Le catéchisme créole publié à Maurice en 1828

Robert Chaudenson

Si les Créoles offrent aux sciences du langage un champ de recherche d'un intérêt exceptionnel dans la mesure où ce sont des langues très jeunes et dont on peut observer la genèse et le développement, on le doit, pour partie au moins, aux ecclésiastiques qui ont été, dans bien des cas, des observateurs attentifs et des témoins précieux de la vie coloniale. Leur contribution est majeure sur deux plans.

D'abord pour ce qui concerne les langues créoles elles-mêmes. En effet, parmi les plus anciennes attestations d'énoncés créoles, on compte un nombre important de textes ou de fragments de textes à caractère religieux ou liés à la religion.

Ensuite, ces ecclésiastiques nous apportent aussi des témoignages précieux sur un plan qu'on pourrait nommer sociolinguistique, en nous informant à la fois sur les langues que parlaient les esclaves « bossales » (j'use de ce terme plutôt propre aux colonies espagnoles et qui désigne les esclaves arrivés récemment par rapport à ceux qui sont depuis plus longtemps dans la colonie) et sur les stratégies d'assimilation linguistique et culturelle qui étaient mises en œuvre pour adapter ces bossales à la vie et à la société coloniales.

Ces témoignages des ecclésiastiques tiennent essentiellement à ce que, dans la colonisation européenne des XVI^{e}, XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, dont la motivation essentielle est naturellement économique et, à un degré moindre, stratégique, les puissances colonisatrices maintiennent le principe qu'elles doivent évangéliser les populations dont elles exploitent les richesses et/ou utilisent la force de travail. On peut d'ailleurs constater que cette entreprise a rencontré un plein succès puisque, désormais dans le monde, les plus vastes et les plus solides bastions de la religion chrétienne se situent dans ces zones du monde plutôt qu'en Europe d'où elle est pourtant partie. On peut faire d'ailleurs pour les langues un constat du même type, du

moins pour l'espagnol et le portugais qui ont, hors de leurs métropoles européennes, de 7 à 15 fois plus de locuteurs que dans les pays d'origine.

L'évangélisation des « Sauvages de la terre ferme » (en Amérique latine et centrale), puis celle des esclaves amenés aux Indes occidentales et orientales ensuite, oblige les prêtres à se poser dès l'origine le problème de la langue dans laquelle cette action doit être conduite.

Le problème se pose d'abord dans la zone américano-caraïbe où commence la colonisation européenne. On sait que l'évangélisation des Amérindiens s'est, pour une bonne part, pratiquée dans les langues locales (on connaît les fameuses « réductions ») ; cette entreprise est d'ailleurs l'origine tant des premières descriptions de ces langues que de la « lingua geral » qui était une forme d'aménagement et d'unification de certaines de ces langues. Dès le début de la colonisation des Antilles, on constate que cette stratégie d'évangélisation dans les langues vernaculaires n'est pas transposable dans les îles. L'hétérogénéité linguistique des esclaves africains interdit en effet de songer à user d'une langue africaine pour évangéliser ces « nations infidèles ». On doit donc renoncer dès le départ à de telles stratégies d'évangélisation.

Les propos du Père Pelleprat (en 1655, donc vingt ans après l'installation des Français en Martinique et en Guadeloupe) sont tout à fait clairs sur ce point. Il souligne en effet le grand nombre de langues que parlent les esclaves amenés aux Antilles et la diversité de leurs origines : *« Les Nègres qu'on transporte aux Isles sont de différentes nations d'Afrique, d'Angola, du Cap-Vert et de la Guinée et de quelques autres terres voisines de la mer. On compte dans les îles jusqu'à treize nations de ces infidèles »* (1655, 52).

Il poursuit en s'inscrivant dans la perspective de l'évangélisation : *« Ce seroit un travail infini d'entreprendre leur instruction* [des esclaves « bossales »] *dans la langue qui leur est naturelle. Il faudrait avoir le don des langues pour y réussir. C'est pourquoi nous attendons qu'ils aient appris le français pour les instruire ; ce qu'ils font le plus tost qu'ils peuvent pour se faire entendre de leurs maîtres dont ils dépendent pour toutes les nécessités »* (1655, 52-53).

Un peu plus tard, les propos du Père Mongin vont tout à fait dans le même sens : *« Cette facilité* [à instruire les esclaves] *se prend en partie de la langue qui n'est autre ici que la françoise car comme elle est icy celle des maîtres, il n'est presque personne parmi tant de différentes nations qui en peu de tems n'en ait appris suffisamment pour nous entendre, sans que le jargon particulier des commençan sy forme aucun obstacle considérable. Je suis bien assuré du moins que les personnes de notre païs* [la France] *pourroient apprendre de force nègres à parler françois »* (1679, 55).

Ces témoignages par leur convergence (car il y en a d'autres) et leur précision ont une importance capitale pour les sciences du langage et les hypothèses sur la genèse des langues créoles.

Trois points essentiels sont soulignés dans tous les documents :

L'hétérogénéité linguistique des esclaves bossales, la rapidité de leur adaptation linguistique qui tient à la fois à leur jeunesse (la majorité est constituée

d'enfants ou d'adolescents) et à la forte intégration sociale qui est la leur. l'usage généralisé du français et non d'un pidgin dont certains auteurs ont pu postuler et même postulent encore l'existence en dépit de ces témoignages. Cela m'amène, pour la clarté de mes propos ultérieurs à esquisser une image du processus de la créolisation linguistique à travers trois métaphores :

1. L'ÉTAT-CIVIL

En effet, une langue créole, à la différence de l'immense majorité des langues naturelles, a, si l'on peut dire, un « état civil » ; je veux dire par là qu'on peut savoir, si l'on se donne la peine de le chercher, où, quand et de qui un créole est né. Si on prend une langue comme le français, la réponse à de telles questions est extrêmement difficile et je renvoie volontiers sur ce point aux livres récents de David Lodge, *Le français. Histoire d'un dialecte devenu langue,* (1997 pour la traduction en français) ou de Jacques Chaurand, *Nouvelle histoire de la langue française* (Le Seuil, 1999).

En revanche, si l'on prend l'exemple d'une langue comme le créole mauricien (mais je pourrais prendre n'importe quel autre exemple, plus simple comme celui du Réunionnais ou plus complexe comme celui du Seychellois), on peut facilement établir les faits.

Le lieu de naissance : l'Ile-de-France, île déserte de 1 865 km2 dont la France prend possession en 1721. L'insularité est un caractère de nombreux Créoles, au point qu'on a pu être tenté de lier créolisation et insularité ; la relation est plus complexe, mais l'insularité offre à la recherche en sciences humaines et sociales la chance exceptionnelle de rendre inutile toute réflexion sur les limites géographiques des phénomènes étudiés.

Elle donne surtout des possibilités remarquables de connaissances des phénomènes de migrations. En effet, marins, employés et commerçants comptent, pèsent, évaluent tout ce qui entre dans une île ou en sort.

La date de naissance : il serait plus exact de parler de date de conception que de naissance car si 1721 n'est assurément pas la date de naissance du créole de l'Île de France (aujourd'hui créole mauricien), il est clair, en revanche, qu'il n'existe pas avant cette date.

Les parents : cette formulation n'est pas à prendre au sens biologique ; il s'agit en fait ici des langues qui ont **pu** jouer un rôle dans la formation du créole mauricien ; on est donc plutôt dans le cas de figure d'une recherche de paternité que dans celui de la prise en compte comme parents présumés de toutes les langues qui ont pu être introduites dans ce territoire. dans le cas du mauricien, la venue, comme « coopérants techniques » avant la lettre, de Blancs et d'esclaves d'une île proche, l'Île Bourbon, déjà occupée depuis plus d'un demi-siècle par les Français, est naturellement un élément essentiel. Ces Bourbonnais, loués à grands frais une année durant par la Compagnie des Indes, sont chargés d'« instruire » les nouveaux arrivants pour faciliter leur adaptation. Ils l'ont naturellement fait dans leur propre idiome et le « bourbonnais », parler en usage à Bourbon en 1721, est évidemment une composante initiale majeure du futur créole de l'Île de France.

2. LES « TROIS UNITÉS » DE LA CRÉOLISATION

Cette métaphore est sans doute trop franco-française et il faut expliquer aux nobles étrangers qui pourraient entendre ou lire ce texte ce que sont les « trois unités ». Tous les lycéens français ont appris les deux vers du Troisième Chant de l'*Art Poétique* de Boileau qui résume les règles de la tragédie classique :

« Qu'en un lieu, qu'en un jour, un seul fait accompli
Tienne jusqu'à la fin le théâtre rempli ».

A. L'unité de lieu

Elle est manifestée par le fait que, comme on vient de le voir, la créolisation s'est opérée, dans un grand nombre de cas dans des îles. Si le palais ou le sérail sont les lieux clos de la tragédie classique française, l'île est le plus souvent celui de la créolisation.

B. L'unité de temps

Certes, la créolisation ne s'opère pas en un jour, mais elle semble, et j'essayerai de le démontrer plus loin, un processus relativement rapide, à l'échelle de l'évolution linguistique des langues naturelles. Si je ne craignais pas d'accumuler les métaphores, au risque de les rendre incohérentes, je dirais volontiers que la créolisation est une évolution d'ordre « catalytique » qui précipite et radicalise, sous l'effet de changements socio-historiques et sociolinguistiques, des processus déjà en cours.

C. L'unité d'action

Je ne céderai pas à la facilité qui conduirait à justifier le parallèle avec la tragédie classique par le fait que la plantation est le lieu d'une tragédie quotidienne qui est celle de l'esclavage. Ce qui me paraît plus intéressant à souligner sur ce point est que la plantation qui est, selon mon hypothèse, le moment où s'opère la créolisation (qui selon moi, on le verra, ne commence nullement par une phase de pidginisation), constitue un système social qui a la même forme partout et qui peut s'analyser de façon précise, en particulier en termes de sociolinguistique historique. Comme on le verra dans la suite, la créolisation est provoquée par des changements économiques qui ont des conséquences démographiques, engendrant elles-mêmes une profonde mutation sociale. L'unité d'action doit donc être aussi entendu ici dans un sens qui n'est évidemment pas celui que Boileau donne à cette formule. Il y a unité d'action car dans tous les Créoles exogènes (catégorie dont relèvent tous les Créoles français) on observe le même processus socio-historique et l'on ne peut pas en avoir un autre car il s'agit d'une loi économique qui ne souffre pas d'exception.

3. LA RECETTE DE SORCIÈRE

Troisième et (rassurez-vous) dernière métaphore, la créolisation est une « recette de sorcière ». Une recette de sorcière (je ne sais pas trop quel est le degré de généralité de l'usage de cette figure) est une recette complexe, dans laquelle

interviennent divers éléments, mais qui est inopérante si un seul de ces éléments fait défaut.

Dès que mes interlocuteurs apprennent que je travaille sur les Créoles, ils ne manquent pas de me demander s'il existe des Créoles au Canada, en Afrique, aux Comores, à Tahiti ou en Nouvelle Calédonie. Mes réponses négatives attirent aussitôt des questions sur les raisons d'un tel état de fait.

En effet, dans la mesure où la créolisation paraît liée à la colonisation, on pourrait s'attendre à trouver des Créoles dans toutes les zones qui ont été colonisées. En dépit d'une mode moderne de l'usage immodéré du mot « créole », qui peut conduire à regarder comme des Créoles des langues comme l'anglais (le débat est ouvert) ou le français, la créolisation des langues est plutôt **l'exception que la règle**. C'est précisément ce qui conduit à la définir comme une recette de sorcière. Si la colonisation est assurément une condition nécessaire, elle est aussi une condition insuffisante. La colonisation française à Madagascar ou aux Comores n'a pas conduit à une créolisation. On peut donc penser que le créolisation suppose, de la part de la nation colonisatrice, une politique de réel peuplement qui n'a pas eu lieu dans ces deux cas. Mais alors, que penser de l'Algérie où il y a eu un fort peuplement français, sans que s'y opère pour autant une créolisation du français. Certains cas, comme Cuba et la République Dominicaine sont encore plus étranges ; on n'y observe pas de créolisation de l'espagnol alors que toutes les conditions semblent réunies pour qu'elle se produise. Sur l'ancienne Hispaniola, on parle un créole français en Haïti, dans la partie occidentale de l'île, alors qu'on parle l'espagnol, en République Dominicaine, dans la zone orientale. Pourtant les histoires sociales et économiques des deux territoires paraissent identiques. Il y a une différence majeure sur laquelle je ne puis m'attarder ; elle confirme le caractère de recette de sorcière de la créolisation.

La créolisation est donc à la fois un processus complexe et analysable, si toutefois on se donne les moyens de le faire et si l'on en a la volonté réelle, ce qui bien souvent suppose qu'on abandonne les stéréotypes idéologico-politiques qui sont hélas très forts. Bien entendu, les historiens doivent jouer un rôle essentiel dans toutes ces études.

Comme je le soulignais en commençant, les témoignages des prêtres qui ont la charge de l'évangélisation des esclaves nous sont précieux par les informations qu'ils nous apportent sur les aspects sociolinguistiques de la créolisation, mais ils le sont aussi en ce qu'ils nous fournissent parfois aussi des attestations du « parler des noirs » ou de ce que l'on va désigner plus tard comme des Créoles. Certains prêtres s'intéressent toutefois aussi au parler des Noirs. Dans le cas des Mascareignes où les Malgaches sont, au XVIII[e] siècle, un groupe ethnique important dans la population servile, on dispose même, sur leur langue, d'un ouvrage fort intéressant, en dépit de ses dimensions réduites. Il s'agit d'un dictionnaire établi par l'Abbé Challan, prêtre de la Mission et curé de la paroisse de Saint-Louis. Il a été publié à l'Île de France en 1773, sous le titre *Vocabulaire malgache distribué en deux parties, la première françois et malgache, la seconde malgache et françois.* Il est accessible aux Archives de Maurice et comprend 92 pages réparties de façon à peu près égale entre les deux parties. Nous sommes là un peu en marge de notre propos, mais une telle publication témoigne du souci de communication avec les esclaves dont témoignent les prêtres chargés de les évangéliser.

J'ai publié, en 1981, une étude qui visait à réunir, à présenter et à analyser, dans une perspective comparatiste, les plus anciens textes que nous connaissons en créole réunionnais et en créole mauricien, *Textes créoles anciens (La Réunion et Île Maurice) Comparaison et essai d'analyse,* H. Buske, Hambourg, 272 pages. Parmi les textes mauriciens, si l'on prend en compte les documents de quelque étendue en laissant de côté des fragments de phrases que j'ai trouvés ici ou là dans les archives judiciaires ou dans les récits de voyage, l'un des plus anciens est un catéchisme de 1828 dont j'ai retrouvé le texte dans le *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* (1885, pages 122-132). L'existence de ce catéchisme était connue puisque la *Bibliography of Mauritius* de Toussaint et Adolphe le mentionne, mais les Archives et les bibliothèques de Maurice ne semblaient pas le posséder.

Le cadre de publication de ce texte (le *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*) est moins étrange qu'on pourrait le croire. En effet, en cette fin du XIX[e] siècle, les linguistes européens commencent à s'intéresser aux langues créoles où ils espèrent trouver des arguments dans le débat lancé par Schleicher, dans les années 1860. Ce dernier soutient en effet que l'évolution des langues serait comparable à celle des espèces et que les langues évolueraient à partir de formes simples vers des modes d'organisation plus complexes.

On cherche donc partout des arguments et, comme on pense en trouver dans les Créoles, les linguistes européens sollicitent de toutes parts des témoignages ou des documents. Le cas le plus connu de ces quêtes réside dans les échanges de lettres et de textes entre H. Schuchardt et des correspondants de La Réunion ou de Maurice.

Le Capitaine Laray, qui communique ce catéchisme de 1828 à la Société de Linguistique de Paris, souligne que c'est là *« un ouvrage devenu extrêmement rare »,* ce qui est confirmé par l'absence de ce document dans les fonds d'archives de Maurice. Ce texte est d'autant plus intéressant qu'on ne dispose guère de texte aussi étendu rédigé dans le créole mauricien du début du XIX[e] siècle, comme on peut le constater en considérant les textes que j'ai réunis et publiés en 1981. Le seul concurrent sérieux de ce catéchisme est le petit ouvrage de F. Chrestien, *Les essais d'un bobre africain* qui a l'inconvénient d'être constitué de textes en vers. En effet, la versification peut conduire à des aménagements de la langue en vue des besoins du rythme ou de la rime.

Quelques années plus tard, en 1835, sera produit le premier (et sans doute le seul) texte « officiel » en créole. Il s'agit de la *« Proclamation à la population esclave de l'Île Maurice ».* Elle fut rédigée en trois langues différentes, anglais, français et créole et publiée dans le très officiel *Recueil des lois, proclamations, ordonnances et avis du Gouvernement.*

Le Catéchisme de 1828, que j'ai reproduit intégralement dans mon livre de 1981 car il était alors totalement inconnu et inaccessible, y occupe 8 pages (107-114). Il est daté du 13 avril 1828 (au Réduit) et a été imprimé chez Mallac frères, imprimeur du Gouvernement. Il se compose d'un ensemble de 76 questions et réponses, les unes et les autres en créole.

Il ne s'agit pas ici d'entreprendre l'étude critique de ce texte. Certes, les textes les plus anciens, qu'il s'agisse de Chrestien, du Catéchisme de 1828 ou de la

Proclamation de l'abolition de l'esclavage de 1835 ne peuvent pas être considérés comme des documents reproduisant de façon absolument fidèle le parler créole de l'époque, mais ils en sont sans doute très proches. On devrait en tout cas prendre garde, quand on considère un peu légèrement de tels documents, qu'ils reflètent sans doute plus fidèlement l'état réel de la langue parlée à Maurice à cette époque que ne le font, par exemple, pour le français parlé au XVII[e] siècle, les textes littéraires de Racine ou Boileau sur lesquels se fondent toutes les descriptions et les grammaires du français de cette époque. Je pense même que ces textes anciens sont plus proches de l'état effectif de la langue orale de l'époque que ne le sont bien des productions écrites actuelles dans les Créoles des Mascareignes ou des Seychelles. Toutefois c'est là un autre problème et revenons à notre catéchisme.

Une des premières remarques que l'on peut faire est que le vocabulaire religieux, comme dans les textes créoles de la zone américano-caraïbe de la même époque, est naturellement la simple créolisation phonique des mots français. On ne cherche pas à créer des néologismes créoles : l'âme est *name*, l'enfer *l'enfer*, le péché, *péché,* etc. Tout au plus peut-on noter pour « Notre Seigneur » *nou seigneur nou gouverneur* par référence à une institution locale.

Au plan phonétique, il est intéressant de noter que la transformation des *u* français en *i* est l'un des traits les plus constants : *criatire, Ecritire, jiste, sivré* (= suivre), *zijé* (= juger)... en revanche, le désarrondissement des *eu* (ouverts ou fermés) est moins régulier : *Bon Dieu* (toujours et non pas *bondyé*), *deux, neuvième,* etc. mais en revanche *viée Testament* (un cas remarquable est offert par le tour *« y-en a dix commandements dans viée Testament et deux dans Nouveau Testament »*. Le passage des chuintantes aux sifflantes (ch > s et j > z) est nettement moins constant ; on en trouve cependant nombre d'exemples (*missant, tassée)* (92) avec parfois, comme on l'a vu, au sein d'un même mot des incohérences du type *zijé* pour juger ; on trouve aussi **jigé** (70) : *jalou, péché, chose,* etc.

On sait, par d'autres textes, comme ceux de Chrestien par exemple que le passage des chuintantes aux sifflantes était probablement bien plus constant que ne le donne à penser notre catéchisme.

Il y a là un problème pour lequel on peut avancer plusieurs hypothèses : il pourrait s'agir de niveaux de créole plus ou moins proches du français ; aujourd'hui encore en Mauricien, on peut entendre un créole parfois dit « de salon » où se trouve rétabli, pas toujours à bon escient, le phonétisme des étymons français de termes créoles ; à Rodrigues, où j'ai beaucoup travaillé (cf. *Atlas linguistique et ethnographique de Rodrigues* 1992), on trouve, hors de toute influence du français, des variables phonétiques proches du français ; le créole de Maurice a tout à fait pu évoluer, à l'inverse du Réunionnais, dans le sens d'une basilectalisation.

On pourrait penser aussi que la nature même du texte conduit à privilégier un niveau de langue plus élevé que l'usage ordinaire ; certains traits phonétiques (comme le maintien des chuintantes ou de certaines voyelles arrondies) seraient perçus comme caractéristique d'un niveau de langue plus soutenu qu'imposerait l'usage religieux.

On peut aussi penser et cette dernière hypothèse peut tout à fait se combiner avec les précédentes qu'on est en présence d'incohérences qui, aujourd'hui

encore, caractérisent souvent les essais de graphisation des Créoles qui ne possèdent pas de systèmes graphiques reconnus et adoptés.

En revanche, au plan morphosyntaxique, qui est le plus pertinent pour l'analyse linguistique, on constate que bien des traits caractéristiques du créole mauricien moderne sont déjà en place.

Pronoms et adjectifs : le système est déjà globalement fixé : par exemple **zaute** comme sujet et possessif de pl. 2 et 3 : *voulait zaute faire* (= qu'ils fassent) ; *zaute place* (= leur place). Démonstratifs : *sa...* (adjectif démonstratif) ; *sa... la : sa mauvais pensée là, sa dipain là ; sa qui jiste ; toute sa péché,* etc.

Thèmes et marqueurs verbaux : *li qui été faire moi ; vou y en a ; conné sa qui mo en a besoin ; après qui moi vat mort ; sa qui mo le côr na pas capabe faire ; mon le côr finie mort ; vous content* (= aimer) *le seigneur ; conné* (=savoir) ; *sivré* (= suivre) ; *zaute fini faire trop péché.*

Prépositions : *la haut la terre ; tout ça qui capabe arrivé avec moi ; couverte avec la honte, à côté la main droit.*

Organisation syntaxique : *faire nou di bien ; qui li été donné nous ; pour toy adoré li ; toi na pas va saziné ; qui que chose qui pour ton camarade ; etc.*

Il ne s'agit pas ici de faire une étude de détail. Ce texte a probablement été écrit par un prêtre, qui a dû apprendre une variété de créole qui remonte aux décennies antérieures et donc le créole n'est pas sa langue première ce qui explique peut-être aussi pour partie les variations et les incohérences ; on peut donc admettre que la langue illustrée ici est celle qu'on pratiquait à Maurice au début du XIX^{e} siècle. La comparaison avec les deux autres textes dont nous disposons (Pitot, Chrestien) renforce cette impression.

Cette datation confirme donc l'hypothèse selon laquelle le créole mauricien se forme à l'Île de France avec le développement de la société de plantation, en gros dans la seconde moitié du XVIII^{e} siècle. Cette langue a donc dès 1800 une forme quasi définitive et les évolutions ultérieures seront essentiellement phonétiques (fermeture des voyelles avec en particulier le passage de la marque de passé *té* à *ti* au début du XX^{e} siècle ou le passage de *moi* à *mo* comme pronom sujet ; etc.) et lexicales (apports indiens et anglais).

CONCLUSION

Le catéchisme de 1828 illustre bien l'intérêt linguistique que de tels textes présentent pour la recherche sur les Créoles, même si l'on doit naturellement les traiter avec une certaine prudence.

Aux Antilles l'intérêt de tels témoignages est plus grand encore ; au plan sociolinguistique d'abord car des prêtres comme le Père Pelleprat ou le Père Mongin nous donnent des détails sur la situation linguistique que nous ne trouvons pas dans l'océan Indien. Cela s'explique sans doute par le décalage temporel de près d'un demi-siècle entre l'installation des Français à Saint-Christophe et le début de la colonisation des Mascareignes. Lorsque commence l'évangélisation des esclaves dans l'océan Indien, on sait depuis longtemps qu'il suffit, selon le mot de Pelleprat, d'attendre qu'ils aient appris le français pour les instruire. Sur ce plan comme sur bien

d'autres, un principe majeur de la colonisation est de mettre à profit, pour créer une colonie nouvelle, les leçons d'une colonisation antérieure; il n'en est guère de meilleur exemple que celui de l'installation à l'Île de France puisque la Compagnie des Indes y invente, avant l'heure et à ses frais, la coopération culturelle et technique en faisant venir pendant une année des Bourbonnais pour « instruire » les nouveaux arrivants.

Sur le plan proprement linguistique, la découverte fortuite, en 1985, d'une version de la « *Passion de Notre Seigneur selon Saint-Jean en langage nègre* » a été un événement majeur car nous ne disposions pas de textes anciens de la même dimension pour les Antilles. Ce texte a été découvert par hasard par mon collègue François Moureau, de l'Université de Dijon, sous la forme d'un document manuscrit de 11 feuillets inclus dans un ouvrage imprimé ancien qu'il avait acheté chez un bouquiniste. F. Moureau ayant eu l'amabilité de m'envoyer copie de ce manuscrit, je l'ai remis à G. Hazaël-Massieux, après l'avoir lu et avoir constaté le caractère manifestement antillais du parler utilisé. Ce texte n'a été publié, avec une traduction et des commentaires, qu'en 1994 (*Études créoles,* 1994, vol. XVII, n° 2, pp. 9-27). Les indices matériels (type de graphie et filigrane du papier) conduisent à dater cette Passion de la fin du XVII[e] ou du début du XVIII[e] siècle, ce qui lui donne un intérêt exceptionnel.

L'intérêt du Catéchisme de 1828 est moindre puisque nous avons des textes contemporains de quelque étendue. Ce qui diminue l'importance du document permet, en revanche, par la comparaison, de mieux juger de la représentativité de ces témoignages. Néanmoins, de tels textes sont d'un grand intérêt pour la linguistique créole à la fois par les attestations des états de langue anciens qu'ils nous révèlent, mais aussi et peut-être surtout par les éléments de datation qu'ils nous fournissent et la confirmation qu'ils apportent quant aux hypothèses qu'on peut faire sur la périodisation de la créolisation.

Références :

Challan Abbé, 1773, *Vocabulaire malgache distribué en deux parties, la première françois et malgache, la seconde malgache et françois,* Isle de France.

Chaudenson R., 1981, *Textes créoles anciens (La Réunion et Île Maurice) Comparaison et essai d'analyse,* H. Buske, Hambourg, 272 pages.

Chaudenson R, Carayol M., Barat Ch., 1992, *Atlas linguistique et ethnographique de Rodrigues,* tome 3, ACCT, Paris.

Chrestien F., 1820, *Les essais d'un bobre africain.*

Hazaël-Massieux G. 1994, « La Passion de Notre Seigneur selon Saint-Jean en langage nègre » in *Études créoles,* vol. XVII, n° 2, pp. 9-27.

Mongin R.P., 1679, Lettres du R.P. Mongin, publiées dans M. Chatillon, 1984, « Lettres du R.P. Mongin « L'évangélisation des esclaves au XVII[e] siècle » in *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe,* 61-62.

Pelleprat R.P., 1655, *Relation des Pères de la Compagnie de Jésus dans les Îles et dans la terre ferme de l'Amérique méridionale, Paris,* Cramoisy.

Toussaint A. et Adolphe A., *Bibliography of Mauritius.*

R. Chaudenson, Université de Provence, Institut d'Études Créoles et Francophones, UMR 6058 du CNRS.