



### Larson, Pier M., *Ocean of Letters: Language and Creolization in an Indian Ocean Diaspora*

Rabenantoandro Rajakoba

---



#### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/oceanindien/654>  
DOI : 10.4000/oceanindien.654  
ISSN : 2260-7730

#### Éditeur

INALCO

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2009  
Pagination : 405-411  
ISBN : 978-2-85831-180-4  
ISSN : 0246-0092

#### Référence électronique

Rabenantoandro Rajakoba, « Larson, Pier M., *Ocean of Letters: Language and Creolization in an Indian Ocean Diaspora* », *Études océan Indien* [En ligne], 42-43 | 2009, document 6, mis en ligne le 25 octobre 2011, consulté le 30 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/oceanindien/654> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/oceanindien.654>

---

Ce document a été généré automatiquement le 30 juin 2021.



*Études océan Indien* est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

---

# Larson, Pier M., *Ocean of Letters: Language and Creolization in an Indian Ocean Diaspora*

Rabenantoandro Rajakoba

---

## RÉFÉRENCE

LARSON, Pier M., *Ocean of Letters: Language and Creolization in an Indian Ocean Diaspora*. Cambridge, Eng. : Cambridge University Press, 2009. XX-378 p., index.

- 1 L'historien Pier Larson récidive ! Ses travaux précédents prenaient déjà par les cornes un fameux taureau, en remettant sur le tapis des historiens la question de l'identité merina. Le titre de son article de 1996 « Désespérément à la recherche des 'Merina' » ne semble pas — paradoxalement — avoir beaucoup retenu l'attention des intellectuels malgaches, pas plus que les thèses développées ensuite dans son grand livre de 2000 (qui reprenait des idées de l'article) sur *Histoire et Mémoire à l'ère de l'esclavagisation : Devenir Merina dans les Hautes Terres de Madagascar, entre 1770 et 1822*. Peut-être est-ce dû simplement au fait que ces travaux ont été publiés en anglais, et guère diffusés à Madagascar, à une époque où presque aucun livre édité à l'étranger n'a été accessible ? Pourtant, les thèses de Larson auraient dû susciter la discussion. Elles sont une remise en cause radicale de ce qui a été considéré classiquement depuis plus d'un siècle chez les historiens de Madagascar comme une doctrine reçue : le peuplement de Madagascar (« la plus belle énigme de l'histoire » ont dit certains) avait comporté au moins deux « vagues » successives de migrations, à partir de la région malaise-indonésienne, et la seconde de ces vagues, la plus récente, avait dû être à l'origine de l'actuelle ethnie merina. Cette Vulgate a été mise en forme et diffusée par les érudits de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup>. Elle a aussi été incluse de haute date dans la littérature malgache, puisqu'elle figure — avec référence aux auteurs européens, notons-le bien — dans les premières pages de la publication par Callet des traditions royales, les *Tantara ny Andriana*. Le fait que cette doctrine reçue ne soit pas très vraisemblable (on sait que

la formation des actuels groupes ethniques doit être plutôt récente, puisque les documents les plus anciens ignorent la plupart des noms ethniques employés aujourd'hui), et que les sources mentionnant ce schéma de migrations en deux temps séparés soient pour le moins difficiles à situer, tout cela n'empêche pas le récit canonique d'être généralement accepté. En face, la version que présente Larson est bien différente : la formation ethnique merina qu'on avait, sans poser de questions, accepté de faire remonter jusqu'au XVI<sup>e</sup> ou même au XV<sup>e</sup> siècle sur la foi des généalogies royales, et des reconstitutions des dates des règnes, établies par le Père Malzac, la voilà reportée du moyen-âge à l'époque contemporaine, au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, et plus précisément à l'époque de l'esclavagisation d'une grande part de la population des Hautes Terres, un événement qui a bouleversé la constitution même de l'unité politique (le Royaume) et de sa population (l'ethnie). Ce n'est pas le lieu de discuter ici de ces vues, proprement renversantes pour l'idéologie politique malgache contemporaine : on peut que renvoyer au livre, et encourager les lecteurs à en peser bien les arguments.

- 2 Le nouvel ouvrage que publie maintenant Larson expose des vues également iconoclastes. Elles pourront même être considérées comme provocantes. Prenons un exemple : où et quand un « proto-nationalisme malgache » a-t-il pu se constituer et se manifester tout d'abord ? Serait-ce dans les milieux dirigeants du Royaume de Madagascar, autour de la Cour d'Antananarivo et de son Premier Ministre Rainilaiarivony, là où se discutaient dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle les projets de traités avec les nations d'outre-mer, là où se rédigeaient des journaux et des revues en malgache ? Non, c'est bien avant cela, et dans un tout autre contexte (pp. 239-241). Nous sommes en avril 1836, à Simonstown, province du Cap. Dans cette bourgade d'Afrique du Sud, Canham, un missionnaire qui avait résidé une dizaine d'années à Madagascar, et qui y avait appris le malgache, a l'occasion de se rendre à une réunion de gens qu'on appelle alors des « apprentis ». Devant cette assemblée, le missionnaire veut être sûr qu'il peut prêcher dans la langue qu'il a apprise et pratiquée à Antananarivo. Il interroge les assistants, et il obtient cette réponse unanime, qu'il consigne dans une lettre adressée au siège de la London Missionary Society, la société missionnaire dont il dépend : *Malagash izahay rehetra* (« tous, nous sommes des Malgaches »). Qui sont ces « apprentis » qui se définissent ainsi comme *Malagash* ? Certains, sans doute, sont des *prize negroes* des « nègres de prise » que les navires de la marine britannique avait saisis sur des bateaux de négriers, et conduits en Afrique du Sud où ils étaient déclarés juridiquement libres, mais soumis à une obligation de travail pendant de longues années au service de maîtres européens. Mais l'analyse détaillée de Larson établit que la plupart devaient être plutôt des esclaves, amenés et vendus en Afrique du Sud avant la suppression de la traite, ou nés sur place, et qui venaient d'être eux aussi légalement émancipés, par un Acte du Parlement britannique, tout en restant eux aussi soumis à une obligation de travail. Le fait qu'ils se définissent devant Canham comme *Malagash*, à une époque où bien peu d'habitants de Madagascar auraient revendiqué une telle identité, est pour Larson un signe que, dans cette situation dramatique d'exil et d'exploitation, naissait un *proto-Malagasy nationalism*, ou un processus d'*imagining of a proto-Malagasy nation*<sup>1</sup>, une conscience nationale transcendant les origines régionales de victimes de la traite qui avaient pourtant été arrachées certainement à plusieurs régions différentes de la grande île.
- 3 Deux conclusions remarquables ressortent de ces faits : d'abord, la conscience nationale naissante s'exprime dans le parler de la Cour d'Antananarivo, ce parler qui justement

dans ces années est en train de devenir la langue littéraire (la Bible complète a été imprimée précisément en 1835) et la langue officielle du royaume ; pourtant les esclaves malgaches de la province du Cap avaient certainement à Madagascar parlé les divers dialectes de leurs régions d'origine. C'est la situation d'exil qui les amène à se reconnaître dans un parler commun, celui que le missionnaire peut aussi employer avec eux. Il est probable que les esclaves malgaches avaient développé en Afrique du Sud des usages communs de la langue, transcendant les différences des dialectes des régions d'où ils étaient originaires ; le passage de Canham n'a été qu'une occasion, parmi d'autres, où ils ont usé de cette variété de malgache, parlé dans la société servile en Afrique du Sud. La seconde conclusion est de nature méthodologique : nous n'accédons à la connaissance de ces faits que par un hasard de la documentation que nous transmettent les archives ; Canham, après un séjour de deux ans en Afrique du Sud, a regagné l'Angleterre, et les informations sur les Malgaches de la région du Cap disparaissent alors des archives aussi soudainement qu'elles y étaient apparues. C'est seulement le passage du missionnaire malgachisant qui nous a fait saisir, brièvement, la communauté linguistique malgache qui existait en ce temps dans la région. Les « apprentis » ont-ils continué après le départ de Canham à se réunir pour prier en malgache ? Nous savons seulement que les autres missionnaires les considéraient comme une partie de la population *coloured*, et ne se sont pas préoccupés de leur identité culturelle particulière. Combien de temps ont-ils encore usé du malgache dans leurs relations en dehors du culte ? Combien de temps ont-ils enseigné le malgache à leurs enfants ? Sauf un hasard qui amènerait la découverte de nouvelles sources écrites demeurées jusqu'ici inaperçues, nous ne le saurons pas.

- 4 Cet exemple illustre la méthode de Larson, mais n'épuise pas, loin de là, les conclusions qu'il peut en tirer. Il ne peut être question dans ce compte rendu de résumer tous les chapitres du livre, très touffu. Qu'il suffise de dire que chaque chapitre est construit sur le même modèle : la mise au jour d'une source, parfois nouvelle c'est-à-dire inconnue des chercheurs précédents, parfois déjà connue mais qui n'avait pas été exploitée pour en tirer tout ce qu'elle peut nous enseigner. Et, sur la base de ces sources, Larson nous apprend souvent à remettre en cause des postulats qui paraissaient bien établis. En particulier, il fait montre d'un beau courage en s'attaquant aux théories de la créolisation. On sait que les spécialistes ont proposé sur ce sujet des théories très différentes, et parfois violemment opposées les unes aux autres. Larson reprend les choses en amont, et met en cause ce qui paraît être un point commun aux doctrines de tous ceux qui ont discuté la question : tous en effet semblent poser comme acquis que dans les sociétés d'esclavage où sont nés les créoles, les esclaves étaient obligés d'abandonner presque aussitôt leurs langues ancestrales, pour adopter comme seul moyen de communication la nouvelle langue — le créole précisément — dont le lexique était fondé sur celui de la langue des maîtres. Larson montre que pour les Mascareignes en tout cas (la situation dans les colonies du monde atlantique étant peut-être différente) ce postulat ne peut pas être admis. Le fait qu'une proportion importante de la population avait la même langue ancestrale, le malgache, et que les relations avec Madagascar étaient constantes, a fait que le malgache a continué longtemps, au moins jusqu'au milieu du XIXe siècle, à être présent dans les usages linguistiques des Mascareignes. Allant plus loin, Larson montre que les sociétés qui allaient devenir « créoles » sont restées longtemps des sociétés multilingues. Les documents convoqués à l'appui sont impressionnants : pièces de procès criminels, lettres de réfugiés malgaches de l'époque des persécutions contre le christianisme à Madagascar,

notamment. Nous avons vu que Larson excelle à faire parler les documents écrits, même les plus ténus. Dans un cas pourtant, il m'a semblé qu'il a surestimé la valeur d'un de ces documents, justement l'un des plus ténus. Il s'agit du *Catechisme abrégé en la langue de Madagascar* que l'Abbé Caulier a fait imprimer à Rome en 1785. Cet ecclésiastique se vante d'avoir pendant des années « instruit » en langue malgache les esclaves qui arrivaient, mourants, sur les côtes de l'île de France et que les esclavagistes lui laissaient alors le loisir de catéchiser, pour que leurs âmes au moins gagnent le salut éternel. De ce livret, et du témoignage de Caulier qui prétend s'être toujours fait comprendre (« les Nègres< m'ont toujours entendu et assez compris »), Larson tire l'idée que le malgache avait joué dans cette situation le rôle d'une langue de communication entre le prêtre français et les esclaves. Il montre très bien d'ailleurs la présomption de l'Abbé, qui croit que non seulement il fait un utile catéchisme en malgache, mais qu'en outre il améliore « le Style vulgaire des Insulaires », devenant ainsi un maître de langue, en plus de sa fonction de maître en religion... Mais l'examen de la langue employée dans son *Catechisme* montre que l'expertise dont se vantait Caulier était largement à base d'imposture ; il ne peut pas être vrai, comme il le prétend, que ses traductions sont sorties de sa pratique de prédicateur de terrain. En fait, ses phrases sont des fabrications livresques calquant le français ou le latin (il prétend d'ailleurs, contre toute vraisemblance, que le malgache « suit la tournure du Latin »). La matière lexicale vient en grande partie des textes de Flacourt, écrits au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, textes qui étaient remplis du jargon spécial des devins que Flacourt avait fréquentés ; il est bien improbable que les malheureux esclaves pouvaient connaître ce vocabulaire savant des devins frottés d'une teinture arabisée d'un siècle et demi auparavant. Pire encore, la grammaire de ces textes reprend toutes les erreurs de Flacourt, et même en ajoute de nouvelles. On y trouve en particulier la fameuse confusion du « nous » inclusif et du « nous » exclusif, qui fait dire à l'Abbé que Dieu est « notre maître » à tous (*Tōmpōtsicā*), mais qu'il réside seulement dans « notre cœur et notre âme, à nous qui vous parlons » et non pas dans le cœur et dans l'âme des auditeurs (*ān-Pōn-nāie*, *ān-ā̃m-ĭrōē-nāie*), et encore que le Christ est mort seulement « pour nous les prédicateurs » et non pas pour vous à qui je m'adresse (*mātte nōhō-nāie*) ! C'est donc Sambo Clément qui avait raison quand il déclarait dans son étude sur le catéchisme de Caulier qu'il s'agissait d'un malgache de missionnaire, à peu près incompréhensible et souvent contradictoire (Sambo 1996, p.107, cité par Larson p. 141). Mais, dans ce cas, que reste-t-il de la démonstration selon laquelle le malgache avait joué un rôle de langue de communication dans ces situations ?

- 5 Même si l'on ne suit pas Larson dans l'interprétation de ce document particulier, les autres démonstrations suffisent à nous convaincre : il n'est pas possible que la créolisation se soit établie sur la base d'un effacement presque instantané des langues ancestrales des esclaves ; au contraire, nous devons être prêts à revoir toute l'histoire linguistique des îles pour tenir compte d'une longue période de multilinguisme.
- 6 L'examen de la situation socio-linguistique des Mascareignes au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècles conduit encore Larson à partir en guerre contre la définition courante, on peut même dire triviale, de la « créolisation-comme-mélange » (*creolization-as-mixing*) ou de la « créolité-comme-métissage » (*créolité-as-hybridity*). Réaction hautement salubre<sup>2</sup>, puisqu'en déboulonnant la thématique passe-partout du mélange ou du métissage, elle oblige à rechercher les traits propres des sociétés et des situations linguistiques au temps de la naissance des créoles. Ces situations étaient des situations de contacts, contacts complexes, et contacts profondément inégaux, que l'invocation du

« mélange » ou du « métissage » dissout dans une description vague, qui pourrait au fond convenir à n'importe quelle société, à n'importe quelle situation linguistique. (Quelle est en effet la société humaine qui n'est pas « mélangée », ou « métissée » ?)

- 7 On ne peut pas quitter le livre de Larson sans dire un mot d'une décision méthodologique qui fait une grande part de son originalité : le parti de donner toujours le texte original à côté de sa traduction, quand une source en malgache est utilisée. Cela est bien cohérent avec la critique que Larson fait de ses prédécesseurs : si la plupart des études ont surévalué le rôle des langues européennes et des créoles à base lexicale européenne dans les situations de la créolie (de l'océan Indien, et probablement aussi de l'océan Atlantique), c'est en partie parce que les historiens et sociolinguistes ont fait un tri de leurs sources, privilégiant celles qui étaient rédigées dans les langues avec lesquelles ils étaient familiers et dont ils avaient une connaissance directe. Au contraire, Larson nous explique clairement quelle est sa position personnelle sur le terrain où il nous entraîne : élevé à Madagascar, il a une connaissance directe de la langue, et n'hésite pas à l'employer pour jauger la valeur de tel ou tel document. Ce faisant il pourra s'exposer à des critiques de détail : les textes qu'il cite sont souvent difficiles, par le dialecte, et par la graphie, et l'interprétation qu'il donne pourra parfois être contestée par des critiques pointilleux. Mais c'est une bouffée d'air frais par contraste avec tant d'études où les sources originales ne sont pas offertes à la vérification du lecteur. Et cela contribue pour beaucoup au style attachant que le lecteur admirera dans ce livre : il n'est pas commun qu'un historien se situe aussi personnellement vis-à-vis de son objet d'études ; on attendait plutôt ce type de relation vécue et affective avec un objet d'étude d'un anthropologue que d'un historien travaillant essentiellement sur les archives. Mais le véritable historien sait bien que, dans les archives, c'est la vie des hommes que nous trouvons.

---

## BIBLIOGRAPHIE

ERRINGTON, J., 2008, *Linguistics in a Colonial World: A Story of Language, Meaning, and Power*. Oxford: Blackwell, 2008.

LARSON, P. M., 1996, " Desperately seeking 'the Merina' (Central Madagascar). Reading ethnonyms and their semantic fields in African identity histories ", *Journal of South African Studies*, 22-4, pp. 541-560.

LARSON, P. M., 2000, *History and Memory in the Age of Enslavement. Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770-1822*. Portsmouth, NH: Heinemann, Oxford: James Currey, Cape Town: David Philip.

SAMBO, Clément, 1996, « Le Catéchisme malgache de 1785 », in : *Le Christianisme dans le Sud de Madagascar*. Mélanges à l'occasion du centenaire de la reprise de l'évangélisation du Sud de Madagascar par la Congrégation de la Mission (Lazaristes), 1896-1996. Fianarantsoa : Ambozontany, 1996, pp. 106-121.

## NOTES

1. Expressions employées par Larson à propos d'une situation comparable à l'île Maurice (p. 291).
2. Pour laquelle Larson fait usage du travail récent de Joseph Errington (2008) sur la « linguistique dans le monde colonial », ouvrage qui, soit dit par parenthèse, consacre un passage qui devra retenir l'attention sur les conditions et les effets de la « réduction à l'écrit » de la langue dans le cas du Royaume de Madagascar précolonial.