

- Mulvey, Laura. "Visual Pleasure and Narrative Cinema." *Visual and Other Pleasures*. Bloomington: Indiana UP, 1989.
- Rachida*. Dir. Yamina Bachir-Chouikh. Canal +, 2002. Film.
- Viva Laldjérie*. Dir. Nadir Moknèche. BL Prod, 2004. Film.

## De l'Apocalypse Biblique à la Transpoétique Babélique : Étude de la Geste Chamoisienne

**Marine Piriou**

*CELSA – Université Paris Sorbonne*

Dix ans après avoir remporté le prix Goncourt pour son œuvre *Texaco*, Patrick Chamoiseau publie en 2002 un cinquième roman intitulé *Biblique des derniers gestes*. A travers ce livre monumental, long de 788 pages, l'écrivain créoliste tente de reconstituer l'histoire mythique de l'origine du monde contemporain et des rapports de forces qui l'ont engendré, une entreprise ambitieuse qu'il s'applique à réaliser *via* la narration a-chronologique de la vie de Balthazar Bodule-Jules, personnage quasi prophétique « né il y a de cela quinze milliards d'années »<sup>1</sup> (52) et compagnon de route des plus grands révolutionnaires de notre ère. Mais la singularité de ce projet romanesque repose avant tout sur l'adéquation parfaite entre son fond fantasmagorique et sa forme biblique, et plus particulièrement sur le dialogue permanent qui s'établit entre son récit légendaire et la présence latente du genre apocalyptique du Livre de Saint Jean. Le recours à cette stratégie diégétique offre en effet un double avantage : d'une part, elle renforce la portée thaumaturgique du texte fictionnel en le sacralisant et d'autre part, légitime le plaidoyer chamoisien qui vise à démontrer la nécessité d'accéder à un au-delà *postmoderne* en son sens à la fois transcendant et atemporel, *i.e.* hors de l'esprit du temps comme l'entend Milan Kundera dans *La Lenteur*. Ainsi, veillé par une multitude de fidèles dont les écrivains Aimé Césaire, Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau lui-même, Balthazar Bodule-Jules se remémore en silence ses nombreuses épreuves initiatiques traversées depuis l'enfance jusqu'à ses derniers jours tout en aspirant religieusement à la refondation du monde qui ne pourra se faire, d'après lui, que dans la communion des forces poétiques que ces hommes de lettres, bien que de lignes de pensée différentes, ont en partage. En d'autres termes, l'entrelacement des génies créateurs serait l'unique source de salut pour

notre humanité emprisonnée dans un système de « mise-sous-relation » (Chamoiseau: 1997, 298) hérité de l'histoire coloniale, l'imagination étant par définition le lieu, ou plutôt les « Lieux » (530) selon Chamoiseau, de tous les possibles, de la subversion de tout rapport dichotomique, de la rencontre et non plus du *choc* des cultures responsable de « l'effondrement de l'aura » (Benjamin 207) tel que le suggère Walter Benjamin dans son essai intitulé *Charles Baudelaire : Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*.

Toutefois, ce décloisonnement des poétiques qu'initie Chamoiseau dans son roman semble avoir rebuté quelque peu la critique qui peine à percevoir la subtilité de la geste chamoisienne, véritable remise en question de la posture postcoloniale<sup>2</sup> à cause de son enracinement paradoxal dans ce que Pascal Blanchard appelle « la fracture coloniale », c'est-à-dire dans l'opposition colonisateur *vs.* colonisé, centre *vs.* périphérie que cette théorie essaie pourtant de dépasser. Toute tentative de transcendance de cette relation antithétique qui s'opérerait *via* le prisme postcolonial, « embedded in colonialism understood as a set of political and cultural practices specific to the colonial period » (Laronde 178), est *de facto* vouée à l'échec, d'où la réticence de Chamoiseau à l'égard d'une telle perspective. Mais la réception mitigée de *Biblique* s'explique surtout par le fait que la critique tend souvent à définir un corpus littéraire suivant une logique géoculturelle et non thématique, assimilant ce dernier à un espace de chasse gardée auquel seuls les écrivains originaires auraient légitimement accès. Cette conception cloisonnée de la sphère poétique mondiale pousse donc les auteurs « périphériques » à justifier leur projet littéraire par le truchement de stratégies narratives telles que les analogies historique ou mémorielle que nous retrouvons par exemple dans *La Mulâtresse Solitude* d'André Schwarz-Bart.<sup>3</sup> Cependant, comment la critique réagit-elle face à un écrivain-rebelle comme Patrick Chamoiseau qui transgresse délibérément les normes de la catégorie lui étant assignée, à savoir celles de la littérature *francophone*<sup>4</sup> caribéenne? Une lecture attentive des études<sup>5</sup> consacrées à *Biblique des derniers gestes* permet d'en distinguer les trois approches récurrentes.

La première tendance de la critique est tout d'abord de rattraper l'écrivain fugitif pour le réincarner dans la prison catégorique qu'elle a elle-même établie comme en témoigne la note de lecture de Catherine Argand<sup>6</sup> qui reconstitue arbitrairement la généalogie littéraire de Chamoiseau. Sous sa plume, l'auteur devient en effet « fils d' Aimé

Césaire et frère d'Édouard Glissant» du fait de leur origine géographique commune et sujets de réflexion convergents. Mais ce raccourci filial évacue totalement les différences fondamentales de leur pensée respective tout en rendant difficile le rapprochement de Chamoiseau avec des artistes et penseurs issus d'autres horizons linguistiques et culturels au risque d'enfermer son œuvre transpoétique dans la francophonie littéraire de la Caraïbe.

La seconde approche critique semble ensuite minimiser la portée esthétique ou discursive de *Biblique* au point de banaliser le roman et d'en rendre l'originalité quasi insignifiante. Par exemple, en se contentant de mentionner d'une façon anecdotique le recueil intradiégétique intitulé « Livret des Lieux du deuxième monde » (530), voire en le réduisant à un simple ensemble d'« écrits marginaux » (Chancé 880), Dominique Chancé tronque *dangereusement* son propos — à la problématique pourtant extrêmement pertinente — jusqu'à biaiser le résultat de son étude du mouvement baroque de l'œuvre qui, selon elle, « se donne pour idéal la 'spirale', le 'maelström', la 'houle' de mémoire, sans réaliser ce projet » (Chancé 873). Cette simplification de la déterritorialisation poétique de *Biblique*, vraisemblablement mésinterprétée par Chancé, entretient inconsciemment l'hégémonie de la pensée néocoloniale dans le monde des Lettres, en particulier dans la francosphère littéraire, d'où le danger d'une telle analyse lacunaire contre lequel Michel Laronde met d'ailleurs en garde en soulignant la nécessité de « dehegemonizing French culture from the inside » car « it has become part of a larger francophone space that now includes it » (Laronde 176).

Enfin, la troisième position critique se cantonne à une conception postcoloniale — *i.e.* dichotomique — du roman, sans en considérer l'élan transpoétique. Le point de vue de Richard Watts l'illustre notamment, et ce malgré une approche réellement prometteuse. En affirmant qu'à travers *Biblique* « Chamoiseau works backward from Empire to reflect on a local situation that is involved in but also resistant to those global flows » (Watts 898), il induit que l'auteur ne propose qu'une continuité du rapport de forces inhérent à la mise-sous-relation que dissimule la mise-en-relation mondialisée, et non son dépassement. Or le Livret intradiégétique en suscite une toute autre interprétation.

### I. Pour une transpoétique en français

En réponse à ces critiques et préambule de notre propre réflexion théorique sur l'élaboration de la pensée chamoisienne et son articulation dans *Biblique*, il est important de souligner que Chamoiseau a toujours exprimé dans ses écrits son aspiration à la prise de conscience du peuple antillais de sa condition de déraciné, composante traumatique et constitutive de sa Créolité, c'est-à-dire de son hybridité identitaire : « Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles » (Bernabé 13), écrivent en effet Chamoiseau et ses deux camarades militants Jean Bernabé et Raphaël Confiant dans le manifeste *Éloge de la Créolité*. L'engagement humaniste, voire néo-érasmique<sup>7</sup>, de l'auteur traduit donc cette volonté presque césairienne de retour aux sources, à l'authenticité créole (et non « nègre », ce qui le dissocie par essence du mouvement négritudien de son pair), « aux configurations traditionnelles de . . . l'oralité » (Bernabé 36) antillaise, et aux mythes ancestraux. De surcroît, le fait d'articuler un intertexte biblique dans *Biblique des derniers gestes*, une œuvre qui plus est au titre éminemment évocateur, semblerait correspondre à l'application littéraire de la théorie de la Créolité (insulaire) par le truchement d'une plongée palimpsestique vers l'origine, *via* la redécouverte d'un des textes fondateurs du monde dans sa globalité, si ce n'est que cet acte d'entrée en dialogue avec le Livre sacré de la Chrétienté déterritorialise l'écriture de Chamoiseau en l'inscrivant dans ce qu'Édouard Glissant appelle le *Tout-Monde*, *i.e.* cet univers (le nôtre) qui « change et perdure en échangeant » (Glissant: 1997, 176). *Biblique* participerait alors de la créolisation en tant que mouvement interculturel, *rhizomatique* pour reprendre la terminologie glissantienne, plutôt que de la Créolité caribéocentrée. Cependant, la stratégie intertextuelle du roman, véritable marque de ce que Glissant nommerait « le sel de la diversité » (Glissant: 1997, 324), paraît également se rapprocher de la *Weltliteratur* (Eckermann XI) goethéenne, cette Littérature-Monde de l'emprunt qui permet, par un mouvement d'ouverture à la totalité des créations artistiques du monde, un regain de l'Art national. En fin de compte, la créolisation dans le texte chamoisien ne se substituerait pas à la Créolité mais la servirait en faisant de *Biblique* l'œuvre référentielle, mémorielle, sacrée, du peuple antillais, autrement dit en restituant à cette communauté la trace écrite manquante de son Histoire.

Mais si la source d'inspiration de Chamoiseau est bien la Bible, son œuvre ne peut dès lors se limiter à une simple instrumentalisation de la créolisation glissantienne au bénéfice de la Créolité en son double sens, l'un que nous qualifierons d'*exsulaire* qui met en exergue l'excentricité de la Créolité, *i.e.* son ouverture au monde de par son hybridité intrinsèque, et le second — insulaire — qui met en lumière son mouvement concentrique, *i.e.* son rattachement ombilical à la géohistoire caribéenne. Il est ici utile de rappeler qu'au sein des littératures du Proche-Orient, la Bible occupe une place particulière en tant que Livre-carrefour vénéré par les deux religions juive et chrétienne qui fondent sur lui leurs spiritualités, théologies et liturgies respectives. De plus, la Bible décrit des expériences humaines et religieuses suivant un fractionnement temporel scindé entre une linéarité chronologique dont le lecteur n'a que l'intuition et une atemporalité qui enracine son récit dans une période mythique : l'Ancien Testament relate ainsi l'histoire de la constitution progressive d'un peuple parmi la multitude et le Nouveau témoigne de la naissance d'une religion se voulant universelle. Par analogie, *Biblique* serait donc un moyen littéraire qui permettrait d'une part de sensibiliser la communauté créole à sa propre histoire collective, longtemps occultée par l'Occident dominateur, et d'autre part de rassembler les parties opposées par le biais quasi mystique de la parole transpoétique de son recueil interne.

Par conséquent, *Biblique des derniers gestes* est une œuvre colossale que l'auteur a voulu sacraliser tant dans sa forme que dans son fond afin de montrer au lecteur non seulement le chemin de croix du peuple antillais mais aussi la libération possible *via* l'art poétique de cette humanité prise au piège dans le carcan manichéen des rapports de forces (néo)coloniaux comme postcoloniaux. A l'image de la Bible, la structure romanesque de *Biblique* est en effet divisée en livres dont chacun des titres en renforce un peu plus le caractère sacré. Le premier livre s'intitule « Annonciation : Livre de la conscience du pays officiel » (15), rappelant à la fois l'annonciation de la maternité de la Vierge Marie par l'Archange Gabriel et celle du Messie ressuscité. Le second, à savoir le « Livre de l'agonie » (31), renvoie explicitement à l'histoire des martyrs. Le « Livre des Da contre la malédiction » (784) révèle quant à lui, au travers d'un titre quelque peu énigmatique, une certaine dichotomie que nous retrouvons dans les textes bibliques mettant en évidence l'opposition entre le Bien et le Mal. De plus, le périphrase du roman souligne l'attachement de l'auteur à la tradition biblique en

mentionnant par exemple l'Épître de Paul aux Corinthiens: « Les choses anciennes sont passées ; voici, toutes choses sont devenues nouvelles » (11). L'introduction de cette citation dans *Biblique* traduit le désir de Chamoiseau d'inculquer au lecteur un certain sens de la relativité qui lui permette d'appréhender le récit prophétique à venir tout en gardant en permanence à l'esprit au cours de sa lecture cette idée d'évolution, voire de transcendance historique. L'auteur souhaite ainsi que le lecteur envisage l'avenir de l'humanité sous un jour nouveau, par delà les scissures coloniales, anticoloniales et postcoloniales, la bipolarisation devant être supplantée par une ode poétique qui émanerait d'un *ailleurs* aux Lieux multiples, c'est-à-dire du *deuxième monde* chamoisien que nous révèle le Livret de poésie en prose. Cette nouvelle sphère transpoétique serait donc le creuset de l'imaginaire *diversel*<sup>8</sup> dans lequel l'Amour aurait conservé à la fois son signifié dans le monde des Idées et son empreinte dans la réalité matérielle. En d'autres termes, Chamoiseau suggère ici que le partage de et passage par cet Imaginaire pluriel constituent un moyen de dépasser la vision bhabhaïenne qui définit la diversité culturelle en tant que « category of comparative ethics, aesthetics or ethnology » (Bhabha 34), mettant ainsi en évidence l'idée d'une multiculturalité par juxtaposition et non d'une interculturalité par interrelation comme l'induit la *diversalité* chamoisienne. Mais la pensée du romancier nous pousse encore plus loin dans notre réflexion.

Outre la dimension philosophique de cette allégorie célébrant la force vitale et salutaire du génie poétique, le Livret introduit une nouvelle perspective d'approche des littératures de langue française, libérées par la plume chamoisienne de ce système concentrique, francocentré et périfrancophonique — legs de l'ère impérialiste — et dans lequel le Réel dit postcolonial semble pourtant encore et toujours enraciné. En voici pour preuve un extrait du recueil:

Il est un deuxième monde. La bestialité de la nature humaine nous le dissimule. Ce n'est pas un continent. Et ce n'est pas une île. Ce n'est pas un de ces endroits que les hommes ont cerclés de frontières et ombrés de drapeaux. Ce sont des Lieux.

Ce deuxième monde est fait de *Lieux*. (530)

Le *premier monde* serait par conséquent celui de la « bestialité », c'est-à-dire cet univers manichéen opposant les contraires et dont la

dynamique n'aboutit qu'à la friction perpétuelle de ces éléments dichotomiques sans jamais pouvoir la dépasser. La transcendance de ces rapports de forces serait d'ailleurs une gageure pour l'Autorité régissant ce système, à savoir, dans le cas de la francophonie littéraire, l'Académie française et son corrélat économique, l'industrie éditoriale hexagonale, l'abolition de la mise-sous-relation de ces Lettres d'expression française d'Outre-Mer et d'Outre-Terre engendrant la destitution de la Grande Littérature métropolitaine de son piédestal, de sa centralité. En somme, Chamoiseau déterritorialise tout en dénationalisant les littératures de langue française afin de leur rendre toute la mouvance qui leur est propre. La description allégorique du *deuxième monde* chamoisien est donc une invitation à reconceptualiser la francosphère littéraire en tant qu'ensemble mosaïque composé d'une multitude de Lieux insituables — transculturels —, d'imaginaires « en interface » (530), à l'intérieur duquel les paroles poétiques dialoguent « sans y rechercher un Dieu » (531), *i.e.* un modèle absolu.

## II. Anti-, Post-, Trans- : de la gradation préfixale au cheminement romanesque de la pensée chamoisienne

Cependant, ce bouleversement épistémologique de la classification concentrique et de l'approche critique des littératures de langue française est le fruit d'un processus fondé sur trois moments bien distincts que le roman met en évidence *via* l'intertexte apocalyptique. Il s'agit du moment anticolonial, de la tentative de dépassement postcolonial et de la révélation transpoétique, trois phases réflexives que nous allons à présent tenter d'analyser au travers d'une dissection des tangentes intertextuelles, c'est-à-dire de ces « *côtés* » (530) qui enchâssent *Biblique* dans un système analogique de correspondances avec le Livre de Saint Jean.

Pour ce faire, il nous faut revenir en premier lieu au contexte d'apparition et d'inscription de ce dernier dans la tradition apocalyptique dont l'étymologie — point essentiel qui se doit d'être mis en exergue ici — provient du grec ἀποκάλυψις signifiant « révélation » ou encore « dévoilement ». Les premières manifestations de ce genre littéraire remontent à l'époque judaïque, au II<sup>ème</sup> siècle avant J.C., et se poursuivent sous le christianisme primitif, du I<sup>er</sup> au IV<sup>ème</sup> siècle après J.C. Par définition, les écrits apocalyptiques « traite[nt] sous une forme conventionnelle et symbolique de la destinée du monde et du peuple de

Dieu »<sup>9</sup>, à l'image de *L'Apocalypse* de Saint Jean qui rassemble diverses visions prophétiques annonçant aux chrétiens persécutés le triomphe du Christ sur les puissances du Mal, *i.e.* l'Autorité romaine. Notons à ce sujet que le Livre de Jean est le seul de cette littérature religieuse de combat et de résistance à appartenir au canon des textes bibliques du Nouveau Testament du fait de son adéquation avec le second tome biblique fondé sur l'annonciation du Christ. Toutes les visions apocalyptiques décrites dans ce Livre convergent en effet vers cette figure divine et s'achèvent sur une prolepse prémonitoire de sa victoire finale. Autrement dit, *L'Apocalypse* biblique tend à démontrer que la persécution dont sont victimes les chrétiens est un passage nécessaire à l'avènement d'une ère nouvelle, a-impérialiste, fruit de la révélation en chaque être de la suprématie de cet Amour absolu qu'incarne Jésus-Christ, le sauveur.

A partir de cette contextualisation du genre apocalyptique, nous pouvons dès lors débiter l'analyse des trois phases de la maïeutique chamoisienne *via* l'étude de l'intertexte biblico-romanesque.

### 2.1. Le *versus* chamoisien ou la contre-attaque d'une plume marronne

Le premier stade de réflexion chamoisien — anticolonial — s'articule explicitement dans *Biblique* au travers de deux scènes symboliques par le biais desquelles résonne l'intertexte apocalyptique des quatrième et septième visions de Saint Jean. La première scène situe Balthazar Bodule-Jules sur un bateau de pêche se dirigeant vers le port d'un petit village côtier de la Caraïbe. Tout à coup, un monstre marin — personnification de l'Occident — surgit des eaux pour l'attaquer et par là-même tenter de détruire ce qu'il représente métaphoriquement, *i.e.* la Créolité. En voici la narration partielle :

Il [Balthazar Bodule-Jules] vit une sirène les menacer ..., elle avait des cheveux d'algues grises et une mousse bleue lui servait de peau, elle avait des yeux de mort vivante et une odeur de frai ou de poisson pourri, c'était l'Yvonne Cléoste qui le regarda .... (649)

... Il s'abattit sur la forme poissonnée. Il s'abattit sur elle dans une perte. Il sentit le dard qui déchirait des chairs. Il eut le temps de voir les milliers de bécunes s'éparpiller comme sous l'effet d'une explosion soudaine. Il eut un sursaut pour soulever la gaulette-dard et l'enfoncer encore dans la chair monstrueuse; il plongeait avec elle

dans l'écume, s'abîmait dans un tourbillon de sang .... La chose-bécune-diabliesse fut terrassée ainsi. (653-654)

Le jaillissement de cette figure allégorique du diable colonisateur au cœur du récit traduit non seulement la violence de la domination coercitive de l'Occident (néo)colonialiste aux Petites Antilles mais aussi la volonté de déstabilisation de l'histoire romanesque, *i.e.* du processus de (re)constitution du conte fondateur caribéen dans toute sa diversité. Par conséquent, en trouvant le courage de l'affronter et de le blesser grièvement, le rebelle assure — momentanément certes — la double protection à la fois de son peuple contre le resurgissement de la persécution coloniale dans le temps présent et de la matrice historico-diégétique antillaise contre le dictat de l'idéologie francocentriste métropolitaine. De plus, tel que nous l'avons préalablement souligné, cette scène de combat épique entre Balthazar Bodule-Jules et Yvonne Cléoste la diabliesse rappelle d'une façon troublante l'une des nombreuses luttes opposant Dieu à Satan dans le Livre de Saint Jean comme en témoigne cet extrait :

Je [Jean] vis monter de la mer une bête qui avait dix cornes et sept têtes, et sur ses cornes dix diadèmes, et sur ses têtes des noms de blasphème. La bête que je vis était semblable à un léopard; ses pieds étaient comme ceux d'un ours, et sa gueule comme une gueule de lion. Le dragon lui donna sa puissance, et son trône, et une grande autorité. Et je vis l'une de ses têtes comme blessée à mort; mais sa blessure mortelle fut guérie. (Saint Jean 13:1-10)

Dans ce passage, la « bête » incarne l'Anti-Christ, serviteur de Satan qui est lui-même l'Anti-Dieu. Le corollaire analogique de ce substitut diabolique se transforme donc en Anti-Créolité dans *Biblique*, élément diégétique nécessaire à la légitimation de l'œuvre anticoloniale de Balthazar Bodule-Jules mais également à la progression de la réflexion de l'auteur lui-même.

En outre, la seconde scène emblématique du combat du rebelle contre le Mal est celle de son ultime confrontation à la malédiction. Alors que la multitude des résistants d'hier et d'aujourd'hui communique avec le vieux rebelle agonisant, ce dernier perçoit soudainement la présence diabolique d'Yvonne Cléoste. Toutefois, l'apparition de cette femme parmi ses fidèles n'impressionne nullement le patriarche

qui trouve, en un *dernier geste*, la foi d'anéantir ce personnage satanique ainsi que nous le conte le narrateur transdiégétique<sup>10</sup> :

La diablesse flottait vers lui [Balthazar Bodule-Jules], nimbée d'une détermination fascinante. Lui, se mit à marcher. Et nous vîmes non pas un vieux rebelle, non pas cette tragédie longuement disséquée, mais une présence humaine, toute bonne, tout ample, tout assurée d'elle-même, se porter à la rencontre de l'horrible créature... Il allait la combattre et l'anéantir, mais pas avec sa violence coutumière. Il allait vers elle avec une arme autrement plus puissante que je [Chamoiseau] n'étais pas capable de définir ... Elle fut forcée de regagner la porte en claudiquant, et d'avancer vers la lumière qui noyait l'encadrure ... C'est vers cette nébuleuse que nous vîmes la saleté s'avancer. Elle fut contrainte de s'y dissoudre pour se trouver une échappée ou pour se perdre à tout jamais dans je ne sais quel labyrinthe. Il y eut un apaisement du monde. (772-73)

Dans l'intérêt de notre étude de l'intertexte biblique, il est à remarquer ici que, similairement à la scène de combat précédente, celle-ci s'inspire une nouvelle fois d'une vision apocalyptique, la septième, qui prédit la victoire finale du Christ sur Satan et le châtement éternel de ce dernier par la puissance divine :

Quand les mille ans seront accomplis, Satan sera relâché de sa prison. Et il sortira pour séduire les nations qui sont aux quatre coins de la terre, Gog et Magog, afin de les rassembler pour la guerre; leur nombre est comme le sable de la mer. Et ils montèrent sur la surface de la terre, et ils investirent le camp des saints et la ville bien-aimée. Mais un feu descendit du ciel, et les dévora. Et le diable, qui les séduisait, fut jeté dans l'étang de feu et de soufre, où sont la bête et le faux prophète. Et ils seront tourmentés jour et nuit, aux siècles des siècles. (Saint Jean 20:1-10)

En somme, la relation intertextuelle qui unit la narration du glorieux combat du rebelle à celui du Messie biblique scelle la sacralisation du projet chamoisien tout en ouvrant une seconde brèche diégétique — postcoloniale en son sens utopique<sup>11</sup> — dans laquelle germe déjà l'idée de l'existence potentielle d'un creuset transpoétique où se mélangeraient les principes fondateurs d'une humanité transcendée, hors de l'espace-temps (néo)colonial et de son rapport de forces dichotomiques.

## 2.2. Aux portes du *deuxième monde*: genèse d'une utopie postcoloniale

L'aspiration postcoloniale de Chamoiseau est tout d'abord perceptible dès l'incipit de *Biblique*. A l'instar de *L'Apocalypse* de Saint Jean, Chamoiseau commence son récit par un prologue cataclysmique énonçant les conséquences tragiques du déchaînement des éléments naturels dans la Caraïbe. Mais la description de ce chaos ne se limite pas à un simple compte-rendu des effets dévastateurs du dérèglement climatique, elle en dénonce également les causes aggravantes comme l'exemplifie l'extrait suivant :

Il y eut (malgré l'annonce du beau-temps des services météo) une ondéa tropicale qui nous creva dessus. Un tourment de nuages en grande part immobiles. Ils s'accrochèrent à la pointe de la montagne Pelée et déversèrent sur les communes du Nord le total de leurs soutes. L'ennui, c'est qu'avec les déboisements occasionnés par le Progrès, l'eau des nuages eut la voie libre pour dévaler les pentes. Le déluge put bouler en n'importe quel côté, notamment au travers des maisons, put s'amasser en des zones imprévues et charroyer des pieuvres de terre mobile que plus une racine ne pouvait contrôler. (18-19)

Or, la description de cette scène diluvienne à la résultante catastrophique car amplifiée par l'emprunte du dit — avec ironie — « Progrès » occidental, constitue, selon la tradition apocalyptique mais aussi génétique<sup>12</sup>, l'étape essentielle à l'avènement d'un *deuxième monde* pour citer l'expression chamoisienne. Par conséquent, cet épisode introductif témoigne encore une fois du lien intime qui unit *Biblique* à *L'Apocalypse*, d'autant plus qu'il semble rappeler intentionnellement les malheurs annoncés par Saint Jean dans deux chapitres de son Livre, l'un faisant état de l'ouverture des six premiers sceaux apocalyptiques, l'autre de la septième sonnerie de trompette.

Je [Jean] regardai, quand il ouvrit le sixième sceau; et il y eut un grand tremblement de terre, le soleil devint noir comme un sac de crin, la lune entière devint comme du sang, et les étoiles du ciel tombèrent sur la terre, comme lorsqu'un figuier secoué par un vent violent jette ses figues vertes. Le ciel se retira comme un livre qu'on roule; et toutes les montagnes et les îles furent remuées de leurs places. Les rois de la terre, les grands, les chefs militaires, les riches,

les puissants, tous les esclaves et les hommes libres, se cachèrent dans les cavernes et dans les rochers des montagnes. (Saint Jean 6:1-17)

Et il y eut des éclairs, des voix, des tonnerres, un tremblement de terre, et une forte grêle. (Saint Jean 11:15-19)

Mais la dimension postcoloniale de l'œuvre – annonciatrice de son propre dépassement dans la logique chamoisienne – découle plus précisément de la métaphore filée de l'eau que Chamoiseau tisse tout au long du roman. Cet élément, symbole à la fois de vie et de mort pour l'auteur, et que nous qualifierons de *rhizomaquatique* en référence non seulement à la pensée rhizomatique de Glissant mais aussi du fait du potentiel interrelationnel propre à sa fluidité, articule en effet ses premières méandres intradiégétiques au travers de la description d'une praxis purificatrice observée par Balthazar Bodule-Jules lors de la lutte anticoloniale indochinoise. Nous apprenons ainsi que, fidèle aux préceptes de sa mère spirituelle, Anne-Clémire L'Oubliée, le rebelle « s'était toujours offert des plongées instinctives dans les eaux qui lui étaient données » (169), dans ces « matrices régénérantes où il devait à toute force s'immerger » (169-170) afin d'y soigner ses innombrables blessures contractées au front. Pourtant, « les eaux troubles des marécages, les eaux noires . . . éœuraient ses compagnons » (169) car, pour eux, l'onde parfois vaseuse, « piégée par le calcaire », infestée de « microbes » et de « virus » (170), était synonyme de mort, de malédiction. Seul Balthazar Bodule-Jules, fort d'une foi absolue en le principe de transfiguration par interrelation des dualités, *i.e.* en le pouvoir transcendant de l'*Aufhebung* dialectique des contraires, paraissait être capable de s'adonner à ces « rites de purification », à ces « bains de baptême » (170) dont la multitude des résistants indochinois, emprisonnés dans l'unilatéralité stérile de l'« Anti- », ne percevaient que la part maléfique. Pour preuve, il n'existe « pas un lieu d'eaux . . . où il [Balthazar Bodule-Jules] ne vécut des moments indémêlés de joie, d'amour, de mort, de peur, de fuite . . . » (208-09). La prise de conscience de la pluralité de l'élément *rhizomaquatique* devient donc la condition *sine qua non* à l'appréhension de la totalité cosmogonique du monde et, de ce fait, à la transcendence de la dichotomie propre à l'espace-temps colonial. C'est pourquoi Balthazar Bodules-Jules procède à un changement graduel de stratégie au fil de sa progression sur ce champ de bataille performatif, à l'entrecroisement du discours et

de l'action : sa prise de position anticoloniale étant un fait avéré et consommé, il décide de la supplanter peu à peu par une approche postcoloniale du Réel, se fixant pour dessein de dévoiler un jour au monde l'au-delà rêvé que suggère le terme « postcolonial » et plus précisément le signifiant utopique de son préfixe « Post- », un *ailleurs* qui serait salvateur de la malédiction cachée au sein de la mise-en-relation globale,<sup>13</sup> *i.e.* de la domination silencieuse occidentale.

L'une des premières traces romanesques révélatrices de la piste herméneutique menant au *deuxième monde* providentiel — post-anticolonial — nous est notamment donnée au travers de la description de la naissance douloureuse de Balthaz, *alias* Balthazar Bodule-Jules, une scène qui plus est fortement emprunte d'une tonalité apocalyptique. Nous y reviendrons. Le rebelle voit en effet miraculeusement le jour grâce au courage de sa mère, Manotte, qui se défait des pièges tendus une nouvelle fois par Yvonnette Cléoste, la diablesse accoucheuse. Cet être maléfique, pourtant personnification de la toute puissance colonisatrice, se retrouve ainsi désarmée face à la fusion naturelle qui s'opère entre le petit Balthaz et sa mère. Par un jeu d'interchangeabilité des voix narratives, Chamoiseau confie d'ailleurs à cette dernière la responsabilité de nous conter les circonstances épiques de son accouchement :

C'est une nuit comme cela, durant laquelle je [Manotte] poussais pour délivrer Balthaz, que Limorelle eut la mauvaise idée d'aller mander cette Yvonnette Cléoste. Je poussai à toute force avant qu'elle ne surgisse, mais elle me trouva en plein dans ce travail, et entreprit de faire ses gestes sur moi. Limorelle ne voyait rien mais je sentais combien ses doigts nouaient et renouaient le nœud sourd de mon ventre . . . Elle allait m'anéantir, je le savais, je le sentais dans ce vieil engourdi qui durcissait mon corps. C'est alors que je pensai à Balthaz. Je me mis à parler à mon petit garçon, à lui dire que c'était moi sa manman et qu'en restant au fond de moi il préparait mon propre assassinat. Je lui parlais comme ça et poussais en même temps. Balthaz dut comprendre cette alerte : il s'agitait aussi. Il pesa sur le nœud de toutes ses pauvres forces tandis que l'Yvonnette le resserrait encore. Mais cette fois nous étions deux à peser sur ce nœud, d'une manière désespérée . . . et nous parvîmes à le défaire. (107-108)

Loin de n'être qu'une simple péripétie romanesque, la naissance du jeune Balthaz constitue une scène métaphorique majeure dans *Bible*,

non seulement en tant qu'hymne à la gloire du peuple oppressé qui par sa volonté et sa résistance ébranle l'ordre dominateur mais aussi en tant qu'allégorie de l'enfantement de l'utopie<sup>14</sup> postcoloniale, libéré du joug suffocant de l'Autorité impérialiste tout en se détachant de l'ombilic essentialiste maternel,<sup>15</sup> en l'occurrence créole. La seconde étape de la réflexion chamoisienne consiste donc en un mouvement néocréolisant qui se définit par une révélation de la multiplicité des racines du Je antillais (aux dépens du mythe occidental de la filiation atavique, *i.e.* verticale), doublée d'une prise de conscience de son inscription dans un processus d'hybridation à l'échelle mondiale. En d'autres termes, le Je créole incarné par et contenu dans le surnom du rebelle « BBJ » est ainsi le fruit d'un enchevêtrement ternaire de forces vitales complémentaires à la dynamique respective bien distincte : l'une centrifuge, *i.e.* anticoloniale, l'autre centripète, *i.e.* pro-antillanité, et la troisième transfiguratrice, *i.e.* post-dichotomique et a-gravitationnelle. De plus, par le truchement d'un jeu de miroirs presque parfait, cette allégorie fait indubitablement écho au récit de la quatrième vision de Saint Jean qui relate lui aussi l'agression d'une femme enceinte par un dragon satanique tel que le montre l'extrait ci-dessous :

Un grand signe parut dans le ciel: une femme enveloppée du soleil, la lune sous ses pieds, et une couronne de douze étoiles sur sa tête. Elle était enceinte, et elle criait, étant en travail et dans les douleurs de l'enfantement. Un autre signe parut encore dans le ciel; et voici, c'était un grand dragon rouge, ayant sept têtes et dix cornes, et sur ses têtes sept diadèmes. . . . Le dragon se tint devant la femme qui allait enfanter, afin de dévorer son enfant, lorsqu'elle aurait enfanté. Elle enfanta un fils, qui doit paître toutes les nations avec une verge de fer. Et son enfant fut enlevé vers Dieu et vers son trône. (Saint Jean 12:1-6)

Le mouvement ascensionnel de ce nouveau-né, de cet enfant-monde apocalyptique, correspond donc, dans *Biblique*, à l'effacement du schéma concentrique, qu'il soit anticolonial, pro-antillanité comme postcolonial<sup>16</sup> en son sens déconstruit (une fois son paradoxe interne mis à nu), et ce au profit d'une conception a-gravitationnelle du Réel, c'est-à-dire d'une transpoétique babélique que nous nous apprêtons à présent à analyser.

### 2.3. De l'insularité à l'exsularité : itinéraire d'une écriture diverselle

Comme nous venons de le souligner, Chamoiseau, *via* la parole et les actions de son personnage Balthazar Bodule-Jules, aspire à mener son peuple aux portes d'un monde dépourvu de mise-sous-relation, dessein qu'il définit d'ailleurs explicitement à l'approche du dénouement romanesque :

Il me semble que le monde à construire doit se faire dans l'écart. Dans l'invention d'un autre chemin. A l'écart de la violence. A l'écart du feu et de l'injustice. A l'écart de la prédation, ho certes sans illusions, sans angélisme, en n'ayant pas peur de la force et de la violence, en apprenant à résister et à lever la main, mais en les considérant comme des semailles que nul ne saurait récolter ! Il faut soumettre le principe vital à autre chose, le doter d'une intention nouvelle! (744-45)

Mais l'« intention nouvelle » du rebelle n'est pas seulement le remède à la sclérose dichotomique du Réel anti/post/colonial, elle est surtout le lieu de tous les possibles, *i.e.* un lieu pluriel, hors du *premier monde* tout en étant dissimulé dans celui-ci. « Le deuxième monde est dans l'opaque du monde » (545) et est composé « [de] rivages où l'intelligence, la sensibilité, la beauté seraient sacralisées » (526), nous explique en effet Balthazar, paroles aussitôt relayées par l'action créatrice au travers de l'esquisse que nous en donne Chamoiseau dans le Livret. Nous le montrerons plus loin.

La quête de ces Lieux constitue ainsi la finalité de l'existence de Balthazar Bodule-Jules qui ne décidera de mourir qu'après avoir trouvé ce mystérieux *deuxième monde*, qui ne serait autre que l'apocalypse, *i.e.* la révélation, du conte fondateur de la Créolité. C'est donc ce conte fondateur, somme de l'hybridité créole et de l'interculturalité du monde, que Chamoiseau tente de (re)créer à travers *Biblique*, histoire avec laquelle son héros légendaire essaie de faire corps au moment du point final. Le dernier geste du rebelle ne serait d'ailleurs sans rappeler la déclaration des signataires du manifeste de la Créolité qui affirment avec fierté dans *Éloge* : « nous faisons corps avec notre monde » (Bernabé 39). Le projet chamoisien, fidèle à son dessein herméneutique de (re)composition filiale,<sup>17</sup> sacralise, voire sanctifie, dès lors Balthazar Bodule-Jules au moment de sa mort physique, le post-excipit diégétique



lui octroyant l'immortalité spirituelle tout en offrant au peuple antillais une figure tutélaire emblématique de sa *diversalité*.

Par conséquent, *Bible des derniers gestes* est non seulement l'incarnation poétique de la Créolité en son double sens — caribéocentrée et interconnectée —, mais aussi l'emprunte syncrétique de la mise-en-relation chamoisienne avec le *Tout-Monde* sacré. En effet, l'intertextualité apocalyptique qui se meut dans *Bible* met en exergue la nécessité d'un retour aux textes sacrés car ces livres, selon l'auteur, en tant que Lieux fondateurs, participent de la formation du *deuxième monde* que nous pourrions comparer à la Nouvelle Jérusalem de *L'Apocalypse*. Ils pérennisent la transmission de la langue, de la culture et de l'histoire des peuples tout en conservant cette part à la fois de magie et de mystique qu'inspire leur poésie à chacune des générations qui s'en imprègne. *Bible*, en tant que creuset intertextuel de ces écritures sacrées, puise ainsi dans ce corpus sa force fantasmagorique qui lui permet de transmuier son auteur en prophète interprétatif de la parole fondatrice, protecteur des livres anciens et garant de la continuité d'une création imaginaire fertile. A travers la voix de Balthazar Bodule-Jules, Chamoiseau n'hésite d'ailleurs pas à interpeller le lecteur afin de le mettre en garde contre toute tentation ou tentative de fixité :

Honte à ce qui désenchant le monde, honte à ceux qui n'inventent plus de monstres et qui ne créent pas, de temps en temps, un dieu, un peuple, un paysage où les arbres s'enracinent au soleil! (591)

Par le biais de cette exclamation, l'auteur-narrateur-personnage définit l'Imaginaire comme principe vital des peuples et de leur pérennité dans la mouvance du *Tout-Monde*. Sans la magie créatrice, point de salut, semble ainsi nous confier Chamoiseau tout en transmettant au lecteur la responsabilité de prêcher la bonne parole, *i.e.* celle de l'« intention nouvelle », non plus évangélisatrice mais inscrite dans l'interrelation des Lieux poétiques. Pour l'écrivain, « seule la connaissance poétique, la connaissance romanesque, la connaissance littéraire, bref la connaissance artistique, pourra nous déceler, nous percevoir, nous ramener évanescents aux réanimations de la conscience » (Bernabé 38), une conscience *de facto* elle-même plurielle car conscience à la fois individuelle et collective de l'hybridité antillaise mais aussi conscience de la mondialisation en marche, source d'un

métissage exponentiel des cultures à l'échelle globale. L'immersion dans le monde des Lettres, espace du « désir-imaginant » (534), autorise donc l'individu à naviguer dans le *Tout-Monde* sans pour autant devoir renier son port d'attache, *i.e.* sa matrice linguistico-culturelle, non plus définie en termes de territoire mais de lieu poétique en interface avec la totalité transculturelle des imaginaires.

En somme, *Bible des derniers gestes* est le roman synthétique de la maïeutique chamoisienne, présentant les trois étapes — anticoloniale, postcoloniale, transpoétique — de l'évolution de sa pensée, depuis l'âge de la Créolité caribéocentrée (insulaire) à l'âge de la Créolité *exulatoire*, certes toujours ancrée dans la tradition créole mais pour mieux se projeter dans le *Tout-Monde*. Chamoiseau accouche ici d'une œuvre qui témoigne de la maturation de sa réflexion à la fois sur l'identité antillaise et sur sa place dans l'univers rhizomatique et déterritorialisé des « lieux multiculturels, multilingues, multiraciaux » (McCusker et Chamoiseau 726). Selon lui, le temps de la genèse des peuples, c'est-à-dire celui de la territorialisation, étant révolu, la logique de l'unicité doit être supplantée par celle de la totalité, d'où ce besoin de créer un conte fondateur quasi biblique - et non un mythe génétique et territorialisé - qui représenterait la diversité antillaise en tant que somme des genèses passées. Le concept que nous proposons à travers notre étude, à savoir celui de la transpoétique babélique, tend ainsi à nommer et définir la *diversalité* du projet chamoisien que concrétise *Bible* via l'entrelacement des histoires et par là même des imaginaires venus de tous horizons.

Autrement dit, la transpoétique babélique désigne cet espace interdiégétique dans lequel « l'histoire des Amérindiens . . . s'emmêle à l'histoire des Européens, laquelle s'emmêle à l'histoire des Africains, laquelle va s'emmêler à l'histoire de tous les immigrants » (McCusker et Chamoiseau, 725), espace totalisant et fraternel que la prose du « Livret des Lieux du deuxième monde » synthétise tout en dévoilant les quatre principes clés de l'entreprise diverselle de Chamoiseau, à savoir :

- la concorde babélique — les habitants du deuxième monde « n'ont pas de langue à défendre » (531) car « ils parlent des langues qui changent à chaque pleine lune » (534) — ;
- l'introspection anamnésique en tant que vecteur de sagesse et de paix — dans le *deuxième monde*, « on ne marche pas pour

se déplacer, explorer, conquérir : on marche pour s'installer en soi, et pour approfondir » (532) — ;

- la conscience de la multiplicité rhizomatique originelle comme source interrelationnelle — « ils [les habitants du *deuxième monde*] appellent ces racines : Le fixe-qui-court » (533), « vivent avec le sentiment qu'ils proviennent de partout » (534) et n'ont de ce fait à honorer « aucune lignée » mais une « Fraternité seulement » (533) — ;
- l'interchangeabilité des contraires — « ils [ces mêmes habitants] soupèsent le futur en soulevant le passé, et ils célèbrent leur vie dans la pénombre des tombes » (536) comme « ils mettent les enfants à la fin, et les vieillards au commencement » (537) —.

### Conclusion

En bref, la transpoétique babélique que révèle explicitement le Livret intradiégétique et qui traverse le roman par voie intertextuelle est, selon nous, l'espace de la *diversalité* par excellence, c'est-à-dire un lieu kaléidoscopique « qui vit dans un poème » à son image — *i.e.* à la fois multiple et changeant — et dont « les renvois tissent une géographie sur l'ensemble de la terre » (541). L'utopie (*εὖ-τοπος*) que nous dépeint le Livret constitue donc le socle fondateur d'une géopoétique de l'*Aufhebung* que Chamoiseau articule tout au long de son œuvre *via* l'intertexte apocalyptique comme nous venons de le démontrer. En transcendant le rapport de forces conditionné par la globalisation et mondialisation galopantes de notre temps, cet *Aufhebung* transpoétique esquisse ainsi une nouvelle appréhension artistique du Réel au travers d'une allégorie poético-romanesque des valeurs humanistes originelles, une approche postmoderne en son sens kunderien qui suggère de surcroît une conception syncrétique des Lettres de langue française en tant qu'ensemble a-gravitationnel, *i.e.* en suspension, non plus enraciné dans l'opposition centre *vs.* périphérie mais ancré dans une mouvance perpétuelle entre insularité et *exsularité*, entre le Je et le Nous, « Nous, gardiens de la terre et surveilleurs du ciel. » (532)

### NOTES

<sup>1</sup> Toutes nos citations de *Bible des derniers gestes* proviennent de l'édition Gallimard de 2002 et seul leur numéro de page respectif est indiqué entre parenthèses.

<sup>2</sup> Le préfixe « post » marque à la fois l'indice temporel d'une « ultériorité » par rapport à l'époque coloniale et l'aspiration philosophique au dépassement du colonialisme. Cependant, la condition postcoloniale ne peut pas être pensée en dehors de ce cadre antithétique opposant le colonisateur au colonisé. L'adjectif « postcolonial » ne peut en effet se définir qu'au travers de sa relation avec le « colonial ». Par conséquent, son préfixe, plutôt que d'être synonyme de rupture avec le passé impérialiste, tend paradoxalement à le valoriser du fait de l'aporie lexicale de son signifiant, incapable de représenter le signifié voulu, à savoir l'affirmation de l'avènement d'une ère nouvelle, a-coloniale. Contrairement à son dessein, le terme devient donc le signe symbolique de la continuité des rapports de forces coloniaux, *i.e.* dichotomiques, dans le monde contemporain.

<sup>3</sup> Dans *La Mulâtresse Solitude*, André Schwarz-Bart utilise ces stratégies pour construire à travers son roman ce que Raphaël Confiant nomme la « diversalité » mais à l'échelle mondiale et non plus antillaise. Par voie intertextuelle, la tragédie de l'Holocauste entre ainsi ponctuellement en correspondance avec celle de la traite négrière de même que leur mémoire respective comme le démontre fort poétiquement l'épilogue romanesque.

<sup>4</sup> L'adjectif « francophone » est utilisé ici pour mettre en évidence la tendance critique à l'enfermement de l'écrivain dans un carcan catégorique dont le cadre est en général défini par une logique frontalière géoculturelle, voire nationale.

<sup>5</sup> D'après la base de données de la MLA, une dizaine d'articles de recherche seulement a été rédigée sur *Bible des derniers gestes* depuis sa publication en 2002, révélant ainsi un certain désintéressement, voire une relative incompréhension, de la critique à l'égard de cette œuvre.

<sup>6</sup> Cf. ARGANT, Catherine, « Bible des derniers gestes », *Lire : le magazine littéraire*, avril 2002, <<http://www.lire.fr/critique.asp/idC=39792/idR=218/idG=3>>

<sup>7</sup> Ce que nous nommons la transpoétique babélique chamoisienne rappelle ce qu'Érasme initia au 16<sup>ème</sup> siècle, à savoir la création de la « République des Lettres », c'est-à-dire d'un espace transfrontalier de circulation de correspondances, de livres et de personnes lettrées.

<sup>8</sup> Cf. CONFIENT, Raphaël, « Créolité et francophonie : un éloge de la diversalité », *Potomitan*, 2001, <<http://www.potomitan.info/articles/diversalite.htm>>

<sup>9</sup> Cf. « Apocalypse », *Dictionnaire Encyclopédique In Extensio*, Paris : Larousse - Bordas, 1997

<sup>10</sup> Patrick Chamoiseau est un double actant à la fois extradiégétique en tant qu'auteur et intradiégétique en tant que narrateur-personnage (témoin).

<sup>11</sup> Par soucis de cohérence, nous invitons le lecteur à comprendre l'adjectif « utopique » en son premier sens étymologique qui provient de la racine grecque *ού-τοπος* signifiant « lieu qui n'est pas. »

<sup>12</sup> Cette scène entre en correspondance intertextuelle avec le récit du Déluge que révèle la *Genèse* biblique (cf. *Genèse* 7 : 1-4).

<sup>13</sup> La globalisation débuta au 16<sup>ème</sup> siècle, lors de la première vague coloniale. Selon Michel-Rolf Trouillot en effet, « the world became global five centuries ago. The rise of the West, the conquest of the Americas, New World slavery, and the Industrial Revolution can be summarized as a first moment of globality. » (Trouillot 8)

<sup>14</sup> En grec, *εὖ-τοπος* signifie « lieu du bonheur » et est l'une des deux racines étymologiques du mot « utopie », la seconde étant *ού-τοπος*, i.e. « lieu qui n'est pas ». Cette dernière ne peut être utilisée ici pour décrire l'intention chamoisienne qui affirme dans *Biblique* l'existence d'un *deuxième monde* utopique, certes caché au sein de ce qu'il appelle le *premier monde*, c'est-à-dire celui de la dichotomie (néo)coloniale, voire postcoloniale.

<sup>15</sup> La première phase du *cogito* chamoisien s'inscrit dans la logique révolutionnaire de la Négritude césairienne en tant que contre-mouvement aspirant au renversement du rapport de forces antithétiques, logique que l'auteur tente toutefois de dépasser ici afin d'éviter ce contre quoi Frantz Fanon met en garde dans son essai *Peau Noire, Masques Blancs*, à savoir l'emprisonnement dans l'essentialisme identitaire.

<sup>16</sup> Cf. Note de bas de page n°3.

<sup>17</sup> L'entreprise chamoisienne — herméneutique — participe de ce que Northrop Frye appelle « the Great Code. » Cf. FRYE, Northrop, *The Great Code. The Bible and Literature*, New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.

#### ŒUVRES CITÉES

- « Apocalypse. » *Dictionnaire Encyclopédique In Extenso*. Paris: Larousse-Bordas, 1997.
- Argand, Catherine. « Biblique des derniers gestes. » *Lire: le magazine littéraire*, avril 2002.

- Blanchard, Pascal, Nicolas Bancel, Sandrine Lemaire. *La Fracture Coloniale: La société française au prisme de l'héritage colonial*. Paris: La Découverte, 2005.
- Benjamin, Walter. *Charles Baudelaire: Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2002.
- Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant. *Éloge de la Créolité*. Paris: Gallimard, 1989.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Chamoiseau, Patrick. *Biblique des derniers gestes*. Paris: Gallimard, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Écrire en pays dominé*. Paris: Gallimard, Folio Essais, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Texaco*. Paris: Gallimard, 1992.
- Chancé, Dominique. « De *Chronique des sept misères* à *Biblique des derniers gestes*, Patrick Chamoiseau est-il baroque? » *MLN* 118.4, French issue (Sep., 2003): 867-94.
- Confiant, Raphaël. « Créolité et francophonie : un éloge de la diversité. » *Potomitan* 2001. Web: <<http://www.potomitan.info/articles/diversalite.htm>>. 15 Nov. 2008.
- Eckermann, Johann Peter. *Conversations with Goethe*. New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1964.
- Fanon, Frantz. *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris: Seuil, 1952.
- Frye, Northrop. *The Great Code. The Bible and Literature*. New York & London: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.
- Glissant, Édouard. *Traité du Tout-Monde (Poétique IV)*. Paris: Gallimard, 1997.
- \_\_\_\_\_. *L'Intention poétique*. Paris: Seuil, 1969.
- Jean (St.). *Le Livre de l'Apocalypse*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.
- Kundera, Milan. *La Lenteur*. Paris: Gallimard, 1995.
- Laronde, Michel. « Displaced Discourses: Post(-)coloniality, Francophone Space(s), and the Literature(s) of Immigration in France. » *Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies*. Gainesville: U.P. of Florida (2005): 175-192.
- McCusker, Maeve et Patrick Chamoiseau. « De la problématique du territoire à la problématique du lieu: un entretien avec Patrick Chamoiseau. » *The French Review* 73.4 (Mars 2000): 724-733.
- Schwarz-Bart, André. *La Mulâtresse Solitude*. Paris: Seuil, 1970.
- Trouillot, Michel-Rolf. « The Perspective of the World: Globalization Then and Now. » *Beyond Dichotomies: Histories, Identities, Cultures, and The Challenge of Globalization*. Albany: State U. of New York P. (2002): 3-20.
- Watts, Richard. « 'Toutes ces eaux!': Ecology and Empire in Patrick Chamoiseau's *Biblique des derniers gestes*. » *MLN* 118.4, French Issue (Sep., 2003): 895-910.