally lesser language that does not afford the same capacity as French to express complex concepts in science, mathematics, philosophy, and so on. One dogma in linguistics is that Creole languages are the world's "simplest" languages because of their origins from "Pidgin" languages. »⁵⁷ Notre traduction a également contribué à démontrer les capacités du créole à transmettre l'information provenant d'une autre langue, en ce qui nous concerne l'anglais, et à faire face aux contraintes présentes dans toute traduction.

⁵⁷ <http://news.mit.edu/2015/3-questions-michel-degraff-haiti-teaching-kreyol-0720>

Analyse de The Red Dress et commentaires de la traduction

The Red dress, de Patricia Benoît, décrit l'expérience d'une Américaine d'origine haïtienne qui décide d'enseigner l'anglais à des réfugiés haïtiens, des *boat people*. Arrivés illégalement aux États-Unis, ils sont enfermés dans un immeuble où les femmes sont séparées des hommes. Un groupe de prêtres activistes obtient l'autorisation de leur enseigner l'anglais. C'est ainsi que Benoît se retrouve à leur enseigner l'anglais.

Dans son récit, elle dépeint les espoirs, la résilience, le courage de ces réfugiés, mais aussi leur tristesse, leur incompréhension de la politique et de l'administration américaines. Elle raconte également son impuissance face aux conditions de détention de ces réfugiés et sa détermination à améliorer leur quotidien. *The Red Dress* est le second récit de TBW qui comporte un certain nombre de dialogues, ce qui le rend idéal pour l'exercice de vernacularisation. Par exemple, après une rencontre, Philocia, une des femmes détenues dans le camp, lui demande «Please, [she says], can you do something for me? » (p. 63)⁵⁸ Nous aurions pu traduire littéralement – Silvouplè, èske ou ka fè yon bagay pou mwen? - ce qui ne conviendrait pas tout à fait à l'assurance de Philocia. En utilisant *tanpri* au lieu de *silvouplè*, on commence déjà à ressentir l'urgence dans la requête. Ensuite, le fait de solliciter un service sous-entend qu'elle lui sera reconnaissante : « Tanpri, èske w ka ranm mwen yon sèvis? »

⁵⁸ Voir p. 164

Philocia explique : *Valentine's Day is coming and next Friday there is going to be a party and they are going to let us see the men. I am going to see my boyfriend – so I need a dress... A red dress.* (p. 63)⁵⁹ Il s'agit d'un évènement important, elle va enfin voir son fiancé, son homme, de qui elle est séparée depuis son arrivée et elle veut se faire belle : Se pral fèt Sen-Valanten, vandredi kap vini an yap òganize yon fèt. Jou sa a, yap kite nou wè mesye yo. Map kapab wè mennaj mwen, kidonk, map bezwen yon rad... Yon rad rouj. On notera que Philocia commence à peine à apprendre l'anglais et qu'il n'est pas courant qu'un boat people s'exprime avec aisance en français, par conséquent, on suppose qu'il va de soi qu'elle s'exprime en créole; une traduction française des dialogues est en note de bas de page.

Lorsque Jeanne, une *madan sara*⁶⁰ enfermée elle aussi au camp éclate en sanglots et déclare *I can't stand it anymore... I want to go back home*, il fallait rendre toute l'émotion contenue dans cette phrase et montrer qu'elle est au bout du rouleau; c'est pourquoi nous avons opté pour *Mwen pa kapab ankò....Mwen vle rantr lakay mwen.*

Une autre femme fait remarquer à Jeanne qu'elle se fera tuer si elle retourne là-bas : *But they will kill you if you go back, someone says - Men, yap tiye w si ou tounen*

⁵⁹ Voir p. 164

⁶⁰ Les *madan saras* sont des marchandes ambulantes qui font le va et vient entre Port-au-Prince et les villes de province pour vendre leurs produits. Elles sont nommées ainsi parce qu'elles parlent entre elles sans arrêt, parfois plusieurs à la fois, comme l'oiseau du même nom, le *madansara*, qui piaille de façon continue.

<http://www.lenational.org/madan-sara-internationales-frappees-depreciation-de-gourde/>

laba a. À noter l'ajout de *laba a* dans la traduction, on suppose qu'il est sous-entendu en anglais; l'ajouter en créole rend plus palpable la peur du retour.

La réponse de Jeanne fait penser à la fierté de ces femmes, enfouie tout au fond d'elles; Jeanne refuse de faire taire plus longtemps ce sentiment, elle préfère mourir avec toute sa dignité que vivre comme un chien : *I don't care. I want to die in my country like a moun, like a person, not here like a dog*. Nous avons ajouté *ak tout diyite m* dans la traduction pour faire ressortir la fierté de Jeanne : *Zafè. Mwen vle mouri nan peyi m, ak tout diyite m, tankou moun. Mwen pap mouri isit la tankou yon chyen*.

À ce moment la voix de Philocia se fait entendre; elle est déterminée à tout faire pour ne pas retourner *là-bas* : *Not me. Mwen menm. I will never go back. I don't care what they do to me. I spent two days in the water holding on to a piece of wood from the boat. There were dead people all around me. I'm not going back. Elle revit la traversée en bateau, les morts autour d'elle : *Pa mwen menm. Mwen menm pap janm tounen lòt bò a. Ki mele m sa yo fè m isit la. Mwen rete nan dlo pandan 2 jou, sou yon bout bwa, moun mouri tout otou mwen. Mwen pap janm tounen lòt bò a*. En ajoutant *lòt bò a* et *isit la*, on fait ressortir la démarcation entre le lieu où se tient Philocia au moment du discours et son pays où elle ne veut pas retourner.*

Conclusion

Plus qu'un simple transfert, la traduction se pose comme une ré-écriture, du moins, dans la sphère littéraire. Ce projet s'est penché sur l'analyse de ce long processus qui n'a rien de linéaire puisque les différentes contraintes, entre autres celles liées à la langue, au lectorat, au pacte que s'est imposé le traducteur, sont autant de détours qui façonnent le texte traduit. Il va sans dire que le contexte ajoute à la complexité de la tâche du traducteur, surtout en présence de deux langues qui s'opposent et où l'une occupe une position mineure. A ce stade, l'acte traductif peut devenir une prise de parole. Et le traducteur, dans sa posture de porte-parole, à l'instar de Beckett, fait face à une question qui prend une tournure ontologique : comment dire ?

Le choix de la langue de traduction ne s'est pas fait au hasard. Étant donné que le traducteur est un produit de sa culture et que « la résistance culturelle produit une systématique de la déformation qui opère au niveau linguistique et littéraire, et qui [le] conditionne, qu'il le sache ou non » (Berman : 1986, 18), il est évident que la culture haïtienne, dont nous sommes un produit, a eu un impact sur notre vision de cette traduction. Et, comme on l'a vu dans l'analyse, dans la culture haïtienne post-coloniale et post-moderne qui nous intéresse, le créole, langue minorée (bien qu'étant officielle) veut occuper une place plus importante par rapport au français, l'autre langue officielle. Il est donc évident que la culture a un impact sur la traduction autant que dans la diaspora haïtienne aux États-Unis où elle devient une bouée de sauvetage pour l'exilé, loin de la terre-mère.

Comme nous l'avons souligné au départ, par la présente analyse, nous avons voulu donner à la langue créole une place prépondérante dans nos traductions puisque nous étions d'avis qu'elle pouvait décrire aussi bien sinon mieux que le français l'expérience de nos compatriotes dans la diaspora. Les termes, les syntagmes ou les phrases en créole, en s'imposant dans la traduction ont servi à caractériser les personnages, à accentuer leurs frustrations au fur et à mesure que défilent leurs histoires. Nous sommes convaincus que l'usage du créole a permis non seulement d'exprimer directement, sans barrière, leurs pensées, leurs émotions, ce qu'ils ont de plus vicéral, mais aussi souligne leur sentiment d'appartenance aux deux cultures qui les ont façonnés. C'est particulièrement le cas pour *Present Past Future* et *Restavèk*.

Ayant déterminé au départ notre public cible, en l'occurrence un lectorat haïtien, en Haïti où *TBW* est inconnu, il nous fallait décider entre le français et le créole pour traduire l'anglais standard de *TBW*. Puisque nous voulions mettre l'accent sur l'identité haïtienne des personnages mis en scène dans les textes de départ, la question était de savoir comment le faire, quel canal utiliser pour y arriver. Si notre choix s'était porté uniquement sur le français, nous n'aurions peut-être pas atteint tout à fait notre objectif qui était de restituer dans toute la mesure du possible le contexte sociolinguistique entourant les protagonistes et, par le fait même, leur identité. Cette question revenait à chaque fois qu'il fallait traduire un dialogue par exemple (*Restavèk*, *La robe rouge*). Nous ne prétendons certainement pas qu'une traduction française n'aurait pas été possible. D'ailleurs, une autre traduction de *Restavèk*,

entièrement en français celle-là, se trouve en annexe. Il nous paraissait cependant important, dans le cadre de notre projet, que cela soit fait dans la langue maternelle du protagoniste. Et, comme aucune langue d'arrivée n'est équivalente à la langue de départ, et qu'il incombe au traducteur d'assumer les pertes et les gains qui résultent de son exercice de traduction (Lane-Mercier : 1998, 82), nous prenons l'entière responsabilité du résultat de nos décisions de traduction.

Nous avons vu que la traduction en créole de *Present Past Future* représentait un défi à la fois énorme et passionnant : énorme puisque la version anglaise étant sonore, poétique, imagée et rythmée, il fallait impérativement tenter de restituer toutes ces qualités dans la traduction. Passionnant du fait que le créole, étant une langue à base orale et très imagée, a permis de mettre à nu l'haïtianité contenu dans le texte de départ mais aussi de la transposer dans le texte d'arrivée. Longtemps dénigré et appartenant généralement au registre populaire, le créole a été considéré, et l'est encore, comme une langue enclavée qui n'offre aucune ouverture sur le monde extérieur (DeGraff 2014 : 283). Le fait d'y avoir eu recours pour la traduction de *TBW* a permis de mieux camper les personnages dans leur environnement tout en donnant une certaine visibilité externe à cette langue vernaculaire. Et, le créole, on le sait, n'est pas une langue minoritaire en Haïti où il est parlé dix millions d'Haïtiens et représente sans conteste le trait d'union entre tous les Haïtiens (DeGraff, 2014).

Pour finir, sur le plan linguistique, traduire vers le créole a permis non seulement de tester l'élasticité et les possibilités de la langue, mais aussi sa capacité à reproduire

les écrits provenant de langues plus anciennes, qu'elles soient littéraires ou scientifiques et par là-même, à s'enrichir. Faut-il rappeler que le français, à ses débuts, n'était pas considéré apte à recevoir les classiques de l'antiquité, romains ou grecs. Il s'est développé à partir du latin et s'est enrichi à partir d'autres langues telles que le latin et le grec, entre autres, et ce en grande partie au moyen de la traduction (Arsaye : 2004). Aussi serait-on en droit d'espérer que le créole, aidé d'une longue pratique de production d'œuvres originales aussi bien que de traductions, se développe et rayonne, voir même puisse aspirer à laisser sa posture de langue périphérique.

Les traductions

Present Past Future

Marc Christophe

Marc Christophe est professeur à la *University of the District of Columbia* où il enseigne le français, la littérature française et francophone. Il est l'auteur de deux ouvrages, *Le pain de l'exil* (1988) et *La gloire de l'arc-en-ciel* (1998). Il a également collaboré à une anthologie de nouvelles historiques, *1492 : Le viol du Nouveau Monde*, sous la direction de Frantz Antoine Leconte (1996).⁶¹

⁶¹ Information tirée de la page LinkedIn de Marc Christophe

Jounen jodi, Yè ak Demen/ Présent, passé, avenir

Present Past Future	Jounen jodi, Yè ak Demen	Présent, passé, avenir
Marc Christophe	Marc Christophe	Marc Christophe
What will I tell you, my son?	Kisa m ka di w pitit gason m?	Que puis-je te dire mon fils?
What will I tell you, my daughter?	Kisa m ka di w pitit fi m?	Que puis-je te dire ma fille?
You for whom the tropics	Pou ou menm, peyi twopikal yo	Toi pour qui les tropiques
Are a marvelous paradise	Se paradi, bèl mèvèy	Sont un paradis merveilleux
A blooming garden of islands floating	Bèl jaden flè sou zile kap flote	Un jardin fleuri d'îles flottantes
In the blue box	Nan mitan yon Lanmè Karayib la	Au milieu des eaux couleur indigo
Of the Caribbean sea	Ki ble kou digo	De la mer des Caraïbes
What will I tell you	Ki sa m ka di nou	Que puis-je répondre
When you ask me	Lè nou mande m	Lorsque vous me dites
Father, speak to us of Haiti?	« Papa, pale nou de Ayiti ».	« Papa, parles-nous d'Haïti ».
Then my eyes sparkling with pride	Lè sa a zetwal ta pran danse nan zye m	Alors, les yeux brillant de fierté

I would love to tell you	Pou m rakonte nou	Je vous décrirais
Of the blue mornings of my country	Solèy kap leve nan yon syèl ble	Le jour se levant sur un fond de ciel bleu,
When the mountains stretch out	Mòn yo kap dodomeya	Les mornes se prélassant
Lazily	Kap fè parès	Paresseusement
In the predawn light	Nan limyè douvan jou	Dans la lueur de l'aube
The waterfalls flowing	Bri kaskad yo kap desann ak tout boulin	Le bruit des cascades déversant
With freshness	Kap charye bon jan dlo fre	Leur eau fraîche
The fragrance of molasses-filled coffee	Lodè kafe ak melas	L'odeur du café à la mélasse
In the courtyards	Nan lakou kay yo	Dans les cours
The fields of sugar cane	Jaden kann yo	Les champs de canne à sucre
Racing	Kap fè kous	Faisant la course
In cloudy waves	Tankou nyaj nan syèl la	Comme les nuages dans le ciel
Towards the horizon	Vwa peyizan yo chaje ak pasyon	Les paysans, la voix lourde de passion
The heated voices of peasant men	Kap karese tè a	Caressant la terre
Who caress the earth	Ak men yo ki beni	De leurs mains fertiles
With their hands	Medam yo kap mache	Les femmes effleurant le sol de leurs pas

The supple steps of peasant women	Tankou papiyon nan lawouze douvan jou	Telles des papillons dans la rosée du matin
On top of the dew	Bri lavi a ki koumanse bonè nan maten	Les bruits du matin
The morning clamor	Kap travèse laplèn yo, vale yo	Traversant les plaines, les vallées,
In the plains the small valleys	Ak bouk nan tout rakwen	Les bourgs, les recoins
And the lost hamlets	Yo kache veritab figi	Cachant le vrai visage
Which cloak the true heart	Peyi d'Ayiti	D'Haïti
Of Haiti.	Mwen ta pale nou	Je vous parlerais
I would also tell you	De ti kay an tòl yo	Des petites maisons en tôles
Of the tin huts	Kap dodomeya anba limyè lalin nan	Se prélassant sous les rayons de lune
Slumbering beneath the moon	Nan nuit	Dans la chaleur
In the milky warmth	An ete lè fè cho anpil	Des nuits d'été
Of spirit-filled	Lè lespri mò yo	L'esprit des morts
Summer nights	Ap flannen	Se promenant
And the countryside cemeteries	Nan simityè andeyò	Dans les cimetières de nos provinces
Where the ancestors rest	Kote zansèt yo antere	Où sont enterrés nos ancêtres
In graves ornate	Nan kavo ki dekore	Dans des caveaux décorés

With purple seashells	Ak kokiya mòv	De coquillages mauves
And the sweet and heady perfumes	Lodè sitwonèl ak bazilik	L'odeur de la citronnelle et du basilic
Of basilique lemongrass	Kap fè tèt ou vire	Qui donne le vertige
I would love to tell you	Mwen ta renmen pale nou	J'aimerais vous parler
Of the colonial elegance of the villas	De gwo kokenn kay ki bati depi sou tan	Des maisons immenses construites au temps de
Hidden in the bougainvilleas	lakoloni	la colonie
And the beds of azaleas	Ki kanpe an penpan	Se dressant fièrement
And the vast paved trails	Nan mitan jaden flè dè mò	Au milieu des jardins de bougainvilliers
Behind dense walls	Ak azale	D'azalées
The verandahs with princely mosaics	Ki sèkle ak bèl santye pave	Entourées de sentiers pavés
Embellished	Dèye miray disèt lajè	Cachées derrière des murs épais
With large vases of clay	Galeri ki fèt ak bèl mozayik	Des galeries aux mosaïques dignes de princes
Covered	E ki dekore	Décorées
With sheets of ferns	Ak gwo po an tè kuit	De larges pots en terre cuite
Pink cretonnes	Plen ak foujè	Remplis de fougères
Verandahs where one catches	Kretòn woz	De cretonnes roses

A breath of fresh air	Galeri kote w chita	Des galeries où l'on s'assoit
During nights	Pou respire bon jan lè fre	Pour respirer l'air frais
Of staggering heat	Nannuit	Les nuits
By listening to	Lè l fè twò cho	De fortes chaleurs
The sounds of the city	Epi pou koute bri	Pour écouter le bruit
Rising up to the foothills	Kap monte sot lavil	Qui remonte de la ville
I would love to recite for you	Pou rive jis nan pye mòn yo	Jusqu'au bas des mornes
The great history	Mwen ta renmen rakonte nou	J'aimerais vous raconter
Of the peoples of my country	Bèl istwa pèp peyi m	La merveilleuse histoire de mon peuple
Their daily struggles	Kap lite chak jou	Qui se bat chaque jour
For food and drink	Pou yo manje ak pou yo bwè	Pour manger et boire
Tireless people	Pèp ki pa janm bouke	Peuple infatigable
Hardworking people	Pèp travayè	Peuple de rudes travailleurs
Whose lives are a struggle	Kap mennen yon batay san fen	Menant un combat incessant
With no end	Kont lamizè	Contre la misère
Against misery	Fatig	La fatigue

Fatigue	Pousyè	La poussière
Dust	Nan mache yo	Dans les marchés publics
In the open markets	Anba yon solèy kap boule zo bwa tèt yo	Sous un soleil de plomb
Under the sun's blazing breath	Mwen ta renmen fè w wè	J'aimerais vous faire voir
I would want to make you see	Lari pwòp, san twou	Des rues propres, sans nids de poule,
The clean unbroken streets	Wout dwat	Toutes droites
Straight as arrows	Ak bèl palmye ak pye dat chaje ak flè	Bordées de palmiers
Bordered by the green	Plante sou de bò wout yo	Et de dattiers fleuris
Of royal palms and date palms in bloom	Mwen ta renmen fè w admire	J'aimerais vous faire admirer
I would love to make you admire	Bèl abitasyon ki cache	Les belles habitations lovées
The shadowed dwellings	Nan lonbraj bèl touf plant vèt	À l'ombre des buissons verts
The oasis of green	Nan paradi pa m nan	De mon jardin d'Eden
I would carry you	Mwen ta renmen pote nou	J'aimerais vous porter
On my shivering wings	Sou zèl mwen kap tranble	Sur mes ailes tremblantes
To the top of Croix D'Haiti	Depoze nou sou tèt Croix d'Haïti	Vous déposer sur la Croix d'Haiti
And from there	Lè nou rive	Arrivés sur place

Your gaze would travel over	Je nou ta flannen	Vos yeux se promèneraient
These mountains	Sou mòn yo	Sur les mornes
These plains	Laplèn yo	Les plaines
These valleys	Vale yo	Les vallées
These towns	Vil yo	Les villes
These schools	Lekòl yo	Les écoles
These orphanages	Òfelina yo	Les orphelinats
These studios	Estidyo yo	Les salons de beauté
These churches	Legliz yo	Les églises
These factories	Faktori yo	Les usines
These <i>hounforts</i>	Honfò yo	Les hounfors
These prayer houses	Peristil yo	Les péristyles
These universities	Inivèsite yo	Les universités
These art houses	Kay artis yo	Les maisons d'artistes
Conceived by our genius	Ke jeni nou yo kreye	Créées par nos génies
Where hope never dies.	Kote lespwa pap janm mouri.	Là où l'espoir ne meurt jamais

Diaspora

Joanne Hyppolite

Joanne Hyppolite est conservatrice en chef au *Historical Museum of Southern Florida*. Elle est détentrice d'un doctorat en littérature de l'Université de Miami et d'une maîtrise en études afro-américaines de l'Université de Californie. Elle intervient régulièrement à titre de conférencière sur la culture afro-américaine et caribbéenne et la littérature enfantine. En 1994 elle a reçu le prix *Marguerite DeAngeli* pour sa nouvelle *Seth and Samona*⁶².

⁶² <https://writersofhaiti.com/our-team/>

Diaspora

Joanne Hyppolite

En Haïti, on t'appelle *Diaspora*. Ce mot, qui souligne à la fois la connexion et la déconnexion, décrit parfaitement ta condition d'Haïtien-Américain. Tu as grandi loin de la terre natale; dans la cour de chez toi pas de manguier ni de *kenèps*⁶³ en été; tu ne connais pas les contes de *konpè Bouki ak Malis*⁶⁴, racontés le soir dans le noir. Tu n'as aucun souvenir des *vaksin*⁶⁵ ou des tambours battant le *Yanvalou*⁶⁶ ou le *Rada*⁶⁷. Ton français est inexistant. Tu n'habites pas en Haïti.

Tu vis à Boston, où ta maison est ton île. Ta famille, la seule famille haïtienne de cette rue à flanc de colline où tu as grandi, c'est Haïti pour toi. Là, dans cette maison, ta grand-mère a refusé d'apprendre l'anglais; ta famille recevait par la poste, dans de grandes boîtes en carton, des mangues bien mûres, des *bannann*⁶⁸, du *djondjon*⁶⁹, et des bonbons - les menthes *Alta*. Le jour de ta première communion, comme à tes fêtes d'anniversaire, tu as l'impression que toute la communauté haïtienne de Boston est rassemblée chez toi. Le *griyo*⁷⁰ et le *kremas*⁷¹ sont des incontournables. Il te faut embrasser tous les invités sur la joue : des visages lourdement poudrés, d'autres humides de sueur, des visages rugueux, des parfums qui te font tourner la tête; ça

⁶³ Quenêpe : fruit tropical

⁶⁴ Compère Bouqui et Malice, deux personnages inséparables des contes haïtiens

⁶⁵ Instrument de musique artisanal

⁶⁶ Rythme du folklore

⁶⁷ Idem

⁶⁸ Plantains

⁶⁹ Variété de champignon endémique

⁷⁰ Petits morceaux de viande de porc frits, plat traditionnel haïtien

⁷¹ Liqueur à base de lait et de noix de coco

prend un temps fou. Si par chance tu tombes sur un visage doux et sec tu en es reconnaissant. Au-dessus de l'armoire trône, menaçant, le redoutable *matinèt*⁷² importé d'Haïti, dans le but de vous tenir à l'œil, ton frère et toi. Le mariage du créole de ta mère, à l'accent *an deyò*⁷³ et du français de ton père, à l'accent *lavil*⁷⁴, font une musique tantôt harmonieuse, tantôt horrible. Le dimanche, tu te réveilles sur l'air de « Dominique-nique-nique » qui s'échappe des haut-parleurs. Pour te rendre à l'église, tu portes une robe à volants, de longs rubans dans les cheveux, des chaussettes agrémentées de dentelles et des chaussures noires. En route pour l'Église Ste Angela, ta mère vous met en garde, ton frère et toi « respekte tèt nou⁷⁵ » - en quatorze ans tu n'as pas manqué à une seule messe. Chez toi, comme sur ton île, on a tous deux prénoms : celui reçu à la naissance et un surnom. Ta mère est Gisou, ton père Popo, ton frère Claudy, ta sœur Tinou, tu es Jojo et ta grand-mère Manchoun. Le riz et pois collé est servi chaque jour au dîner et toi, tu enlèves systématiquement les *pwas*⁷⁶ parce que tu ne les aimes pas. Tu penses qu'ils sont laids. Et puis, pourquoi faut-il qu'il y ait toujours des haricots avec le riz? Même le riz blanc et le *mayi moulen* de ta mère sont accompagnés de *sòs pwa*⁷⁷. Tu es convaincu que l'Haïtien est obsédé par les haricots. Chez toi on retrouve un mortier et un pilon ainsi que cinq images de Jésus. Tes grands-parents prennent le café *Bustelo* chaque matin; ton père porte des

⁷² Fouet à trois branches fait de lanières de cuir

⁷³ En créole dans le texte. Accent des paysans vivant dans les provinces, dans les endroits reculés.

⁷⁴ En créole dans le texte. Français de ville

⁷⁵ Respectez-vous!

⁷⁶ En créole dans le texte.

⁷⁷ Pois en sauce

chemises *gwayabèl*⁷⁸ et fume des cigarettes. Tu es battue si tu n’obtiens pas de bonnes notes en classe. Tu découvres l’infidélité des maris à travers les conversations de tes tantes. Tes parents t’emmènent à tous les spectacles, bals et concerts haïtiens où tu te surprends à te balancer, malgré toi, au rythme du *konpa*.⁷⁹ Tu connais le nom de tous les présidents haïtiens et des chefs militaires parce que, dès que trois Haïtiens sont réunis, inévitablement ils parlent de politique. À chaque fois que tu tombes malade, ta mère te frictionne avec un liquide à l’odeur désagréable qu’elle garde dans une bouteille de *Barbancourt* sous son lit. Tu t’asperges de *Bien-être*⁸⁰ après chaque bain. Tes parents te parlent en *kreyòl*, toi tu réponds en anglais, et ça a l’air naturel. Cependant, lorsque ta mère s’exprime en anglais, ça ne sonne pas bien, elle ne fait aucune distinction entre *he* et *she* et tu joues au gendarme du pronom. Tu reçois chaque jour la visite d’une *matant*⁸¹, d’un *monnonk*⁸² ou d’un *kouzen*⁸³ qui est aussi la *marenn*⁸⁴ ou le *parenn*⁸⁵ d’un membre de la famille. Ta grand-mère garde sous son lit une *kivèt*⁸⁶ en porcelaine, pour ses besoins la nuit. Dans les albums photos, tu vois des photos de toi : allant à l’école en Haïti, dans la cour chez toi en Haïti, sous le sapin de Noël blanc en Haïti et tu es émerveillée parce que tu ne te souviens de rien. Tu ne te rappelles pas Haïti, tu es partie trop jeune; mais c’est sans importance

⁷⁸ Guajabera – chemise en toile légère originaire de Cuba

⁷⁹ Genre de musique haïtienne

⁸⁰ Eau de toilette

⁸¹ Tante

⁸² Oncle

⁸³ Cousin

⁸⁴ Marraine

⁸⁵ Parrain

⁸⁶ Cuvette

puisque ta maison est attachée à Haïti comme si elle était retenue par une corde invisible.

Dès que tu sors de chez toi, tu es obligée de nager dans les eaux américaines. Pour toi cela signifie une école catholique irlandaise et un quartier noir américain. L'école, c'est le choix de tes parents qui croient dur comme fer à l'éducation catholique privée, faisant fi de la crise économique qui fait rage. Le choix du quartier relève de la réalité de la vie, ici, dans cette ville avec ses quartiers où la ségrégation raciale est très présente. Avant que tu n'y habites, c'était une rue où vivaient les blancs. Dès l'arrivée de ceux de ta race, ils ont disparu petit-à-petit, vous abandonnant la place. Aujourd'hui ils disent que le quartier est mauvais parce que toi, et ceux qui vous ressemblent y habitez maintenant. Les enfants *dyasporas* savent que leurs parents ne sont pas habitués à ce genre de situation. Ils répètent souvent à leurs enfants : « *nou pa janm trete blan mal an Ayiti*⁸⁷. » Le racisme, ils ne connaissent pas. Ils ne savent rien de la mode non plus, et, à chaque fois que ton frère s'en va chez un ami pour se faire couper les cheveux en *shag*, *high-top* ou *fade* ils ne lui adressent plus la parole. Ils ne réalisent pas que les rubans que tu portes dans les cheveux, tes boucles d'oreilles en or et la dentelle à tes chaussettes font ressortir ta différence face aux autres enfants. Tu pars pour l'école et tu t'arrêtes au coin de la rue, à l'arrêt d'autobus, tu les enlèves. À la fin de la journée, à ta descente de l'autobus, tu les remets. En dehors de chez toi, les choses sont noires et blanches. Tu es noire et

⁸⁷ En Haïti nous n'avons jamais traité les blancs mal.

blanche. Particulièrement à l'école, car ni toi, ni aucune autre des quelques rares haïtiennes de ta classe n'est invitée aux fêtes des enfants blancs. Au début, tu adhères à ce groupe de filles d'origine haïtienne par solidarité; cette relation se transformera en une amitié qui durera toute la vie. En Arts, tu confectionnes des chapeaux verts pour la St-Patrick et tu assistes à des spectacles de danse irlandaise année après année, après année. Tu découvres les livres et la lecture; tu lis dans l'autobus qui te ramène chez toi en compagnie de tes camarades de classe blancs. Tu perds ton accent. En classe de sciences sociales, tu étudies l'histoire des Indiens, mais tu n'apprends rien sur les Américains noirs, excepté dans le cours de musique où tu es forcée de chanter du *Negro spirituals*, une concession due à ta présence. Ils ne savent rien de Toussaint Louverture ou de Jean-Jacques Dessalines. Dans ton quartier, tu dis que tu viens d'Haïti et on te demande poliment « C'est où? » Tu expliques, et, puisque tu as l'air bien, ils pensent qu'Haïti est bien aussi. Lorsqu'ils voient ta grand-mère sur le pas de la porte ils lui disent « bonjour grand-mère » et parfois tu leur traduis une phrase ou deux. Chez eux, tu manges la tarte de patates douces et tu hoches la tête parce que, ce plat, tu l'as aussi dans ta culture. Il est un peu différent et tu l'appelles *pen patat*, mais après tout ça goûte pareil. Avec les filles dans la rue, tu apprends à sauter à la double corde, à danser comme une marionnette et comme un garçon blanc. Pour la première fois de ta vie, tu vois une femme pasteure, dans leur église. Tu te demandes où c'est *dans le Sud* parce que c'est là que la majorité des filles et garçons de ton voisinage passent leurs vacances. C'est à travers ces filles que tu découvres les garçons et le sexe car ces deux sujets de conversation sont tabous chez toi – sur ton

île. Tes amies sont réparties en deux groupes : celles de l'école et celles de la rue. Tu ne les mélanges pas; c'est comme ça que ça marche et tu y es habituée. Tu arrives à jongler entre ces deux mondes avec aisance comme lorsque tu enfiles ta chemise de nuit le soir.

À l'école secondaire, les choses changent. Ceux qui fréquentent la même école que toi ou habitent ton quartier te regardent et te demandent « Vous êtes haïtienne? » Tu notes la surprise dans leur voix et tu réalises qu'ils savent maintenant où se trouve Haïti. Ils croient savoir maintenant ce qu'est Haïti : ce sont les réfugiés illégaux, les *boat people*, qui font la une des journaux du soir. En Haïti les gens ont la tuberculose. En Haïti les gens mangent les chats. Pour eux, tu n'es plus l'image d'Haïti. Ça ne se peut pas parce que tu leur ressembles et que tu parles comme eux. Ils ne te voient pas. Ils ne voient pas les différents mondes qui t'ont façonnée. Tu veux leur dire que toi aussi tu es un des nombreux visages d'Haïti; que chez toi c'est aussi Haïti; mais ça change quoi pour eux? Tu peux les ignorer, mais tu choisis de ne pas le faire. Tu revendiques ton statut de *dyaspora* en espérant que cela les forcera à élargir leur vision d'Haïti, sans succès. Ta sœur, plus jeune et plus susceptible, commence à renier ses origines haïtiennes. Je suis américaine, dit-elle. A-mé-ri-caine.

Tu te tournes vers les livres, pour oublier. Tu lis l'histoire des peuples d'ailleurs. Tu lis l'histoire des peuples d'ici. Tu lis l'histoire de peuples d'ailleurs vivant ici maintenant. Tu décides que tu vas devenir écrivaine. À travers tes œuvres, ils te découvriront, toi, l'enfant *dyaspora*, les liens et les cassures qui ont fait de toi cette

mosaïque que tu es devenue. Ils verront d'où tu viens, les mondes qui t'ont façonnée.

Ils te verront c'est certain!

Restavèk
Jean-Robert Cadet

Jean-Robert Cadet a passé son enfance et son adolescence au sein d'une famille qui n'est pas la sienne et où il est traité comme un domestique, un *restavèk* (qui reste avec). Sa famille d'accueil ayant émigré aux États-Unis, il la rejoint peu après. Son courage et sa détermination lui ont permis de survivre aux mauvais traitements et de se frayer un chemin dans la *dyaspora* en passant par l'armée américaine où il s'est enrôlé peu après avoir été mis à la porte par sa famille d'accueil. Il a enseigné l'histoire au niveau secondaire. À travers sa fondation, The Jean-Robert Cadet Restavèk Association, il lutte contre l'esclavage des enfants en Haïti. Il a participé à plusieurs documentaires portant sur le sujet des *restavèk* et a collaboré avec le Groupe de travail des Nations-Unies sur les formes contemporaines d'esclavage.⁸⁸

⁸⁸ <http://www.jeanrcadet.org/aboutus.aspx>

Restavèk

Jean-Robert Cadet

«Gen yon blan⁸⁹ kap vini isit la jodia. Se papa w men lè wa wèl pinga w rele l papa. Wap annik di bonjou mesye epi wap disparèt. Si vwazen yo mande w ki moun li ye? Wap reponn ou pa konnen. Se yon moun de byen, fòk nou pwoteje repitasyon l. Se sak rive lè moun de byen fè pitit ak manman chyen»⁹⁰ » me dit Florence; à l'époque je devais avoir sept ou huit ans. Un peu avant midi, une petite voiture noire s'arrêta dans l'allée, à l'entrée de la maison. Un homme de race blanche en sortit. Nos regards se croisèrent; il me fit un petit signe de la main et sortit rapidement de la voiture avant même que j'aie eu le temps de dire « bonjou mesye ». Florence le fit entrer et moi je disparus dans la cour. Il repartit aussi vite qu'il était arrivé.

À l'âge de cinq ans je haïssais déjà Florence. « *Ala kontan m ta kontan si manman w te manman m tou*⁹¹ » ai-je dit un jour à Éric, un petit garçon de mon âge qui habitait la maison d'à-côté. Un jour, alors qu'on jouait tous les deux, la mère d'Éric sortit son mouchoir de son soutien-gorge, l'humecta de salive, s'agenouilla devant son fils pour

⁸⁹ Un homme de race blanche

⁹⁰ « Un *blanc* vient en visite aujourd'hui. C'est ton père, mais, lorsqu'il sera là, tu ne l'appelleras pas *papa*. Tu diras seulement « Bonjour, monsieur » et tu disparaîtras. Si les voisins te demandent qui c'est, tu leur répondras que tu ne sais pas. C'est un homme de bien et nous devons protéger sa réputation. C'est ce qui arrive lorsque des hommes comme lui font des enfants aux chiennes »

⁹¹ « J'aurais tellement aimé que ta maman soit aussi ma maman »

lui essuyer une tache du visage. Éric lui repoussa la main en disant « *Manman*, pa fè sa!⁹² »

Je l'ai regardée les yeux pleins d'envie. « Netwaye figi pa m tou⁹³ » lui ai-je demandé. Elle me regarda un instant et me répondit avec un sourire affectueux, « men, figi w pa sal.⁹⁴ » « Sa pa fè anyen » ai-je répondu, « netwaye figi m tou. ⁹⁵ » Elle essuya délicatement une tâche imaginaire sur mon visage et moi j'eus un sourire radieux.

De ma mère biologique je n'ai aucun souvenir; elle est morte avant même que son image ait pu se graver dans ma mémoire. Je ne me rappelle pas non plus du moment où j'ai été amené chez Florence, cette femme que j'appelais *Manman*. C'était une belle *négresse*⁹⁶ à la peau brun foncé et à la présence majestueuse. Florence ne travaillait pas; elle avait hérité de lopins de terre qu'elle louait à des fermiers, ce qui lui faisait un peu d'argent. Elle avait aussi des amants parmi les hauts fonctionnaires du gouvernement, augmentant ainsi considérablement ses revenus. Son fils Denis, un adolescent, vivait avec sa grand-mère paternelle et fréquentait une école privée. Elle disait que son mari était mort lorsque son fils avait dix ans; je n'ai jamais vu ses photos de mariage.

⁹² « Maman arrête! »

⁹³ Nettoie-moi le visage aussi.

⁹⁴ Mais, ton visage n'est pas sale.

⁹⁵ Cela n'a pas d'importance, ai-je répondu, nettoie-moi aussi le visage.

⁹⁶ Il s'agit d'une distinction de race, non péjorative

Je suis entré dans la vie de Florence un jour où Philippe, son ex-amant blanc, lui rendit visite à l'improviste. Philippe était un homme d'affaires prospère. Il exportait du café et du chocolat vers les États-Unis et l'Europe. Il vivait à Port-au-Prince avec ses parents, deux frères et une nièce. Il arriva chez Florence, une maison à étage, de style français, dans un quartier huppé de la ville, au volant de sa *Jeep* avec, sur le siège arrière, un petit garçon à la peau claire, aux yeux brillants. Il gara la voiture et en sortit l'enfant qu'il posa par terre, sur ses pieds; le bambin partit en dandinant. Cet enfant, c'était moi.

Philippe embrassa Florence sur les joues tandis qu'elle regardait l'enfant. « Il est de qui? » demanda-t-elle, devinant déjà la réponse.

« Sa mère est morte et je ne peux pas l'emmener chez mes parents. J'aimerais que tu le prennes chez toi » répondit Philippe en lui tendant une enveloppe bourrée d'argent. « Je comprends » dit-elle en prenant l'enveloppe. Philippe l'embrassa à nouveau et repartit sans moi. Son problème était résolu.

Ma mère était ouvrière dans une des usines de Philippe où l'on préparait le café pour l'exportation, au pied de la chaîne des Cahos, dans la Vallée de l'Artibonite. Philippe était fidèle à la tradition des *gran blan*⁹⁷ d'autrefois qui, se reconnaissant dans leurs enfants nés de femmes esclaves, les affranchissaient et leur donnaient une éducation. Il avait sans doute cru que Florence m'offrirait une vie meilleure.

⁹⁷ Grand blanc : colon prospère

« Angela » cria Florence.

« *Wi madanm*⁹⁸ » répondit la cuisinière en s'approchant.

« Pran ti gason sa a pou w okipe. Wa ba li yon bagay pou l manje.⁹⁹ » Angela me prit dans ses bras.

« *Ki jan li rele*¹⁰⁰? » demanda-t-elle.

Florence réfléchit un instant puis répondit « Bobby ».

Florence ne voulait pas d'un autre enfant; cependant, son entente financière avec Philippe était trop alléchante pour être refusée. Je dormais sur des haillons dans un coin de la chambre de Florence, comme un chaton, jusqu'à l'âge de six ans. Elle me fit ensuite coucher sous la table de la cuisine.

Florence ne s'est jamais occupée de moi. Dès le premier jour, les cuisinières étaient chargées de subvenir à mes besoins élémentaires; Florence n'avait donc rien à voir avec moi. Je ne me suis jamais réellement attaché à ces cuisinières puisqu'aucune d'elles ne restait chez nous plus d'un an. Elles étaient renvoyées pour avoir laissé brûler un repas ou pour avoir volé la monnaie au retour du marché.

En grandissant, suivant l'humeur de Florence et le ton de sa voix au réveil, je savais comment serait ma journée. Lorsqu'elle était joyeuse, le *matinèt*¹⁰¹ restait accroché à sa place au mur de la cuisine.

⁹⁸ Oui madame

⁹⁹ Occupe-toi de ce garçon. Trouve-lui quelque chose à manger.

¹⁰⁰ Comment s'appelle-t-il?

Je savais qu'il existait à Port-au-Prince trois groupes d'enfants: ceux de l'élite, les très pauvres et les *restavèks* ou enfants esclaves.

Les enfants de l'élite étaient reconnaissables à leur peau claire et à leurs vêtements luxueux. Leurs parents les encourageaient à parler le *bon français* et non le créole, la langue du peuple. Ils vivaient dans des maisons confortables avec dépendances et jardins tropicaux. Leur allocation hebdomadaire dépassait de loin le salaire mensuel de leurs servantes qui s'adressaient à eux en mettant *Monsieur* ou *Mademoiselle* devant leur prénom. Ils étaient conduits à l'école en voiture, fréquentaient les meilleures écoles privées de la ville et on les appelait « *Ti boujwa*¹⁰² ».

Les enfants pauvres ont souvent la peau foncée; ils sont couverts de poussière et sont mal nourris. Ils vivent dans des maisonnettes d'une pièce, recouvertes de feuilles de tôles rouillées, sans eau courante, ni électricité. Leurs repas - pois, maïs moulu et ignames - sont cuits, dans un nuage de fumée, sur un réchaud rudimentaire : trois grosses roches de la taille d'une noix de coco, du bois sec et des brindilles. Ils mangent assis sur des troncs d'arbre, avec les doigts, dans des Calebasses, et boivent dans des marmites au rebord coupant. Ces enfants sont toujours suivis d'une nuée de mouches. Ils font leurs besoins accroupis dans les buissons et s'essuient avec des roches ou des feuilles tombées des arbres. Le soir, ils dorment sur des nattes faites de

¹⁰¹ Fouet à plusieurs branches faites de lanières de cuir

¹⁰² Petits bourgeois.

paille ou sur un morceau de carton étendu sur le sol en terre battue; leur corps trempé de sueur est un festin pour les punaises. Ils parcourent plusieurs kilomètres à pied pour se rendre à l'école publique, sous-équipée; en guise de déjeuner, ils ont du lait en poudre donné par ces mêmes pays étrangers qui autrefois profitaient du travail de leurs ancêtres esclaves. Après l'école, ils s'empressent de rentrer chez eux pour avoir le temps d'apprendre les leçons, en cadence et à voix haute, avant que ne se couche le soleil. Parfois ils se rendent à la place du Champ-de-Mars, où ils font leurs devoirs à la lumière des lampadaires, sous la nuée des papillons de nuit.

Les *restavèks* sont des enfants esclaves appartenant à des familles riches. Ils ne sont pas payés pour leur travail et ne vont pas à l'école. Après l'indépendance, en 1804, des noirs influents et des mulâtres ont réintroduit l'esclavage en utilisant les enfants des plus pauvres comme domestiques. Aux familles les plus démunies vivant dans de lointains villages et qui ont trop de bouches à nourrir, ils promettent une vie meilleure pour leurs enfants. Une fois acquis, ces enfants perdent tout contact avec les membres de leur famille, et, comme les esclaves du passé, ils reçoivent un nouveau nom (ils sont rebaptisés), pour la convenance. Pour camoufler leurs actes diaboliques, les riches appellent ces enfants des *restavèk*, un terme qui signifie « rester avec ». Les *restavèks* sont tournés en dérision par les autres enfants lorsqu'ils les voient dans les rues pieds nus et vêtus de guenilles.

La situation des *restavèks* est pire que celle des esclaves parce qu'ils ne coûtent rien et que la source est intarissable. Ils accomplissent les tâches que les domestiques, les

bonnes, refusent de faire et ils dorment sur des morceaux de carton, sous la table de la cuisine ou sur la galerie à l'entrée de la maison. À la moindre infraction, ils sont sévèrement punis avec un fouet fait de cuir de bœuf, le *rigwaz*, encore utilisé de nos jours à cet effet. Et, comme au temps des esclaves africains, ils préparent eux-mêmes leur nourriture qui consiste en une farine de maïs de qualité inférieure et de têtes de harengs séchés. Les filles sont souvent les plus mal loties puisqu'elles servent de « concubines » aux ados males de leurs « propriétaires ». Lorsqu'elles ont le malheur de tomber enceinte, elles sont jetées à la rue et sont contraintes de gagner leur vie en se prostituant. Les garçons deviennent cireurs de chaussures ou jardiniers itinérants.

J'étais un *restavèk* en formation. En me traitant ainsi, Florence n'avait aucune explication à fournir à mon sujet; pas besoin d'expliquer à personne qui j'étais et d'où je venais. Étant un *restavèk*, je ne pouvais avoir une relation personnelle avec elle ni lui faire part de mes besoins. Je ne devais parler que si on m'adressait la parole, sauf pour lui transmettre les messages qu'une tierce personne lui aurait laissés. Je n'osais pas non plus sourire ou rire en sa présence, cela aurait été irrespectueux – je n'étais pas son fils, mais bien son *restavèk*.

Ma tasse de fer-blanc, mon assiette en aluminium et ma cuillère étaient rangés à l'écart de la vaisselle de Florence. J'étais toujours vêtu de haillons. Les enfants du quartier m'appelaient *restavèk* à chaque fois qu'ils me voyaient dans les rues, ce qui me blessait et m'embarrassait terriblement. Pour moi cela voulait dire que j'étais un

enfant orphelin, non désiré. Les visiteurs me demandaient toujours « *ti gason, kote granmoun ou?*¹⁰³ »

Chaque soir, couché sous la table, je souhaitais que Florence - ou moi - ne se réveille pas le lendemain. Je voulais vivre dans le monde des rêves où je m'envolais parfois comme un oiseau ou nageais comme un poisson. Mais, dans mon rêve, je m'arrêtais toujours pour faire pipi contre un arbre, et je me réveillais dans une mare d'urine.

Le réveil était un cauchemar. J'évitais, du mieux que je pouvais, Florence, cette femme que j'appelais *Manman*. Je faisais quotidiennement le vœu de voir Florence mourir dans son sommeil – jusqu'au jour où je fis une découverte effrayante. Je nettoyait la salle de bain un après-midi lorsque je remarquai un petit sac roulé en boule dans le lavabo. Poussé par la curiosité, je l'ouvris et découvris plusieurs morceaux de tissus tachés de sang. Mon cœur se mit à palpiter; j'étais convaincu que Florence allait mourir. J'avais un violent désir de lui demander d'où venait ce sang, mais, comme je n'étais autorisé à lui parler que si elle me posait une question ou si j'avais un message à lui faire passer, je ne dis rien.

L'idée de Florence mourante était bien présente dans ma tête. Parfois, je sanglotais et je demandais à Dieu d'annuler mon vœu. Je me mis à la surveiller de près, scrutant les parties de son corps exposés au regard, essayant de découvrir d'où venait tout ce

¹⁰³ « Petit, où sont tes parents? »

sang. Je l'épiaï à travers le trou de la serrure lorsqu'elle était dans la salle de bain ou dans sa chambre.

Un après-midi où il faisait particulièrement chaud, Florence me pinça la peau du ventre parce que j'avais oublié de nettoyer le plancher de la cuisine; elle me donna un petit sac de *Fab*¹⁰⁴, et une bouteille de *Clorox* et me dit d'une voix furieuse : « *ale nan twalèt la, lave moso twal kap tranpe nan bokit la.* »¹⁰⁵ Ayant enlevé le couvercle de la *bokit*¹⁰⁶, je vis une pile de chiffons blancs trempant dans une eau rouge de sang. Je plongeai la main dans le sceau et je me mis à frotter chaque morceau de chiffon jusqu'à disparition des tâches. Je vomis dans le WC puis me remis à laver.

Après une éternité Florence ouvrit la porte. L'air frais envahit la pièce et mes poumons. Ma chemise en lambeaux était trempée de sueur. Je la regardai et je réalisai pour la première fois que Florence était la femme la plus grande que j'aie jamais connue. Elle inspecta les chiffons puis me dit, « *koulye a mete yo tranpe nan kloroks la. Wa rense yo demen.* »¹⁰⁷ Tout en écoutant ses instructions, je fixais ses pieds, essayant de trouver la source de tout ce sang.

Le lendemain, sans qu'elle eut à me le dire, je me mis à frotter les chiffons, un à un et à rincer chaque morceau. Pendant que je les suspendais dans la cour pour les faire sécher, Florence sortit pour m'observer. « *Lè yo fin seche, wa va pliye yo epi a mete*

¹⁰⁴ Détergent

¹⁰⁵ « Va à la salle de bain, lave les chiffons qui sont dans le seau. »

¹⁰⁶ De l'anglais « bucket », récipient en métal

¹⁰⁷ « Maintenant, fais-les tremper dans l'eau de javel. Demain tu les rincerás. »

*yo nan sa a*¹⁰⁸ », me dit-elle en me tendant un petit sac blanc. Je le lui pris des mains, passant ses mains et ses jambes aux rayons X pour trouver la moindre cicatrice. Elle n'en avait pas.

Je lui répondis « *Wi* » à la place du « *Wi, Manman* » habituel. À la fin de la journée, je suivis ses instructions et plaçai le sac sur son lit. À partir de ce moment, chaque mois, Florence me tendait le petit sac blanc avec le détergent et m'ordonnait de laver son contenu.

Je vivais avec une certaine angoisse, me demandant combien de temps faudrait-il pour que ma tutrice meure d'hémorragie. Comme elle me faisait laver les chiffons dans la salle de bain l'après-midi, j'en déduisis que Florence ne voulait pas qu'on sache qu'elle perdait du sang. Je croyais qu'elle voulait que je garde son secret.

Un jour, en marchant dans la cour du voisin je vis dans une poubelle une petite boîte en carton bleu clair avec le mot *Kotex* imprimé dessus. Je me dirigeai vers la boîte. Je la voulais pour fabriquer une petite voiture avec des capsules de *Coca* pour roues et des boutons pour phares. Après m'être assuré que personne ne me regardait, je pris la boîte rapidement, la glissai sous ma chemise et partis en courant. Je la cachai dans un buisson à côté de chez Florence, en attendant d'avoir du temps libre pour la transformer. Après le dîner, Florence s'allongea sur son lit pour une sieste et m'appela pour lui gratter la plante des pieds. J'avais entendu dire que c'était une

¹⁰⁸ « Quand ils auront séché, plie-les et mets-les dans ce sac. »

activité que les femmes esclaves faisaient jadis pour plaire à leur maîtresse. Je détestais cette tâche parce que je devais m'agenouiller au pied du lit sur le sol en céramique, et, alors, les furoncles à mon genou droit me faisaient mal et laissaient échapper un liquide nauséabond. Si par malheur je m'endormais, elle me frappait au visage et me criait « *wap grate pye m jouk dòmi pran m, osinon map koupe tèt ou, ekstrè kaka, pitit chyen ke vouzèt.* ¹⁰⁹ » Aussitôt que Florence s'endormait je m'empressais de quitter la chambre, pensant à la boîte bleue bien cachée dans le buisson. Une fois sorti de la chambre, je récupérai mon trésor en toute hâte. Je remarquai plusieurs rouleaux à l'intérieur de la boîte. J'en déroulai un et je découvris qu'il était tâché de sang. Je laissai tomber la boîte et je me rendis dans la cour du voisin. Je me mis à observer la peau de tous ceux qui habitaient la maison avec l'espoir de découvrir la source du sang. Je rentrai à la maison et jetai la boîte.

Assis sous le manguier dans la cour avec mon catéchisme, j'essayais de mémoriser la leçon du mieux que je pouvais, pour me préparer à la première communion. En récitant les passages du manuel, je me voyais vêtu de longs pantalons blancs, d'une chemise blanche à manches longues, d'une cravate rouge et de chaussures noires brillantes. J'entrais dans l'église avec mes camarades de classe, dans la rangée des communicants. Le prêtre disait « Le corps du Christ, » et je répondais « Amen » en ouvrant la bouche pour recevoir l'hostie. Je n'imaginais pas de grande réception avec

¹⁰⁹ « Tu vas me gratter les pieds jusqu'à ce que je m'endorme. Sinon je t'arrache la tête, vermine, fils de chienne. »

une maison remplie d'amis et de parents qui m'apportaient des cadeaux et de l'argent. Cependant, j'étais certain que j'allais faire ma première communion parce que mon école – l'École du Canada – préparait un groupe d'élèves à recevoir ce sacrement. Je devais avoir 8 ou 10 ans.

Pendant les cours du samedi après-midi, nous étions tous désireux de répondre aux questions et d'afficher notre connaissance de la Bible et du catéchisme. Les classes commençaient toutes de la même façon.

Professeur : Qu'est-ce que le catéchisme?

Élèves : Un catéchisme est un petit livre dans lequel nous apprenons la religion catholique.

Professeur : Où est Dieu?

Élèves : Dieu est dans le ciel, sur la terre, partout.

Professeur : Citez les dix commandements de Dieu.

Tu n'auras pas d'autres dieux que moi.

Tu ne ...

Tu ne ...

Nous répondions aux questions à l'unisson et avec enthousiasme. À la fin de la classe, nous nous racontions, les yeux brillants, ce que nos parents respectifs prépareraient pour le dîner le jour de la première communion. Il paraît que tous les parents engraisaient un cabri ou une dinde. Certains racontaient leur visite chez le tailleur ou le cordonnier. Chacun avait une histoire à raconter, même moi – mais moi

j'inventais les miennes. Sur le chemin du retour, je réfléchissais au Premier commandement et je me demandais pourquoi Florence adorait plusieurs autres dieux, tout juste à son retour de l'église. Elle devait être au courant des Dix commandements, je les avais lus dans son livre de prière lorsqu'elle se rendait chez les voisins.

Un samedi après-midi, une semaine avant la confession, les élèves étaient tout excités, le jour de la première communion se rapprochait. Après la classe, ils racontaient que leurs chaussures ou leurs vêtements avaient été soit livrés, soit récupérés chez le tailleur ou le marchand. À la maison, j'ai cherché en vain dans la chambre de Florence des chaussures et de nouveaux vêtements. Je voulais demander à Florence si elle m'avait acheté le nécessaire, mais je ne le pouvais pas puisque je n'avais pas le droit de lui parler. J'ai décidé de le faire de toute façon, quitte à me faire gifler; les mots ne sortaient pas – la peur me paralysait. Le jeudi après-midi, j'ai cherché à nouveau dans toutes les armoires et même sous le lit; je n'ai rien trouvé.

Je commençais à m'inquiéter; elle avait peut-être oublié. Je plaçai le catéchisme sur la table de la salle à manger pour lui rappeler l'évènement qui approchait à grand pas. Elle le mit sur la table de la cuisine. Je me dis avec un sourire « elle se souvient. »

Le vendredi après-midi, jour de la confession, une vendeuse de rue passa devant la maison, annonçant ses produits en criant¹¹⁰. Florence me dit « *Bobby, rele machann nan.*¹¹¹ » J'allai en toute hâte sur le trottoir et appelai la femme. Elle avait la peau noire comme du charbon, un grand panier jaune se balançait sur sa tête. Plusieurs poulets au plumage coloré étaient suspendus à son bras gauche, la tête en bas. Une fois dans la cour, sous l'arbre, elle se pencha et déposa les poulets sur le sol. La cuisinière de Florence l'aida à se défaire de sa lourde charge. Après plusieurs minutes de marchandage, Florence acheta deux poulets. J'étais très heureux, pensant au dîner somptueux qu'elle planifiait pour ma première communion. Pourtant, tout au fond de moi subsistait encore un doute. Le samedi matin, la veille de ma première communion, Florence partit en taxi. Je ne m'étais jamais senti aussi heureux. Je dansais, chantais et je dis à la cuisinière en souriant « *Manman al achte kostim pou kominyon m.*¹¹² » Elle ne répondit pas, mais son expression tempéra quelque peu ma joie. Il était environ midi lorsqu'un taxi s'arrêta devant la maison. Je courus voir qui c'était. C'était Florence qui revenait à la maison, les bras chargés d'un grand sac brun. Je dansais dans mon cœur et résistai à l'envie de l'étreindre dans mes bras, sachant qu'elle m'aurait chassé d'une claque.

Elle entra dans la maison sans dire un mot. Je lui apportai ses pantoufles. Elle se changea et se mit à superviser la cuisinière qui préparait le repas. Dans l'après-midi,

¹¹⁰ Les vendeurs de rue ont une façon bien particulière d'annoncer leurs produits : c'est comme s'ils chantaient en déambulant dans les rues.

¹¹¹ « Bobby, appelle la marchande. »

¹¹² « Maman est parti acheter mon costume de première communion ».

ayant terminé mes tâches, je m'approchai de Florence avec un seau d'eau et une serviette et me mis à lui laver les pieds. Elle était assise dans sa *dodine*¹¹³ sirotant un café noir dans une soucoupe. Le cœur battant, je lui dis « *konfesyon ap fèt a sizè, kominyon an se demen maten a nevè.*¹¹⁴ »

Elle me regarda un long moment en grinçant des dents; puis, d'un air furieux elle me dit : « espès de salopri, pisannit, ti masisi, chany. Si w konprann mwen pral depanse lajan m pou m fè kominyon pou ou, ou fou nan tout tèt ou¹¹⁵ » me cria-t-elle. Tremblant de peur, je lui séchai les pieds, lui glissai ses pantoufles et je me relevai, avec encore dans les mains le seau et la serviette. Je sentais mes pieds trop lourds pour me déplacer. J'étais sous le choc de ses paroles. « Demaske w ou devan m¹¹⁶ », hurla-t-elle. Je me rendis à la cuisine et m'assis en silence dans mon coin, sans une larme.

« Amelia! » cria Florence

« *Wi madan Cadet* », répondit la cuisinière.

« Ou pa bezwen kuit poul la demen; mwen pral pase jounen kay nyès mwen. Pitit gason l ap kominye demen¹¹⁷ » dit-elle.

¹¹³ Rocking chair

¹¹⁴ « La confession est à six heures et la communion est pour demain matin, à 9 heures. »

¹¹⁵ « Toi petit salaud, pissenlit, petit pédé, cireur de chaussure. Si tu crois que je vais dépenser mon argent pour ta première communion, tu es fou »,

¹¹⁶ « Hors de ma vue »

¹¹⁷ « Ce n'est pas la peine de préparer le poulet pour demain; je passe la journée avec ma nièce. Son fils fait sa première communion demain. »

Je me rendis dans sa chambre pour voir le contenu du sac et je vis une paire de chaussures qu'elle avait l'intention de porter pour la communion de son filleul. J'étais anéanti, et en même temps résigné à croire que seuls les enfants vivant avec leurs vraies mères et leurs vrais pères font leur première communion, reçoivent des cadeaux du père Noël et célèbrent leur anniversaire.

Homelands

Marie-Hélène Laforest

Marie-Hélène Laforest est une auteure haïtienne-italienne, spécialiste en études postcoloniales et études féminines; elle est également professeure de littérature anglaise à l'Université de Naples. Laforest a beaucoup publié dans des revues et des journaux universitaires sur l'immigration, l'interculturalité, l'identité hybride, les questions d'identité raciale et de genre, l'écriture des femmes dans les Caraïbes et la diaspora africaine. Elle a été demi-finaliste du concours John Simmons de l'Université de l'Iowa pour son recueil de nouvelles *Foreign Shores* (CIDHICA, 2004)¹¹⁸.

Homelands de Marie-Hélène Laforest, est l'histoire d'une famille haïtienne, celle de l'auteure, qui appartient à la haute bourgeoisie ayant émigré aux États-Unis. Famille de riches à la peau claire, ayant mené une vie de privilégiés en Haïti, ils ne s'étaient jamais imaginé qu'ils seraient un jour considérés « noirs » aux États-Unis ; c'est pourtant ce qui est arrivé. Tout au long de son histoire, Laforest fait un parallèle entre sa vie en Haïti et sa vie en exil. Ce récit peut être vu comme un complément à *Restavèk* puisqu'il raconte l'autre réalité d'Haïti, celle de la classe favorisée : autant Bobby était livré à lui-même et maltraité, autant Laforest est protégée et choyée dans son environnement familial.

¹¹⁸ <http://www.villamedici.it/fr/programme-culturel/programme-culturel/2015/03/rencontre-avec-yanick-lahens/>

Terres natales

Marie-Hélène Laforest

Ma vérité, à l'instar de beaucoup d'autres, est biaisée. Je suis certaine que les personnages impliqués dans cette histoire la raconteraient différemment. Nous serions d'accord sur un seul point pourtant : nous n'étions pas des Noirs avant de quitter les Caraïbes. Dans un pays où la majorité de la population a la peau noire, je suis blanche à cause de ma peau au teint clair et de la richesse de ma famille. Mon grand-père blanc était exportateur de café et de sisal dans une petite ville au Nord de Port-au-Prince. Il gérait ses affaires à partir de son magasin général qui importait des matériaux de construction et des denrées de base comme la farine. Il était aussi consul honoraire de la Norvège. Le vendredi, juste avant la fermeture de la Banque Nationale d'Haïti pour le week-end, une grande caisse peinte en vert contenant l'argent de mon grand-père était placée dans une brouette, attachée à l'aide d'une corde. La brouette était tirée par un homme au torse nu, depuis la Grand Rue jusqu'à la banque. Le demi-frère de mon grand-père avait la peau brune et des yeux verts. Peut-être mon grand-père avait-il un don pour les affaires; je ne pouvais pourtant m'empêcher de penser, lorsque j'étais enfant, qu'il devait l'emplacement de son magasin sur la Grand-Rue à la couleur de sa peau tandis que celui de son demi-frère était situé dans une rue en arrière, près du marché. Le frère de ma grand-mère avait également un commerce dans la rue principale. Il avait lui aussi le teint clair et la peau de sa femme était tellement blanche qu'on pouvait voir ses veines. La clientèle de mon grand-père et de son beau-frère était composée d'Européens, particulièrement

de membres du clergé, et de Canadiens qui exploitaient une mine de cuivre dans les environs.

Je n'étais pas perçue non plus comme antillaise avant de quitter Haïti. Je connaissais le nom de certaines îles, mais je n'avais jamais rencontré personne qui y était né. Ma mère et sa sœur s'étaient rendues à Cuba pour monter leur trousseau. Elles parlaient de la Havane comme d'une ville ressemblant à Paris; elles en parlaient au passé. Elle avait perdu son côté glamour avec la révolution de Fidel Castro. Pour mon sixième anniversaire, j'ai fait un voyage à Miami avec ma mère. Nous avons visité la réserve des Séminoles et les dauphins du *Seaquarium* de Miami. L'avion s'était arrêté à Montego Bay, à la Jamaïque. J'ai eu la permission de me mettre près de la porte pendant l'embarquement des passagers jamaïcains. Je voyais des centaines de personnes debout, loin du tarmac, derrière une clôture en fer. C'était tous des Chinois, pas un seul Noir. Je courus annoncer à ma mère que nous avions atterri en Chine. Je ne me doutais pas que trente ans plus tard, des Jamaïcains penseraient que j'étais une antillaise de descendance chinoise.

Sur mon île, je menais une vie de privilégiée construite avec grande conviction. Des lignes invisibles traçaient ma voie; je ne devais pas dévier de ce chemin. Je me souviens d'un jour, en octobre, le premier jour de classe, vêtue de mon uniforme bleu fraîchement repassé; j'attendais le marchand d'huîtres en compagnie de mon père. Il y avait un très grand manguier dans la cour, près de la piscine. Mon père était assis sous l'arbre, se faisant cirer les chaussures lorsque le marchand d'huîtres est arrivé. Il

ouvrait les huîtres que nous avalions avec un trait de citron. Puis, mon père partit travailler en voiture. Le *garçon de cour*¹¹⁹ me conduisit à l'école à bicyclette. Nous longions parfois la route de l'hôpital, croisant en chemin des hommes transportant sur leurs dos des enfants malades, sous le chaud soleil du matin. Voilà l'image qu'éveillait dans mon esprit le mot *pauvreté* – un père transportant sur son dos son enfant malade vers un lointain hôpital.

À ma sortie de l'école, je m'arrêtais au magasin de mon grand-oncle. Sa femme et lui interrompaient leurs activités pour me serrer dans leurs bras et m'embrasser avant de me donner des bonbons, ou, si j'avais reçu mon bulletin scolaire ce jour-là, des cadeaux tels que des parfums, des bijoux ou du tissu venant d'Angleterre ou de France. La broderie anglaise était mon préféré. Je me dirigeais ensuite vers le magasin de mon grand-père. À l'heure du lunch, mon grand-père m'amenait chez lui, une maison dont l'étage supérieur était entièrement entouré d'un balcon où ma grand-mère se balançait sur une *dodine*¹²⁰. J'adorais prendre le lunch avec mon grand-père. Nous raffolions tous les deux de plats considérés trop ordinaires pour des gens aisés : *tchaka*, *akra*, ragoût de crabes et de poissons, *maïs moulu*, poissons salés et des plantains bouillis. Après le lunch, tandis que mes grands-parents faisaient la sieste, je descendais au rez-de-chaussée. J'ouvrais la porte arrière qui donnait sur la cour où vivait tout le personnel de maison : la cuisinière, les deux ménagères et leurs enfants,

¹¹⁹ Employé de maison qui s'occupe de nettoyer la cour, la piscine, le jardin et la voiture.

¹²⁰ Chaise berçante

la femme qui s'occupait du repassage, le garçon qui nettoyait la cour, celui qui faisait les courses. C'était un autre monde, plein de vie, de bavardage, d'indigo, de bouillie d'amidon épaisse, d'échalotes, de poivres, de café qu'on faisait griller sur un feu de bois – un monde où tout se passait en même temps : les femmes écossaient les pois, repassaient les vêtements, chantaient, se coiffaient, réprimandaient les enfants et riaient. Là, je pouvais manger avec une cuillère au lieu d'une fourchette, ou même avec mes mains. Je pouvais aussi parler le *kreyòl* au lieu du français, j'apprenais des contes et des chants. Je préférais de loin être là qu'être avec les grands-parents ou chez mes parents où je n'avais pas d'amis.

La maison de mes parents était située loin du centre-ville. C'était une propriété entourée d'amandiers, de manguiers et de palmiers. Au loin s'étendaient les vastes plantations de canne à sucre. Nos voisins les plus proches étaient les fermiers pauvres des environs. C'était le royaume de mes frères. Ils jouaient avec des garçons de leur âge, grimpaient aux arbres, fabriquaient des arcs, chassaient les oiseaux avec des frondes et fabriquaient des cerfs-volants. Comme j'étais une fille, j'avais rarement le droit de jouer avec eux. Mon unique camarade de jeux et ma seule amie était Yanyan, une jeune *restavèk* qui vivait chez ma grand-mère. Elle était plus âgée que moi – assez vieille pour s'occuper de moi, et aussi de mes cousins lorsqu'ils venaient en visite, mais assez jeune pour jouer avec nous. Elle nous accompagnait dans nos promenades en voiture, nos sorties à la rivière le dimanche; nous sautons à la corde et ramassions des mangues ensemble. Yanyan et moi étions inséparables, sauf lors

des repas. Je rejoignais mes parents à l'étage, elle restait dans la cour où se tenait le personnel de maison. Nous n'allions pas non plus à la messe ensemble. Elle allait à la messe à quatre heures du matin à la cathédrale; c'était une messe pour le personnel de maison qui commençait son service à six heures – ils faisaient moudre et infuser le café qu'ils apporteraient à leur patron au lit, vers sept heures. J'allais à la messe de dix heures et je m'asseyais au premier rang. Ce banc était payé par ma famille et nous était réservé. Le frère et la mère de Yanyan venaient aussi dans la cour de ma grand-mère, le plus souvent pour manger. L'après-midi, en l'absence de mes parents, ma grand-mère me donnait la permission de rejoindre Yanyan, les domestiques et les membres de leur famille. Lorsque mes parents étaient présents, je descendais l'escalier sur la pointe des pieds pour me rendre dans la cour où tout le monde était assis sur de petites chaises en paille, se racontant des contes et des histoires. La cuisinière était la meilleure narratrice. Ses histoires étaient entrecoupées de chants. Tous les contes finissaient par « *yo banm yon ti kout pye, se konsa mwen ateri isit la poum rakonte nou istwa sa a*¹²¹. » Avec moi, Yanyan parlait un mélange de *kreyòl* et de français; avec les adultes elle parlait seulement *kreyòl*, de peur d'être rejetée. À l'heure du dîner, à la table familiale, personne n'avait le droit de parler *kreyòl* et aucun enfant ne s'adressait à un adulte en *kreyòl*. Notre maîtrise du français confirmait notre statut social.

¹²¹ On m'a donné un p'tit coup de pied, c'est comme ça que je me retrouve ici pour vous raconter cette histoire.

Un jour de mars 1963, mon père, un propriétaire d'usine, a dû quitter l'île. Quelques semaines plus tôt, nous étions à la messe du dimanche, il a été arrêté par les sbires de François Duvalier. Mon père et ses amis avaient pour habitude de rester au fond de l'église; ils sortaient tout de suite après la communion. Avant que le prêtre ne prononce le « *Ite Missa est* », ils causaient déjà sur le parvis de l'église. Ce n'est qu'à la fin de la messe que nous avons remarqué l'absence de mon père. Je ne comprenais pas pourquoi il avait été arrêté. Était-ce parce qu'il avait fait l'école militaire dans sa jeunesse? Les quatre autres conduits au poste de police ce jour-là étaient des hommes aimés de tous et qui n'avaient aucun contact avec la vie militaire. Mon père et ces hommes avaient une chose en commun : ils avaient la peau claire et étaient membres de « l'élite ». Ils ont tous été libérés le lendemain. Leur arrestation n'était qu'une sorte de répétition générale pour la grande pièce de théâtre qui allait être jouée par la suite – le règne de terreur de Duvalier.

Une semaine après la brève détention de mon père, il vendit son usine et partit pour New York. Ma mère, mes frères, ma sœur et moi devions l'y rejoindre à la fin de l'année scolaire. Au cours des mois qui ont suivi notre séparation, plusieurs maisons voisines ont été incendiées, les portes des écoles sont restées fermées. À la fin de juin, notre exil commençait.

Il n'y avait aucun signe de bienvenue lorsque nous avons débarqué à New York. Nous vivions dans un des nombreux quartiers de la banlieue, un monde d'exilés cubains et sud-américains, entourés d'Américains blancs. Nous avons déménagé dans

un immeuble à Elmhurst, Queens, où s'étaient déjà installées deux familles haïtiennes, les toutes premières victimes de la purge de Duvalier. Réfugiés dans des ambassades étrangères, ces gens avaient atterri à New York. L'un d'eux était un cousin de ma mère. Grâce à lui nous avons pu louer un appartement dans un élégant immeuble de huit étages, avec deux ascenseurs. À l'opposé des espaces grands ouverts que nous avions laissés sur l'île, dans l'appartement il fallait parler à voix basse et rester tranquille. Nous ne parlions pas dans les couloirs ni dans l'ascenseur. Lorsque nous rencontrions nos voisins américains blancs, ils ne pouvaient s'empêcher de nous regarder. Leur silence était aussi menaçant que leurs regards. Je n'ai associé cela au racisme que bien plus tard. Il paraît que notre présence venait troubler le monde qu'ils s'étaient créé. Pour eux, nous n'avions pas le droit de nous établir dans les environs, dans leur quartier. Du jour au lendemain, ils sont tous partis, comme s'ils s'étaient embarqués sur le même bateau. Le concierge, rasé de près, qui s'occupait à la perfection de la fontaine bordée de fougères dans le vestibule, est parti après eux. Son remplaçant portait des chemisettes sales, sans manches et parlait un anglais incompréhensible. Il ne nettoyait pas le vestibule et bientôt la fontaine cessa de couler.

Mes frères, ma sœur et moi étions forcés de nous familiariser avec tout ce qui était américain; nos parents restaient suspendus entre New York et Haïti, entre le passé et le présent. Ils ne pouvaient pas comprendre les activités comme les bals de finissants, le fait d'inviter les garçons au bal ou de porter des bouquets au poignet. Sur ce point,

je n'avais aucune aide à la maison. Je me souviens que je rédigeais les lettres adressées à mes professeurs ou à ceux de mes frères, ma mère les signait. Je suis devenue son substitut. Je parlais aux professeurs, achetais les uniformes de mes frères et sœurs plus jeunes. Le jour, les hommes de notre petit groupe étaient dispersés aux quatre coins de la ville, chacun s'occupant de sa propre survie. Ils parcouraient de grandes distances en métro tandis que les femmes, refusant toujours de manger dans des assiettes en carton ou d'apporter de la nourriture à la maison dans des contenants en styromousse, pleuraient encore la perte de leur foyer. Ma mère est devenue une femme au foyer, ce qui signifie qu'elle accomplissait les tâches des domestiques qu'elle avait laissées en Haïti. Nous parlions très peu dans notre appartement, comme si chacun réfléchissait sur son sort dans les nouveaux espaces que nous occupions. La communication avec Haïti était difficile et coûtait cher. Nous n'avions pas de ligne directe. Nous ne pouvions plus faire de voyage en Haïti. Nous vivions tous dans l'espoir du retour.

Six ans après notre départ pour l'exil, nos anciennes bonnes, ayant émigré entre temps aux États-Unis, sont venues nous rendre visite. Leurs écharpes de fourrure et leurs coiffures à la mode étaient le signe qu'elles vivaient confortablement. Nous attendions le départ de Duvalier pour retourner chez nous; elles n'avaient aucune envie d'y retourner, d'abandonner leur bien-être matériel et le statut social qu'elles avaient acquis ici. Nous les avons serrées dans nos bras, échangé quelques plaisanteries, parlé de leurs familles et des nôtres, de nos anciens voisins. Je pensais à

Yanyan. J'avais entendu dire qu'elle était tombée enceinte et qu'elle vivait avec sa mère dans une hutte près du quai, dans notre ville natale. Elle faisait partie de ceux qui ne viendraient jamais à New York.

Après le départ de nos visiteuses, ma famille et moi avons échangé nos opinions sur l'étrangeté de la situation – la société américaine mettait apparemment tout le monde sur le même plan, faisant de nous tous des gens de race noire, tous égaux.

Il y avait un club à Port-au-Prince, le Cercle Bellevue, – peut-être existe-t-il toujours – où la couleur de peau des membres variait du blanc, au brun, au brun foncé. Les descendants purs d'Africains et ceux qui ne pouvaient payer le coût élevé des frais annuels ne pouvaient y accéder. On se passait de présentation; les gens se connaissaient par leur nom de famille. Les enfants s'asseyaient près de la piscine, commandaient des sandwiches, des cokes et de la crème glacée tandis que leurs parents jouaient au bridge ou au tennis. Mes cousins et moi y passions nos samedis après-midi au bord de la piscine plus grande que la nôtre et dont le tremplin était beaucoup plus haut. Les enfants comme moi avions appris à accepter notre statut de privilégiés, à nous voir comme séparés du reste de la population, comme si nous étions issus d'une race supérieure. Nous apprenions à distinguer dans les regards les nuances qui indiquaient le degré de familiarité ou le manque de reconnaissance.

Je n'avais pas conscience du fait que je ne regardais pas dans les yeux ceux que je considérais inférieurs à moi jusqu'à ce que mon mari italien me le fasse remarquer

chez nous à Naples. C'est à ce moment que j'ai réalisé que la couleur de ma peau, blanche, n'était presque jamais mentionnée dans ma famille, mais la couleur noire oui. Les gens de race noire qui fréquentaient notre maison étaient triés sur le volet : le meilleur ami de mon grand-père qu'il voyait chaque jour; la camarade de classe de ma mère et le voisin de ma grand-mère qui entraient et sortaient de chez nous comme ils voulaient. Il y en avait d'autres également triés sur le volet. Dans ma famille, c'était inimaginable d'accepter tous ceux qui étaient noirs. Ma mère avait une obsession avec sa lèvre inférieure, et par conséquent la mienne; à tout moment elle me rappelait de la rentrer, ce que je trouvais impossible à faire. Lorsque je n'attachais pas mes cheveux, elle les appelait une *papousserie*, mot dérivé de la définition de mes parents du peuple de Papouasie.

En juillet 1969, je travaillais dans un magasin de Queens Boulevard; une Américaine d'origine africaine me demanda si des « frères » avaient été embauchés. Des frères? Je ne savais pas à quoi elle faisait allusion. Ce fut l'un des moments les plus embarrassants de ma vie. Une révolution avait commencé dans le monde américain et je n'étais au courant de rien. La nation noire s'était reconstruite et j'en faisais partie. L'Amérique africaine m'avait capturée et je l'avais laissé faire.

Ma nouvelle famille comprenait tous les individus ayant un héritage africain. Avec l'exil j'étais devenue noire. Malgré tout, je ne peux pas nier l'influence des différents pays où j'ai vécu par la suite : d'abord Porto-Rico, puis l'Italie. Je ne peux pas rejeter les chansons françaises de ma grand-mère et les classiques français – Corneille,

Racine – que certains membres de ma famille récitent de mémoire. Je ne peux pas ignorer l'influence de ma vie actuelle en Italie, mon mari italien, mon fils italien. Je parle cinq langues, et je peux deviner le sens des mots de certaines langues que je n'ai pas apprises. Comme je l'ai fait dans mon enfance entre le salon et la cour de ma grand-mère, je suis à cheval sur plusieurs frontières, physiques ou autres. Au cours des dernières années, je me suis rendue à Grenade, Antigua, Porto-Rico et Saint Domingue, me rapprochant toujours plus de mon île natale, mais je n'y suis jamais retournée. Je n'ai jamais pu faire le voyage final, accomplir le rêve de nos années d'exil. Entre les langues et les frontières, les identités et les couleurs, j'en porte encore le deuil.

Bonne Année

Jean-Pierre Benoît

Jean-Pierre Benoît a enseigné le droit et l'économie à la *New York University* et à la *Columbia Business School*. Il enseigne actuellement l'économie à la *London Business School*. Il a obtenu un doctorat en économie de *Stanford University*. C'est un expert en micro-économie, en théorie du jeu, en organisation industrielle, en droit et en économie.¹²²

Bonne Année est le récit du quotidien d'un jeune immigrant haïtien dont l'avenir, lié à celui de ses parents, dépend du départ ou non de Duvalier. Ayant grandi aux États-Unis, il a très peu de souvenirs d'Haïti. Il comprend plus ou moins les conversations des adultes qui utilisent le *kreyòl* anglè. Il ne se savait pas habité du sentiment de patriotisme envers Haïti jusqu'à ce qu'il assiste à un match de soccer¹²³ entre Haïti et l'Italie lors de la coupe du monde de 1974.

¹²² <http://tedxlondonbusinessschool.com/?portfolio=speaker-4>

¹²³ Football en Haïti

Bonne Année

Jean-Pierre Benoît

Nous sommes dans les années 60, à New York, un jour de l'An. Il fait froid. Les hommes se sont rassemblés, mais ils ne recherchent pas la chaleur; l'appartement de Queens est surchauffé. On discute de sujets importants. Les femmes sont à côté, elles n'interfèrent pas. La présence des enfants est sans importance; on les ignore. Je me retrouve dans la dernière catégorie, ignoré mais à l'écoute. Français, anglais et *kreyòl* se mélangent. Je comprends le français. Mon anglais ne se distingue pas de celui d'un enfant américain. Le *kreyòl*, langue de ma terre natale, est un mystère. Les conversations se déroulent surtout en *kreyòl*, mais avec assez de français et d'anglais pour que j'arrive à comprendre. Il s'en va. À n'importe quel moment. Papa Doc. Il paraît que c'est à cause de lui que nous sommes à New York et non à Port-au-Prince. Et maintenant il s'en va. Et ça va faire toute la différence. Mon père est clair là-dessus. Nous retournons en Haïti; aussitôt que cet homme sera parti. Pas la peine d'attendre la fin de l'année scolaire, bien que mon éducation soit importante.

Je n'ai aucun souvenir d'Haïti. Aucun souvenir de mon berceau à Port-au-Prince, des enfants, des voisins ou de la maison où je vivais. Mes amis sont à New York. Mes professeurs sont à New York. Les *Mets* sont à New York. Je ne connais pas Papa Doc, mais nos destins sont liés. S'il part, je pars. Je ne veux pas qu'il parte.

Autre premier janvier, autre rassemblement. C'est pure coïncidence que ce soit un premier janvier. Cette date ramène l'anniversaire de l'indépendance d'Haïti. Un jour

glorieux dans l'histoire du monde, même si on a oublié de le dire au reste du monde. Cependant, ce qui se passe présentement n'est pas gloire du passé. Une nouvelle indépendance se dessine. C'est plus qu'une rumeur maintenant. Quelqu'un possède de l'information de première main. C'est une question de mois, de semaines, peut-être même de jours pour que Duvalier tombe. Je suis plus vieux d'un an et je comprends qui est Duvalier. Un démon. Un voleur. Un meurtrier. Un monstre qui garde tout un peuple prisonnier. Un homme qui a essayé de faire assassiner mon père. Un homme qui devra bientôt rendre compte de ses actions. Mon père est catégorique, les jours de Duvalier sont comptés. Et puis, nous partirons. Est-ce que je veux partir? Je suis assez grand pour réaliser que la question n'a aucune importance.

Il doit partir, mais il persiste. Une nouvelle année, et il est toujours au pouvoir. Mais plus pour longtemps. Cette fois-ci c'est pour de bon. Les signes ne trompent pas, les dieux se sont enfin réveillés. Le sont-ils? Après tant d'années, les débats s'intensifient. Les voix se lèvent avec excitation, agitation, aux cadences haïtiennes. Inévitablement l'espoir l'emporte sur l'histoire. Ou plutôt, l'histoire ancienne l'emporte sur l'histoire récente. Peut-être il y aura-t-il un coup d'état? Des exilés haïtiens qui se retrouvent sur les rives haïtiennes, armés et munis de plans? Un assassinat bien planifié?

Nous ne sommes pas faits pour être dans ce pays. Nous ne voulions pas y venir. Nous avons été forcés de choisir entre partir ou mourir. Les Américains nous perçoivent comme des masses brunes affluant sur leurs plages dorées, inventant des histoires de

persécutions pour avoir l'opportunité de s'implanter sur cette terre prospère. La vue au-dessous du pont est quelque peu différente : des réfugiés réticents portant au fond d'eux-mêmes un amour déchirant pour leur patrie abandonnée, une patrie qui les a elle-même abandonnés; des réfugiés qui ne désirent rien d'autre que d'être de retour chez eux.

Puis il y a les enfants. J'ai été élevé aux États-Unis, mais je ne ressens aucun amour particulier pour ce pays. Malgré l'exemple vivant de nos ancêtres, je ne suis même pas sûr de savoir comment on aime un pays. Visiblement il ne s'agit pas d'aimer un gouvernement. Alors, est-ce la terre, la poussière, l'herbe, les roches et les montagnes? Est-ce le peuple? Est-ce qu'un peuple est meilleur qu'un autre? Je n'ai pas d'amour particulier pour ce pays, mais je ne désire pas non plus un retour vers un lieu de naissance, qui en fait ne serait pas du tout un retour réel. À défaut de quelque chose d'autre, le pays que je connais, c'est les États-Unis, l'anglais est ma langue de tous les jours. Un nouveau jour de l'an, je ne me fais pas de souci; nous ne retournerons pas en Haïti de sitôt. Avec leur règle toute croche, les adultes ne peuvent plus tracer une ligne droite, mais moi je peux toujours relier les points et voir qu'ils ne mènent nulle part.

II

Le soleil haïtien a fait le voyage transatlantique pour briller sur ses enfants exilés. Cette fois il ne s'agit pas de vaines spéculations, quelque chose a réellement changé.

Nous sommes au printemps 1971 et on célèbre une mort. Les révolutionnaires n'ont pas atterri sur la côte, le poison de l'assassin ne l'a pas atteint. Néanmoins, Duvalier est mort. De façon surnaturelle, il est mort de causes naturelles. Il ne reste plus que son fils, risible. *Bébé Doc*, Jean-Claude Duvalier. Tout le monde se met d'accord pour dire que *Bébé Doc* ne restera pas au pouvoir assez longtemps pour qu'on change ses couches.

Bébé Doc est peut-être risible, mais on réalise que s'il s'agit d'une blague, elle est longue et cruelle. Le père est resté au pouvoir quatorze ans; le fils, quinze ans. Vingt-neuf ans, c'est court dans l'histoire d'un pays, mais c'est long dans la vie de son peuple. Vingt-neuf ans, c'est long pour un exilé qui attend de pouvoir rentrer chez lui.

Trois ans depuis que le règne de terreur de *Bébé Doc* a commencé et nous recevons des nouvelles toutes différentes : pour la première fois de son histoire Haïti est qualifiée pour la Coupe du monde de football¹²⁴. Elle jouera son premier match contre l'Italie, l'équipe la plus forte de l'époque. En 1974, il n'y a pas encore de « *soccer moms* », il n'y a pas de réseau ESPN. Les Américains ne savent rien du football, et cette coupe du monde ne sera pas télédiffusée. Pourtant, l'Amérique est une terre d'immigrants, le match sera retransmis au Madison Square Garden moyennant des frais d'admission. Quatre écrans géants sont installés pour l'occasion au-dessus du terrain de basketball. J'y vais avec mon jeune frère. Le gardien de but

¹²⁴ En Haïti comme dans plusieurs autres pays de la Caraïbe on parle de football, et non de soccer comme aux États-Unis et au Canada.

italien est le légendaire Dino Zoff contre qui personne n'a pu marquer depuis deux ans. Aucune chance pour les pauvres joueurs haïtiens. Qu'importe, les Haïtiens savent espérer contre toute espérance. Les Haïtiens se mettent à scander « HA-I-TI », les Italiens répondent avec plus de force « I-TA-LIE », remplacé par un « HA-I-TI » encore plus fort. Le match n'a même pas commencé.

Mon frère et moi nous nous sommes mêlés à la foule des supporters en liesse. À chaque fois que les joueurs haïtiens sont en possession de la balle, c'est la folie. La première mi-temps se termine sur un score nul : 0-0. Les supporters italiens sont nerveux, les Haïtiens excités. Après tout, personne ne s'attendait à ce qu'Haïti marque un but alors que les Allemands, les Anglais et les Brésiliens avant eux n'ont pas pu pénétrer la défense italienne. En même temps, les défenseurs haïtiens ont tenu bon. Début de la deuxième mi-temps. En moins d'une minute, Emanuel Sanon, ailier gauche de l'équipe haïtienne, a la balle. Vingt-quatre heures auparavant il avait prédit qu'il marquerait un but. Zoff le voit. Sanon tire. C'est le silence complet pendant une fraction de seconde puis c'est la folie. Le ballon est au fond du filet, Sanon *voye Zòf lapòs*.¹²⁵ C'est la stupéfaction dans le camp italien. Stupéfaction à l'échelle mondiale. Haïti mène par un but à zéro.

« HA-I-TI, HA-I-TI » D'un côté du Madison Square c'est le délire; de l'autre c'est l'incompréhension. Les Haïtiens l'emportent sur les Italiens. Haïti est en train de

¹²⁵ Sanon a marqué contre Zoff

gagner. Ça a duré six minutes. Puis les Italiens ont égalisé; le score est revenu à 1-1. Les Italiens ont marqué un second but puis un troisième. Les joueurs haïtiens ne peuvent pas répondre. L'Italie l'emporte 3-1.

Malgré tout, pendant six minutes Haïti a réussi l'impossible; Haïti menait face à l'Italie – 3 fois championne du monde. Six minutes. Peut-être que l'attraction du pays natal est plus forte qu'elle ne paraît : ce but unique, ces six minutes, représentent beaucoup plus pour moi que toutes les victoires de mon équipe de baseball préférée.

III

Le 7 février 1987, à la suite de manifestations monstres, Jean-Claude Duvalier quitte le pays. New York essuie une tempête de neige, cela n'empêche pas les Haïtiens d'envahir les rues enneigées, brandissant des drapeaux, klaxonnant; le champagne coule à flots. La dictature des Duvalier a enfin pris fin. La prédiction du premier janvier s'est finalement réalisée. S'il part, je pars. En juillet, je tiens ma promesse, plus ou moins. Je rentre en Haïti, avec un passeport américain, pour une visite de deux semaines.

En octobre, les Mets remportent leur deuxième championnat mondial. Pour célébrer cette victoire, la ville organise un défilé auquel prend part plus d'un million de personnes. Une modeste célébration si on la compare à celles qui ont eu lieu plus tôt au cours de l'année.

The Red Dress

Patricia Benoît

Patricia Benoît est une cinéaste et scénariste américaine d'origine haïtienne, dont la famille est partie en exil sous le régime de Duvalier ; elle était âgée de six ans à l'époque. Elle a dirigé le film *Stones in the Sun* (en créole *Wòch nan solèy*) qui décrit l'expérience haïtiano-américaine de la diaspora, les liens unissant les familles immigrantes, les problèmes causés par l'assimilation et l'exil auxquels elles doivent faire face. *Stones in the Sun* a remporté le *Heineken Audience Award* et la mention spéciale du jury au Festival du film Tribeca¹²⁶. Patricia Benoît est co-fondatrice d'une organisation communautaire, *Haitian Women's Programs*, qui réalise des documentaires à caractère éducatif au profit de la communauté haïtienne de la diaspora.¹²⁷

¹²⁶ <http://www.ttfilmfestival.com/film-synopsis/stones-in-the-sun/>

¹²⁷ <http://kreyolicious.com/filmmaker-patricia-benoit-on-her-film-stones-in-the-sun/4568/>

La robe rouge

Patricia Benoît

1982. Télé. Le téléjournal du soir. Des corps sur la plage, des visages derrière les barbelés. Ils pourraient être des parents à moi. Rudolph Giuliani, procureur général adjoint des États-Unis, maintenant maire de New York déclare, index à l'appui : nous n'avons aucun problème avec les réfugiés pourvu qu'ils empruntent les voies légales : (Grossiers réfugiés. Mauvais réfugiés. *Ça ne se fait pas*,¹²⁸ ça ne se fait tout simplement pas d'arriver en bateau pour mourir sur les plages américaines). Ce sont des réfugiés économiques, pas des réfugiés politiques. Il n'y a pas de violation des droits de l'homme en Haïti.

J'ai envie de briser la télévision.

Que dire des femmes, hommes et enfants morts en défendant leur liberté? Que dire de mon père, emprisonné puis relâché, assez chanceux pour avoir pu s'échapper avant que les *macoutes* ne soient revenus, assez chanceux pour obtenir l'asile et nous faire sortir du pays en utilisant les voies légales il y a de cela une vingtaine d'années? Fatiguée de crier, je décide d'agir.

Le gouvernement américain a transformé un bâtiment désaffecté de l'ancien *Navy Yard* de Brooklyn en un centre de détention. Après de multiples discussions politiques, un groupe de prêtres activistes, eux-mêmes exilés de la dictature de

¹²⁸ En français dans le texte.

Duvalier, ont finalement obtenu l'autorisation de donner des cours d'anglais au centre.

J'ai commencé à enseigner un matin de janvier, une de ces journées d'hiver si difficiles pour les insulaires. C'était dans un endroit retiré, un groupe de bâtiments industriels désaffectés, à proximité du Pont de Brooklyn, de plusieurs sorties d'autoroute et d'un développement immobilier. Les rues étaient presque toutes vides.

Une centaine de femmes et d'hommes vivent dans cet immeuble aux briques rouges, aux fenêtres recouvertes de poussière et d'un filet métallique. Des agents de sécurité, noirs et latinos, ont été engagés spécialement pour l'occasion. Quand le gardien eut inspecté mon sac, il sourit et me lança, avec une parfaite synchronisation le refrain d'une publicité télévisée : « Bienvenue à l'hôtel des cafards. » Les cafards entrent, mais ne sortent pas. Est-ce de l'humour face à un travail désagréable?

Les hommes et les femmes ont été répartis dans des zones différentes de l'immeuble et n'ont pas le droit de se voir. Il n'y a pas de jardin, aucun espace pour l'activité physique ou même une courte marche au soleil.

Lorsque j'ai commencé à enseigner, ces réfugiés étaient dans cet immeuble depuis déjà deux mois. Ils y resteront un peu plus d'un an, sans pouvoir sortir, sauf pour les rares visites médicales autorisées ou des rendez-vous au tribunal.

Après l'inspection, j'attends que les gardiens fassent venir les femmes ; l'une après l'autre, elles passent à travers une porte métallique. Elles sont une vingtaine environ, la plupart dans la vingtaine, comme moi; aucune d'elles n'a plus de cinquante ans. Elles sont toutes impatientes de continuer leurs vies. Ce cours doit être pour elles une occasion spéciale, une rupture dans la monotonie de leur vie puisqu'elles se sont mises sur leur trente-et-un, tirant le maximum des vêtements usagés reçus par l'intermédiaire des prêtres haïtiens. Aucun pantalon; seulement des robes, des jupes et des blouses. Elles se sont habillées comme pour aller à la messe. Les plus jeunes, à peine sorties de l'adolescence, font ressortir leur jeunesse et leur beauté à l'aide de maquillage et de vernis à ongles brillants.

Je n'ai pas accès aux espaces de vie. Cependant, les femmes me diront plus tard qu'ils consistent en des dortoirs avec des lits à étage, des gardiens partout et une chambre commune où la télévision est toujours allumée. Les fenêtres sont si sales qu'elles ne peuvent regarder à l'extérieur. *Ki kote nou ye?*¹²⁹ C'est quoi cet endroit? *Nou pa gen anyen lòt pou nou fè, apa gade televizyon chak jou.*¹³⁰ Elles n'ont plus à s'occuper des membres de leurs familles; elles n'ont plus à cuisiner. Leurs maris, leurs fiancés, les autres membres de leurs familles et leurs amis – de l'autre côté du mur ou de l'autre côté de la mer - leur manquent. Six mois plus tard, l'un de leurs

¹²⁹ Où sommes-nous?

¹³⁰ Nous n'avons rien d'autre à faire que de regarder la télé à longueur de journée.

avocats plaide sans succès pour qu'ils aient au moins du riz et des pois aux repas au lieu des *hot dogs* et de la nourriture en conserve.

Les classes ont lieu dans une pièce éclairée au néon, pas de fenêtres ; il y a un gardien à la porte. Je leur enseigne l'anglais, mais je leur demande aussi de m'aider avec mon *kreyòl*¹³¹. Ma prononciation est mauvaise. Je fais des erreurs. Elles rient. Nous rions ensemble. Ça aide à réduire l'écart entre nous : mes vingt ans d'exil.

Un visage, une expression, un geste me rappellent une tante, un ami, ma grand-mère. Avez-vous besoin de quelque-chose? Je leur demande.

Elles me confient des lettres pour les membres de leurs familles restés au pays et qui se font du souci. Elles me dictent une liste de produits pour cheveux. Je mets les lettres dans mon sac pour les amener au bureau de poste. Je me sens utile.

Le soir précédant les cours, je transfère les crèmes défrisantes et les pommades de leur contenant en verre à des contenants en plastique (des tessons pour s'évader?)

La gardienne, une sud-américaine, examine avec soin les contenants et s'écrie : Elles ont déjà reçu tellement de choses! Il y a tant de boîtes que nous avons dû les mettre dans un entrepôt spécial. Elle me regarde comme si j'étais stupide, comme si je me faisais avoir par des gens qui ont déjà reçu beaucoup. Elles ont tellement de choses, dit-elle. Sait-elle ce que c'est 'diviser pour régner'? Monter les ayant peu contre les

¹³¹ En créole dans le texte.

ayant rien? Ne sait-elle pas qu'elles – nous - sommes les descendants de Toussaint et Dessalines, qui ont dirigé la seule révolte d'esclaves dans l'histoire du monde qui se soit soldée par un succès et la défaite des troupes de Napoléon et qui ont fondé la première république noire? Peut-être ne pense-t-elle-même pas que je suis haïtienne.

Je veux réduire l'écart. Je suis chanceuse. Elles n'ont pas de chance. Accidents de naissance. Je leur donne mon téléphone à la maison en cas d'urgence. J'ai un peu hésité avant de le leur donner par peur d'un déluge d'appels. Cependant, les jours passent et personne n'appelle, jusqu'au jour où Philocia... Elle est la plus jeune du groupe, distraite et hésitante lorsque je lui pose une question. Elle n'est pas la plus brillante de mes étudiantes.

« Tanpri, èske w ka ranm mwen yon sèvis¹³² » me dit-elle. Bien sûr, lui dis-je, alertée par son assurance. « Talè se pral St-Valanten, vandredi kap vini an yap òganize yon fèt. Jou sa a, yap kite nou wè mesye yo. Map kapab wè mennaj mwen, kidonk, map bezwen yon rad. »¹³³

Je répétais : une robe? Peut-être ai-je mal entendu.

« Wi » répondit-elle. « Yon ròb rouj, sayz 8 ». ¹³⁴

¹³² S'il te plaît, peux-tu me rendre un service?

¹³³ Bon, c'est bientôt la Saint-valentin et vendredi prochain ils organisent une fête. À cette occasion ils vont nous laisser voir les hommes. Je pourrai voir mon petit ami – j'aurai donc besoin d'une robe.

¹³⁴ Une robe rouge, taille huit.

Je fouillai dans mon placard, comme si une robe rouge y serait apparue par magie. Ce n'était pas ce que j'avais en tête lorsque je leur ai donné mon téléphone. N'avais-je pas dit en cas d'urgence?

J'appelai une amie.

- Une robe rouge? demanda-t-elle.
- Oui.
- Rouge comme cœurs et roses?
- Je suppose.
- Est-ce que les autres femmes ont aussi demandé des robes?
- Non.

Étant donné sa réaction, je décide de ne demander à personne d'autre. Cette requête frivole va certainement détruire l'image des autres réfugiés. Les gens vont se mettre à croire que après tout Giuliani avait raison, qu'ils sont seulement venus ici pour bénéficier des avantages économiques, qu'ils sont là pour faire du magasinage.

Je me rends aux magasins de mon quartier, *East Village*, aucune robe rouge en vue. Surement pas une robe qu'elle aurait eu envie de porter. Trop *funky* et ostentatoire, rien dans son style. Et puis, même si j'en trouve une? Qu'est-ce que je peux faire? Je ne travaille même pas. Elle doit penser que je suis riche. La gardienne avait peut-être raison. Peut-être me suis-je fait avoir.

Deux jours avant la fête, je pris Philoclia à part. Je suis désolée lui dis-je, mais, je n'ai pas pu trouver une robe rouge. J'ai essayé, mais ce n'est pas facile. Elle sourit

doucement. Je regarde ses doigts soigneusement peints en rouge et je pense que quelqu'un lui a peut-être donné le verni assorti à la robe qu'elle ne portera pas. Merci, dit-elle, *mèsi*¹³⁵, comme quelqu'un habitué à ne pas recevoir ce qu'elle veut. Ne pouvait-elle pas demander quelque chose de sérieux? Quelque chose de vital? D'important? J'aurais alors remué ciel et terre pour l'obtenir!

La Saint-Valentin est passée. Nous sommes en plein milieu de la classe lorsque Jeanne, une élève attentive, sérieuse, une femme dans la quarantaine, une *madan sara*¹³⁶ qui vendait des chaudrons au marché de Jacmel, se met à pleurer.

- *Sak genyen*¹³⁷? Demanda quelqu'un.
- Que se passe-t-il Jeanne, lui demandai-je.

Elle pleure à chaudes larmes. Silence. Elle se balance doucement. « Mwen pa kapab ankò, dit-elle. Mwen vle rantre lakay mwen¹³⁸ ». « Men, yap tiye w si ou tounen laba a¹³⁹ », lui dit quelqu'un. « Zafè. Mwen vle mouri nan peyi m, ak tout diyite m, tankou moun. Mwen pap mouri isit la tankou yon chyen.¹⁴⁰ »

Silence. Je lui tends un mouchoir. Est-ce qu'elles pensent toutes de même?

¹³⁵ En créole dans le texte.

¹³⁶ En créole dans le texte. Commerçantes nommées après une variété d'oiseaux à cause du bruit qu'elles font en parlant toutes en même temps.

¹³⁷ Que se passe-t-il?

¹³⁸ Je n'en peux plus, Je veux rentrer chez moi

¹³⁹ Mais, ils te tueront si tu retournes là-bas

¹⁴⁰ Je m'en fous. Je veux mourir dans mon pays, dans la dignité, comme une personne. Pas ici comme un chien.

Non, lui dis-je, surprise par l'autorité contenue dans ma voix. C'est exactement ce qu'ils veulent. Ils veulent vous user pour que vous retourniez là-bas et que vous disiez aux autres ce qui se passe ici pour les dissuader de venir.

Silence. À quoi Jeanne pense-t-elle? À quoi pensent-elles toutes?

Puis, du fond de la salle une petite voix : *pa mwen menm*¹⁴¹.

C'est Philocia, de la robe rouge. *Mwen menm*¹⁴² *Mwen pap janm tounen lòt bò a. Ki mele m sa yo fè m isit la. Mwen rete nan dlo pandan 2 jou, sou yon bout bwa, moun mouri ansèkle m nan dlo a. Mwen pap janm tounen lòt bò a*¹⁴³.

Je l'ai regardé se déplacer. J'ai réalisé soudain qu'elle était encore dans l'eau, qu'elle n'en était jamais sortie et que je n'avais rien compris.

C'est alors que j'ai pris la résolution de lui trouver une robe dans toutes les teintes de rouge possibles... pour les roses... pour les cœurs... rouge pour le sang de Toussaint et de Dessalines qui coule dans ses veines.

¹⁴¹ Pas moi.

¹⁴² En créole dans le texte.

¹⁴³ Je ne retournerai jamais là-bas. Je me fous de ce qu'ils me feront. Je suis restée deux jours dans l'eau, accrochée à une pièce de bois du bateau, entourée de morts. Je ne retournerai pas là-bas.

Haïti : A Cigarette Burning at Both Ends

Marie Ketsia Théodore-Pharel

Marie Ketsia Théodore-Pharel est une auteure américaine d'origine haïtienne. Partie pour Boston à l'âge de dix ans, elle détient une maîtrise en administration des affaires de l'Université du Massachusetts. Elle a publié plusieurs nouvelles et livres illustrés : *Songs from a Tower* (Educa Vision, 2010), *Beauty Walks in Nature* (Educa Vision, 2009), *Keeper of the Sky* (Educa Vision, 2007), *One More Daughter, America* (Educa Vision, 2006), *Daughter of the House* (Educa Vision, 2005), *A Fish Called Tanga* (Educa Vision, 2004), *I'll Fly Away* (Educa Vision, 1999).¹⁴⁴ Ses nouvelles sont publiées dans les revues suivantes: *Compost*, *African Homefront*, *Onyx* et *Watermark*.

L'histoire commence par le suicide d'Antoine Thurel, un exilé haïtien, qui, fatigué d'attendre un changement qui ne vient pas, s'est immolé pour la *libération* de son pays, Haïti. *Une cigarette qui brûle par les deux bouts* c'est aussi l'expérience de l'auteure qui se rend en Haïti grâce à un programme d'échange et qui s'étonne de découvrir le fossé qui y sépare les différentes classes alors que l'étranger ou diaspora, comme elle, est valorisé au détriment des locaux.

¹⁴⁴ <http://writersofhaiti.com/tag/haiti-a-cigarette-burning-at-both-ends/>

Haïti : Une cigarette qui brûle par les deux bouts

Marie Ketsia Théodore-Pharel

Le 31 août 1987, dernier jour des vacances d'été, je me suis réveillée de bonne heure. Je devais me rendre à *Filene's Basement* avec ma mère pour acheter un uniforme. J'avais 12 ans. Comme ma mère devait s'arrêter à la banque, nous sommes descendues du train T à *Park Street*, près du *Boston State House*. À la sortie de la gare, des camions de pompiers et des barricades policières destinées à tenir les badauds à distance nous ont coupé le chemin. Les plus hautes marches du *Boston State House* surplombaient les rues; elles étaient encore mouillées et noircies par ce qui semblait être une croix gammée mal peinte. En regardant de plus près, je vis qu'il s'agissait d'un homme, calciné à un point tel que tout ce qui restait de lui c'était ses genoux rigides levés vers le ciel. Nous avons voulu savoir ce qui se passait et avons découvert qu'il s'agissait d'un Haïtien qui s'était arrosé de gazoline et s'était immolé. Son nom : Antoine Thurel. Il était âgé de 56 ans. La preuve qu'il s'était suicidé c'est qu'il y avait à côté de lui un écriteau sur lequel il avait écrit en français : « À cause de toutes les difficultés auxquelles je fais face, ma famille et mes responsabilités religieuses, je m'offre en holocauste pour la totale libération de mon pays... Puisse Haïti vivre pour la nouvelle libération. »

Comme les héros des siècles passés, comme Boukman, Toussaint, Christophe et Dessalines, et tous ceux qui ont donné leur vie pour la libération de notre pays, M. Thurel avait fait l'ultime sacrifice. Il a prouvé que tous les hommes ne vont pas à la

guerre parce qu'ils y sont obligés. Certains le font parce qu'ils ressentent le besoin de tracer un exemple, de faire le sacrifice d'eux-mêmes pour nous inciter à changer. *Koupe tèt, boule kay*, c'était le cri de guerre de nos ancêtres. « Couper les têtes et brûler les maisons », en commençant par tout ce qui nous est le plus précieux, nos maisons, nos temples, nos corps. Dans un pays étranger, en terre étrangère, Antoine Thurel a donné sa vie pour une quête de liberté sans fin. Pas seulement la sienne, mais aussi les nôtres.

Le jour de la mort de M. Thurel, en voyant aux nouvelles de 18 heures l'endroit où son corps avait brûlé, j'ai pensé aux dernières paroles d'un vieil homme que j'appelais « Père » et qui vivait avec ma famille. Père était un homme calme, réservé, qui analysait tout; il était un des cerveaux ayant fui le pays dans les années 60. Avant de mourir de vieillesse, en exil, Père prononça une phrase que je n'ai pas tout à fait comprise pendant des années. « Haïti est une cigarette qui brûle par les deux bouts », avait-il dit. À leur manière, Père et Antoine Thurel auraient pu faire allusion au poème d'Edna St. Vincent Millays « *First Fig* » qui parle de vivre vite, mourir jeune et laisser un beau cadavre.

Ma chandelle brûle par les deux bouts;

Elle ne durera pas toute la nuit;

Mais, oh mes ennemis, et oh, mes amis,

Elle produit une jolie flamme.

Qu'importe, je pense que la métaphore de Père est troublante. Est-ce pourquoi M. Thurel est mort, pour une cigarette qui brûle par les deux bouts? Les images d'un pays sans espoir en train d'être détruit venaient s'ajouter à la liste des choses négatives qu'on m'avait dites à moi, enfant haïtienne – aujourd'hui femme et mère – au sujet d'Haïti, à mon sujet, pas par des étrangers, mais par les miens. Le geste de M. Thurel et les paroles de Père m'ont fait penser à mon amour pour Haïti, à mon amour pour moi-même comme Haïtienne.

Les Haïtiens ne se font pas confiance mutuellement.

Les familles haïtiennes, inconsciemment ou non, enseignent la haine de soi. J'ai grandi avec de nombreux proverbes ou expressions dénigrants : Il ne faut jamais laisser un jeune haïtien te toucher le centre de la main; il pourrait voler ton innocence et faire de toi une putain. Ne prête jamais tes livres à qui que ce soit; on pourrait s'accaparer de tes bénédictions. Ne mange jamais de n'importe qui; on peut voler ton *bonnanj*, ton âme. N'étudie avec personne; on volera ton intelligence. Garde tes sous-vêtements bien cachés. On pourrait détruire tes chances d'avoir des enfants. « *Depi nan Ginen, nèg te rayi nèg.* » Les Noirs se haïssent depuis la Guinée. J'ai d'abord cru que ces proverbes étaient des inventions de ma famille, puis j'ai remarqué que la plupart de mes amis haïtiens suivaient ces mêmes règles à la lettre.

Ce n'est que lorsque je partis vivre au Cameroun, en Afrique, que j'ai réalisé que les Noirs d'Afrique et d'ailleurs s'aimaient mutuellement et que ceux qui se haïssaient

étaient l'exception à la règle. La haine ne commençait que lorsqu'ils étaient mis dans une situation de « diviser pour régner ». Ce qui a été confirmé par ma famille d'accueil au Cameroun. Lorsque je dormais dans le même lit que mes sœurs d'accueil, j'ai ressenti une paix que je n'avais jamais encore connue dans ma vie. Je me suis sentie comme un bébé tigre dormant tout contre le ventre de sa mère. Encore aujourd'hui je ressens la même chaleur et autant d'amour lorsqu'un Noir ou un compatriote haïtien m'adresse un sourire dans les rues de Boston, de New York ou de Miami. Cependant, d'après les proverbes et les expressions apprises, nous sommes censés nous haïr les uns les autres.

Haïti est une femme ayant deux catégories d'enfants.

J'ai appris, et j'ai fini par le constater moi-même, qu'Haïti est comme une femme avec deux catégories d'enfants, l'élite et le peuple. L'élite c'est les enfants légitimes nés dans le luxe, alors que le peuple c'est les enfants nés dans la pauvreté, les bâtards. L'élite exploite le peuple ou le néglige complètement. Ça me rappelle un des proverbes favoris de Père « *Se rat kay ki manje pay kay*¹⁴⁵. » J'ai été témoin de ce phénomène lors d'un voyage en Haïti avec un groupe d'étudiants, à l'été 1997. Ce voyage était financé par le ministère des Haïtiens vivant à l'étranger. Notre groupe était composé d'étudiants d'origine haïtienne comme moi, venus de la France et des États-Unis, et d'étudiants haïtiens. Le voyage avait pour but de permettre à des gens

¹⁴⁵ C'est le rat de la maison qui mange la toiture de la maison (Pas besoin d'aller chercher ailleurs, le coupable se trouve dans le cercle rapproché).

comme moi de refaire connaissance avec ce pays que nous avions laissé dans notre jeune âge, et de nous lier avec des étudiants haïtiens de notre âge, en classe de terminale en Haïti. Au cours de ce voyage, j'ai pu visiter presque tout le pays. Le plus surprenant a été la quantité de voitures de luxe, Landcruisers et Range Rovers sur les routes. Je ne pouvais pas imaginer que dans un pays aussi pauvre des gens puissent conduire des voitures aussi chères. La raison me fut donnée un jour où il pleuvait et que nous étions partis en randonnée, dans un vieil autobus scolaire, de Port-au-Prince vers la ville des Cayes, sur la côte sud. J'ai vu de jeunes enfants se baigner dans des bassins d'eau boueuse au bord de la route. Il y avait des tas d'immondices à l'odeur nauséabonde le long de la route. Pourtant, les enfants lavaient leur visage angélique, leurs bras, leurs jambes dans ces eaux sales. Ce jour-là j'ai compris pourquoi les gens riches avaient besoin de Landcruisers en Haïti. C'était pour creuser des bassins pour permettre aux pauvres de se baigner.

Avant que le mois n'arrive à sa fin, j'ai pu voir les fils et les filles fortunés d'Haïti au travail. Nous étions invités à dîner au Kinam 2, le Ritz Carlton d'Haïti. Ce rassemblement avait pour but de mettre sur pied un réseau nous permettant d'être en contact avec les riches et les puissants d'Haïti afin de retourner un jour pour « reconstruire » le pays. Au cours de ce dîner, les étudiants du groupe qui vivaient en France et aux États-Unis ont reçu des offres d'emplois tandis que ceux qui vivaient en Haïti étaient complètement ignorés. À ce moment je compris ce que Père voulait dire

au sujet de la cigarette brûlant aux deux extrémités et du rat mangeant la toiture de la maison.

*Rele lwa yo samdi, lapriye bondye dimanch*¹⁴⁶

Dans sa lettre d'adieu, Antoine Thurel a indiqué les trois raisons pour lesquelles il sacrifiait sa vie : la famille, le pays, la religion. La religion est l'un des aspects les plus confus de l'Haïtien. La religion principale d'Haïti est le *Vodou*. Pourtant, nous savons moins du *Vodou* que l'homme blanc qui, lorsqu'il nous a réduits à l'esclavage, nous a dit que c'était la religion du diable. Un jour, à Boston, j'ai entendu un pasteur haïtien déclarer que l'esclavage était le moyen choisi par Dieu pour atteindre le continent africain et le sauver. Les fidèles haïtiens ont répondu par des *Amen* et des *Alleluia*. Pendant combien de temps encore allons-nous payer pour cette rédemption? Combien d'Antoine Thurel devront mourir pour nous purifier?

J'ai souvent imaginé une conversation entre Père et Antoine Thurel. Père dresserait la liste de ses maximes pour exprimer sa désillusion envers notre peuple alors qu'Antoine Thurel dresserait celle de ses rêves pour notre libération externe et interne, les rêves qui l'ont poussé à s'immoler en ce matin du 31 août 1987. Peut-être ont-ils cette conversation dans l'Afrique ancestrale, en compagnie de Boukman, Toussaint, Christophe et Dessalines; j'aurais souhaité pouvoir l'entendre cette conversation. Peut-être aurais-je trouvé des réponses à mes questions; quelques

¹⁴⁶ Prie les lois le samedi, prie Dieu le dimanche.

réponses qui auraient fait taire ces voix tourmentées qui m'habitent; qui auraient soulagé ma peine face à la mort d'Antoine Thurel. N'empêche que ces questions, comme les dernières paroles de Père, continuent à me hanter. Pourquoi ne pouvons-nous pas voir que les choses que nous nous disons à nous et à nos enfants deviennent partie intégrante de nous, d'eux? Quand réaliserons-nous que tous les enfants d'Haïti appartiennent à une seule famille, la famille de l'humanité? Pourquoi enseignons-nous la résignation dans nos églises? Pourquoi ne respectons-nous pas les paroles et l'héritage de nos ancêtres? Pourquoi ne faisons-nous pas honneur aux sacrifices qu'ils ont faits en traitant nos voisins pauvres et nous-mêmes de manière plus humaine? Trouverons-nous un jour la réponse à ces questions ou serons-nous à tout jamais une cigarette qui brûle par les deux bouts?

Looking for Columbus

par Michel-Rolph Trouillot

Michel-Rolph Trouillot était un anthropologue et un historien américain d'origine haïtienne. Il détient un doctorat en anthropologie et est spécialiste en études haïtiennes et caribéennes. Il a enseigné l'anthropologie et les sciences sociales à la Johns Hopkins University et à l'Université de Chicago. Sa vie a été marquée par l'immigration et l'exil. Il a publié plusieurs ouvrages : *Ti difé boulé sou istwa Ayiti* (1977) qui n'a malheureusement pas connu un grand succès du fait qu'il a été écrit en créole ; *Peasants and Capital : Dominicana in the World Economy* (1988), *Haïti : State Against Nation. The Origins and Legacies of Duvalierism* (1990). *Silencing the Past* (1995), son ouvrage le plus connu ; *Global Transformations : Anthropology and the Modern World* (2003). En 2011, la Caribbean Philosophical Association lui octroie le *Frantz Fanon Lifetime Achievement Award* qui récompense l'ensemble de sa carrière.¹⁴⁷ Michel Rolph Trouillot est décédé le 5 juillet 2012.

L'histoire se déroule en Haïti où l'auteur, de passage, se promène sur le boulevard Harry Truman, communément appelé *Bicentenaire*, à la recherche d'une statue de Christophe Colomb qui se trouvait à l'entrée du Quai Colomb et qui a disparu au départ de Duvalier.

¹⁴⁷ <https://nacla.org/news/2013/5/31/burning-questions-life-and-work-michel-rolph-trouillot-1949%E2%80%932012>

A la recherche de Colomb

Michel-Rolph Trouillot

J'étais à la recherche de Colomb, je savais pourtant qu'il ne serait pas là. Le long de la côte, Port-au-Prince exposait ses blessures au soleil; et le boulevard Harry Truman, autrefois la plus belle rue d'Haïti, n'était plus maintenant qu'un *patchwork* de nids de poule.

Construit à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la ville de Port-au-Prince, le boulevard fut financé par le président Harry Truman, entre le lancement de l'Organisation du traité de l'Atlantique Nord (OTAN) et le début de la guerre de Corée. Aujourd'hui, il ressemble à une zone de guerre, n'ayant conservé aucun souvenir des célébrations dont il a été le centre. Seules quelques-unes des statues érigées pour l'occasion tiennent encore debout. Ses fontaines se sont asséchées sous le régime des deux Duvalier. Ses palmiers se sont rapetissés, à l'image d'Haïti. J'ai tourné devant l'Institut français, un monument à la dimension de l'impact de la culture française sur l'élite haïtienne, et j'ai continué vers l'ambassade américaine¹⁴⁸, un centre de pouvoir d'un autre ordre. Au-dessus d'une montagne de sacs de sable, un *G.I.* au casque noir observait d'un œil nonchalant des garçons à moitié-nus se baigner dans une flaque créée par la pluie de la veille. Il a dû probablement arriver avec les forces d'occupation qui ont aidé à réinstaller le président Jean-Bertrand-

¹⁴⁸ Bien que la formule consacrée soit l'ambassade des Etats-Unis, nous avons utilisé l'appellation usuelle en Haïti.

Aristide au pouvoir en 1994. L'histoire que je recherche remonte à neuf années plus tôt.

J'ai poursuivi mon chemin.

Ayant garé la voiture à une certaine distance de l'ambassade, j'ai marché lentement le long du boulevard. Sur les murs des immeubles qui entourent le bureau de poste, des graffitis en conflit les uns avec les autres : certains réclament le départ des forces américaines, d'autres qu'elles restent dans le pays. J'ai repéré une statue derrière une clôture de l'autre côté de la rue. Un artiste ambulant, juste à côté, vendait des tableaux et des œuvres artisanales. Je le saluai et lui demandai s'il savait où se trouvait la statue de Christophe Colomb.

J'avais de vagues souvenirs de la statue. Je me rappelle l'avoir vue au cours de mes flâneries d'adolescent. Les seules images qui me venaient à la mémoire étaient tirées du film de Graham Greene, *Les comédiens*. Sous le l'œil vigilant de Colomb, les héros de l'histoire, incarnés par Richard Burton et Elizabeth Taylor, ont consommé leur amour illicite. Mais, le buste étendu sur l'herbe n'était pas celui de Colomb. Le peintre a confirmé mes doutes. « Non », dit-il, « Sa se estati Chalmay Peralt¹⁴⁹. »

Péralte était le chef d'une armée nationaliste qui s'est battue pour mettre fin à la première occupation d'Haïti par les États-Unis dans les années 1920. D'après les photos prises par les *Marines* après qu'ils l'eurent crucifié sur une porte, je sais que

¹⁴⁹ C'est la statue de Charlemagne Péralte

c'était un homme mince à la peau foncée. Le buste sur l'herbe était visiblement celui d'un homme blanc, plutôt trapu. « Èske ou sèten ke se Peralte?¹⁵⁰ » Lui ai-je encore demandé. « Men wi se limenm¹⁵¹ » répondit le peintre. Je m'approchai pour lire l'inscription. Il s'agissait d'un buste d'Harry Truman.

- « Kote estati Kristòf Kolon an?¹⁵² » demandai-je.
- « Mwen pa konnen. Mwen pa moun Pòtoprens¹⁵³, » répondit l'homme. « Se dwe li menm ki te konn bò dlo a¹⁵⁴ ». »

Je me rendis à l'endroit qu'il m'avait indiqué. Il n'y avait pas de statue là. Le piédestal était encore debout, mais la sculpture avait disparu. Quelqu'un avait gravé dans le ciment : « Place Charlemagne Péralte. » Truman était devenu Péralte et Péralte avait remplacé Colomb.

Je suis resté là une bonne demi-heure, demandant à chaque passant si il ou elle savait ce qu'il était advenu de la statue de Colomb. Je connaissais l'histoire puisque j'étais à Port-au-Prince lorsque Colomb a disparu. Je voulais seulement en avoir la confirmation; tester la manière dont fonctionne la mémoire publique et la manière dont l'histoire prend forme dans un pays ayant le plus faible taux d'alphabétisation de ce côté de l'Atlantique.

¹⁵⁰ Es-tu sûr que c'est celui de Péralte?

¹⁵¹ C'est bien lui

¹⁵² Où est la statue de Christophe Colomb?

¹⁵³ Je ne sais pas. Je ne suis pas de Port-au-Prince

¹⁵⁴ Peut-être c'est celle qui est près de l'eau?

J'étais presque sur le point d'abandonner lorsqu'un jeune homme a fait rejouer pour moi le film des événements dont j'avais entendu parler pour la première fois en 1986. Cette année-là, à la chute de la dictature de Jean-Claude Duvalier, les gens les plus pauvres de la capitale d'Haïti sont sortis dans les rues. Ils ont relâché leur colère sur chaque monument qu'ils associaient à la dictature. Un bon nombre de statues ont été réduites en miettes; d'autres ont tout simplement été enlevées de leur base. Voilà comment Truman s'est retrouvé sur l'herbe.

Le sort de Colomb a été tout autre, pour des raisons qui me sont toujours inconnues. Peut-être que les analphabètes ont associé son nom au colonialisme. L'erreur, si erreur il y a eu, est compréhensible : le mot *kolon* en créole haïtien signifie à la fois Colomb et un colon. Peut-être l'ont-ils associé à l'océan par où il est arrivé. De toute façon, lorsque la foule en colère en provenance des bidonvilles a déferlé sur le boulevard Harry Truman, ils ont saisi la statue de Colomb, l'ont descendue de son socle, et l'ont tout simplement jetée à la mer.

Bibliographie

- ARSAYE, Jean-Pierre. *Français-créole/ Créole-français de la traduction*, Paris, L'Harmattan, 2004, 495 p.
- AUZAS, Noémie. *Chamoiseau ou les voix de Babel : de l'imaginaire des langues*, Paris, Imago, 2009, 301 p.
- BANDIA, Paul. « Le concept bermanien de l'«Étranger» dans le prisme de la traduction postcoloniale », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 14, n° 2, 2001, p. 123-139
- BEDNARSKI, Betty, *Autour de Ferron*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, 242 p.
- BERMAN, Antoine. *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, 320 p.
- BERMAN, Antoine. *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, 1995, 278 p.
- BRAZIEL, Jana Evans. *Artists, Performers, and Black Masculinity in the Haitian Diaspora*, Indiana University Press, 2008, 318 p.
- BRISSET, Annie. « Traduire dans le village global : réalités et virtualités », Dans *Dalhousie French Studies*, Vol. 52, Fall 2000, pp. 197-209.
[<http://www.jstor.org/stable/23459939>]
(Consulté le 19 septembre 2015)
- BRISSET, Annie. « Cultural perspectives on translation », Dans *International Social Science Journal*, vol 61, n° 199, 2010, p.69-81. DOI: 10.1111/j.1468-2451.2010.01748.x
- BRISSET, Annie. « Le regard de l'autre », Dans *Voix et Images*, vol. 22, n° 3 (66), 1997, p. 607-613. doi : 10.7202/201330ar
- CADET, Jean-Robert, *Restavèk*, Port-au-Prince, H. Deschamps, 1998, 230 p.
- CHAPDELAINE, Annick et LANE-MERCIER, Gillian. « Traduire les sociolectes: définitions, problématiques, enjeux », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 7, n° 2, 1994, p. 7-10. doi: 10.7202/037178ar
- CORBETT, Bob. « The Butterfly's Way », Mars 2002,
[<http://faculty.webster.edu/corbetre/haiti/bookreviews/danticat-butterfly.html>]
(Consulté le 20 janvier 2015)

- DALEMBERT, Louis-Philippe & TROUILLOT, Lyonel. *Haïti : une traversée littéraire*, Port-au-Prince, Presses nationales d'Haïti, 2010, 171 p.
- DANTICAT, Edwidge. *The Butterfly's Way: Voices from the Haitian Diaspora in the United States*, New York, Soho Press, 2001, 251 p.
- DEGRAFF, Michel. *Creolization, Language Change, and Language: A Prolgomenon Dans Language Creation and Language Change*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1999, 573 p.
- DEGRAFF, Michel. « The Ecology of Language Evolution in Latin America: A Haitian Postscript toward a Postcolonial Sequel ». Dans *Iberian imperialism and language evolution in Latin America*, Chicago, The University of Chicago Press, 2014, 343 p. doi :10.7208/chicago/9780226125671.003.0011
- DEGRAFF, Michel. « UG and acquisition in pidginization and creolization », *Behavioral and Brain Sciences*, 1996, Vol. 19, n° 4, p 723-724
doi: 10.1017/S0140525X00043612
- DELISLE, Jean. *La traduction raisonnée*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2008, 604 p.
- DESRIVIÈRES, Jean Durosier. « Brève exploration de la littérature en langue créole en Haïti, de ses balbutiements à son affirmation », [\[http://www.potomitan.info/ayiti/desrivieres/litterature.php\]](http://www.potomitan.info/ayiti/desrivieres/litterature.php)
(Consulté le 9 juin 2015)
- DUMAS, Pierre-Raymond. *Panorama de la litt/rature haïtienne de la diaspora*, Port-au-Prince, C3 Éditions, 2012, 745 p.
- EKLERE TA. *Men yon lòt lang Maurice Sixto 1976*, [Vidéo en ligne] le 30 août 2013 [\[https://www.youtube.com/watch?v=gr-7jJCtwIc\]](https://www.youtube.com/watch?v=gr-7jJCtwIc)
(Consulté le 18 février 2015)
- ELLRODT, Robert, « Comment traduire la poésie? », Dans *Palimpsestes*, Hors série, 2006, p. 65-75. doi : 10.4000/palimpsestes.247
- ETIENNE Jane. « La littérature en langue créole du 17^e siècle à nos jours », Novembre 2003. [\[http://www.potomitan.info/bannzil/litterature.html\]](http://www.potomitan.info/bannzil/litterature.html)
(Consulté le 20 janvier 2015)
- GLICK-SCHILLER, Nina, and GEORGES Fouron. « “Everywhere We Go, We Are in Danger”: Ti Manno and the Emergence of a Haitian Transnational Identity. »

- American Ethnologist*, vol. 17, n° 2, 1990, p. 329-347.
[\[http://www.jstor.org/stable/645083\]](http://www.jstor.org/stable/645083)
 (Consulté le 18 février 2015)
- GRANDMONT, Dominique. *Le voyage de traduire*, tiré d'un exposé fait dans le cadre des soirées de la Librairie, 29 janvier 2004.
- HELLY, Denise Helly. « Diaspora : un enjeu politique, un symbole, un concept ? », *Espace populations sociétés*, [En ligne] 2006. doi : 10.4000/eps.960
- LADMIRAL, Jean-René. *Traduire: théorèmes pour la traduction*, Paris, Gallimard, 1994, 304 p.
- LEJEUNE, Philippe. « The Genetic Studies of Autobiographical Texts », University of Hawai Press, *Biography*, vol.14, n° 1, 1991, p.1-11.
 doi : 10.1353/bio.2010.0730
- LANE-MERCIER, Gilian. « Le travail sur la lettre : politique de décentrement ou tactique de réappropriation? », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, Vol. 11, n° 1, 1998, p. 65-88. doi : 10.7202/037316ar
- LIGHTFOOD, David. *How New Languages Emerge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 199 p.
- MAUROUARD, Elvire. *Haïti: Le Pays Hanté: Essai*, Matoury, Ibis Rouge, 2006, 168 p.
- MENDEZ-MENDEZ Serafin & CUETO Gail A. *Notable Caribbeans and Caribbean Americans: A Bibliographical Dictionary*, Greenwood, 2003, 488 p.
- NICOLAS, Lucienne. *Espaces urbains dans le roman de la diaspora haïtienne*, Paris, L'Harmattan, 2002, 304 p.
- RÉMY, Michel. *Vers une problématique de la traduction des textes surréalistes in Traduire la poésie*, Palimpseste, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1990, 126 p.
- SCOTT, Helen. « "Replacing the "wall of Disinformation:" "the Butterfly's Way, Krik? Krak!" and Representation of Haiti in the U.S.A. », *Journal of Haitian Studies*, vol. 7, n° 2, 2001, p. 78-93.
[\[http://www.jstor.org/stable/41715102\]](http://www.jstor.org/stable/41715102)
 (consulté le 18 février 2015)
- ST-GERMAIN, Michel. *La situation linguistique en Haïti – bilan et prospective*, Québec, Conseil de la langue française, 1988, 375 p.

THIBAULT, André. *Le français dans les Antilles: études linguistiques*, Paris, L'Harmattan, 2012, 426 p.

ZÉPHIR, Flore. « Reviewed Work: The Butterfly's Way: Voices from the Haitian Dyaspora in the United States by Edwidge Danticat » *Afro-Hispanic Review*, vol. 20, N° 2, 2001, p. 62-65. [<http://www.jstor.org/stable/23054423>] (Consulté le 18 février 2015)

Sources Internet

<http://www.britannica.com/biography/Edwidge-Danticat>

<http://ile-en-ile.org/danticat>

www.biography.com/people/edwidge-danticat

file:///C:/Users/User/Pictures/Downloads/ETAN_542_0193.pdf

<http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/International/2010/01/15/015-Diaspora.shtml>

<http://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2013/08/all-immigrants-are-artists/279087/>

<http://faculty.webster.edu/corbetre/haiti/bookreviews/danticat-butterfly.htm>

<http://www.hpnhaiti.com/site/index.php/hait-diaspora-trait-dunion/miami/6459-haiti-amendement-enfin-la-double-nationalite-pour-la-diaspora-haitienne>

http://www.cslf.gouv.qc.ca/bibliotheque-virtuelle/publication-html/?tx_iggcplus_pi4%5Bfile%5D=publications/pubd128/d128ch3.html

<http://www.crilcq.org/accueil/programmation/poetique-et-esthetique/projets-termines/recueil-serie-transfictionnalite-la-polytextualite-en-litterature-contemporaine/>

http://www3.unisi.it/semicerchio/upload/sc30_traduction_de_la_poesie.pdf

<http://news.mit.edu/2015/3-questions-michel-degraff-haiti-teaching-kreyol-0720>

Restavèk (version française de Jean-Robert Cadet)

« UN BLANC va venir aujourd’hui. C’est ton papa, mais quand tu le verras ne l’appelle pas *papa*. Dis « *Bonjour, Monsieur* »¹ et disparais. Si les voisins te demandent qui c’était, dis-leur que tu n’en sais rien. C’est un homme très bien, nous devons protéger sa réputation. Voilà ce qui se passe quand des hommes respectables font des enfants avec des chiennes », me déclara Florence en créole quand j’avais sept ou huit ans. Peu avant midi, une petite voiture noire entra dans l’allée et un blanc en sortit. Quand nos regards se rencontrèrent, il me fit un signe de la main et gagna rapidement la porte d’entrée avant que j’aie eu le temps de lui dire « *Bonjour, Monsieur* ».

Florence le fit entrer et je m’éclipsai dans la cour. Presque tout de suite après, je l’entendis repartir.

J’ai commencé à détester Florence à cinq ans. « Je voudrais que ta *maman* soit ma *maman* », dis-je à Éric, un petit garçon de mon âge qui habitait la maison voisine. Un jour que nous jouions ensemble, la mère d’Éric tira un mouchoir de son corsage, en humecta le coin avec sa langue, mit un genou à terre et nettoya une petite saleté que son fils avait sur la figure. Éric repoussa sa main.

« Arrête, maman », dit-il.

Je la regardais les yeux brillants. « Faites-le moi plutôt à moi », dis-je.

Elle examina ma figure un instant et répondit avec un sourire affectueux : « Mais ta figure n’est pas sale! »

À quoi je rétorquai : « Ça ne fait rien, faites-le moi quand même. » elle me frotta délicatement un coin de la figure, tandis que je souriais jusqu’aux oreilles.

Ma mère biologique était morte avant que son image ait pu se graver dans mon esprit. Je ne me souviens pas du moment où l’on m’a amené à Florence, cette femme que j’appelai

¹ Pour distinguer par une saveur linguistique particulière les deux mondes dans lesquels il a successivement vécu, Haïti puis les Etats-Unis, l’auteur a conservé, dans les scènes qui se passent en Haïti ou dans les dialogues entre Haïtiens, quelques mots français courants (oui, non, bonjour, monsieur, madame, etc.), ainsi que quelques termes créoles. Les uns et les autres apparaissent ici en italiques. [NdT]

maman. C'était une superbe négresse au teint brun foncé et à la prestance majestueuse. Elle ne travaillait pas, mais touchait une petite rente des paysans qui louaient la ferme dont elle avait hérité. Et elle complétait ses revenus en recevant des personnalités de l'État. Son fils adolescent, Denis, habitait chez sa grand-mère paternelle et fréquentait une école privée. Florence prétendait que son mari était mort quand son fils avait dix ans, mais je n'ai jamais vu ses photos de mariage.

Je suis entré dans la vie de Florence le jour où Philippe, un blanc, son ex-amant, lui rendit visite à l'improviste. Il faisait d'excellentes affaires dans l'exportation de café et de chocolat vers les États-Unis et l'Europe. Il habitait Port-au-Prince avec ses parents, deux frères et une nièce. Il arriva en Jeep chez Florence, qui occupait une maison à un étage, de style rural français, située dans le quartier le plus bourgeois de la ville. Il avait avec lui sur le siège arrière un tout petit garçon au teint clair, aux grosses joues et aux yeux brillants.

Philippe gara la voiture, se pencha sur la banquette arrière et prit le bébé qu'il posa à terre sur ses pieds. Le bambin fit quelques pas en clopinant. Ce bambin, c'était moi.

Philippe embrassa Florence sur les deux joues. Elle regardait l'enfant. « C'est le petit de qui? » demanda-t-elle, connaissant déjà la réponse.

« Sa mère est morte et je ne peux pas le prendre à la maison chez mes parents. J'aimerais que tu t'en occupes », dit Philippe, en tendant à Florence une enveloppe contenant de l'argent.

« Je comprends », dit-elle en prenant l'enveloppe. Il l'embrassa de nouveau et fila dans sa Jeep, me laissant là. Philippe avait résolu son problème.

Ma mère était ouvrière dans l'une des entreprises de conditionnement de café que possédait Philippe au pied des monts Cahos, dans la vallée d'Artibonite. Philippe suivait la tradition des *grands blancs* d'autrefois qui rendaient hommage à leur propre sang coulant dans les veines de leurs enfants esclaves en les émancipant et en leur donnant une éducation. Et peut-être croyait-il que Florence me traiterait mieux.

« Angela! » cria Florence.

« Oui, Madame, » répondit la cuisinière en approchant.

« Occupe-toi de ce petit garçon, veux-tu? Trouve-lui de quoi manger », ordonna-t-elle. Angela me prit dans ses bras.

« Comment s'appelle-t-il? » demanda-t-elle.

Florence réfléchit un instant et dit « Bobby ». Florence ne voulait pas d'un autre enfant. Mais les conditions financières que lui offrait Philippe étaient trop avantageuses pour qu'elle refusât. Jusqu'à l'âge de six ans, je passai toute mes nuits sur un tas de chiffons dans un coin de la chambre de Florence. Ensuite, elle me fit coucher sous la table de la cuisine.

Florence ne s'occupait pas de moi. Depuis le moment où j'entrai dans cette maison, ce furent diverses cuisinières qui pourvurent à mes besoins élémentaires, ce qui dispensait Florence d'avoir à se charger de moi. Je ne me suis jamais fortement attaché à aucune de ces cuisinières, car il n'y en eut pas une seule qui restât plus d'un an dans la place. Florence les renvoyait pour avoir laissé brûler un plat ou pour ne pas lui avoir rendu correctement la monnaie des commissions.

En grandissant j'appris à prévoir à l'humeur de Florence ou au ton de sa voix ce qu'allaient être mes journées. Quand elle était gaie, le fouet à quatre lanières de cuir, le *martinet*, restait accroché au mur de la cuisine.

J'ai connu à Port-au-Prince trois catégories d'enfants : ceux de la classe supérieure, les très pauvres et les *restavèks*, c'est-à-dire les enfants esclaves.

Les enfants des classes supérieures se reconnaissent souvent à leur teint clair et à la belle qualité de leurs habits. Leurs parents les poussent à s'exprimer en bon français plutôt qu'en créole, qui est la langue du peuple. Ils habitent des maisons confortables avec des appartements réservés aux domestiques et des jardins tropicaux. Leur argent de poche pour la semaine dépasse de loin le salaire mensuel de leurs bonnes. Celles-ci leur parlent en mettant *monsieur* ou *mademoiselle* devant leur prénom. Ils fréquentent les meilleures écoles privées où un chauffeur les amène en voiture et le peuple les appelle *ti bourgeois*.

Les enfants des pauvres ont la peau très foncée. Ils ont un teint terreux et on voit qu'ils sont sous-alimentés. La famille vit sans eau courante ni électricité dans une seule pièce sous un toit de tôle rouillée. Ils se nourrissent de haricots rouges, de bouillie de maïs ou d'ignames qu'on

fait cuire entre trois pierres grosses comme des noix de coco sur un feu de brindilles ou de bûchettes qui crache des nuages de fumée.

Assaillis par les mouches, ils mangent assis sur des rondins en puisant avec leurs doigts dans une calebasse et boivent dans des boîtes de conserve en fer-blanc au bord coupant. Ils vont faire leurs besoins dans les buissons et s'essuient avec des cailloux ou des feuilles. La nuit, ils couchent sur des paillasses ou des cartons à même le sol de terre battue, livrant leur corps trempé de sueur à la fringale des punaises. Ils parcourent des kilomètres à pied pour se rendre à l'école publique, établissement sous-équipé où, en fait de déjeuner, on leur sert du lait en poudre offert par ces mêmes pays étrangers qui autrefois exploitaient le travail servile de leurs ancêtres. À la sortie de l'école, ils se hâtent de rentrer chez eux pour réciter leurs leçons en criant en cadence avant que ne tombe la nuit des Caraïbes, à moins qu'ils ne fassent encore quelques kilomètres jusqu'au Champ-de-Mars pour y faire leurs devoirs à la lumière des réverbères, sous les nuées tournoyantes de papillons de nuit.

Les *restavèks* sont des enfants esclaves qui appartiennent aux familles riches. Ils ne reçoivent aucun salaire et ne peuvent aller à l'école. Après l'émancipation et l'indépendance de 1804, les riches noirs et mulâtres ont rétabli l'esclavage pour les enfants de milieux très pauvres qu'ils emploient comme domestiques. Aux familles les plus démunies des villages perdus qui ont trop de bouches à nourrir ils promettent que leurs enfants auront la vie moins dure. Une fois achetés, ces enfants perdent tout contact avec leurs parents et parfois, comme les esclaves du passé, reçoivent, pour raisons de commodité, de nouveaux noms. Pour camoufler cette pratique honteuse, les maîtres appellent ces malheureux des *restavèks*. Les autres enfants usent aussi de ce terme pour les railler quand ils les voient dans la rue, chargés de quelque commission, nu-pieds et couverts de haillons crasseux.

Les *restavèks* sont traités plus mal que des esclaves, car ils ne coûtent rien et on peut en trouver autant qu'on veut. Ils accomplissent les tâches dont les domestiques rétribués, les *bonnes*, ne veulent pas, et on les fait coucher sur des cartons, soit sous la table de cuisine, soit dehors sous l'auvent de l'entrée. À la moindre infraction, on les fouette sévèrement avec un cuir qu'on prépare tout exprès à cette fin. Et comme les esclaves africains d'autrefois, ils doivent souvent se préparer eux-mêmes leur nourriture, qui consiste en bouillie de maïs de dernière qualité et en quelques têtes de harengs séchés. Les filles sont en général plus mal loties encore que les

garçons, car elles servent souvent de concubines aux fils de leurs « propriétaires ». Et si elles tombent enceintes, on les jette à la rue comme des ordures. Quand ils atteignent l'âge adulte, les *restavèks* sont lâchés dans la rue pour y gagner leur subsistance comme cireurs de chaussures, jardiniers ou prostitués.

J'étais un *restavèk* en formation. Faire de moi un *restavèk* arrangeait Florence, car cela la dispensait d'avoir à expliquer à qui que ce soit qui j'étais ou d'où je venais. De plus je ne pourrais pas établir de relation personnelle avec elle, ni lui faire part de mes besoins. Je n'avais le droit de parler que si l'on m'adressait la parole, sauf pour lui transmettre les messages que des tiers m'auraient laissés. Je n'osais même pas sourire ou rire en sa présence, cela aurait été considéré comme un manque de respect : je n'étais pas son fils, mais son *restavèk*.

Ma tasse de fer-blanc, mon assiette en aluminium et ma cuiller n'étaient pas mélangées au reste de la vaisselle. Mes vêtements étaient des loques et les enfants du quartier me criaient « *Restavèk!* » chaque fois qu'ils m'apercevaient dans la rue. J'en étais honteux, blessé même, car pour moi ce mot signifiait que j'étais un enfant sans mère et non désiré. Les gens qui venaient en visite et qui tombaient sur moi dans la cour me demandaient : « *Ti garçon*, où est la grande personne? » Si j'avais été proprement vêtu, la question aurait été : « *Ti monsieur*, où est ta maman ou ton papa? »

Chaque nuit, couché sous la table de la cuisine, je faisais le vœu que soit moi, soit Florence ne se réveille jamais. Ce que je voulais, c'était vivre dans le monde des rêves, où il m'arrivait de voler comme un oiseau ou de nager comme un poisson. Mais, dans le monde des rêves, je m'arrêtais toujours pour me soulager contre un arbre. Alors je me réveillais dans une chaude flaque d'urine.

Rentrer dans le monde réel était en soi un cauchemar : j'essayais toujours d'éviter Florence, cette femme que j'appelais maman. Chaque jour, je faisais le vœu que Florence meure dans son sommeil – jusqu'à ce que je fasse une découverte tout à fait effrayante. Un soir, en faisant le ménage des toilettes, je découvris un petit sac de toile noué en boule sous la cuvette. Curieux, je l'ouvris et y découvris plusieurs bouts de chiffons ensanglantés. Mon cœur s'emballa d'un coup et j'eus la certitude que Florence allait mourir. J'avais terriblement envie de lui

demander d'où venait ce sang, mais je ne pouvais pas. Je n'étais pas autorisé à parler à Florence que lorsqu'elle me posait une question ou pour lui répéter le message d'un tiers.

La pensée de Florence mourante était bien réelle dans mon esprit. Parfois, je sanglotais, je demandais à Dieu d'annuler mon vœu. Je me mis à surveiller Florence de près, scrutant chaque partie de son corps qui était laissée à nu, pour tenter de découvrir l'origine de ce sang. Chaque fois qu'elle se trouvait dans la salle de bains ou dans sa chambre, je l'épiais par le trou de la serrure.

Un après-midi particulièrement chaud et lourd, elle me pinça et me tira par la peau du ventre parce que j'avais oublié de laver le sol de la cuisine, et me mit dans la main un sachet de lessive et une bouteille d'eau de Javel. « Va dans la salle de bains laver les chiffons qui sont dans le seau », m'ordonna-t-elle d'une voix furieuse. J'ôtai le couvercle du seau et vis un tas de chiffons blancs pestilentiels qui trempaient dans une eau mêlée de sang. Je me penchai sur le seau et entrepris de frotter chaque morceau jusqu'à ce que les taches commencent à s'effacer. Je vomis dans les cabinets et me remis à ma nouvelle corvée.

Au bout d'une petite éternité, Florence ouvrit la porte. Un flot d'air frais s'y engouffra, dont je m'emplis les poumons. La loque qui me servait de chemise était trempée de sueur. Je levai les yeux et me rendis compte pour la première fois que Florence était la femme la plus grande que j'aie jamais vue. Elle inspecta les chiffons et me dit : « À présent, mets-les à tremper dans l'eau de Javel. Demain tu les rinceras. » Tout en suivant ses instructions, j'examinai ses pieds, toujours à la recherche de l'origine de ce sang.

Le lendemain, sans qu'elle me l'eût dit, je frottai à nouveau les chiffons un à un et les rinçai. Alors que j'étais en train de les mettre à sécher dans la cour sur la corde à linge, Florence sortit pour m'observer. « Quand ils seront secs, plie-les et range-les là-dedans », me dit-elle en me tendant le petit sac de toile blanche. Je le pris et en profitai pour inspecter ses jambes et ses bras en quête de cicatrices. Elle n'en avait aucune.

Je répondis « *Oui* » au lieu de l'habituel « *Oui, maman* ». À la fin de la journée, je fis comme elle me l'avait dit et déposai le petit sac sur son lit. Et depuis lors, chaque mois, Florence me remettait le même petit sac de toile blanche et de la lessive et m'ordonnait de laver ce qu'il contenait.

Tous les jours, je me demandais avec angoisse dans combien de temps mon unique tutrice mourrait à force de perdre son sang. Comme c'était le soir que je devais laver les chiffons dans la salle de bains, j'imaginais que Florence voulait que personne ne sache qu'elle saignait. Je me figurais que c'était un secret qu'elle voulait que je garde.

Un jour que je traversais la cour d'une maison voisine, je remarquai dans une poubelle une petite boîte en carton bleu clair portant la mention « Kotex ». Je fis quelques pas dans cette direction, puis m'arrêtai. Est-ce que je n'allais pas voler quelque chose? J'avais envie de cette boîte pour me fabriquer une petite voiture, avec des capsules de bouteilles de Coca comme roues et des boutons comme phares. Comme il n'y avait personne pour me voir, je saisis vivement la boîte, la glissai sous ma chemise et m'enfuis. J'allai la cacher derrière un buisson le long de la maison de Florence dans l'attente d'un moment libre pour confectionner mon jouet. Après le repas de midi, Florence s'allongeait sur son lit pour sa sieste et m'appelait pour que je lui gratte la plante des pieds. J'avais entendu dire un jour que jadis les femmes esclaves faisaient ça à leur maîtresse. Je n'aimais pas cette tâche parce qu'elle m'obligeait à m'agenouiller sur le sol si bien que les furoncles de mon genou droit me faisaient mal et laissaient suinter un liquide malodorant. Et si je m'endormais, elle me donnait un coup de pied dans la figure en criant : « Tu vas me gratter les pieds jusqu'à ce que je m'endorme, sinon je te fais sauter la tête à coup de pied, espèce d'extrait caca, fils de pute! » Cette fois, donc Florence à peine endormie, je quittai la chambre en catimini en pensant à la boîte bleue que j'avais cachée. Je sortis et m'accroupis près du buisson pour retirer cette chère boîte de sa cachette. À l'intérieur, je vis plusieurs rouleaux de tissu. J'en déroulai un et découvris dessus une grosse tache de sang. Troublé, je le remis dedans et retournai dans la cour des voisins. Je me mis à observer subrepticement chez tout le monde le moindre bout de peau apparent dans l'espoir d'y déceler l'origine du sang. Je rentrai à la maison et jetai la boîte.

J'allai m'asseoir sous le manguier de la cour avec mon catéchisme pour essayer d'en apprendre par cœur le plus possible afin de me préparer à ma première communion. Tout en récitant le texte, je me représentais vêtu d'un pantalon blanc, d'une chemise blanche à manches longues, avec un nœud de cravate rouge et des chaussures noires étincelantes. J'entrais dans l'église, le premier de la file des communicants, un scintillant chapelet noir à la main. De derrière la table de communion, le prêtre disait « Ceci est le corps du Christ » et je répondais « Amen »

en ouvrant la bouche pour recevoir l'Hôte. Je ne m'imaginai nullement qu'il y aurait un banquet et des amis et parents pleins la maison avec des cadeaux et de l'argent pour moi, mais j'étais sûr que j'allais faire ma première communion, car mon école – *l'École du Canada* – préparait un groupe d'élèves à recevoir ce sacrement. Je devais avoir huit ou dix ans à l'époque.

Pendant les cours du samedi après-midi, chacun brûlait de répondre aux questions et de faire étalage de sa connaissance de la Bible et du catéchisme. Chaque cours commençait de la même façon :

Le maître : Qu'est-ce qu'un catéchisme?

Les élèves : Un catéchisme est un petit livre dans lequel on apprend la religion catholique.

Le maître : Où est Dieu?

Les élèves : Dieu est au ciel, sur la terre et partout.

Le maître : Récitez les Dix Commandements de Dieu.

Les élèves : Tu n'auras point d'autres dieux que moi.

Tu ne...

Tu ne...

À chaque question et à chaque ordre, tout le monde répondait à l'unisson et dans l'enthousiasme. À la fin du cours, les yeux brillants, nous nous racontions les uns aux autres ce que nos parents avaient prévu de préparer pour le repas de communion. Apparemment, les parents de tous les enfants avaient engraisé une chèvre ou une dinde. Il y en avait qui parlaient de leur visite chez le tailleur ou le bottier. Chacun avait une histoire à raconter, même moi, seulement mes histoires étaient toutes inventées. Chaque fois que je rentrais à la maison, je repensais au Premier Commandement et je me demandais pourquoi Florence, à peine rentrée de l'église, adorait plusieurs autres dieux. Elle devait pourtant connaître les Dix Commandements puisque je les lisais dans son missel chaque fois qu'elle sortait faire des visites.

Le samedi soir de la semaine précédant la confession, les élèves étaient tout excités à l'idée que le jour de la première communion était toute proche. À la sortie du cours, chacun racontait le moment où les chaussures et le costume étaient arrivés chez lui. À la maison, je fouillai la chambre de Florence à la recherche de souliers et de vêtements neufs, mais ne trouvai rien qui fût pour moi. J'aurais voulu demander à Florence si elle avait acheté le nécessaire, mais je ne pouvais pas puisqu'il m'était interdit de poser des questions. Je me décidai pourtant à l'interroger au risque de me faire gifler, mais je ne réussis pas à articuler les mots, paralysé que j'étais par la peur que j'avais d'elle. Le jeudi après-midi, je fouillai de nouveau tous les placards et sous son lit, mais en vain.

Je commençais à m'inquiéter. « Peut-être qu'elle a oublié », pensais-je. Je posai le catéchisme sur la table de la salle à manger en guise de rappel à l'intention de Florence. Elle le prit pour le mettre sur la table de la cuisine. « Elle se souvient », me dis-je avec un petit sourire.

Le vendredi après-midi, la veille de la confession, une marchande des rues passa en criant ses marchandises. « Bobby, appelle la marchande », me cria Florence. Je me précipitai vers le trottoir et appelai la femme, qui était noire comme du charbon et portait sur la tête un grand panier jaune. Plusieurs poules aux plumages vivement colorés pendaient la tête en bas à son bras droit. Entrée dans la cour, sous l'arbre, elle se pencha pour déposer à terre le tas de volailles. La cuisinière de Florence l'aida à se décharger du pesant fardeau qu'elle portait sur la tête. Après avoir marchandé quelques minutes, Florence acheta deux poulets. J'étais tout content à l'idée qu'un grand repas se préparait en l'honneur de ma première communion. Mais tout au fond de moi persistait un petit doute. Le samedi matin, la veille de ma communion, Florence partit en taxi. Je n'avais jamais connu une telle joie. « *Maman* est allée m'acheter un costume pour ma première communion », dis-je à la cuisinière en riant, dansant, chantant. Elle ne me répondit pas, mais l'expression de son visage refroidit quelque peu mon exaltation. Vers midi un taxi s'arrêta devant la maison. Je courus voir. C'était Florence, portant un grand sac de papier brun. Mon cœur bondit de joie, tout en maîtrisant à grand peine mon envie de l'embrasser. Sachant qu'une gifle m'aurait chassé.

Elle entra sans un mot. Je la suivis et allai lui chercher ses chaussons. Elle se changea et vint surveiller la cuisinière qui préparait le repas. Au début de l'après-midi, en ayant terminé avec mes diverses tâches, je m'approchai de Florence un seau d'eau et une serviette à la main et

me mis à lui laver les pieds. Elle était assise dans son rocking-chair à siroter une coupelle de café noir très sucré. Le cœur battant, je parlai : « La confession est à six heures et la communion est demain à neuf heures du matin. »

Elle me fixa des yeux pendant un long moment en grinçant des dents. La plus vive colère envahit son visage. « Espèce de saloperie de pisse-au-lit, pédé, cireur de godasses. Si tu crois que je vais dépenser mon argent pour ta première communion, tu es complètement fou », hurla-t-elle. Tremblant de peur, je lui séchai les pieds, lui enfilai ses chaussons puis me relevai, tenant toujours le seau et la serviette. J'avais l'impression d'avoir des jambes et des pieds trop lourds pour pouvoir bouger. Ses paroles m'avaient assommé. « Disparais de ma vue », cria-t-elle. J'allai à la cuisine où je m'assis sagement dans mon coin sans verser une larme.

« Amélie! » cria Florence.

« *Oui, madame Cadet* », répondit la cuisinière.

« Ce n'est pas la peine de préparer le poulet pour demain; je passerai la journée chez ma nièce. Son fils a sa première communion demain », fit-elle.

J'allai dans sa chambre voir ce qu'il y avait dans le sac et vis une paire de chaussures qu'elle prévoyait de porter pour la première communion de son filleul. J'étais anéanti, et en même temps résigné, convaincu que j'étais que seuls les enfants qui ont une vraie mère et un vrai père vont faire leur première communion, reçoivent des cadeaux pour la Saint-Nicolas et fêtent leur anniversaire.