

ABSTRACT

Title of Dissertation: LES VOIX DU VOLCAN : L'ECRITURE DU MAL-
ETRE DANS LE ROMAN FEMININ DE L'ILE DE LA
REUNION

Séverine Rebourcet, Doctor of Philosophy, 2010

Dissertation directed by: Professor Valérie K. Orlando
Department of French and Italian,
School of Languages, Literatures and Cultures

In my dissertation I examine how Creole women in the Reunion Island confront problems of racial and social oppression in their novels from the 1970s to the 1990s. I focus on their particular preoccupations with the haunting persistence of colonial racism in the lives of Creole individuals. Their autobiographical accounts represent a sample of Reunionese postcolonial literature and the range of issues their novels address also reflects the tragic history of the island. In their testimonies, the authors especially stress the struggle against cultural censorship, self-denial, racial discriminations and, above all, against the deconstruction of Creole identity. Even though I concentrate my study on three novels, Anne Cheynet's *Les Muselés* (1977) Rose-May Nicole's *Laetitia* (1986), and Monique Boyer's *Métisse* (1992), I draw parallels with other women writers' works from the French Caribbean, Mauritius and the United States. Thus I demonstrate that this inferiority feeling looms over any societies that suffered the cruelties of slavery as the

past suffering and traumas are passed from generations on.

**LES VOIX DU VOLCAN
L'ECRITURE DU MAL-ETRE DANS LE ROMAN FEMININ DE L'ILE DE LA
REUNION**

by

Séverine REBOURCET

Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of the
University of Maryland, College Park in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy
2010

Advisory Committee

Professor Valérie Orlando, Chair
Professor Sandra Cypress
Professor Caroline Eades
Professor Zita Nuñez
Professor Mel Scullen

©Copyright by
Séverine Rebourcet
2010

À Soso La Gaillarde
« Ça y est ! Je vais enfin pouvoir m'occuper
de tes oignons ! »

REMERCIEMENTS

Si cette épreuve de la thèse de doctorat devait s'apparenter à un labyrinthe, je voudrais remercier ma directrice de thèse, professeur Valérie Orlando, qui a remarquablement joué son rôle de *fil d'Ariane*, ... où plutôt de fil de Valérie. Un guide tantôt encourageant tantôt menaçant mais avec qui cette expérience est devenue exceptionnelle. Je voudrais également remercier tous les membres de mon comité, par ordre alphabétique, professeur Sandra Cypress, professeur Caroline Eades, professeur Zita Nuñez et professeur Mel Scullen, sans qui la soutenance, la dernière étape du dédale, n'aurait pas ressemblé à une conversation sur l'identité créole. Je souhaite également remercier le département de français et d'italien de l'université du Maryland. Parmi les professeurs de ce département, je voudrais tout particulièrement saluer le travail de professeur Brami, qui a toujours été d'excellents conseils et de Madame Clough, toujours disponible, toujours à l'écoute, toujours à rassurer et surtout à encourager. Elle serait une lumière dans les périodes obscures du labyrinthe doctoral. Dans cet espace où il est facile de se perdre, il existe des clés, qui permettent d'avancer plus vite dans la difficile progression vers la glorieuse issue. Ces clés sont symbolisées par des rencontres cruciales, de longues discussions avec des professeurs et des écrivains, grâce à qui mon approche sur le sujet a évolué, s'est peaufinée : ces clés sont incarnées par Professeur Valérie Magdelaine-Antrianjafitrimo, de l'université de la Réunion et professeur Mary Gallagher de University College Dublin en Irlande. Je dois aussi saluer Jean-François Samlong, Anne Cheynet, Rose-May Nicole, écrivains réunionnais qui ont eu la grande amabilité de me raconter leur écriture et la Réunion de leurs récits. Professeur Françoise

Vergès m'a motivée grâce à ses écrits et ses présentations à me lancer dans cette périlleuse aventure. Dans ce labyrinthe, on y découvre également des raccourcis, des portes secrètes, grâce aux bibliothèques et à leurs personnels dont la gentillesse et l'aide sont précieuses pour cette quête intellectuelle. Je voudrais ainsi adresser mes remerciements au service de l'Interlibrary loan à l'université du Maryland, tout particulièrement à Madame Valérie Mesgouez à l'Université de la Réunion. Un merci également au personnel de l'Université du Texas à Arlington.

Dans l'obscurité des couloirs du dédale, il y a aussi les lucioles dansantes qui m'ont entourée : ce sont d'autres doctorants ou anciens doctorants de l'université du Maryland et d'ailleurs, des amis, Stefania, Virginie, Marilyn, Silvia, Julia, Philippine, David, Cécile, surtout Yves et bien d'autres. Dans le labyrinthe, contre les démons de la paresse et du découragement, on est poussé par différentes forces. Toutes naissent de l'inspiration ... des inspirations. L'inspiration créole, par laquelle cette aventure a commencé, jaillit en la personne de ma mère et des Anciens, Cafres, Malbars, ... qui vivent en elle. Une source maternelle qui par sa petite taille illumine. L'inspiration intellectuelle, c'est à mon père que je la dois par ses questions pertinentes et ses remarques perçantes. Les muses qui m'ont tirée des impasses par leur humour, leurs rires, et leur soutien, mes sœurs PhDidi et Pichy Kgo. Et ma grand-mère Solange Olympe Noëllie de Graisse, partie trop vite, après une dernière danse, alors que je m'enfonçais encore plus profondément dans ma rédaction. Je me souviens de ses mots admiratifs. Et enfin, la force qui m'a extraite de ce labyrinthe, la Lumière, c'est mon époux Patryk et mon fils, Xawery Emilion qui la personnifient. Ce dernier discret, encore « au chaud », ne s'agitait que très peu et m'a laissée écrire ma sortie de ce dédale.

SOMMAIRE

Introduction générale.....	1
Première Partie: Les Maux.....	17
Chapitre 1: Comprendre la (Dé)formation identitaire et l'aliénation coloniales dans le roman <i>Laetitia</i> de Rose-May Nicole.....	18
1. Le Primitivisme de la famille noire dans le roman de Rose-May Nicole.....	23
2. <i>Mimesis</i> et Identification sociale: En quête de l'embourgeoisement.....	42
3. <i>The Madwoman in the case</i> : Les causes et effets psycho-métaphysiques et existentielles de l'hypnotisante blancheur.....	72
Chapitre 2 ; Derrière les Filaos... Les Muselés, vers une rupture du silence du subalterne créole.....	96
1. « Cartographie du pouvoir» et la géographie du silence.....	101
2. La Muselée: « Subir ou ne pas subir, là est la question ».....	131
Deuxième Partie : La Panacée.....	163
Chapitre 3 : Le Métissage : Politique de la totalité et décolonisation de l'identité réunionnaise.....	164
1. Etude théorique de la notion de métissage et de sa représentation dans la conscience occidentale	167
2. Ecouter la conque : La signification de la généalogie et des errances.....	191
3. Métissage : La poétique de la totalité et de l'esthétique de la circularité.....	218
Dernière Partie : L'écriture.....	242
Chapitre 4 : La Mise en genre et en mots des maux et des vécus dans le roman féminin de la Réunion (1970- 1990).....	243
1. Pourquoi écrire ?.....	246
2. Comment écrire ?.....	264
3. Pour qui et pour quoi écrire ?.....	276
Conclusion générale.....	288
Bibliographie.....	294

INTRODUCTION GENERALE

*Le mal de vivre est-ce qu'on n'en guérit jamais ?
Pas quand il remonte très loin, pas quand il fait si
intimement partie de votre être, qu'il est votre
substance [...] Et cela vous ronge, vous détruit,
vous ravage.*

Nadine Magloire, *Le Mal de vivre*, 1968

*Those very Children born into the heart of
submission, Réunion, the colony of the colonies,
known to submit there more than any colonized
anywhere, held up usually as an example of
integration, assimilation, départementalisation, by
French rulers, those very children the most down-
trodden, unblest of it all, have risen up by
themselves like immense giants striding across the
firmament. [...]
The oppressed cry out.
They rise up.
They oppose
Speak out.*

Lindsey Collen, *The Rape of Sita*, 1995

*[Réunion] offer[s] [...] a present thick with
nightmares and hopes of the past, the realities of the
present, and the dreams of the future.*

Françoise Vergès, *The Wandering Souls*, 2003

La femme postcoloniale de couleur et créole est sortie du silence: un silence historique, un silence social, un silence-peur. En plus de la parole, elle prend la plume... pour se faire entendre, pour se faire comprendre et avant tout pour lutter contre son invisibilité.

A propos de l'écriture de femmes postcoloniales, Valérie Orlando note que « the new feminine subject is a site of contestation where sociocultural and political struggles play themselves as they are heard by all, refashioned and retransmitted on a woman's own terms. »¹ Cette prise de parole, de par son importance symbolique et politique, est au centre de nombreuses études parues ces deux dernières décennies. Les ouvrages théoriques sur les femmes créoles des Antilles françaises ne cessent de se multiplier depuis l'émergence des études postcoloniales. Malgré ce foisonnement, l'étude de référence reste *Paroles de Femmes, essai sur les romancières des Antilles de langue française* (1979) de Maryse Condé qui propose l'analyse des thématiques centrales aux romans féminins antillais de langue française. Aux Antilles, la littérature féminine prend de l'importance dès les années 1930 avec les femmes poètes qui collaborent au mouvement de la négritude, un mouvement mené par Aimé Césaire, Leopold Senghor et Léon Damas. Les romancières haïtiennes, par exemple, contribuent au débat politique à partir des années 1960. Les auteures antillaises contemporaines, comme Maryse Condé, Gisèle Pineau ou Suzanne Schwarz-Bart, sont de plus en plus reconnues en France métropolitaine pour leurs productions littéraires. Malgré la chute de l'empire colonial français depuis près d'un demi-siècle, leur voix littéraire résonne à l'unisson dans le combat contre des discours impérialistes coloniaux, elles écrivent pour briser les chaînes de leur silence contre leurs bourreaux 'immatériaux': l'oppression, l'aliénation, la tradition patriarcale pour sortir de leur invisibilité. « La plume est plus forte que l'épée », dit un dicton : ainsi la plume féminine créole rend la femme créole maîtresse de ses actions et de ses mots pour reprendre les idées défendues par Simone de Beauvoir dans le

¹ Valérie Orlando. *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls, Seeking Subjecthood through Madness in Francophone Women's Writing of Africa and the Caribbean*. Lanham: Lexington Books, 2003, 2

Deuxième Sexe. L'écriture invite à l'action, à l'agir et donne à la femme la possibilité d'exister en s'octroyant sa propre subjectivité. Elle peut ainsi se libérer de l'image que lui impose la société créole et, dans l'inconscient créole, le rôle que lui a prescrit l'idéologie coloniale (et phallogocentrique). *Out of Kumbla : Caribbean Women and Literature*² (1990), un recueil d'articles sur l'écriture féminine des Caraïbes, donne un excellent aperçu de la valeur intrinsèque à la prise de parole par l'écriture – ou la prise d'écriture par les auteures des Caraïbes francophones, anglophones et hispanophones. Clarissa Zimra emploie un bon jeu de mots anglais difficile à transposer en français: selon elle, la femme afro-caribéenne « write/right [her] own origins [...] by disregarding the logos of the Father for the silent song of the Mother.»³ La romancière créole présente une caractéristique cixousienne de la femme qui s'écrit⁴. L'auteure tente de remédier à la “devenance” de la femme créole parfois dans un soulèvement féministe – contre la dépossession du corps féminin par l'homme -, parfois se bornant à une simple résistance socioculturelle. Avec cette dissidence, elle concourt aux engagements pour recouvrer la mémoire et la conscience collectives, perdues, ôtées par l'hégémonie coloniale. Elle devient membre – trop longtemps absent- de la *quête* glissantienne⁵ de reconquête de l'histoire de la diaspora noire créole. Avec cette « reconstitution »⁶, elle se lance dans l'écriture historique ou, pour renvoyer à un autre jeu de mot anglais (tiré de l'étude de Valérie Orlando) – *her/story/ique*, ainsi que le montre les romans *Ségou* (1984), *Moi, Tituba Sorcière... Noire de Salem* (1987) de Maryse Condé, ou encore *La Danse du*

² Carole Boyce Davies et Elaine Savory Fido. *Out of Kumbla: Caribbean Women and Literature*. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1990.

³ Clarisse Zimra. “Righting the Calabash: Writing History in the Female Francophone narrative.” *Out of Kumbla: Caribbean Women and Literature*, Ed. Carole Boyce Davies et Elaine Savory Fido. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1990, [143-159] 156

⁴ Helene Cixous. *Le Rire de la Méduse*. Paris: Gallimard, 1975

⁵ Edouard Glissant. *Le Discours Antillais*. Paris: Editions Gallimard, 1991

⁶ Voir Edouard Glissant. *Le Quatrième siècle*. Paris: Editions du Seuil, 1964

Volcan (1957) de Marie Vieux Chauvet. Cependant malgré cette adhésion à l'écriture *herstorique*, la romancière créole soutient la notion cixousienne de l'écriture car, comme remarque Valérie Orlando, c'est à travers leurs récits que « women will confirm women in a place other than that which is reserved in and by [men].»⁷ Dans le contexte francophone, la femme-auteur créole postcoloniale écrit pour restaurer une certaine dignité sexuelle et une conscience culturelle et identitaire aux absentes, aux silencieuses de couleur.

Dans cette présente étude, nous nous intéressons toujours aux femmes créoles françaises ; en revanche, nous nous focalisons non plus sur le monde atlantique (la Martinique, la Guadeloupe et Haïti) mais sur l'univers indocéanique et tout particulièrement sur l'île de la Réunion. En revenant sur les thématiques abordées précédemment, nous cherchons à établir les parallélismes entre les deux littératures féminines créoles tout en adressant la question des spécificités des créolités (identités et cultures créoles considérant ainsi non plus LA créolité comme entité identitaire plurielle).

Contrairement aux Antilles, l'île de la Réunion (appelée l'Isle Bourbon jusqu'à la moitié du XIXe siècle) était inhabitée lorsque les premiers colons français s'y sont installés dans la deuxième moitié du XVIIe siècle. Géologiquement, cette île vierge, et "jeune" se caractérise par de hautes montagnes, très peu de plages et l'absence de baies c'est pourquoi sa colonisation n'a guère été facile. Cependant, très vite la Compagnie des Indes développe la culture caféière puis une économie de plantation basée sur l'exploitation de la canne à sucre. Avec la traite négrière, la majorité des esclaves étaient amenés d'Afrique de l'Est et de Madagascar, une minorité était acheminée des côtes

⁷ Helene Cixous citée par Valérie Orlando. *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls, Seeking Subjecthood through Madness in Francophone Women's Writing of Africa and the Caribbean*. Lanham: Lexington Books, 2003, 13

ouest-africaines. Comme toute société esclavagiste, les autorités coloniales bourbonnaises luttent violemment contre tout décret de loi en faveur d'une abolition ; Ainsi la première abolition de l'esclavage de 1794, qui a conduit à l'indépendance d'Haïti, n'a jamais été mise en place dans la colonie marseillaise. En effet, les planteurs ont empêché les administrateurs venus de France pour annoncer cette première et brève victoire contre le régime esclavagiste de toucher terre. Contrairement aux Antilles, la classe bourgeoise de couleur était extrêmement minoritaire et très discrète dans la vie publique de l'île. Après l'abolition de l'esclavage en 1848, les engagés, venus remplacer la main d'œuvre esclave dans les plantations, est arrivée d'Inde du sud amenant avec eux la culture tamile ; certains des engagés étaient même originaires d'Australie. A la fin du XIXe siècle, deux autres groupes ethniques ont immigré vers les Mascareignes pour faire fortune dans le commerce : Des Chinois et Des Indo-musulmans. Il faut également noter que la Réunion comptait au sein de sa population de nombreuses familles françaises désargentées, pour qui la situation financière s'est dégradée un peu plus avec l'abolition de l'esclavage en 1848. Par conséquent, les Réunionnais actuels sont les descendants d'individus en provenance de quatre continents (l'Europe, l'Afrique, l'Asie et l'Océanie) et la culture et la langue créoles réunionnaises reflètent la richesse du mélange des diasporas. L'île Maurice, l'île-sœur de la Réunion, se targue d'être une nation *arc-en-ciel – rainbow nation* - par le brassage racial et culturel de ses populations diasporiques, un brassage équivalent à celui rencontré à la Réunion. La Réunion pourrait très facilement adopter cette même dénomination. Toutefois les dissimilitudes entre les deux îles si proches historiquement, culturellement et même à un certain degré linguistiquement s'appuient sur leurs différences administratives : L'île Maurice est une nation indépendante depuis

1969, après une colonisation française et anglaise tandis que la Réunion reste sous la tutelle de la France, en devenant un département français d'outre mer en 1946. La Réunion fait donc partie du paysage national français.

Le champ littéraire réunionnais est gouverné par l'homme-auteur et par la prépondérance de la tradition poétique avec de grandes figures de la poésie française comme Evariste de Parny, Leconte de Lisle. Le roman est souvent relégué à un genre populaire - de seconde classe à l'exception peut-être du récit de voyage. La littérature réunionnaise demeure avant tout une littérature de langue française. Tous les poètes et romanciers bourbonnais sont en plus pour la grande majorité publiés en France et « la production de la littérature locale se limite à des mémoires, récits de vie et de voyages. »⁸ Avant la deuxième moitié du XXe siècle, les écrivains bourbonnais de couleur sont souvent sous-représentés sauf pour le poète Auguste Laccaussade, reconnu par ses pairs blancs pour la beauté de ses vers. Il y a également Louis-Timagène Houat, dont le roman abolitionniste prône le métissage et loue la figure du Marron – l'esclave fugitif, figure mythique créole. Les intellectuels réunionnais contemporains considèrent ce roman comme le premier de la Réunion. A la fin du XIXe siècle et au XXe siècle jusque dans les années 1950, la littérature réunionnaise est largement dominée par la littérature coloniale. A partir des années 1970, l'inspiration postcoloniale change la tendance, et on voit alors apparaître sur la scène littéraire ce besoin des auteurs à clamer leur créolité et leur identité plurielle. Certains choisissent de créer un mouvement littéraire et linguistique créoliste. Avec cette nouvelle génération d'écrivains qui rompent avec la tradition coloniale, émerge une nouvelle littérature diglossique et (en langue) créole s'inscrivant ainsi dans une nouvelle optique identitaire: le refus de la créolité blanche et la

⁸ Agnès Antoir et al. *Anthologie de la littérature réunionnaise*. Paris: Nathan, 2004, 9

revendication d'une créolité « arc-en-ciel », autrement dit métissée. Ils valorisent l'esthétique créole qui défend le mélange. Dans la préface d'un roman de Jean-Francois Samlong, un des écrivains les plus connus de l'île de la Réunion, Jean-Henri Azéma fait remarquer : « Contrairement à notre génération, [...] beaucoup des écrivains créoles actuels ne descendent pas des grandes familles bourgeoises et « notables » de l'ancienne colonie: ils émanent du tissu profond de la population réunionnaise.»⁹

Les femmes-auteurs ou auteures, quelles soient les romancières, les poétesses ou les essayistes réunionnaises, ont toujours placé leur île au centre de leurs écrits : l'île de la Réunion s'apparente à une muse tantôt reflet d'exotisme tantôt miroir de l'indigence et de la déficience locales. Jusqu'à la fin de la période coloniale, leurs productions s'enracinent dans le folklorisme car il s'agissait pour elles de chanter la splendeur de leur « pays » : leurs écrits répondaient d'abord à l'idéologie et l'esthétique coloniale (l'équivalent du *doudouisme*¹⁰ aux Antilles françaises). Cette littérature est amarrée dans le milieu bourgeois blanc. Néanmoins, les romancières de cette ère coloniale s'attachent également à exposer l'originalité ethnologique de cette île prédisposant le lecteur à une approche plutôt scientifique du texte malgré les incidences racistes liées au développement des théories raciales à cette époque. A partir de la deuxième moitié du XXe siècle, les écrivaines se font femmes de paroles et leurs voix édifiantes proposent une réflexion sur leur propre société et leur propre identité, plus de dix ans après la départementalisation de l'île en 1946. Les vérités sur la vie de la population réunionnaise

⁹ Jean-Henri Azema. "Préface." Valval de Jean-Francois Samlong, Saint-Denis: UDIR, 1980, 10. Passage cite dans Norbert Dodille. "Revue réunionnaises des années (mille neuf cent) soixante-dix." *Journal of French Studies* 2 (2008): [189-208] 192

¹⁰ Dans les lettres Creoles Patrick Chamoiseau et Raphael Confiant nomment la littérature doudouiste la littérature produite par des écrivains coloniaux de couleur qui dépeignent les îles selon la vision européenne: une représentation exotique de l'île.

deviennent le sujet au centre de leurs créations littéraires où surgissent un questionnement sociopolitique, socio-racial (avec naturellement une corrélation à l'histoire) et socioéconomique sur leur devenir mais surtout le devenir de l'île. Bien que leur récit raconte principalement l'existence créole au féminin, il s'ouvre également aux douleurs de l'homme représentant la population dans sa globalité et l'ensemble des communautés raciales. La romancière réunionnaise (post-départementalisation) est à l'image de son pays, elle n'est plus bourgeoise, elle n'est plus seulement blanche, elle est *cafrine*¹¹, *malbare*¹², fondamentalement elle est une métonymie du métissage et, dans son roman, elle se fait porte-parole et porte voix du malaise dont souffre la Réunion. Martine Mathieu indique que « c'est en effet la figure féminine qui permet de cristalliser les traits spécifiques des conditions de vie de toute une population de petits créoles, absents, jusque là de l'éclairage littéraire, ou convoqués uniquement pour servir de faire-valoir. »¹³ Selon Maryse Condé dans *La Paroles des femmes*, le rôle de l'auteur-femme créole, en général, s'inscrit dans la lutte identitaire et ainsi, en tant que femme réunionnaise, elle englobe dans son être/devenir, le devenir de la littérature féminine et de la société réunionnaises car elle s'insurge en puissance « contre un effacement des spécificités locales. »¹⁴

La communauté créole dans son ensemble semble minée par un mal largement énoncé dans les études des sciences humaines et sociales consacrées aux Antilles ou à la Réunion ; dans le cas de la Réunion, nous mentionnerons par exemple l'ouvrage de

¹¹ Dont les origines sont africaines et/ou malgaches

¹² Dont les origines sont indiennes

¹³ Martine Mathieu. "La femme dans la littérature réunionnaise." *Les Dossiers de l'Outre-Mer* 82.1 (1986): 51

¹⁴ Maryse Condé. *Parole des Femmes, Essai uir des romancières des Antilles de langue française*. Paris: L'Harmattan, 1979, 5

Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries, Colonial Family Romance and Metissage* (1999). Un documentaire sur les Antilles, réalisé par Sylviane Dampierre, *Le Pays à l'envers* (2005) montre le sentiment pesant de mal-amour que ressentent les Antillais. Dans ce documentaire, un psychologue créole interrogé par la réalisatrice définit le peuple créole comme « un peuple qui ne s'aime pas. » Une haine de soi, inculquée par des siècles de négation de sa couleur et par le refus de sa généalogie. Raphaël Confiant reproduit le même type de propos dans un autre documentaire sur les Antilles, intitulé *Noir Comment?* (2001)¹⁵ de Marie Brinet, et il souligne à son tour le traumatisme identitaire des créoles non-blancs qui éprouvent une honte immense de leurs origines et qui se modèlent sur les principes identitaires franco-français.

Frantz Fanon, psychiatre antillais qui toute sa vie s'est intéressé à la psychologie coloniale, et Albert Memmi, intellectuel, romancier tunisien, théorisent en expliquant les « pathologies » de la crise identitaire qui ronge la société (post)colonisée dans *Peau Noire, Masques Blancs et les Damnés de la terre* de Frantz Fanon et *Portrait du Colonisateur et Portrait du Colonisé* d'Albert Memmi. En empruntant en partie une approche psychanalytique, ces deux grandes figures de la théorie postcoloniale démontrent combien toute société colonialiste conçoit ses relations interethniques et interraciales selon l'idéologie esclavagiste et coloniale et selon une séparation manichéenne entre groupes : blanc/non-blanc, maître/esclave, dominant/dominé, colonisateur/colonisé telle qu'elle était maintenue dans l'espace et dans le discours colonialistes. Or, dans le contexte créole, cette dialectique a malheureusement subsisté dans la mentalité et dans le cœur même de la dynamique socioraciale et culturelle. Ce

¹⁵ Ce documentaire fut en partie diffusé à l'exposition *Kreol'Factory* au parc de la Villette à Paris (France), entre le 7 avril et le 5 juillet 2009 : La première exposition consacrée aux productions artistiques musicales des sociétés créoles françaises, anglaises, portugaises et espagnoles.

sentiment profond de non-être, ou de rien-être, plonge l'être colonisé ou noir dans un état de dépersonnalisation, d'aliénation dans lequel il apprend à 'porter le masque blanc' pour remédier à sa manière contre la ségrégation et l'oppression silencieuse du paternalisme blanc (voir français).

Le jeune Noir adopte subjectivement une attitude de Blanc. [...] Peu à peu on voit se former et cristalliser chez le jeune [créole] une attitude, une habitude de penser et de voir qui sont essentiellement blancs. [...] Mais c'est que le [créole] ne se pense pas Noir, il se pense [Créole]. Le nègre vit en Afrique. Subjectivement, intellectuellement, le [créole] se comporte comme un blanc.¹⁶

Par ailleurs, si le jeune colonisé refuse ce masque aliénant, le malaise créole se manifeste autrement, dans un sentiment de non-appartenance à son propre pays, à son propre monde : Françoise Vergès, une historienne qui travaille sur l'esclavage et ses conséquences sur l'être colonisé et postcolonisé à la Réunion fait remarquer que « being Reunionnais, is always being a foreigner on one's island. It is a source of anguish and constitutes the grounds from which Reunionnais try to elaborate a place in the world. »¹⁷ Dans ce cas particulier, le Créole préfère se retirer dans un état de passivité dans lequel il finit par se complaire ou il s'enferme dans le silence de son mal-être. Comme nous l'avons partiellement souligné dans les précédents paragraphes, la représentation de ce mal-être identitaire dans un contexte uniquement créole n'apparaît véritablement dans la littérature qu'à partir des années 1960-1970, sans quoi les Créoles non-blancs n'avaient pas leur

¹⁶ Frantz Fanon, *Peau Noire, Masque Blanc*, 12

¹⁷ Françoise Vergès. "The Island of the Wandering Souls: Processes of creolisation, politics of emancipation and the problematic of absence on Reunion Island." *Islands of History and Representation*, 2003, 165

place dans le paysage littéraire.

Edouard Glissant dans son *Discours Antillais* (1991) comme de nombreux intellectuels et voix littéraires (hommes et femmes) des Caraïbes françaises accuse le passé esclavagiste et colonial et ses conséquences traumatiques sur le Créole, même en tant qu'individu postcolonial, et sur la psyché collective créole. Dans son *Cahier d'un retour au Pays Natal* (1939), Aimé Césaire relate également de manières certes plus poétiques mais plus cinglantes le traumatisme de l'asservissement des populations diasporiques et des meurtrissures de l'être noir depuis les cales des négriers jusque dans sa condition de sous-homme dans les plantations. Maryse Condé révèle dans ses diverses créations littéraires ce même souci de représentation de l'errance créole mais qu'elle décline au féminin, depuis l'arrivée dans ces îles conquises, comme du bétail entassé dans la profondeur et la puanteur des navires jusqu'aux drames contemporains de la condition féminine face au poids de la tradition créole. Ce drame n'est pas seulement antillais ou américain, il ne pollue pas seulement le monde atlantique, son mal s'est également propagé dans certaines contrées de l'Océan indien où une économie esclavagiste s'était jadis aussi implantée. En plus des ravages de l'esclavage et du colonialisme, les Créoles souffrent d'un autre traumatisme, culturel et identitaire celui-ci, profondément enfui dans leur être et qui cõtite leur existence car la culture créole, toujours en émergence, est restée occultée, stigmatisée devant l'hégémonie et la supériorité entretenue et vantée par la culture et par la langue françaises. Au centre de cette gangrène se trouve le complexe d'infériorité qui pèse dans la mentalité créole vis-à-vis du français et du blanc à qui les Créoles veulent pouvoir s'identifier. La question raciale occupe donc une place nodale dans ces préjugés créoles puisqu'elle commande enfin les rapports

interethniques sur le territoire insulaire.

La littérature créole de l'île de la Réunion foisonne de ce thème du malaise existentiel, conséquence du complexe d'infériorité qui se caractérise souvent par une résignation identitaire mais surtout humaine : cela fait jaillir le tragique de la réalité du créole dans une société avant tout français. Cette problématique de l'abnégation créole est au centre des préoccupations de l'écrivain réunionnais surtout depuis les années 1960. L'écrivain, homme ou femme, vise à saisir dans ces écrits le réel créole qu'il *affiche* dans ses fictions. La littérature réunionnaise postcoloniale s'ancre donc dans la représentation de la dégradation sociale, culturelle, politico-historique du créole et dans ses souffrances, un individu cependant toujours en quête d'un timide dénouement. Carpanin Marimoutou, intellectuel réunionnais affirme dans sa thèse d'Etat que « La littérature réunionnaise dit un être-au-monde problématique ; et les sujets qui écrivent sont porteurs d'une faille inscrite dans l'histoire. Née et existant en situation de diglossie, la littérature réunionnaise - et le roman en particulier - - est une *littérature du malaise et du mal-être*. »¹⁸

Notre étude emprunte aux théories fanon-iennes et memmi-ennes pour examiner la représentation du mal-être réunionnais dans le roman féminin de l'île de la Réunion. Ce travail se place dans le débat racial, culturel et identitaire des études postcoloniales et créoles. Notre approche coïncide davantage à une conception socioculturelle de sujet, en dépit de ses attributs premiers qui sont liés à la psychologie et à la psychanalyse. En effet, aborder le concept de malaise renvoie par définition à l'intérêt pour la psyché d'un groupe donné. Notre argument nous permet d'en mentionner les grandes lignes et de le dépasser pour arriver à des conclusions qui sont principalement axées sur l'aspect culturel dans le

¹⁸ Jean Claude Carparin Marimoutou, *Le Roman réunionnais, une problématique du même et de l'autre, Essai sur la poétique du texte Romanesque en situation de diglossie*, thèse d'état Univ. Paul Valéry, Montpellier III, 1990, 84, mon emphase

recouvrement identitaire. Cette focalisation sur l'aspect culturel est possible grâce à notre approche postcoloniale des textes. Afin d'explorer les écrits d'auteurs qui incarnent la diversité raciale de l'île de la Réunion, nous avons choisi de nous limiter à trois romans significatifs dans la pensée postcoloniale réunionnaise: *Les Muselés* (1977) d'Anne Cheynet, *Laetitia* (1986) de Rose-May Nicole et *Métisse* (1992) de Monique Boyer. Ces trois récits possèdent cette particularité de mettre en mots les maux d'une génération qui a vécu la phase transitoire et douloureuse entre l'ère coloniale et le début des temps postcoloniaux à la Réunion. Comme les auteures, en tous les cas pour deux d'entre elles nées dans les années 1930, la vie des personnages principaux couvrent le XXe siècle. Ces femmes-écrivains proposent une réponse créative au malaise créole en évoquant dans leurs histoires (auto)biographiques des souffrances communes à une société qui souhaite « digest an indigestible past.»¹⁹ A travers l'analyse de ses romans, notre but est de démontrer comme l'indique Jacques Chevrier, que

la littérature féminine [de l'île de la Réunion] se définit essentiellement comme une littérature du mal de vivre [car] les romancières entendent garder le contact avec la réalité réunionnaise dont elles dénoncent sans ambages et parfois avec violence, la misère, la dureté et surtout le non-dit.²⁰

Dans notre étude, nous faisons ressortir en quoi ses femmes et leur roman participent à une revendication culturelle et une reconnaissance d'une histoire de violence

¹⁹ Françoise Vergès. "The Island of the Wandering Souls: Processes of creolisation, politics of emancipation and the problematic of absence on Réunion Island." *Islands of History and Representation*, 2003, 170

²⁰ Jacques Chevrier, "Quatre femmes pour une île, le regard féminin sur la Réunion." *Sur la Routes des Indes Orientales, aspects de la francophonie dans l'Océan Indien*, ed. Paolo Carile, Ferrare: Universita Degli Studi des Ferrara, 2002, [155-159] 158

dans la valorisation de l'identité créole; abolir ce sentiment d'exotisme que l'on accole si facilement aux îles, et un exotisme qui facilite l'essor d'un racisme colonial et libérer le Réunionnais de son impression d'insignifiance. En dévoilant les tourments de leurs personnages principaux, les romancières appellent à une émancipation coloniale – car l'état d'esprit colonial pèse toujours sur la psyché créole, surtout à la Réunion.²¹ Outre ces révélations, ses productions romanesques prouvent combien la célébration de la généalogie du métissage et celle de la culture métisse sont la clé pour un meilleur avenir identitaire. En effet, dans cette analyse, nous insistons donc sur une redéfinition du métissage, telle qu'elle apparaît dans ces romans et telle qu'il se conçoit à la Réunion; une définition qui maintient l'importance des concepts du *rhizome* (en référence au *Mille Plateaux* de Gilles Deleuze et Félix Guattari), de la *relation* et de la *totalité* (Edouard Glissant dans *la Poétique de la Relation*), transcendant la notion de diversité.

La première partie de notre analyse permet de découvrir les victimes du complexe d'infériorité. Dans le premier chapitre voué au roman *Laetitia* de Rose-May Nicole, nous identifions les causes de l'aliénation raciale chez une Réunionnaise, Laetitia Dunord qui refuse ses origines et son pigment noirs. Nous traitons également des questions du racisme colonial et des discriminations telles qu'elles se présentent à la Réunion. Comme dans les romans de Toni Morrison, *The Bluest Eye*, et *Cajou* de Michèle Lacrosil, Rose May Nicole dépeint la folie croissante de cette institutrice cafrine (noire) qui espère ainsi d'être acceptée dans le monde sélectif de la sphère des Blancs aisés de la Réunion. Laetitia Dunord oblitère entièrement son identité créole: elle interdit, par exemple, à sa

²¹ Contrairement aux Antilles, à la Réunion, il n'y a eu jamais véritablement de soulèvement contre le régime esclavagiste et colonial, aucun mouvement indépendantiste avant la création du parti communiste dans les années 1960. Comme nous le montrerons dans le chapitre 3, il n'y a eu aucune grande figure du résistant dans l'histoire de la Réunion.

filles et à son époux l'utilisation de la langue créole pour une meilleure maîtrise du français. Dans le deuxième chapitre consacré aux *Muselés* d'Anne Cheynet, nous évoquons le silence, l'autocensure et la non-représentation de la population de déshérités créoles et du sort de la femme comme esclave moderne. Nous abordons par conséquent la question du mutisme linguistique, culturelle mais également l'impossibilité de s'exprimer civiquement dans une société créole en plein changement. L'auteure raconte l'histoire de trois personnages, Alexina, Christian et Suzanne, dont les vies sont rapportées à la première personne dans des monologues narratifs. Leur état de dénuement les empêche de trouver la voix/voie pour s'exprimer, pour crier leur condition. Ils s'enferment dans un silence général alors que des élections importantes ont lieu au même moment dans leur île. A cause de multiples cas de fraudes électorales, ils deviennent des souffre-douleurs, subissant des discriminations raciales et sociales, réduits à un état d'infantilisation. La deuxième partie nous explorons les remèdes contre ce complexe d'infériorité dans une redéfinition du métissage tel qu'il est justifié dans le roman *Métisse* de Monique Boyer. Cela implique, par exemple, que la population créole comprenne la richesse culturelle de sa diversité ethnique plutôt que de chercher à diviser les groupes ethniques. Cette classification s'accorde d'ailleurs avec les préjugés et les stéréotypes raciaux développés avec les théories anthropologiques racistes du XIXe siècle et largement employés dans les romans coloniaux du début du XXe siècle. L'unicité de la population réunionnaise devrait servir de tremplin vers une autonomie culturelle de l'identité créole. Le métissage est la clé pour une nouvelle souveraineté culturelle. A travers la voix de son personnage principal, Monique Boyer souligne la pluralité des origines de chaque créole (et des siennes en particulier). Elle restaure l'image de l'ancêtre noir, l'esclave qui symbolise la

genèse de l'identité réunionnaise. L'importance de la généalogie et de son acceptation se place au centre de la reconnaissance identitaire et d'une subjectivité intégrale par les Créoles eux-mêmes. Enfin dans une dernière partie, nous intéressons au récit et à la narration comme représentant la voix/le parler de l'opprimé. Il est indispensable de comprendre que les romancières réunionnaises souhaitent reproduire au cœur de leur narration les voix des Créoles dont elles décrivent les conditions de vie. Par conséquent, leurs écrits s'apparentent plus à des récits de vie dans leur portée ethnologique qu'à un texte littéraire. Même si ces romancières ont recours au français pour relater des vies d'individus créoles, leurs productions fonctionnent davantage comme un témoignage oral retranscrit à l'écrit. Les voix narratives 's'expriment' en général dans un style simplifié censé reproduire le parler créole en français, une langue française habitée par le créole. Or ce modelage du français illustre, également, la tourmente linguistique des auteurs créoles postcoloniaux dans la quête de l'authenticité des voix. Avec cette reterritorialisation linguistique l'écrivaine est capable de clamer son engagement dans un renouveau littéraire créole où la langue française n'est plus un mal mais au contraire, elle devient un complice de la décolonisation. De plus, la voix du narrateur permet d'informer le lecteur non-créolophone des réalités et des traumatismes créoles. Elle rend possible la prise de parole du muselé, de l'aliéné afin de lui rendre une subjectivité qui lui est propre. Enfin notre projet permet la création d'un nouveau terme: la *libérature*. Ce concept est un mélange de libération et de littérature et il permet de signifier les qualités cathartiques de l'écriture féminine et fondamentalement de comprendre cet écrire la réunionité, le Réunionnais et la Réunion.

Première Partie

LES MAUX

CHAPITRE 1

COMPRENDRE LA (DE)FORMATION IDENTITAIRE ET L'ALIENATION COLONIALE DANS LE ROMAN LAETITIA DE ROSE- MAY NICOLE

*There is really nothing more to say – except why.
But since the **why** is difficult to handle, one must
take refuge in **how**²².*

Toni Morrison, *The Bluest Eye*, 2007

*Réunionnais were called to swear publicly their
allegiance to France. A ninety-two- year old
[creole] woman testified: "I was born on May 1,
1871. I have learned to love France, our Mère –
Patrie. As I reach the end of my life, I have come to
tell you: Vive la France!"²³*

Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries:
Colonial Family Romance and Métissage*, 1999

Introduction

Avant même de se lancer dans l'écriture littéraire, Rose-May Nicole (1931-) a contribué au monde académique à travers des publications dans diverses monographies et collections d'essais sur la littérature réunionnaise. Ses articles explorent la problématique des relations interraciales dans l'œuvre de Louis Timagène Houat, un poète et romancier réunionnais mulâtre du XIXe siècle. En 1996, elle publie une étude innovante sur la représentation du personnage non-blanc dans la littérature réunionnaise couvrant trois siècles. Dans cette étude intitulée *Noirs, Cafres and Créoles: études de la représentation*

²² Toni Morrison, *The Bluest Eye* (New York: vintage international, 2007), 7

²³ Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries: Colonial Family Romance and Métissage* (Durham: Duke University Press, 1999) 173

du non-blanc Réunionnais, documents et littératures réunionnais 1710 – 1980, Rose-May Nicole insiste sur l'idée que tous les personnages noirs présents dans ces textes font figure de personnages négatifs ou désavoués: « nous dirons [...] que la persistance de l'infériorité raciale collée au Noir depuis le mémoire d'A. Boucher, imprègne sous des aspects divers les représentations que l'écriture littéraire coloniale ou postcoloniale offre du Noir.»²⁴ Le personnage noir est non seulement dépeint sous les traits d'un être rustre et primaire, sa description accentue le cliché de son infériorité, un cliché présent dans le discours esclavagiste et, ensuite, colonial. Nicole concentre ses analyses sur la politique raciale et le racisme tel qu'ils sont établis dans le territoire insulaire marseillais.

Son premier roman, *Laetitia* (1986), publié dans la revue *Peuples Noirs/peuples africains*, dans les numéros 49, 50 et 51 retrace la vie de Laetitia Fidelis-Dunord, une *cafrine*²⁵, de sa naissance au début du XXe siècle jusqu'à sa mort dans les années 1970. Ce roman révèle la vie d'une femme dans une société créole en transition de l'ère coloniale à une société plus contemporaine « postcoloniale ». Dans le roman, le lecteur découvre l'île en tant que colonie mais également à partir de 1946 en tant que département d'outre mer (D.O.M). Nicole ancre son récit dans l'univers du colonisé en s'intéressant tout particulièrement aux attitudes discriminatives que certains colonisés adoptent envers leur communauté en vue de se rapprocher de l'univers privilégié des colons. Ici bien sûr, on voit se dessiner les marquations raciales entre le monde blanc (colon ou colonisateur) et le groupe non-blanc (celui des colonisés). Une fois de plus, Rose May Nicole met en exergue la problématique des rapports interraciaux dans une

²⁴ Rose-May Nicole. *Noirs, Cafres and Créoles : études de la représentation du non-blanc Réunionnais, Documents et littératures réunionnais 1710 – 1980*. Paris: L'Harmattan, 1996, 299

²⁵ *Cafre* ou *Cafrine* renvoie aux hommes ou femmes d'origine africaine ou malgache. Il fait référence plus largement aux individus noirs (non-indiens)

société qui souffrent encore des séquelles de l'esclavage.

Dans *Laetitia*, Rose-May Nicole vise à examiner la question du racisme et des politiques qui en découle sur le territoire insulaire bourbonnais au XXème siècle. A travers sa protagoniste éponyme, ce roman dissèque la manière dont le racisme, lié au colonialisme, dicte les relations au sein de la communauté créole mais également entre les Créoles et les blancs vivant sur l'île et le roman explore également la manière dont le racisme latent commande les fondements de la mentalité locale. Il est évident que ce problème prend ces sources dans un héritage notoire d'un passé esclavagiste de l'île.

Frantz Fanon (1925-1961), psychiatre de formation, qui s'est longuement intéressé et a théorisé la psychologie raciste en métropole et dans les colonies, a publié un essai crucial en 1952 intitulé *Peau noire, masques blancs* [PNMB], qui soulève également la question de l'identité raciale des sujets (post)colonisés. Pour mieux cerner le mal-être de l'homme noir (créole), les théories de Fanon, qui se rapprochent parfois de celle de Sartre sur l'existentialisme, favorisent l'approche psychanalytique mêlant la question du moi à celle de la subjectivité et de l'*agency* tout en explorant la manière dont le regard de l'autre produit une certaine perception identitaire²⁶. Françoise Vergès, dans une brève étude qu'elle a menée sur *Peau noire, masques blancs*, explique l'argument de Fanon de la manière suivante :

[pour Fanon] la « race » est une prison pour l'homme noir. Elle l'aliène radicalement, le transforme en chose et le rend étranger à lui-même...

PNMB reste un texte fondamental pour comprendre comment le racisme

²⁶ Vergès « Peau noire, Masques Blancs » in *La Pensée noire, les textes fondamentaux*, *Le Point*, Hors-série, 22, avril-mai 2009, 88

enferme l'individu [noir] dans une identité qu'il n'a pas choisie²⁷

Dans la société coloniale, tout sujet appartient à sa communauté raciale pour laquelle des comportements, des capacités intellectuelles et ses dispositions mentales et/ou sexuelles sont prédéterminées. Frantz Fanon souligne le fait qu'être noir signifie être un autre, un non-blanc. D'ailleurs, dans l'idéologie coloniale, la norme raciale place le blanc au sommet de la hiérarchie des races, une pensée largement défendue à la fin du XIX^{ème} siècle chez les anthropologues français.

Face à de tels préjugés raciaux, Fanon signale que l'individu noir cherche à se faire accepter du blanc pour que ce dernier le considère comme égal. Cet espoir 'salutaire' a un prix tragique : « l'amputation du moi » noir²⁸. Avec cette idée d'amputation du moi, Fanon met l'accent le désir profond du Noir de se sentir plus blanc, ou de vouloir inconsciemment se blanchir, « devenir blanc ». Fanon nomme ce procédé la *lactification*. La lactification s'opère de diverses manières mais, en général, elle se réalise soit à travers la relation amoureuse avec un(e) blanc(he), soit en singeant les habitudes et la façon de parler et les manières des populations blanches de classe moyenne. Parmi les caractéristiques de la lactification, on peut également noter la volonté de l'individu noir de produire une progéniture métisse.

Dans notre analyse du roman de Rose-May Nicole, notre lecture du texte s'effectuera à travers ce prisme fanonien mais dans un contexte davantage féminin, Fanon s'étant centré sur l'analyse de l'homme noir plutôt que de la femme noire. En nous inspirant de *Peau noire, masques blancs*, notre étude de *Laetitia* de Rose-May Nicole explore les liens qui existent entre la féminité, le pouvoir social et le rôle de la

²⁷ Vergès « Peau noire, Masques Blancs », 88

²⁸ Op Cit, 88

lactification dans un tel dessein. Cette étude nous permet également de jauger les options offertes aux femmes créoles de la Réunion surtout quand ces dernières appartiennent à une couche sociale plutôt défavorisé, insistant particulièrement sur la notion de *choix* que certaines créoles peuvent faire pour améliorer leur vie. Enfin, nous étendrons notre analyse à d'autres romans aux thématiques comparatives à celle du roman de Nicole, en examinant des productions littéraires d'auteurs antillaises et afro-américaines. Nous enrichirons nos arguments d'exemples et d'extraits de textes de Mayotte Capécia, *Je suis Martiniquaise* (1948) et *Négresse Blanche* (1950), de Michèle Lacrosil, *Cajou* (1961) et *Sapotille et le Serin d'argile* (1960) et enfin du roman *The Bluest Eye* (1970) de Toni Morrison.

Dans la présente étude, nous allons examiner en quoi *Laetitia*, le roman et le personnage, participe au débat sur le drame et le malaise créoles et notamment sur la question raciale en milieu colonial insulaire. Par la notion de drame créole, nous faisons référence au besoin qu'a l'individu créole de couleur à se plier à la politique d'assimilation mis en place par le projet colonial français et nous verrons en quoi il contribue tragiquement à la mission civilisatrice qui s'avère davantage aliénante. Ainsi, nous tenterons de comprendre comment cette aliénation touche le personnage principal. Comme le révèle la citation de Toni Morrison qui ouvre ce chapitre, il ne s'agit pas pour nous de justifier le pourquoi de ce malaise, nous nous pencherons davantage sur le « comment », une question qui se concentre plus sur le procédé et sur la progression que sur les causes, même si on ne peut pas ignorer leur inhérence.

Enfin, en étudiant le roman de Rose-May Nicole à travers le regard fanonien psychanalytique et socioculturel sur la question de la race et celle du pouvoir subjectif,

nous tenterons de comprendre la contribution de Rose-May Nicole dans la définition de l'identité et la subjectivité créole.

1. Le primitivisme de la famille noire dans Laetitia de Rose-May Nicole.

Le roman s'ouvre avec la naissance de Laetitia Fidélis, le personnage central, le 20 décembre 1907 à la veille du cinquante-neuvième anniversaire de l'abolition de l'esclavage à la Réunion. De par le symbolisme de cette date et de cette naissance, Natol Fidélis, le père de Laetitia, décide de nommer sa fille Liberté : « [Le 20 décembre] c'est un bel anniversaire, pensait [Natol], j'ai envie de l'appeler Liberté. »²⁹ Ce prénom ne renvoie pas à la devise républicaine française, "*Liberté, Egalité, Fraternité*", elle reflète davantage la fierté d'un père qui fait valoir sa condition d'homme noir libre. En choisissant Liberté, il officialise d'abord l'émergence d'une nouvelle génération de Créoles noirs et ancre aussi cette liberté symbolique dans le prénom de sa fille, en personnifiant en quelque sorte ce destin. Cette génération de noirs libres loin des temps traumatisant de l'esclavage façonne les nouveaux horizons identitaires de la Réunion : « Tu te rends compte qu'elle est née de parents LIBRES, les nôtres ont dû attendre le 20 décembre 1848. »³⁰ Dans une société où le catholicisme est fort et influent, le prêtre refuse pendant la cérémonie du baptême ce prénom trop païen. Natol et son épouse, Agathe, sont par conséquent forcés de changer Liberté pour Laetitia. Ce changement défie évidemment la liberté et l'autonomie des choix du sujet créole face aux autorités religieuses et plus essentiellement, il anéantit le droit à sa décision propre. Or cette décision implique un pas en avant vers une vraie action (*agency*) et subjectivité noires, en

²⁹ Nicole, Rose-may, *Laetitia*, (Saint Denis de la Reunion :Udir, 1992), 5

³⁰ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 6 , mon emphase.

inscrivant chez une personne la condition d'une population entière. « Autour de ce germe de vie naissante, Natol avait imaginé le canevas subtil d'une généalogie nouvelle, tissé de LIBERTE et d'ESPOIR. »³¹

Le prénom de substitution, Laetitia, n'exprime en rien le symbolisme du premier prénom choisi. Etymologiquement, Laetitia vient du latin dans lequel il signifie « joie », « beauté » et « charme ». Ce nom de baptême perd complètement la valeur emblématique du statut de la nouvelle génération et se réfère dorénavant à de simples qualités esthétiques.

Dans cette première partie, nous nous intéresserons pourtant aux notions de généalogie et de beauté, centrales dans l'analyse du roman et de son personnage principal.

1.1. Un Ressentiment généalogique

Le concept de généalogie occupe une place fondamentale dans la compréhension de soi et dans la quête de son identité. Elle permet notamment d'expliquer ses racines et son appartenance à une ou plusieurs communautés raciales. La généalogie peut ainsi fournir des explications et justifier les origines, le(s) nom(s) de famille, les traits physiques et également les nuances de couleur de peau. Il faut aussi ajouter à cela les histoires de famille transmises de génération en génération, qui apportent plus de détails sur ses racines identitaires et culturelles.

Dans nombreux de ses romans voués à l'identité et la société noire-américaines, Toni Morrison, romancière afro-américaine, prix Nobel de littérature en 1993, assimile l'idée de généalogie au concept de *rootedness*. Elle indique dans son essai théorique

³¹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 8, mon emphase.

« Rootedness: The Ancestor as Foundation » que le culte des ancêtres (qui sont en puissance les représentants des racines) fonctionnent comme assises de l'identité noire-américaine. Toujours selon Morrison, « there is always an elder in [Black literature]... they are sort of timeless people whose relationship to the characters are benevolent, instructive, and protective and they provide a certain kind of wisdom. »³² Elle ajoute que « the presence or the absence of that figure determined the success or the happiness of the character. »³³ Le roman de Nicole puise dans cette tradition, puisque la culture créole peut être partiellement comparée à la culture noire américaine attendu qu'elles partagent toutes deux un passé marqué par l'esclavage. On ne peut donc pas ignorer les parallèles historiques (traumatiques) et, comme nous le démontrerons par la suite, les séquelles psychanalytiques entre les deux communautés.

Dans *Laetitia*, Rose-May Nicole inclut dans la composition de sa protagoniste éponyme cette ascendance généalogique, qui renforce les souffrances des aïeux esclaves. Les blessures d'antan sont d'ailleurs évoquées dans les romans d'auteures noires-américaines et antillaises. La marraine de Laetitia, par exemple, se nomme *marraine Misère* puisque sa vie d'esclave a été synonyme de soumission et de servitude. L'hyperconscience de ces mauvais traitements que le père de Laetitia ne cesse de condamner et de rappeler le rend d'autant plus actif dans la constitution d'une conscience et d'une reconnaissance de l'identité noires créoles. On comprend mieux pourquoi Natol ressent une profonde consternation lorsque son épouse, Agathe, s'enorgueillit de ses racines françaises blanches et de son « nom de bon Blanc », Caron³⁴ : « [Natol] avait envie de lui

³² Toni Morrison. « Rootedness: The Ancestor as Foundation ». *Black Women Writers (1950-1980)*, ed. Mari Evans (New York: Anchor Press, 1984), 343

³³ Toni Morrison. « Rootedness: the Ancestor as Foundation », 343

³⁴ Parmi les grands chasseurs de Marrons, il y avait un personnage nommé François Mussard de

crier qu'il n'y avait aucune fierté à porter le nom d'un homme qui avait été un terrible chasseur de marrons, qui avait dû semer des bâtards dans toute l'île.»³⁵ Ce nom appartient à ces hommes célèbres par les cruautés commises sur les esclaves fugitifs ; le patronyme Caron est imprégné de toute la violence infligée aux esclaves. Cette appartenance a ses empreintes sur la couleur de peau d'Agathe, qui, malgré ses métissages, reste très clair de peau. Elle n'hésite pas dans son discours sur ses propres origines à oblitérer ses racines noires, y favorisant son lignée blanche. Cette fierté dénote paradoxalement un sens d'approbation de tous les crimes sexuels commis sur les femmes noires pendant la période esclavagiste. Dès qu'Agathe le peut, elle manifeste ce contentement permanent envers cette illustre ancêtre blanc car cela met en valeur : « son teint mat, sa chevelure à moitié lisse [qui] rendaient compte d'un passage clandestin, naguère dans son ascendance, de quelque Blanc assoiffé de négresse.»³⁶ Natol, lui, préfère accuser et surtout rendre hommage par la mémoire à l'agonie des anciens. La mémoire de ces derniers et leurs souffrances sont donc insufflées dans le nom et dans la couleur de peau de chaque individu créole ; toutefois chacun réagit différemment à ses origines, préférant s'y associer ou, *a contrario*, s'y dissocier.

Contrairement à son père et en accord avec sa mère, Laetitia rejette sa généalogie. Ce refus se justifie par son indignation à être une *cafrine*, c'est-à-dire noire, en général d'origine africaine et/ou malgache. Elle perçoit cette noirceur comme une honte. Très tôt dans sa vie, elle conçoit sa race comme un fardeau, qui ne lui permet pas de répondre aux attentes socioculturelles (blanches) auxquelles elle est exposée dans son milieu scolaire. Le déni de ses origines dépend d'abord des représentations stéréotypées auxquelles la

Caron.

³⁵ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 6

³⁶ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 9

couleur noire correspond dans la société coloniale française. Car la noirceur renvoie naturellement à l'esclavage, mais surtout au primitivisme. Dans le roman de Nicole, les lecteurs deviennent témoins des réalisations et des peurs de Laetitia lorsque cette dernière comprend combien l'image du noir, que projette notamment son père, est handicapante. Selon Laetitia, Natol entretient ce lien de l'homme noir avec la terre. Il conserve en quelques sortes le même statut que ces aïeux en se rendant dépendant de son lopin de terre dont il est devenu propriétaire et auquel il dédie tout son temps. Or Laetitia ne considère pas cette propriété avec autant d'honneur: à ses yeux, son père reproduit toute la malédiction intrinsèque à la relation terre (plantation) et homme noir. Avec cette dialectique, l'homme noir – incarné par Natol - se repositionne alors dans cet état régressif d'esclave, une image intolérable pour Laetitia : « L'attachement maladif et viscéral qu'il manifestait à l'égard de la terre mettait [Laetitia] hors d'elle. »³⁷ Cette figure invalidante du père, « en lequel l'Afrique semblait revivre presque sans mélange »³⁸ et plus généralement celle de l'homme noir, ne peut que gangréner son existence. Au cœur de son combat, Laetitia veut se différencier des membres de sa famille souhaitant avidement poursuivre ses projets ambitieux à commencer par réussir à l'école pour se séparer d'eux et pour échapper à leur vie dans la pauvreté.

Comme le souligne Frantz Fanon dans *les Damnés de la terre* (1952), l'élan du colonisé qui le conduit vers un état d'aliéné est d'abord conditionné par un profond sentiment de ressentiment et de jalousie. Ce ressentiment est lui-même causé par sa condition d'homme dominé, de dépossédé et également d'opprimé et par son envie d'en sortir en ressemblant au colon(isateur). Ce ressentiment opère en plus sur la prise de

³⁷ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 22

³⁸ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 25

conscience de cet état de sous-homme et de différence avec l'autre. Or dans le roman *Laetitia*, le personnage principal est rongé par ses deux sentiments : enfant, elle a compris que le créole noir n'est rien aux yeux du colon blanc et son amertume face à de telles réalités intensifie son ambition à vouloir fuir son monde familial. Floyd W. Hayes III, dans son essai sur la théorie fanonienne, rapporte que « resentment manifests itself wherever political oppression is coupled with cultural marginalization. In essence resentment entails a consciousness not only of one's wretchedness but also 'a *personal outrage* and an outward projection'...»³⁹ Ceci reflète parfaitement ce que la protagoniste ressent, sachant que pour Laetitia, son malheur provient de ses racines noires. Celles qui lui ont transmis ce sang et ce pigment « personified the part of herself which she hates »⁴⁰, comme pour le personnage de Cajou dans le roman éponyme de l'Antillaise Michèle Lacrosil. Pour éviter d'être associée à sa famille, Laetitia Fidélis se défait de son passé, surtout quand son père tente de lui rappeler la mémoire de ses ancêtres en lui faisant comprendre que la terre doit être chérie car c'est elle qui nourrit la famille et non l'instruction. Laetitia, il est vrai, ne vit que pour l'école, elle « écoutait, impassible [son père]: Jamais ne lui était venue à l'idée de se tourner vers *le passé* que Natol venait d'évoquer [20 décembre] avec tant de rancœur. »⁴¹

Laetitia a véritablement intériorisé et adopté les valeurs et les pratiques culturelles blanches qui lui sont inculquées dans son environnement scolaire et qui dominant à la Réunion dans la première moitié du XX^{ème} siècle. Or cette intériorisation est motivée

³⁹ Floyd W. Hayes III, « Fanon, Oppression and resentment: the Black Experience in the U.S. », in *Fanon a Critical Reader*, ed. Lewis Gordon et al (Oxford, UK : Brackwell, 1996), 14, mon emphase

⁴⁰ Valérie Orlando, *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls, seeking Subjecthood through Madness in Francophone Women's Writing of Africa and the Caribbean*. (Lanham (MD): Lexington, 2003), 83 in reference to Cajou by the Antillean writer Michèle Lacrosil.

⁴¹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 41

par cette soif d'être acceptée dans le monde blanc et par cet acharnement à évoluer socialement mais aussi racialement. Dans cette quête, elle veut empêcher tout pigment trop foncé de se propager chez sa descendance, espérant stopper cette hérédité déshonorante : « elle ne cessait de penser qu'il lui fallait, coûte que coûte, *barrer la route à ce pigment noir* qui pesait sur sa vie comme une punition et ne pas le laisser filtrer jusqu'à sa progéniture. »⁴² Elle exige de sa propre personne que sa noirceur s'efface pour céder à la blancheur.

1.2. Cette noirceur infamante

Dans la littérature féminine noire des îles françaises et des Etats-Unis, les personnages centraux féminins et noirs qui vivent dans une société dominée par la communauté blanche, cherchent, en général, à adhérer aux critères de beauté du groupe dominant à un tel point que tout ce qui n'est pas blanc relève de la laideur.

Ce concept de laideur émerge de la perception de l'autre mais aussi de l'histoire du colonialisme qui a également instauré des normes de beauté. Comme l'affirme Fanon, l'homme noir ou la femme noire est noir(e) parce que les préjugés historiques, culturels et sociaux blancs insistent sur la noirceur de leur peau. Floyd W Hayes, en reprenant Fanon, ajoute que « black people internalize the negative social and cultural construction. »⁴³ Les personnes de couleur et, en particulier, noires intègrent leur infériorité raciale et leur couleur influence largement leur expérience et leur existence. Les femmes noires pour se sentir belle doivent répondre aux règles de beauté qui gouverne les critères esthétiques dans la société coloniale. D'ailleurs, dans la littérature

⁴² Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 45

⁴³ Floyd W. Hayes III, « Fanon, Oppression and resentment: the Black Experience in the U.S. », in *Fanon a Critical Reader*, ed. Lewis Gordon et al (Oxford, UK : Brackwell, 1996), 17

de femmes noires, des auteures comme de Mayotte Capécia avec *Négresse blanche* et Toni Morrison avec *The Bluest Eye* illustrent avec brio cette soumission de l'être féminin aux exigences plastiques blanches. Dans le roman de Toni Morrison, par exemple, Pecola Breedlove, une fille noire-américaine d'une dizaine d'années ne désire qu'une chose : avoir des yeux bleus. Ces yeux deviennent pour elle « both the ultimate symbol of whiteness and the key for acceptance and love for those around her »⁴⁴ car Pecola est une enfant marquée par la solitude et la laideur. Toni Morrison ouvre son roman avec un avant propos étonnant de vérité. Elle y définit ce mal-être noir parce que « the assertion of racial beauty is a reaction against the damaging internalization of assumptions of immutable inferiority originating in an outside gaze. »⁴⁵ L'apparence dicte donc l'essence. Pour fuir son être noire, Pecola veut s'imprégner de la blancheur en souhaitant les yeux bleus car ils prouvent, au demeurant, « [aesthetical] membership that her race undercuts.»⁴⁶ Ce désir qui se transforme très rapidement en obsession peut être symboliquement interprété comme une négation de la couleur noire et comme le déni du moi au point de perdre la raison. *La Négresse blanche* de Mayotte Capécia raconte l'histoire d'Isaure dont l'objectif premier est de se lactifier en vue d'une meilleure vie. Dans ce récit semi-autobiographique, Isaure, une martiniquaise noire assez claire de peau incarne la femme noire aliénée par ce désir de lactification. Ce roman a servi de modèle dans la critique de Fanon dans *PNMB*. Selon lui, le personnage principal de Capécia souffre d'une pseudo-névrose selon laquelle le sujet noir féminin refuse sa couleur et son identité raciale. Par cette volonté de lactification, la femme noire perçoit sa couleur de

⁴⁴ Justine Baillie, « Contesting Ideologies: Deconstructing Racism in African-American Fiction » in *Women: a cultural Review*, vol.14, No 1 (London: Routledge, 2003), 25

⁴⁵ Toni Morrison, *The Bluest Eye* (New York: vintage international, 2007), xi

⁴⁶ Christopher Douglas « What The Bluest Eyes Knows about them: Culture, Race, Identity » *American Literature*, Vol. 78, No 1 (March 2006), 145

peau comme une angoisse, celle liée à un profond complexe d'infériorité, à une forme d'humiliation et enfin à une haine de soi.

Pour illustrer son argument, Fanon utilise à la fois Mayotte Capécia, la personne, et son roman semi-autobiographique comme exemple type d'un être féminin qui cherche à se lactifier. Les femmes de couleur souhaitent apparaître le plus blanc possible dans une société occidentale coloniale mais naturellement cette apparence et surtout ce désir de changer de couleur de peau ne peut pas se réaliser physiquement : il ne peut se produire que dans leur psyché. Ceci a bien sûr un impact considérable sur le moi profond en engendrant une forme de ré-évaluation psychologique du moi, comme une sorte de *catharsis*, durant lequel l'individu concerné « acknowledges growing understanding of the predicament of race in [Creole] society. »⁴⁷ Isaure, le personnage principal du roman de Capécia, évolue dans cette dimension psychologique où elle réussit à se comprendre et trouver une issue contre son mal-être racial dans un retour aux sources, un retour vers le noir.

Le symbolisme derrière cette idée de conformisme esthétique concernant les critères de beauté blanche s'appuie donc sur deux principes : Le premier, la *lactification* que nous avons analysé dans le précédent paragraphe et le second qui se caractérise par la notion, à considérer dans son sens français, d'*assimilation*, socioculturelle mais surtout raciale. Laetitia, la protagoniste du récit de Rose-May Nicole, répond à l'idéologie assimilationniste de la société coloniale réunionnaise à travers sa 'propre' conception de la beauté. Cette conception assimilationniste s'établit autour d'un dénigrement de tout individu ayant des racines esclaves – entendons par esclave les origines noires.

⁴⁷ Elizabeth Paravisini-Gebert « Feminism, Race and Difference in Works of Mayotte Capécia, Michèle Lacrosil and Jacqueline Manicom » in *Callaloo*, Vol. 15, No 1, (Winter 1992) 70

Autrement dit, le beau est exclusivement synonyme de blanc : « J'aime madame, elle est *blanche, jolie* et gentille ! » minaudait-[Laetitia].⁴⁸ Il est donc clair qu'en décrivant sa maîtresse d'école de la sorte, les caractéristiques physiques (*jolie*), raciales (*blanche*) et psychologique (*gentille*) sont corollaires et interdépendantes. Laetitia Fidélis tombe alors dans ce que Tracey Denean Sharpley Whiting nomme un complexe psychoexistenciel, « psychoexistential complex »⁴⁹, quand, en tant qu'individu de couleur, elle veut « [to] slough off the black skin and the historical realities of the black existence. »⁵⁰ Sharpley-Whiting ajoute que, comme pour Laetitia qui dénigre le non-blanc, « the black body becomes a phobogenic object and escape hatches are sought from corporeal malediction. »⁵¹ Dès son adolescence, cette jeune fille a intériorisé tout en l'ignorant cette haine et vraisemblablement un malaise du noir, vivant sa propre pigmentation comme une imprécation :

Son épiderme lui ligotait les pieds, l'empêchait de lever la tête à l'école où elle évitait de parler pour se faire oublier et ne pas attirer l'attention. [...]
De plus, lorsqu'on lui avait demandé de réciter la leçon de géographie sur l'Afrique occidentale française elle aurait voulu être sous terre.⁵²

Fanon note cependant que le complexe, tel qu'il est défini par Sharpley Whiting, existe de façon prononcée dans la conscience créole. Ainsi Laetitia, dans cette pulsion et ce besoin profond de se débarrasser de la disgrâce de sa race et de ses origines, se projette et adopte le discours colonial raciste tout en défendant les principes de la féminité

⁴⁸ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 24

⁴⁹ T.D. Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon: Conflict and Feminism*, (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 1998) 33

⁵⁰ T.D. Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon: Conflict and Feminism*, 33

⁵¹ T.D. Sharpley-Whiting, 33

⁵² Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 23

blanche au point de démoniser la femme noire parce que cette dernière est caractérisée par son addiction à des besoins primaires (sexuels). Laetitia exprime donc « the will to situate herself as different from or a step above, black women. »⁵³

1.3. La Féminité noire et la sexualité hyperbolique

Les images que Laetitia se fait de sa mère Agathe et de sa sœur Aurélia définissent ses vues sur les femmes noires et sur leurs féminitudes. Elle les considère, en effet, comme les modèles stéréotypiques des monstres féminins.

Plongée dans l'ennui de la vie rurale et avec un mari travaillant dans d'autres villages des jours durant, Agathe devient

une *femme-désordre*. [...] [Les mauvaises langues] racontaient dans le village que si Natol avait vraiment commencé tous ses bâtards, d'autres plus malins s'étaient chargés de les arroser en son absence durant neuf mois. « En tous les cas, affirmaient-elles, les lèvres minces et roses d'Epiphane et sa couleur bien claire, presque blanche, on devinait que Monsieur Barjadet était son père⁵⁴.

Elle a mis au monde quatre enfants, tous différents, parce qu'ils sont les fruits de ses affaires extraconjugales. En plus de ses frasques sexuelles, elle plonge dans l'alcoolisme se transformant en « une créature ordurière, agressive, toujours imbibée de rhum, que tout le monde fuyait et montrait du doigt. »⁵⁵ Natol, son mari est le premier à fuir les crises et les délires éthyliques car, tout comme Laetitia, il est impuissant devant l'indécence et les

⁵³ T. D. Sharpley-Whiting « Anti-black femininity and Mixed-race Identity : Engaging Fanon to reread Capécia » in *Fanon : A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1996) 156

⁵⁴ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 17, mon emphase

⁵⁵ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 18

agissements ignominieux d'Agathe. Elle incarne la sauvageonne repoussante et immorale, coupable d'adultère, exhibitionnisme et de fornication sous l'influence de l'alcool. Elle personnifie la femme violente qui maltraite sa progéniture trouvant un plaisir particulier à brutaliser son fils Epiphane qu'elle « lacèr[e] » et « écorch[e] » avec « les plaies vives des coups de bois cruels. »⁵⁶ Epiphane, l'enfant délaissé, renvoyé très tôt de l'école, traîne dans le village et fuit sa misérable vie avec « le rhum, solution complaisante à tous les tracassés. »⁵⁷ Agathe manque de tout ce qui définit la femme, la délicatesse notamment, car elle est rongée par la consommation excessive de la boisson. Laetitia condamne particulièrement sa défaillance éducative, notamment lorsque la première exprime explicitement la nécessité de « blanchir sa race pour lever la tête », en saupoudrant d'un gloussement le sentiment d'infériorité raciale qu'elle traînait derrière elle et qui giclait si haut par delà les vagues d'alcool. »⁵⁸ La mère de Laetitia se métamorphose en objet de ridicule dans le village, Pierre Saintes, où vit la famille Fidélis. Parmi les conduites blâmables, elle

exhib[e] sans pudeur ce qu'il convenait de cacher, chantant tout haut des airs qu'il ne fallait pas chanter et finissant par maudire spectaculairement tous les siens [...] La voluptueuse Agathe de jadis s'en allait en délires éthyliques, promenant son ombre cireuse et décrépite, comme un triste reflet. Elle avait à présent l'air usé de grand-mère et on avait peine à croire qu'elle avait que quarante ans.⁵⁹

Sa grossièreté, sa rusticité et sa vie aux mœurs douteuses accentuent une forme de

⁵⁶ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 20

⁵⁷ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 20

⁵⁸ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 25

⁵⁹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 58

primitivisme conjugué au féminin. Le comportement extrême et son auto-dégradation physique font écho à un autre personnage de la littérature française⁶⁰. Examinant la sexualité de Nana, Sander Gilman fait le commentaire suivant : « [her] atavistic sexuality, the sexuality of an Amazon, is destructive. »⁶¹ Aurélia, la jeune sœur de Laetitia, souffre une destinée identique mourant dévorée par la corruption des plaisirs de la chair, des maladies vénériennes, elle finit « couverte de plaies incurables. » L'imagination européenne infuse habituellement le corps de la prostituée blanche et le corps de la femme noire d'un primitivisme à cause de leur association à l'impudicité et l'impureté, ce que Gilman nomme *uncleanliness*⁶². Ce primitivisme qu'exsudent les prostituées et les femmes noires est défini par leur physionomie que Gilman rapproche de leur lascivité et à leur sensualité dissolue. D'un côté, Aurélia représente cette idée stéréotypée d'excès sexuel de la femme de couleur. De l'autre, Laetitia, adopte corporellement la féminité

⁶⁰ Gervaise dans *L'Assommoir* d'Emile Zola subit le même sort. L'alcoolisme de ses deux personnages les conduit à une mort tragique, insignifiante, puisque Gervaise et Agathe meurent dans une extrême solitude et dans un état de complète destitution. En nous référant à Zola, nous pouvons encore créer un autre parallélisme entre Nana, la fille de Gervaise, et Aurélia, la fille d'Agathe et la sœur de Laetitia. Ce parallélisme entre ces deux jeunes femmes est pertinent si nous considérons l'équation suivant laquelle la féminité noire et la féminité blanche corrompue partagent des similarités dans l'imaginaire français colonial ; leur corps correspond à un espace à la fois érotique et primitif parce que les deux féminités sont synonymes de mœurs légères et de prostitution. Dans son essai *Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in the Late Nineteenth Century Art, Medicine and Literature*, Sander Gilman démontre que la prostituée, surtout au XIXe siècle est « perceived as the essential sexualized female. She is perceived as the embodiment of sexuality and of all that is associated with sexuality – disease as well as passion. »⁶⁰ La vie d'Aurélia après ses années au lycée commence par une grossesse et par la naissance d'un enfant mort-né. Ces expériences sexuelles prématurées et leurs conséquences prédisent son penchant pour une sexualité effrénée et débridée. Laetitia n'hésite pas à qualifier sa sœur de « pécheresse »⁶⁰ ou « putain » dont la vie de scandale se conclut aussi tragiquement que celle de Nana:

Elle n'était pas vénale et prenait du plaisir à faire l'amour; elle s'y adonna bientôt comme d'autres s'adonnent à la drogue, tantôt avec fougue, tantôt avec désespoir parce que ses sens étaient plus forts et qu'ils triomphaient des derniers soubresauts de sa raison et de son désir sincère d'être une femme propre, en l'obligeant à gémir de plaisir. Elle devait finir tristement huée, lapidée, couverte de plaies incurables.

⁶¹ Sander L. Gilman, « Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in the Late Nineteenth Century Art, Medicine and Literature », 234

⁶² Sander L. Gilman, 237

blanche et sa respectabilité. Par exemple, elle préserve sa virginité jusqu'à son mariage. En agissant de la sorte, elle se conforme à la morale chrétienne et à la notion de pureté poussant à l'extrême sa poursuite de la blancheur. Mary Ann Doane signale que la sexualité de la femme blanche a besoin de « representational affiliation with blackness [to heighten] its exemplar of culture, racial purity and its refinement. »⁶³ Dans la littérature noire, cette polarité au féminin est notamment abordée dans le roman *La Négresse blanche* de Mayotte Capécia. Isaure ressemble à Laetitia dans ce marquage de différenciation entre son corps lactifié et le corps de couleur de Lucia. Laetitia et Isaure, les « négresses blanches » veulent se distinguer des noires stéréotypiques qui sont réduites à leur fonction sexuelle. Leur souci principal est de préserver leur subjectivité en tant que femmes créoles. Les femmes de couleur demeurent donc victimes d'une forme de *sexual-racial objectification*⁶⁴ dans l'imaginaire colonial français. T. Denean Sharpley-Whiting indique que « in Capécia, black femininity is bestiality and immorality; Black women are either hideously made-up prostitute, like the négresses at the cafés, or possess prostitute proclivities like Lucia »⁶⁵ comme Aurélia. Ces deux femmes vivent l'amour comme plaisir et le sexe comme orgasme. Pour reprendre Sharpley-Whitin, « love is sex and sex is love. »⁶⁶ Lucia, comme Aurélia, est une femme décrite comme étant contaminée par la luxure et une « hypersexual negress »⁶⁷ qui a « le feu au déié, ...

⁶³ Mary Ann Doane, *Femmes Fatales: Feminism, Film Theory and Psychoanalysis*, (New York: Routledge, 1991), 213-4

⁶⁴ T. Denean Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon: Conflicts and Feminism* (Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 1998) 4

⁶⁵ T. Denean Sharpley-Whiting « Anti-Black Femininity and Mixed-Race Identity: engaging Fanon in reread Capécia » in *Fanon: A Critical reader*, ed. Lewis Gordon *et al* (Cambridge, MA : Blackwell, 1996) 160

⁶⁶ T. Denean Sharpley-Whiting « Anti-Black Femininity and Mixed-Race Identity: engaging Fanon in reread Capécia », 160

⁶⁷ T. Denean Sharpley-Whiting « Anti-Black Femininity and Mixed-Race Identity: engaging Fanon in reread Capécia », 160

recherch[ant] la jouissance avec frénésie ... pire[s] qu'une chatte en chaleur.»⁶⁸ En contraste, Laetitia vit une sexualité sans plaisir ; d'ailleurs pendant sa défleuraison et de sa première expérience sexuelle avec son époux créole blanc, elle subit une relation sexuelle dans la douleur « Valmire ne trouva à lui dire que de rester tranquille, la dépucela avec une maladresse sauvage qui la fit hurler de douleur. Il y eut un véritable viol... avec hémorragie. »⁶⁹ De toutes évidences, cet 'accouplement' brutal et primaire est la négation de tous les attachements sentimentaux et affectueux avec son mari. Pendant leur vie conjugale, leurs moments intimes relèvent de la simple copulation sans amour « [d]e brèves séquences d'accouplement. »⁷⁰ Elle se ferme dans un état d'insensibilités annihilant toutes capacités à recevoir et à sentir. Laetitia fait preuve d'une infirmité à se lier émotionnellement.

Pour Laetitia, il s'agissait de rester convenable jusque dans l'amour et tout se faisait à la sauvette, dans le noir. Elle fermait son cœur et ses oreilles au flot de mots doux, enflammés, que Valmire déversait en elle. [...] Ses caresses la hérissaient, [...] [elle se] crisp[ait] en une masse d'indifférence.⁷¹

Elle garde toujours cette attitude composée de la bourgeoise qu'elle rêve de devenir. Sa relation avec sa sœur lascive se conclut peu avant son mariage pendant lequel avec Epiphane et Agathe, elle est « relégués dans le hangar au fond [comme] deux brebis galeuses »⁷² vu que Laetitia accuse Aurélia non seulement d'être une 'femme de la honte' mais d'être également maudite par « le noir de [s]a peau qui n'est déjà pas beau lui-même

⁶⁸ Mayotte Capécia, *La Négrresse blanche* (Paris: Editions Correa, 1950) 36

⁶⁹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 60

⁷⁰ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 74

⁷¹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 74-5

⁷² Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 58

[et qui] s'est vendu au diable et à ses débauches. »⁷³

On peut lire dans les réprimandes l'influence de l'idéologie culturelle et sociale colonialiste précisément dénoncée par Frantz Fanon. Comme défense contre la malédiction raciale, le personnage principal du roman de Nicole, adhère à la culture blanche européenne, et en contre partie, elle met en évidence sa rupture familiale. Comme le note Toni Morrison dans l'avant-propos de *The Bluest Eye*, la négation de sa couleur (noirceur ou négritude⁷⁴) à laquelle se plie Laetitia, rend opérante la 'démonisation' de toute sa race, accablant la famille de cette monstruosité raciale. En oblitérant sa généalogie, Laetitia espère éviter ce qu'elle croit être transmissible de génération en génération : la dégénérescence héréditaire noire, cette infamie raciale. Il est évident que la question de l'infériorité hante Laetitia et s'avère sous-jacente au primitivisme dont elle veut s'écarter.

Le primitivisme, comme il est employé présentement, doit se comprendre suivant la définition exposée dans les théories racistes et raciales qui ont émergé au XIXe siècle en France et en Europe, en général. Trouvant leurs sources dans *Les Histoires Naturelles* de Buffon, ouvrages consacrés à l'histoire de l'humanité, ces premiers travaux anthropologiques proposent de théoriser les divers discours sur les races pendant le développement du colonialisme et l'intérêt croissant pour l'orientalisme. Basées prétendument sur des observations scientifiques, ces théories spéculent l'existence d'une hiérarchie des races et des civilisations chez les êtres humains, validant le discours sur la diversité humaine, elles soutiennent une idéologie raciste pour laquelle les races chez l'homme diffèrent au niveau physique (couleur, morphologie faciale, ...), intellectuel et

⁷³ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 53

⁷⁴ Ici la négritude ne renvoie pas au mouvement créé par Damas, Senghor et Césaire. On se réfère ici à l'idée d'être noir

moral. Parmi les théoriciens français les plus connus, les travaux du comte Arthur de Gobineau restent importants. Philosophe et diplomate français, il invente une doctrine sur le racisme, qu'il développe dans *Essai sur l'inégalité des races humaines* et qu'il justifie de la manière suivante : « All civilizations derive from the white race that none can exist without its help and that a society is great and brilliant only so far as it preserves the blood of the noble group that created it. »⁷⁵ Selon lui, *la race blanche* occupe la place de groupe le plus élevé et le plus pur sur l'échelle raciale humaine. Par contre, *la race noire* se situe dans la partie la plus basse de cette échelle par son infériorité raciale et civilisationnelle. En nous référant à nouveau au concept de beauté que nous avons abordé dans les paragraphes suivants, Gobineau maintient que la beauté humaine réside seulement chez les Blancs⁷⁶. Suivant cette même schématisation des races composant les hommes, Gustave Le Bon, dans in *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples – The Psychology of Peoples*, ajoute que les races primitives se localisant au plus bas de la hiérarchie ont « no trace of culture [...] and have remained in [a] state of bordering animality. »⁷⁷ Le Bon met aussi l'accent sur l'hérédité des caractéristiques et des comportements raciaux: « each individual is not only the products of their parents, but also, and, in fact, of his race, or in other words, of his ancestors. »⁷⁸ Ainsi en reconsidérant les théories sur la race de Gobineau et Le Bon, il est clair que dans la pensée française racialisante du XIXe siècle, le primitivisme et sa conséquence, la dégénérescence psychologique se transmet héréditairement. En revenant sur le roman de

⁷⁵ Arthur de Gobineau, *The Inequality of Human Races*, trans. by Adrian Collins (New York : Howard Fertig, 1965) 210

⁷⁶ Tzvetan Todorov, *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought* (Cambridge : Harvard University Press, 1993) 130

⁷⁷ Gustave Le Bon, *The Psychology of Peoples* (New York: G. E. Stechert, 1912) 27

⁷⁸ Gustave Le Bon, *The Psychology of Peoples* (New York: G. E. Stechert, 1912) 13

Rose-May Nicole, il est correct d'affirmer que le personnage principal, Laetitia, a pour seul objectif de se séparer de sa propre famille parce que justement leurs attitudes primaires pourraient la polluer ou 'noircir' et entraver à l'épanouissement de son moi et à son ambition.

Entre les composants sociaux et pathologiques fondamentaux de chacun des membres de sa famille, elle désavoue leur attenance et leur dépendance, caractérielles aux populations créoles sur l'île. En conséquence, Laetitia par ambition mais surtout par déni de ses racines veut se détacher familialement des Fidélis. Il y a d'abord ce père Natol Fidélis, archétype de l'homme noir, esclave de sa terre et dévoué à ses ancêtres, sa mère, Agathe, qui incarne la femme frustrée en constant délire, conséquences de ses abus d'alcoolique et Aurélia, la femme de couleur en puissance, prisonnière de son appétit sexuel et de ses désirs pour l'homme. Enfin, il y a Epiphane, ce frère, désœuvré, un parasite social qui ne comprend pas, selon Laetitia, le sens de la vie, s'abîmant dans le rhum. L'héroïne n'a qu'un seul but : exceller pour exorciser ce lien avec ses gens de couleurs... sa famille qui lui « pourrit [son] air ». D'ailleurs, elle avoue outrageusement à son frère qu' :

heureusement que je n'ai plus pour longtemps à vous sentir pourrir l'air que je respire, le plus tôt sera le mieux. Et puis ouvre tes deux oreilles et écoute, si je n'avais pas choisi *de lever la tête et de regarder plus haut que la terre et la case*, je serais, à l'heure qu'il est, devenue comme « certains » une vilaine roche tendre qui tombe chaque jour en poudre et qui ne sert plus à rien d'autre qu'à faire gonfler de jalousie les « gros-

cœurs » puisque personne ne veut plus s'y asseoir.⁷⁹

Leur infériorité et rusticité corrompent l'image qu'elle veut donner d'elle, chacun des membres de sa famille pollue l'accès à ses ambitions, la dévalue. Le pigment noir dont ils sont les porteurs typiques salit sa détermination à réussir et elle est décidée rompre avec ce clan qui la rabaisse racialement mais également socio-économiquement. Mis à part sa négrophobie qui ne cesse de croître au fur et à mesure de sa vie, sa dissociation n'est effective qu'à partir du moment où elle trouve sa place – une place – dans la société blanche de l'île. L'admission, à travers l'éducation ou par mariage, dans ce cercle très fermé et privilégié est évidemment la preuve de l'ultime réussite :

L'adolescente poursuivait son rêve de toujours: Elle serait un jour institutrice et si un gendarme, un militaire, un de ces beaux géniteurs blonds en uniforme, s'avisait de l'épouser ! Elle aurait alors une superbe progéniture, que personne n'oserait montrer du doigt. Ses enfants seraient blancs, ils parleraient français en tournant la langue, ils auraient une nénaine pour porter respectueusement leur sac et les conduire à l'école.⁸⁰

Elle vise donc non seulement à se lactifier, elle prétend avant tout à un embourgeoisement pour « renaître ... différente et étrangère aux problèmes de tous les Agathe et Natol ». ⁸¹

La rupture avec son sang noir, ce sang de l'autre, est bien entendu prescrit par la dynamique d'altérité socio-raciale, marquée par cette volonté de « renaître ». Ce besoin qu'elle a de vouloir s'identifier aux dominants, aux blancs, s'est imposé avec sa réussite à l'école où elle côtoie les filles de grandes familles et, du coup, avec cette envie

⁷⁹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 33

⁸⁰ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 35-36

⁸¹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 36

d'élévation sociale. D'ailleurs Stuart Hall conçoit cette idée de mobilité sociale dans les sociétés créoles comme un moyen d'assurer sa place dans l'échelle raciale et « these opportunities involve the negotiation of socio-economic factors as well as of less easily changeable elements of status symbolism. »⁸²

2. Mimesis et Identification sociale: En quête de l'embourgeoisement

Pour mettre fin à ce de primitivisme accablant qui plane au-dessus d'elle et qui imprègne sur chacun des Fidélis, Laetitia ressent la nécessité de s'identifier au colon(isateur) en adoptant explicitement l'image que le colon(isateur) construit d'elle. En acceptant ainsi cette image, elle souhaite retirer l'étiquette d'*Autre* souvent réservée au colonisé espérant être élevée au rang d'*évoluée*. En effet, il est important de souligner qu'en lui autorisant une progression sociale, le colon(isateur) valide la possibilité d'élévation dans la société. Diana Fuss, dans son étude de Frantz Fanon et d'Homi Bhabha, précise que « the colonized constrained to impersonate the image the colonizer offers them of themselves. »⁸³ En d'autres termes, c'est le colon(isateur) qui garantit ce pouvoir d'identification et l'admission dans son monde, les deux principaux facteurs par lesquels la lactification du sujet noir est validée sont l'imitation (*mimesis*) et la performance (*performativity*). Après avoir dûment accompli ces rites de passage, qui se manifestent notamment par la réussite scolaire et l'aptitude à s'aligner sur les règles comportementales, le colon(isateur) leurre le colonisé dans son monde en le reconnaissant comme soi-disant appartenant à son groupe. Le colon(isateur) invite de

⁸² Stuart Hall, "Pluralism, race and class in Caribbean society", in *Race and Class in Post-Colonial Society* (New York: Unesco, 1977) 150-82

⁸³ Diane Fuss "Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification" *Diacritics*, Vol. 24, No 2/3, Critical Crossings, (Summer – Autumn, 1994) 24

manière tout à fait illusoire le colonisé dans son univers. De son côté, le colonisé perçoit cette invitation comme une acceptation grâce à ses compétences intellectuelles et socioculturelles et comme une forme d'encouragement pour un effacement racial.

Laetitia, guidée par une forme d'arrivisme, a tracé une ligne indélébile entre cette nouvelle situation et son passé dans la mesure où son ultime prétention est de grimper dans l'échelle sociale de la société coloniale française. Cette ligne indélébile profondément inscrite surenchérit le fait que le personnage principal souhaite marquer sa différence, qui constitue une preuve de réussite. Ce thème de la différenciation culturelle et socioéconomique est un motif récurrent dans la littérature noire féminine, qu'elle soit DOMienne ou américaine. Dans de nombreuses fictions, le lecteur pénètre dans un système de 'caste' à l'intérieur d'une même communauté raciale. Michèle Lacrosil, une écrivaine martiniquaise, constate, tout comme d'autres romancières, que cette division ou ces castes de couleur dicte(nt) les relations de pouvoir dans la même communauté de couleur. Or dans le roman de Rose-May Nicole, on retrouve cette marque de différence qui touche principalement l'aspect socioracial. Un passage illustre précisément ce fait:

Ce qu'il faut que tu saches une bonne fois pour toutes, c'est *qu'il y a plusieurs catégories de Noirs* : Le plus pauvre haleur de pioche comme papa [Natol], qui ne verra jamais plus loin que sa pioche et sa terre, et celui *qui vise plus haut et qui peut changer de peau*⁸⁴

Cette affirmation du personnage principal fait écho à un passage du roman *The Bluest Eye* de Toni Morrison, un roman où un individu noir américain veut se démarquer de sa famille, d'abord, et plus largement de sa communauté. Dans la fiction de Morrison, la

⁸⁴ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 54, mon emphase. On retrouve une thématique également développée dans le roman de Suzanne Lacascade, *Claire-Solange: Ame Africaine* (1924)

communauté distingue les individus colorés - *colored* - et ceux qui sont étiquetés noir/nègre – *nigger* :

[Geraldine] had explained [to her son] the difference between colored people and niggers. They were easily identifiable. Colored people were neat and quiet. Niggers were dirty and loud [...]. The line between the colored and the nigger was not always clear: subtle and telltale signs threatened to erode it, and the watch was constant.⁸⁵

Ces deux citations coïncident avec cette envie pour Laetitia chez Nicole et Géraldine dans le roman de Morrison, à appartenir à la bonne catégorie socioculturelle et raciale : *viser plus haut* et 'le plus clair'. Elles ambitionnent à ne plus apparaître comme noire en cherchant toutes les deux « compensation in their white [-like] heritage.»⁸⁶

En se séparant des *autres* noirs et «by escaping the identification with the black masses »⁸⁷, ces deux femmes confirment leur statut supérieur et défendent leur qualité en tant que membre à l'univers blanc – *clean/neat*. Cette opposition entre le monde sale – *dirty*- des noirs et le celui plus *neat* des blancs renvoie à l'essai de G. Sanders sur la saleté – *uncleanliness* – des populations de couleurs dans l'imaginaire européen du XIXe siècle. Si on ajoute à cela la notion d'appartenance- *membership*-, on pénètre alors dans la mentalité bourgeoise noire, où, comme l'indique Edward F. Frazier, « Black bourgeoisie [in any Western societies] adopted the white man's values and patterns of behaviour. »⁸⁸ L'ascension sociale de la bourgeoisie noire (qu'elle soit créole ou américaine) opère métaphoriquement comme une suppression de la couleur de peau car viser plus haut, pour

⁸⁵ Toni Morrison, *The Bluest Eye* (New York: Vintage International, 2007) 87

⁸⁶ Edward F. Frazier, *Black Bourgeoisie, the Rise of a New Middle Class* (New York: The Free Press, 1965), 147

⁸⁷ Edward F. Frazier, *Black Bourgeoisie, the Rise of a New Middle Class*, 213

⁸⁸ Edward F. Frazier, *Black Bourgeoisie, the Rise of a New Middle Class*, 147

repandre l'expression de la protagoniste de Nicole, entraîne la lactification de l'être ambitieux. Dans l'œuvre de Nicole, la perspective de cette progression s'illustre par la remarque, qu'aboie Laetitia à un groupe d'enfants qui raillent ses fausses 'manières de blanche': « La race était la classe! »⁸⁹ Evidemment, la femme lactifiée doit en permanence justifier et se targuer de son appartenance sociale, gage de sa réussite et de sa vie privilégiée.

Pour entrer dans l'univers bourgeois et pour atteindre son ultime dessein professionnel, à savoir occuper un poste de fonctionnaire, le personnage principal du roman doit réussir des épreuves scolaires qu'elle s'est elle-même imposées pour parvenir à répondre aux exigences coloniales (mimésis et performance). Ces rites socio-éducatifs permettent de consolider son adhésion – « membership »⁹⁰ – ou son positionnement – « position »⁹¹. Cette idée, comme le remarque Valérie Orlando dans son analyse du roman francophone féminin, « govern[s] the heroine's actions »⁹² et ses choix. Par ailleurs, Thomas Szasz indique:

an individual may classify himself or others and in turn, may be classified by others. In each case, the categorization proposed by the classifier may be accepted or rejected by others. To have one's classification of self or others accepted requires, in general, having measure power over others: this power may be intellectual (scientific) or political (coercive)⁹³.

Ceci explique pourquoi, après des études brillantes, Laetitia préfère se confiner et

⁸⁹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 56

⁹⁰ Christopher Douglas, "What the Bluest Eye Knows about Them: Culture, Race, Identity" in *American Literature*, Vol. 78, No.1, (March 2006), 143

⁹¹ Valerie Orlando, *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls*, (Lanham, MD: Lexington, 2003), 105

⁹² Valerie Orlando, *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls*, 105

⁹³ Cité dans Valérie Orlando, *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls*, 105-6, Thomas Szasz, *Ideology and Insanity, Essays on Dehumanization of Man*, (New York : Anchor books, 1970), 53

perpétrer son pouvoir social uniquement dans son école puisqu'elle comprend très vite que ses actions vers un accomplissement intellectuel et surtout vers un enrichissement social et racial ne sont réalisables que dans le milieu scolaire. Hors de ses frontières, elle pourrait, en effet, se heurter à des résistances et des moqueries sur ses excès mimétiques du blanc.

2.1. L'Education coloniale

Deux facteurs prédominants dans l'apogée sociale poussent Laetitia à promouvoir l'école et l'éducation comme « clef d'une nouvelle vie que son désir auréolait de lumières prometteuses. »⁹⁴

D'abord, rappelons-le à nouveau, il y a cette persévérance à vouloir rompre toute relation avec sa famille qui, incarne les parasites contre lesquels l'école devient donc le seul espace d'évasion pour l'enfant et adolescente Laetitia. A l'école, espace de refuge-protection, elle développe une fascination pour sa maîtresse d'école, qui à ses yeux devient l'archétype de l'autorité et surtout de la féminité; une féminité antithétique à celle de sa propre mère Agathe. Paradoxalement à cette obsession, le portrait de Madame Coubert telle que la voix narrative – omnisciente le dresse, met en exergue un manque d'élégance et un style vestimentaire exagéré, avouant, par exemple, que l'institutrice est « parée de semainiers de Madagascar et de sautoirs d'or »⁹⁵ et « fardée aux tons criards et mal assortis. »⁹⁶ Cette description du mauvais goût et du grotesque renvoie une image hyperbolique et caricaturale de la Française colonisatrice. A plus grande échelle, le lecteur peut très vite cerner le vrai visage de ce personnage qui dans le récit apparaît

⁹⁴ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 45

⁹⁵ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 24

⁹⁶ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 24

exclusivement à travers le regard de Laetitia ; madame Coubert en réalité est une femme qui transpire le racisme. Epouse d'un gendarme, elle habite une somptueuse villa entourée de végétation luxuriante, sa vie exsude l'opulence coloniale avec la présence du « boy » Ali. Malgré l'admiration et la dévotion que lui prête Laetitia, « l'institutrice ne lui témoignait aucune attention particulière, ne se gênant pas pour lui jeter au visage, qu'[elle] ferai[t] mieux d'aller planter la canne plutôt que de venir user [ses] fonds de culotte sur les bancs de l'école. »⁹⁷ Madame Coubert méprise profondément ses élèves et, ironiquement, sa redondance française incite Laetitia-fillette à vouloir être sa réplique. Il est indéniable que, pour Laetitia, son institutrice incarne « indéniable perfection. »⁹⁸ Enfin, le personnage principal considère cette femme comme une mère de substitution.

Dans le roman de Rose-May Nicole, l'école donne l'opportunité à ces élèves 'sans famille' de se réinventer en intégrant une nouvelle famille car l'école coloniale propose à ces pupilles une forme d'adoption une valeur double pour l'héroïne. Ces jeunes « orphelins » dont Laetitia fait partie, s'enfoncent aveuglément dans le projet assimilationniste qu'encense le discours colonial sur l'éducation des jeunes colonisés. Ils sont donc nourris par l'idée que l'école républicaine française devient symboliquement une famille de substitution et la France, leur nouvelle mère. Cette métaphore maternelle de la France, surexploitée dans la propagande coloniale, réconforte le jeune colonisé puisque, comme l'indique Richard Burton, « the Republic, then is conventionally represented as a woman, a mother miraculously delivering her children from all the chains that historically weigh upon them and hold them in thrall. »⁹⁹ Dans le cas de

⁹⁷ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 24

⁹⁸ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 25

⁹⁹ Richard D.E. Burton, " 'Maman-France Doudou': Family images in French West Indian Colonial discourse" in *Diacritics*, Vol. 23, No. 3, (Autumn, 1993), 71

Laetitia, les chaînes et la libération dont il est question dans la citation de Burton, ne se réfèrent aucunement à l'esclavage, mais elle se rapporte bizarrement au primitivisme des Cafres de la Réunion dont les Fidélis font partie. On peut comprendre maintenant les raisons pour lesquelles Laetitia chérit le nouveau lien de parenté symbolique avec la France. De surcroît, le milieu scolaire procure à ses élèves un sens aigu du mérite, ils avancent dans une scolarité où la méritocratie commande les rapports entre les pupilles et leurs enseignants parce que l'école s'assimile à « an institution that pursues its mission of educating rural children and facilitating social advancement with efficacy and conscientiousness. »¹⁰⁰ Laetitia obtempère sans résistances aux impératifs de son éducation, en participant pleinement à la diffusion de l'idéologie républicaine et universelle française, une diffusion pour laquelle elle recevra des honneurs de la part de son école. Par ailleurs, il est essentiel de mentionner qu'avant de s'ouvrir aux couches sociales les plus pauvres et aux populations colonisées l'éducation était réservée aux grandes familles blanches des colonies. Théophile Aube explique, au sujet de la scolarité des jeunes créoles à la Martinique coloniale :

Rien n'est plus touchant que le zèle de cette population si longtemps déshéritée, pour assurer aux plus pauvres de ses enfants, les bienfaits de l'instruction, de cette instruction autrefois le patrimoine exclusif des anciens maîtres et que leur cœur, plus encore que leur raison, leur a révélée comme la véritable rédemptrice de leur race, comme le gage assure de son relèvement dans l'avenir.¹⁰¹

¹⁰⁰ Madeleine Cottenet-Hage and Kevin Meehan, " 'Our Ancestors the Gauls...': Schools and Schooling in Two Caribbean Novels" in *Callaloo*, Vol.15, No. 1, (Winter, 1992) 82-3

¹⁰¹ Théophile Aube, *La Martinique, son présent et son avenir*, (Paris: Berger-Levrault, 1882), 66 as cited in Richard D.E. Burton, *La Famille Coloniale, la Martinique et la mère-Patrie, 1789-1992*,

On reconnaît dans cette allusion au système scolaire colonial un passage de *Sapotille et le serin d'argile* de Michèle Lacrosil, dans lequel l'archevêque en visite dans l'île félicite les sœurs pour leur travail avec leurs élèves lors d'un événement dans la pension où Sapotille fait ses études:

Grâce à vous et à vos aînées, professes venues jusqu'aux confins de ces Indes Occidentales pour offrir les exemples de l'obéissance chrétienne, ramener au juste sentiment de leur condition, rappeler à la soumission qu'ils doivent et qu'ils devront toujours ces peuplades, ces...¹⁰²

On comprend en quoi dans ce discours, l'instruction assure aux élèves colonisés une forme de salut contre leur condition sociale et/ou raciale. Enfin, l'école permet un brassage social - qui ne dure d'ailleurs que le temps de la scolarité et qui se dissipe complètement une fois celle-ci terminée- un brassage entre les filles de bonnes familles et les autres. Au collège, Laetitia par exemple se prend d'amitié avec Elixème qui « appartenait à une longue liste d'enfants aisés, [...] elle s'appela[it] “de”... quelque chose et sa noblesse remonta[it] à un illustre Pierre Le Grand »¹⁰³. Ironiquement cette camaraderie ne tient que sur le fait qu'Elixème est un cancre copiant sans honte sur Laetitia qui est la première de sa classe. Sapotille, le personnage principal du roman *Sapotille et le serin d'argile* de Michèle Lacrosil fréquente la fille de la “Marquise”, Colette de Montsort, qui l'aide et la soutient lorsque la jeune métisse est punie.

Lacrosil adresse également la question de l'éducation dans un environnement colonial en reprochant ses méfaits étant donné qu'elle crée chez le jeune enfant de couleur la construction du malaise identitaire et de l'aliénation dont pâtissent un grand

(Paris: L'Harmattan, 1994), 107

¹⁰² Michèle Lacrosil, *Sapotille et le serin d'argile* (Paris: Gallimard, 1960) 108

¹⁰³ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 39

nombre de colonisés. Dans le roman *Sapotille et le serin d'argile*, Sapotille, une jeune métisse, narre sa vie dans le pensionnat où sa mère l'a envoyée. Contrairement à Laetitia, Sapotille expose ouvertement sa destruction ou déstructuration psychologique. Elle « internalized the negative self-image given to her »¹⁰⁴ par son milieu scolaire. D'abord elle se plaint des injustices raciales qui sont pratiquées dans son univers scolaire. Les nonnes maintiennent des attitudes discriminatoires à l'égard de leurs élèves de couleur. Les bonnes sœurs privent régulièrement Sapotille de la 'bise de bonne nuit' alors que celles-ci la font à chaque fillette qui le méritait. Sapotille garde en mémoire l'incident traumatique de la dragée, alors qu'elle avait cinq ans avec Sœur Anastasie. Pendant son catéchisme, tous les élèves reçoivent comme prix une dragée lorsqu'elles donnent cinq bonnes réponses. La jeune fillette de couleur se rappelle la façon « [s]es compagnes ouvrirent la bouche, reçurent dévotement la dragée à goût de tendresse. »¹⁰⁵ Malheureusement, la sœur traite la petite métisse différemment en laissant tomber la dragée dans les mains de l'enfant parce que « tout de même, je ne vais pas me frotter à cette... euh! »¹⁰⁶ En général, la sœur a la fâcheuse tendance de punir Sapotille se basant sur des prétextes ridicules et spécieux en l'envoyant pour un oui, pour un non dans le cachot sous les escaliers principaux. Enfin, plus grave encore, son environnement scolaire lui répète combien sa couleur de peau, métissée, équivaut à une monstruosité.

Je ne savais pas que Sœur Scholastique me voyait aussi laide. Ce fut une révélation affreuse. [...] La pèlerine, la guimpe, le crucifix, le voile et le rosaire. C'était des signes. [...] Moi je n'étais qu'un sujet de moquerie, le

¹⁰⁴ Madeleine Cottenet-Hage and Kevin Meehan, " 'Our Ancestors the Gauls...': Schools and Schooling in Two Caribbean Novels", 78

¹⁰⁵ Michèle Lacrosil, *Sapotille et le serin d'argile*, 57

¹⁰⁶ Michèle Lacrosil, *Sapotille et le serin d'argile*, 58

symbole [de réussite] ainsi que le baiser du soir et l'indulgent bulletin rose, concernait les autres.¹⁰⁷

Malgré ces impressions destructrices de dépréciation et de privation affective, Sapotille reste une excellente élève qui ne reçoit aucune reconnaissance de la part de ses maîtresses. Madeleine Cottenet-Hage note justement que «there is nearly no point as far as social advancement in acquiring the education dispensed by nuns. »¹⁰⁸ Pourtant l'intelligence de la fillette l'aide à déployer très tôt un fin sens de la critique. En devenant le bouc émissaire des sœurs, l'estime et la confiance en soi de l'enfant sont clairement entachées et la fillette ressent à un certain moment une forme d'aliénation. Mais, en contre partie, son sens du jugement s'est affiné. Or Cottenet-Hage et les autres critiques n'ont jamais vraiment adressé ce point fondamental dans leur analyse du roman de Lacrosil. Malgré son emprisonnement psychologique, la dissidence de l'enfant face au discours colonial de l'école républicaine française est générée par sa possibilité à se distancier et à remettre en question son éducation mécanique et biaisée. Cette finesse et ce recul sur les enseignements religieux et la manière dont ils sont eux-mêmes pratiqués par les nonnes au sein de l'établissement, aussi blessant qu'ils puissent être pour l'*ego* de l'enfant, encourage dans la suite de sa vie une réévaluation psychologique en partie réparatrice. Un passage édifiant illustre savamment combien Sapotille est capable de fournir un raisonnement critique et une solide argumentation, tous deux ne sont d'ailleurs bien reçus par les bonnes sœurs : pendant une classe d'histoire sainte, Diva, une camarade de classe, pose une question sur l'histoire de Tobias à Sœur Simplicie qui n'est pas en mesure de lui répondre de manière satisfaisante. En réponse, Colette et Sapotille

¹⁰⁷ Michèle Lacrosil, *Sapotille et le serin d'argile*, 40-1

¹⁰⁸ Madeleine Cottenet-Hage and Kevin Meehan, “ ‘Our Ancestors the Gauls...’: Schools and Schooling in Two Caribbean Novels”, 79

essayent d'apporter plus de précisions sur la vie de cet homme et leurs interventions donnent lieu à un débat sur la logique des mots et des actes dans les Ecritures Saintes. Les deux filles font preuve d'une sagacité et d'une créativité impressionnantes dans leur argumentation. Malheureusement pour Sapotille, ce passage se termine avec sa punition.

L'expérience de Laetitia à l'école diffère largement de celle de Sapotille. Toutes deux excellent dans leurs études. Contrairement à Sapotille, la jeune réunionnaise sert très rarement le bouc émissaire à ses professeurs et les seuls incidents discriminatoires dont elle est victime se produisent avec certaines camarades de classe. De part sa susceptibilité profonde, elle regarde ces événements comme une véritable humiliation parce que les éléments discriminants lui rappellent ostensiblement que sa peau est noire.

Certaines collégiennes l'éliminaient délibérément de leurs débats, se taisant lorsqu'elle s'avisait de s'intégrer à leur groupe. Quelques demoiselles-professeurs, sciemment ou non, murmuraient sur son passage de gênantes messes basses, qui, bien qu'elle ne les entendit pas, percutaient sa susceptibilité de plein fouet et lui donnaient l'envie de se cacher pour pleurer¹⁰⁹

Sapotille vit sa scolarité dans la peur d'être expulsée; Laetitia quant à elle, est terrifiée à l'idée qu'« on lui dise de laisser tomber l'école pour s'occuper de ses frères et de ses sœurs et de la case. »¹¹⁰ De même, sa réussite s'échafaude sur sa conformité avec le discours universel républicain de l'école française coloniale. Cette conformité se manifeste d'abord par sa loyauté aveugle envers la France, pour qui elle s'honore d'une

¹⁰⁹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 39

¹¹⁰ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 30

telle allégeance étant donné que « de telles réussites font honneur à la France. »¹¹¹ Mohamed Kamara, dans son essai sur l'éducation coloniale française dans le continent africain, insiste sur le fait que « future students of final stage of schooling in the colonies were thus selected on [...] the basis of their perceived loyalty to the colonizer and his colonial mission. »¹¹² Georges Hardy ajoute que

Le recrutement de l'enseignement [...] supérieur doit faire l'objet d'un triage attentif: [...] il s'agit de distinguer ceux dont les qualités de caractère sont absolument certaines, et il faut surtout éliminer avec un soin impitoyable tous ceux dont les facultés mêmes brillantes sont insuffisamment équilibrées, tous ceux qui feront servir à la satisfaction de leurs appétits le savoir qu'on leur donnera, qui pousseront leurs congénères à des révoltes...¹¹³

En d'autres termes, les jeunes indigènes assimilés ou encore ceux qui répondent docilement à la pédagogie coloniale servent de futurs prosélytes coloniaux et deviennent les transmetteurs de l'idéologie coloniale. Laetitia fait partie de ces jeunes colonisés aliénés et dévoués à leur colonie, son intelligence et méthodes d'apprentissage s'accordent complètement avec les attentes du système colonial. Elle ne fait preuve d'aucune résistance, d'aucun questionnement sur cette pédagogie, d'aucune remise en cause de ce système et du contenu de ses cours. Bien au contraire Laetitia, pendant toute sa scolarité, ingurgite mécaniquement ce que lui enseigne l'institutrice et elle les régurgite tout aussi

¹¹¹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 39

¹¹² See Mohamed Kamara, "French Colonial Education and the Making of the Francophone African Bourgeoisie", in *Dalhousie French Studies*, Vol. 72, (September 2005), 107-108

¹¹³ Georges Hardy, *Une Conquete morale : l'enseignement en A.O.F.*, (Paris: Colin, 1917) 13 as cited by See Mohamed Kamara, "French Colonial Education and the Making of the Francophone African Bourgeoisie", 107

automatiquement.

Quant à Laetitia, ce qu'il convenait d'appeler son intelligence et qui faisait que tout le voisinage parlait de sa bonne tête, stagnait au milieu d'axiomes infaillibles, de vérités premières qui tombaient de l'école jusqu'à sa mémoire avide et la gonflait d'un savoir dont elle se glorifiait. Elle s'appliquait d'un savoir dont elle se glorifiait. Elle s'appliquait à régurgiter fidèlement les longues tirades scolaires, n'envisageait à aucun moment d'en discuter ¹¹⁴

Ses capacités d'apprentissage, très limitées par ces automatismes, se caractérisent par une absence naturelle de « critical thinking » puisqu'elle refuse même de produire des opinions propres sur son enseignement. Elle ne fait qu'imiter servilement, comme un perroquet. D'ailleurs, la voix narrative qualifie cette intelligence restreinte comme étant fondée sur du psittacisme. Le psittacisme correspond à une « répétition mécanique (comme un perroquet) de mots, de phrases entendues, sans que le sujet les comprenne (phénomène normal chez les enfants et les débiles mentaux) » ¹¹⁵ : « Laetitia menait une vie de *psittacisme* avalant et répétant de son mieux ce qu'on y enseignait sans le moindre commentaire. Comme ses camarades, elle apprenait tout par cœur. » ¹¹⁶

Toute sa scolarité jusqu'à l'obtention de son diplôme d'institutrice, Laetitia boit et avale ce que l'école coloniale lui enseigne. Elle brille dans ce milieu et elle 'triomphe' dans ce domaine. L'inexistence de raisonnement en tant qu'étudiante, a des incidences sur ses propres méthodes d'enseignement en tant qu'institutrice car sa méthodologie trouve sa source naturellement dans ce qu'André Lucrèce nomme le « discours mimétique »:

¹¹⁴ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 31

¹¹⁵ Le dictionnaire *Le Petit Robert*, 2002, p. 2110

¹¹⁶ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 35, mon emphase

Le discours mimétique a pour fonction d'assurer la reproduction d'une pratique socioculturelle mimétique... [afin] de maintenir un ordre culturel qui reposerait sur le postulat suivant: *L'acquisition du savoir que dispense l'école passe par la destruction (même partielle) de l'être de l'enfant [créole]*¹¹⁷

En tant qu'enseignante, elle développe une méthodologie qui requiert de la part des élèves un apprentissage par 'répétition mécanique', à l'image de l'instruction qu'elle a reçue. En effet, une fois aliénée par le système scolaire colonial, elle reproduit ce schéma lobotomisant sur ses élèves en leur inculquant uniquement la beauté de la culture française.

2.2. Le prosélytisme et la francité

Ce mimétisme et ce psittacisme propulsent certes Laetitia dans la réussite scolaire. Plus tard, elle a recours aux mêmes méthodes pour 'civiliser' les petits créoles et également sa propre famille. Dans son esprit de femme lactifiée, ses élèves restent une sous-catégorie d'êtres s'ils n'ont pas, comme elle, reçu la 'bénédiction' de l'école française.

Après l'obtention de son diplôme et de son certificat d'enseignante, la protagoniste se sent encore plus en décalage avec 'l'univers' de son enfance, depuis que, la Mère-Patrie lui a permis de « se détacher nettement du monde de son enfance pour s'élancer avec assurance vers un bonheur confortable où son instruction et son futur salaire de fonctionnaire s'allieraient en bloc à la blancheur sécurisante d'un épiderme sans

¹¹⁷ André Lucrèce, *Civilisés et Energumènes, de l'enseignement aux Antilles* (Paris : Editions Caribéennes, 1981) 122-3, mon emphase.

taches. »¹¹⁸ Son nouveau statut de fonctionnaire confirme son entrée et son appartenance au milieu bourgeois. Par ailleurs, sa lactification culmine avec son union à Valmire Dunord, un Créole blanc. Ce mariage met en relief son aspiration à se blanchir, comme « cette couleur [blanche] de lumière qui venait jusqu'à elle était une promesse de blanchissement et le meilleur des atouts pour l'avenir. »¹¹⁹ Même s'il existe entre elle et son mari une différence intellectuelle flagrante, Laetitia reste obsédée par la couleur de la peau de son époux. Reflétant la fierté du nom a consonance française, Laetitia se réjouit de perdre celui trop teinté dont elle a hérité de ses parents, parce que Fidélis « n'était pas un nom de bon Français et elle [le] traînait avec peine derrière elle jusqu'à son mariage. »¹²⁰ Elle préfère Dunord qui la fait voyager en Métropole et plus précisément en Bretagne. Cette satisfaction à prendre un patronyme, prétendument breton, alimente son image/inaire de la Bretagne comme étant une région jadis peuplée d'hommes blonds ressemblant soi-disant à des vikings.

Son enseignement l'amène d'abord à Petite-Ile, un village dans les montagnes puis à Mahavel, une ville dans le sud de l'Ile. Pour humaniser les populations 'archaïques' des alentours, elle leur transmet des valeurs morales de la Culture française. Elle voit ses élèves et leur famille comme de jeunes individus à l'état encore élémentaire et leur élévation dépend de leur accès à la culture et à leur possibilité d'entrée dans le monde de l'homme moderne. Cette vision renvoie presque à l'approche de Rousseau sur l'homme. Si Rousseau voit la *Culture*, comme un ensemble des formes acquises des comportements humains en société, Laetitia restreint sa perspective aux aptitudes intellectuelles – psittacistes-. Autrement dit, il n'est pas question de savoir ou de connaissance lié(es) à

¹¹⁸ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 49

¹¹⁹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 55

¹²⁰ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 61

l'entendement, mais bien plus à mécanismes comportementaux. Le rôle de Laetitia en tant qu'agent civilisateur doit se centrer sur l'imposition du dogme colonialiste dans la mission colonisatrice.

Pourtant ce radicalisme valorise un excès de patriotisme. En effet, Laetitia exhibe très vite son extrémisme patriotique au sein même de son instruction et de ses méthodes pédagogiques. Elle abuse très évidemment de son pouvoir en tant qu'enseignante en voulant éduquer 'à la française' parce que dans la propagande coloniale, l'enseignant(e) incarne la personnification de la Mère-patrie. Laetitia a le droit de prescrire sa propre véhémence française à ses pupilles et d'ailleurs elle se targue de sa position privilégiée.

Dans son école à classe unique, Madame Dunord exerçait son métier de *forgeron de l'avenir*. D'une voix pleine de persuasion, elle s'efforçait de couler en ses pupilles les éternels poncifs de Madame Coubert faits de morale et de patriotisme qu'elle articulait avec ferveur...¹²¹

Le gain absolu de pouvoir, la personnification de la patrie et l'engouement dont fait preuve Laetitia dans sa mission à civiliser les autres sont naturellement les ingrédients les plus dangereux pour des conduites autoritaires et oppressives, surtout de la part d'une maîtresse d'école qui est de toutes manières confrontée à un public facilement domptable et intimidable. Dans la salle de classe, une telle tendance réciproque la dite *pédagogie de la terreur* par laquelle l'instituteur met en vigueur un certain nombre de règles comportementales (voir intellectuelles) à suivre par les élèves de manières à mieux les contrôler. Le système éducatif colonial requiert obéissance et soumission des pupilles. De plus, leur apprentissage est strictement basé sur le mimétisme ou psittacisme. Dans le roman éponyme, cette méthode se caractérise par exemple par la récitation systématique

¹²¹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 69

de chanson patriotique. Paolo Freire, l'auteur de l'essai sur la pédagogie des opprimés, nomme cette méthode le 'banking system of education', qu'il définit comme

an act of depositing in which students are depositaries and the teacher the depositor [...] A banking concept of education in which the scope of actions allowed to the students extends only as far as receiving, filing and storing the deposits¹²²

Il ajoute même que ce moyen d'enseignement minimise ou « annul[s] the students' creative power and [it] stimulate[s] their credulity »¹²³ Ces explications justifient la réussite de Laetitia et, inversement, coïncident avec les souffrances de Sapotille. Laetitia, en tant qu'"autorité dépositaire", se métamorphose en tyran pédagogique dont l'ennemi premier est l'oisiveté parce que « l'oisiveté est la mère de tous les vices. »¹²⁴

Dans un contexte colonial, l'inaction et la paresse peuvent être perçues comme une menace car elles sont synonymes de non-adhérence, voire de déloyauté à l'égard des règles imposées par l'état colon(isateur) et impliquent également un recul et une distanciation de la part du colonisé qui en adoptant de tels comportements répond à un libre arbitre. La menace d'une dissidence germe de la sorte. Un moyen pour prévenir de ces maux colonisés peut se concevoir à travers un monologue pendant lequel l'élève doit rester attentif et discipliné. Une des élèves de Laetitia se souvient de ces monologues : « Elle voulait entendre les mouches voler. Alors on la laissait bourdonner comme une grosse guêpe toujours prête à sortir son aiguillon et elle bourdonnait toute seule comme si on n'existait pas. »¹²⁵ La classe se centre sur le professeur et cette centration limite ainsi

¹²² Paolo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (New York: Continuum, 1993) 53

¹²³ Paolo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 54

¹²⁴ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 71

¹²⁵ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 117

le rôle de l'élève à celui d'un simple spectateur. Par ailleurs, l'enseignant conduit une politique de méritocratie voire de préférence créant des tensions entre élèves; « [Ludo, un des anciens élèves de Laetitia] raconta encore qu'elle passait son temps à l'école à faire des préférences et qu'elle se moquait de tous ceux qui n'arrivaient pas à prononcer les "je" et les "che". »¹²⁶ Dans la langue créole, les sons /JE/ et /CHE/ sont difficiles à produire phonétiquement et sont remplacés par le son /ZE/. Richard Burton que nous avons précédemment cité développe un argument intéressant sur la tyrannie de l'enseignant dans les colonies: « France is a teacher writ large: a loving mother when her pupils lived up to her expectations, vengeful and threatening if they fell short. »¹²⁷ Cela explique également pourquoi le contenu pédagogique s'axe sur une valeur ethno-sociocentriste.

L'engagement nationaliste *patriotisant* couvre la globalité de la pédagogie du personnage principal Laetitia. Elle est tout particulièrement passionnée par l'histoire et la littérature françaises, et ses leçons convergent toujours sur ces deux disciplines.

Les leçons d'histoire pour lesquelles l'institutrice montrait le plus grand intérêt, s'abattaient sur eux, entremêlées de dates et de personnages tombés du ciel. Le couronnement de Charlemagne, la défaite de François Ier, les exploits héroïques de Jeanne d'Arc [...] les laissaient indifférents: ils avalaient malgré eux les rengaines de Laetitia, au goût vomitif d'huile de ricin¹²⁸

Sa passion autoritaire ne se reflète pas seulement dans ses cours, elle occupe également

¹²⁶ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 118

¹²⁷ Richard D.E. Burton, " 'Maman-France Doudou': Family images in French West Indian Colonial discourse", 81

¹²⁸ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 71

l'intégralité de sa classe et en commande tout le dynamisme car la vie scolaire avec Laetitia est saturée de ses valeurs nationalistes. Par exemple, les murs sont tapissés de « petits drapeaux [tricolores] »¹²⁹ et les étudiants doivent chanter tous les matins,

la chanson patriotique qu'elle avait insérée dans le programme du mois et toutes les bouches se mettaient à entonner de concert:

“Flotte, petit drapeau,
Flotte bien haut,
Image de France,
Symbole de l'espérance”

[...] Le rite de la classe terminait sur ces airs de patriotisme.¹³⁰

En conséquence, Laetitia fonctionne comme un 'agent actif de la mission civilisatrice et de la propagande coloniale¹³¹ vidant l'enfant créole de toutes substances critiques. Ludo, un ancien élève, se remémore, des classes de Madame Dunord et impact négatif de la francité exacerbée: « Elle finit par me dégouter de *cette* France... »¹³² Un autre point déterminant ressort de ses commentaires sur les classes de Laetitia et repose sur l'expérience traumatique du milieu scolaire.

Dans *Peau noire, masques blancs*, Frantz Fanon dénonce les méfaits de l'école coloniale qui exige dans sa mission éducative et civilisatrice que l'enfant créole refoule son individualité. Fanon condamne la fausse charité impérialiste en mettant en exergue le fait que le système éducatif dans les colonies valorise uniquement

un enseignement dont la substance est blanche et notamment française,

¹²⁹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 80

¹³⁰ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 83

¹³¹ Voir l'ouvrage de Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Françoise Vergès, *La République Coloniale*, Paris : Albin Michel, 2003

¹³² Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 119, my emphasis

[...] les petits [Créoles] qui se voient proposer dans tous les domaines des modèles empruntés à la métropole, ne songent qu'à s'identifier à ces modèles.¹³³

Dans leur manuel scolaire, les élèves intériorisent les stéréotypes coloniaux et d'autres références culturelles, parfois racistes, et qui, au demeurant, n'appartiennent pas aux réalités de la vie dans les colonies. L'éducation coloniale fait preuve d'un ethnocentrisme franco-français exacerbé. L'exemple le plus probant d'un tel décalage reste la leçon d'histoire basée sur une aberration avec le "nos ancêtres les Gaulois" que l'on demande aux petits écoliers des colonies de répéter quand en réalité leurs ancêtres étaient pour la grande majorité du continent africain. André Lucrèce affirme dans *Civilisés et Energumènes* concernant ce non-sens pédagogique que :

Le fait que les Gaulois se soient trouvés être les ancêtres des Français, des Africains, des Vietnamiens et des Antillais ne relève pas [...] d'une erreur mais [est] bien la signification d'un ethnocentrisme profondément inscrit dans la politique coloniale scolaire qui ne voit dans les histoires des peuples colonisés que des sous-histoires sans intérêt réel.¹³⁴

Cette politique facilite le procédé de *francisation des individus colonisés dès leur plus jeune âge*. Malheureusement, bien que cet exemple fasse de nos jours sourire, son impact était jadis d'un autre ordre. Il s'avère qu'en intériorisant une telle idée, les élèves se trouvaient déphasés puisqu'on leur infligeait inconsciemment un questionnement sur leur identité propre, dévalorisant leur subjectivité créole; on leur ordonne de s'identifier

¹³³ André Ntonfo, *L'homme et l'identité dans le roman des Antilles et Guyane française* (Sherbrooke: Editions Naaman, 1982), 132-4

¹³⁴ André Lucrèce, *Civilisés et Energumènes, de l'enseignement aux Antilles* (Paris: Editions Caribéennes, 1981) 126

uniquement au modèle blanc français. Plus important encore cette endoctrinassions constitue le principal moteur dans la perte de la conscience créole. La question linguistique reste centrale dans cette négation, voire ce traumatisme identitaire.

A l'école, la langue française agit comme un outil hégémonique et dès lors, l'élève créole se voit dépossédé de sa langue qui est en plus marginalisée. Laetitia participe pleinement à cette marginalisation se soumettant à cette politique linguistique coloniale et en la prescrivant à la fois dans la sphère publique [son école] et dans la sphère privée [son domicile].

2.3. La langue française comme outil civilisant

Dans l'idéologie colonialiste, le français comme langue est employé en milieu scolaire comme un moyen de communication et d'humanisation. Toutefois la rancœur telle qu'elle est dépeinte dans nombreux écrits littéraires francophones [nord-] africaines et créoles s'enracine dans ces expériences vécues de première main d'oppression linguistique dont souffre le jeune colonisé hors de son milieu familial. L'enfant est, en effet, victime d'une forme de *terrorisme psychologique et pédagogique* commandité l'instituteur. De ce terme *terrorisme* ressort la violence de l'enseignement et de l'imposition de la langue sur l'enfant. Dans le roman de Nicole, ce terrorisme dépasse les frontières de l'école et empiète dans l'espace domestique : « [Laetitia] se félicitait d'être une pédagogue émérite, plus elle se raidissait de suffisance et devenait odieuse avec les siens, les agressant à tout bout de champ de caprices et de son *despotisme*. »¹³⁵ Il va de soi que l'acquisition de la langue française se fait au détriment de la langue native. Axel Gauvin qui a écrit un long manifeste sur ce dénigrement de la langue créole par le

¹³⁵ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 80

colon(isateur) français et pour la défense du créole, avance dans son argumentaire que la langue française fonctionne comme un idiome « glottophage ». La brutalité d'un tel cannibalisme se base sur l'idée que, comme le rappelle Axel Gauvin, « le colonialisme français a toujours méprisé les langues des peuples qu'il domine. »¹³⁶ Le créole est souvent rapproché à un *patois* et est classé au plus bas de la hiérarchie des langues – « un français déformé »¹³⁷ or « bafoué »¹³⁸. De surcroît, dans la pensée coloniale, il reste une menace car il peut s'infiltrer, corrompre ou souiller la beauté et la grandeur de la langue française. L'instituteur combat constamment les intrusions possibles et importunées de cette menace créole et surtout son usage, dont l'interdiction est renforcée dans les enceintes de tous les établissements scolaires. Laetitia, par exemple, « « apprenait [à ses élèves] à faire la guerre aux fautes d'orthographe et aux dangereux créolismes qui dénaturaient, disait-elle, notre belle langue française ». »¹³⁹ Cette éducation, aliénante pour le jeune créole, est motivée par l'image de pureté à laquelle la langue française est associée depuis le XVIIe siècle; elle transporte en puissance les valeurs culturelles de blancheur et de splendeur de la France. Le créole représente à l'inverse l'impureté, la noirceur et naturellement une sorte d'ignorance – celle qui est notamment soutenu par l'expression petit-nègre. Nous reviendrons plus longuement sur cette question dans le chapitre 2.

Selon les autorités coloniales françaises, l'apprentissage du français est essentiel car le créole n'est pas envisagé comme une culture à proprement parlé et ne peut donc pas être promu comme telle. Par conséquent, le lien symbolique entre la notion de langue et

¹³⁶ Axel Gauvin, *Du Créole opprimé au créole libéré, défense de la langue réunionnaise* (Paris: L'Harmattan, 1977) 55

¹³⁷ Axel Gauvin, *Du Créole opprimé au créole libéré, défense de la langue réunionnaise*, 57

¹³⁸ André Lucrèce, *Civilisés et Energumènes, de l'enseignement aux Antilles*, 148

¹³⁹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 81

celle de culture est inexistant. Ces considérations expliquent, d'autant plus, en quoi la langue du colon(isateur) agit comme *apparatus* civilisateur. Derechef, toute utilisation du créole hors du cercle familial est sévèrement punissable puisque jugé comme étant délit et trahison à l'égard de l'autorité. Au demeurant, la communication entre élèves créoles dépend d'un régime purement diglossique parce que leur éducation leur requiert de trancher linguistiquement entre leur univers familial- espace privé où le créole est permis - et le monde de l'école – réservé strictement au français. Toutefois cette séparation bouleverse affectivement ces jeunes qui préfèrent le créole même si la culture coloniale fait tout son possible pour le dévaloriser. La division paraît encore plus difficile et superficielle quand ceux qui leur imposent le français sont eux mêmes des natifs créoles. On ne peut pas nier que cette partition brutale et excessive, qui oppose l'usage des deux langues, peut précipiter l'enfant dans un trouble linguistique et surtout psychologique : En les obligeant à refouler leur langue on dénature leur parler identitaire et plus sérieusement leur identité créole, dont le folklore dépend d'une tradition orale, et enfin on les force à dénigrer leur entourage familial. Avec cette différenciation linguistique, les séquelles occasionnées par cette confusion, quelques uns des jeunes étudiants se retirent dans une forme de mutisme pour résister au français. Bien évidemment, les administrations scolaires avaient recours à des moyens d'intimidations contre les élèves résistants qui ont volontairement oublié de « laisser leur langue native ou leur dialecte à la maison »: elles avaient mis en place diverses formes de répressions ou de punitions symboliques. Un certain nombre d'écrivains africains francophones¹⁴⁰, qui abordent dans leurs travaux ces expériences dans l'école coloniale française mentionnent la présence du

¹⁴⁰ Comme Camara Laye, Ferdinand Oyono, Mariama Bâ, Bernard Dadié ou encore Mouloud Feraoun pour n'en citer que quelques uns.

symbole, que l'enfant coupable d'avoir parlé son dialecte doit garder avec lui: cet objet quelconque signifie en puissance la désobéissance et incarne pour l'enfant les profonds sentiments de honte car cette répression se voulait surtout humiliante plutôt que violente. Dans le roman de Nicole, Laetitia emploie des méthodes punitives basées sur l'indifférence. Elle ignore par exemple la requête d'un(e) élève qui souhaite se rendre expressément aux toilettes:

Pour demander la permission de courir jusqu'aux cabinets [pour un besoin pressant] [les élèves] souffraient comme des suppliciés du sadisme de Laetitia qui les laissaient répéter en créole sans y prêter la moindre attention. [...] Au bout d'un long moment elle finissait par les questionner d'une voix indifférente: « Qu'est-ce que tu dis? Parle comme il faut! » Le pauvre enfant se rappelant qu'il faut laisser sa langue à la porte, dès qu'il franchissait le seuil de l'école, luttait en reniflant avec les "je" et les "ze", "picher" et "pisser" pour obtenir d'aller se soulager.¹⁴¹

En les forçant à parler français en permanence, Laetitia espère bel et bien les transformer en petits sujets français modèles, dévoués corps et âme à leur culture et à leur identité françaises. Frantz Fanon, dans *Peau noire, masques blancs*, appuie cette idée que la langue est «un élément crucial de la culture»¹⁴² et de l'identité. Or aux yeux de Laetitia la maîtrise du français est inhérente de l'expression de la francité et aussi de la supériorité de sa culture. Autrement dit quiconque s'exprimant en français se détache de la masse des colonisés, c'est d'ailleurs ce que la protagoniste explique à sa jeune servante Charmante en l'obligeant à parler français en sa présence : « le français est un moyen de se rehausser

¹⁴¹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 72, my emphasis.

¹⁴² T.Denean Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon, Conflicts and Feminism*, 33

et on écoute et respecte toujours ceux qui le parlent. »¹⁴³ Ce savoir-faire langagier stimule en plus chez les autres un sens de respectabilité du fait que, comme le démontre Fanon dans son chapitre “le Nègre et le langage”, l’individu noir qui s’adresse en français cherche indéniablement à s’assimiler dans la société française : « il faut comprendre que le Noir veut parler le français, car c’est la clef susceptible de lui ouvrir des portes [...] et de se prouver à eux-mêmes l’adéquation à la culture [française/métropolitaine]. »¹⁴⁴ En bref, s’exprimer en français revient à articuler sa lactification et à en établir sa fonction. Ce fait rassure le lactifié de son affiliation linguistico-culturelle et authentifie son identité française. Sharpley-Whiting note que « the [Creole] who masters the language becomes more French, more white and less Black. »¹⁴⁵ Donc le français privilégie la lactification et permet également de blanchir ce pigment noir abject. Sharpley-Whiting ajoute d’ailleurs :

The colonized becomes convinced that the burden of his or her corporeality can be purged through the acquisition of the French language.

The more the [Creole] strives to assimilate linguistically, hence culturally, the more he or she ascends the great chain of being¹⁴⁶

La langue engendre à la fois une ascension sociale et raciale non sans déterminisme aucun. Elle facilite enfin une intégration dans le monde fermé du colonisateur.

Pour autant tous les créoles n’adhèrent pas à cet endoctrinement refusant, par exemple, de se conformer à ce devoir colonial de la maîtrise du français. Mais aux yeux de la société créole coloniale, ce refus les prive de toute humanité. Pour le colonisateur, ils gardent en quelques sortes une image semblable à celle du noir infantilisé, celle que

¹⁴³ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 97

¹⁴⁴ Frantz Fanon, *Peaux Noires, Masque Blanc* (Paris: Seuil, 1952) 30

¹⁴⁵ T.Denean Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon, Conflicts and Feminism*, 34

¹⁴⁶ T.Denean Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon, Conflicts and Feminism*, 34

Pascal Blanchard a longuement analysée dans ses ouvrages¹⁴⁷. Ce dissident créole dans Laetitia se caractérise sous les traits le personnage de Valmire Dunord, l'époux du personnage principal. Ce créole blanc d'une famille de pêcheur n'a jamais fréquenté l'école, son épouse décide de prendre en main son éducation vu que, comme pour ses élèves, elle souhaite le civiliser et elle veut le façonner pour ses besoins propres de femme bourgeoise. Un homme rustre comme Valmire discrédite le mérite bourgeois de sa femme par son manque de manières mais surtout par ses lacunes en français (la langue sociale). Il doit effectivement être à l'image de l'époux bourgeois basée sur la respectabilité et de mérite. A l'inverse de Laetitia, Valmire est un travailleur manuel qui, après un grave accident de travail, vit en convalescence dans leur domicile. Cet homme résiste et ne se soumet pas aux exigences linguistiques et comportementales de sa femme, qui de son côté échoue dans sa conversion 'bourgeoisifiante'. La consternation de Laetitia grandit. Pour elle et surtout selon les principes coloniaux avec ce refus de se plier aux conventions, son époux cultive le stéréotype de l'homme créole paresseux, désintéressé, ce qui la pousse à adopté des conduites de plus en plus condescendante envers lui: « Laetitia aux premiers jours de leur mariage, avait tenté de lui apprendre à lire couramment, mais comme elle se moquait de *son zézaïement qui le faisait parler comme un Cafre*, il s'était senti humilié et avait capitulé. »¹⁴⁸ De toutes évidences, Valmire personnifie l'anomalie de la communauté blanche, une anomalie qui prend source dans sa créolité comportementale, empêchant à toute possibilité d'assimilation. Il s'accorde en quelque sorte avec la population noire vu que lui aussi est imprégné au plus profond de

¹⁴⁷ Voir notamment *Culture coloniale*, publiée en 2003 aux éditions Autrement, *La République coloniale*, Albin Michel 2003 et son article "De l'Esclavage au colonialisme, l'image du "Noir" réduite à son corps" in *Africultures*, 67, juin-août 2006, pp 51-59

¹⁴⁸ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 77, mon emphase

sa personne de ce primitivisme et ses caractéristiques— notamment l'impureté : « Valmire après tout n'était qu'un *blanc sale*, pensait-elle, quasi-analphabète. Elle finissait par douter de sa qualité de blanc vu qu'il était aussi paresseux et bête qu'un Noir. »¹⁴⁹ Son impureté l'enfoncé dans cet état de nature, il rejoint dans l'esprit de son épouse cette sous-catégorie humaine et raciale. Très vite, Valmire devient un handicap pour Laetitia qui au fur et à mesure l'exclut de sa vie.

Par ailleurs, la fermeté de Laetitia dans le « dress[age] [de] tout son monde en français »¹⁵⁰ prend une tournure des plus cruelles vis à vis de sa fille Estelle avec qui elle n'entretient aucune relation affective. Laetitia garde bien au contraire son attitude détachée de maîtresse d'école. Métaphoriquement, Estelle, la fille unique de Laetitia et de Valmire, n'est pas élevée par une mère mais par une enseignante. Son « programme de dressage »¹⁵¹ repose sur une instruction de valeurs morales et religieuses qui visent à prescrire tous débordements comportementaux. Les méthodes qu'elle utilise, ressemblent à une forme de domestication durant laquelle elle dicte tyranniquement la vie de sa fille à tous les niveaux possibles (intellectuel, mental, physique et sexuel). Le lecteur assiste à une subordination de l'enfant puis de l'adolescente sans compter les violences physiques sans prétextes justifiables :

La détermination avec laquelle la jeune mère *éduquait et brimait* sa fille l'aidait à émerger d'un univers de solitude où elle s'était volontairement enfermée dès son plus jeune âge dans l'espoir d'accéder au monde bien de Madame Coubert qui lui échappait [...] Elle se raccrochait aux bienfaits *d'une éducation qu'elle voulait rigoureuse et exemplaire*. Estelle ne devait

¹⁴⁹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 77

¹⁵⁰ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 119

¹⁵¹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 69

s'exprimer qu'en français, même lorsqu'elle s'adressait à Valmire. [Estelle] garderait toujours du reste le souvenir douloureux de la pluie de gifles et de remontrances qui s'étaient abattues sur elle, le jour où elle avait osé fredonner les paroles d'un séga égrillard. Les prières du soir et du matin avalisaient les *agissements infanticides de Laetitia* et clamait que la volonté de Dieu soit faite.¹⁵²

En prenant en considération la pression qu'exerce Laetitia sur sa fille et l'extrémisme de son programme pédagogique, s'inspirent sur des formules les plus caricaturales de bigoterie et de la culture française, il est clair que le seul but d'Estelle enfant a été de fuir sa mère despotique dont elle est prisonnière. Elle trouve d'abord refuge chez deux vieilles-femmes, Mesdemoiselles Hermeline and Mathide, ses gardiennes. Ces deux personnages évoquent la vieille France charitable, encore présente sur l'île. Laetitia se réjouit de leur enseignement des bonnes manières et du *bon langage*. Estelle, quant à elle, adore leur gentillesse et leur délicatesse, elle voit dans ces deux femmes la vraie chaleur maternelle. Elles chérissent l'enfant et la défendent contre les brutalités de Laetitia. Une fois à l'école, Estelle fait face à la [French alienating zealotry] de sa mère qui la contraint à côtoyer uniquement « les filles de bonnes familles. »¹⁵³ A quatorze ans, Estelle trouve part dans un pensionnat loin de chez elle pour poursuivre des études exemplaires. Elle revient très rarement chez ses parents pour éviter les tortures maternelles. Grâce à ses rares visites, Estelle se distance de Laetitia pour se rapprocher en contre partie de son père et de son grand-père, Natol, dont sa mère lui avait caché l'existence. Pour pousser encore plus loin sa séparation, la jeune fille décide de poursuivre ses études en France et

¹⁵² Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 69, my emphasis

¹⁵³ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 73

sa joie croît à l'idée de quitter « despotiques doctrines [coloniales et racistes] de sa mère. »¹⁵⁴ De toutes évidences, la fille de Laetitia n'a aucunement hérité de l'obsession de sa mère pour la France : elle choisit, au contraire, de s'évader loin de la mascarade sectaire bourgeoise et de la fausse bigoterie de sa mère. Estelle abhorre cette image grotesque de la bourgeoise, une image dénaturante et déformante. Outre cette haine pour cet idéal inaccessible, elle condamne l'incapacité de cette mère qui se veut exemplaire à dialoguer. En la prévenant de ces infirmités communicationnelles, du danger de son isolation sociale et raciale, de son intolérance et de son racisme, elle est tristement le témoin de la surdité métaphorique de sa mère avec qui l'échange ne peut exister. Ce dialogue ne va que dans un sens accentuant à la fois la tyrannie maternelle et surtout son l'intolérance pour l'autre. Paolo Freire précise dans la pédagogie de la terreur que « dialogue cannot exist in the absence of a profound love for the world and for people [because] it is an existential necessity. It creates humanism. »¹⁵⁵ Or c'est bien la toute la tragédie de Laetitia, la tragédie d'une femme dépourvue de tout humanisme qui s'est toujours montre « natally dead. »¹⁵⁶ Elle n'exprime aucun amour, aucun sentiment pour l'autre à l'exception évidente de la personne qui lui crache son mépris, Madame Coubert. Par conséquent avec son exil en France, Estelle s'oriente vers une nouvelle ère où l'hybridité culturelle et raciale sert de tremplin vers un renouveau identitaire postcolonial et tout cela loin des amertumes de Laetitia et de ses fantasmes.

Concrètement comme institutrice et comme mère, « [Laetitia] confuses the authority of knowledge with her own professional authority which she sets in opposition

¹⁵⁴ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 84

¹⁵⁵ Paolo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 69-70

¹⁵⁶ Une expression de Toni Morrison dans *Playing in the Dark : Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge : Harvard University Press, 1992.

to the freedom of [her daughter and] her students. »¹⁵⁷ Bien qu'elle se positionne dans le monde de la classe moyenne par sa profession de fonctionnaire, son identité ou du moins sa place raciale manque de clarté et ce manque prédit par la suite l'émergence encore plus brutale d'un mal-être total. Elle se retrouve naturellement dans un état racial arbitraire et vague. Un jour, pourtant, Aurélia, sa sœur lascive, la prévient peu de temps avant d'être écartée définitivement de sa vie, les forfaits prématurés de sa psychose latente:

Il y a longtemps que tes manières me tracassent, que je me demande, ce qui se passe dans ta tête et si *tes malheureux diplômés ne t'ont pas bouché les yeux*, Il suffirait que *tu te regardes dans un fer-blanc d'eau* si tu n'as pas de glace ! Tu verrais alors ta figure est loin d'être blanche... Si c'est ça ce que tu as appris dans ta grande école de Saint-Denis, dis-toi que je préfère être comme je suis [une putain] et le savoir ¹⁵⁸

Ces remarques pertinentes et perspicaces font écho aux condamnations de Fanon sur les méfaits de la “grand école” coloniale et de son instruction asservissante qui tord et change la subjectivité de ses élèves en rendant la blancheur et sa culture fascinante et en proposant de manières mensongères l'opportunité de s'identifier à ces idéaux. Un engrenage dans lequel Laetitia s'est perdue sans échappée possible depuis son enfance.

Laetitia finit par vieillir seule dans sa case, les manifestations pathologiques psychologiques de son mal identitaire font surface par brides sporadiques la rendant encore plus agressive, l'isolant encore plus des réalités et de la société en changement. Son ambition débordante pour l'accession à une vie bourgeoise de blanche la précipite clairement dans la déraison et elle se transforme en une espèce de furie, *the madwoman in*

¹⁵⁷ Paolo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 54

¹⁵⁸ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 53, mon emphase.

the « case », une allusion à Charlotte Brönte et Jean Rhys.

3. The Madwoman in the case : Les causes et effets psycho-métaphysiques et existentielles de l'hypnotisante blancheur

Pour cacher la honte qu'elle ressent sur ses origines et, par la même, sur la raison de son teint pigmenté, tout est calculé dans la vie de Laetitia et tout cela pour aboutir à son ultime fin: se blanchir et « blanchir » sa descendance pour mieux se fondre dans la société française.

3.1. La « Romance Familiale »

En renvoyant la citation tirée du roman de Toni Morrison, *The Bluest Eye*, qui introduit notre étude, « There is really nothing more to say – except why. But since the **why** is difficult to handle, one must take refuge in **how**» on ne peut que s'interroger sur la manière dont le besoin d'assimilation engendre la folie à part entière chez le personnage de Laetitia. Les causes de cette démence clairement suscitées par un vif mal-être racial appartiennent en fait au processus de cette assimilation dans lequel est entretenu le complexe d'infériorité de l'être colonisé. Le psychanalyste français Octave Mannoni a longuement examiné le complexe d'infériorité et son inhérence - la dépendance - chez les populations malgaches sous le contrôle français. Aimé Césaire dans son *Discours sur le colonialisme* et Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs* ont condamné ses travaux pour ses conclusions prédisposées à l'idéologie coloniale. Qu'argumente Mannoni dans son analyse? Le psychanalyste défend l'idée que l' « assimilation is only practicable where an individual has been isolated from his group, wrenched from his environment

and transplanted elsewhere [...] Assimilation can succeed if the personality of the native is first destroyed through uprooting. »¹⁵⁹ Là encore le déracinement qu'évoque Mannoni ne peut se produire qu'avec un sujet qui a développé tout au long de son enfance un maître racial lié l'intériorisation de la supériorité blanche. L'enfant devient conscient de son appartenance au groupe jugé inférieur. Jock McCulloch dans son ouvrage *Black Soul, White Artifact: Fanon's Clinical Psychology and Social Theory* focalise sur la dislocation psychologique dont l'enfant noir est victime en réalisant cette infériorité existentielle: « the black child is traumatized by the clash between values and self perceptions transmitted to him/her by his family and the negation of those values once s/he comes in direct contact with European culture. » Une telle division raciale manichéenne provoque donc chez cet enfant un dénigrement de sa propre famille et de sa propre couleur :

The rejection of the family can only occur in the alignment with the childhood *Erlebnisse* [- an expression employed by Fanon-] that of the [black] as inferior. Therefore, the black is not only faced with negative aspects of the myth of inferior [black], but also the need to initiate a transformation of his system of reference in order to achieve alignment with that of European culture.¹⁶⁰

Il apparaît que le développement de l'Ego dans un contexte semblable est inhérent, d'une part, à *l'éréthisme affectif*, une introversion d'une infirmité raciale, et, d'autre part, à une aspiration « to win the admittance into the white world. »¹⁶¹ Comme nous l'avons

¹⁵⁹ Octave Mannoni, *Prospero and Caliban, The Psychology of Colonization* (trans. Pamela Powesland, NY: Fred. A. Praeger, 1968) 27

¹⁶⁰ Jock McCulloch, *Black Soul, White Artifact: Fanon's Clinical Psychology and Social Theory* (Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1983) 68-69

¹⁶¹ Frantz Fanon, *Black Skins, White Mask* (trans. By Charles Lam Markmann, New York: Grove Press, Inc.) 60

largement démontré, pour porter le masque blanc, le colonisé est envahi du besoin d’obtempérer aux lois sociales et comportementales que la société coloniale blanche instaure. Cette indication s’avère encore plus concevable dans toute société noire qui a subi le traumatisme de l’esclavage car dans un contexte historique esclavagiste, la gouvernance blanche a déchu l’image du corps noir à un état de quasi-répugnance.

Ainsi, comme nous l’avons étudié tout au long de cette analyse de Laetitia, l’héroïne a vécu ce mal-être psycho-existential et ce traumatisme racial dès sa tendre enfance et notamment dès son contact avec Madame Coubert. A travers cette femme et avec elle, Laetitia construit cette distinction entre la valeur dévalorisante de sa pigmentation et de la puissance du blanc – *whiteness*. Cette séparation annihile tout sens de sécurité identitaire. Fanon, sur ce point, insiste sur cette conscientisation car « the dreams of [Creoles] reveal that in [their] psychic life [they] think of [themselves] as white. »¹⁶² Dans une perspective ethno-psychiatrique à la Fanon, Jock McCulloch résume les effets ontologiques et pathologiques que l’on note dans la psyché créole que l’on retrouve chez Laetitia.

The world as perceived by the [Creoles] was Manichean in character; divided into clearly demarcated regions. These exclusive spheres corresponded to specific values; the white to the world of wealth, beauty, strength and virtue, and black to a world of poverty, sexual prodigality, primitivism and worthlessness. The salvation dream expresses the secret wish of all black Creoles – the wish to be white. The same desire dominated the psychic life of the black woman.¹⁶³

¹⁶² Jock McCulloch, *Black Soul, White Artifact: Fanon’s Clinical Psychology and Social Theory*, 64

¹⁶³ Jock McCulloch, *Black Soul, White Artifact: Fanon’s Clinical Psychology and Social Theory*, 65

Nous pouvons rajouter que, même si Fanon dans sa théorie se concentre principalement sur les Antilles françaises, elle peut être largement appliquée à toutes sociétés créoles des Antilles anglaises, aux Mascareignes et également à la culture africaine-américaine des Etats-Unis.

La tragédie évoquée dans le roman de Nicole englobe cette névrose de la lactification qui prescrit la vie du personnage principal. Son aliénation débute dès la première exposition à l'univers hypnotisant des Européens. La voix narrative met l'accent sur le penchant de Laetitia à préférer « entre le rose et le noir, [...] le rose de Madame Coubert. »¹⁶⁴ Il est également important de mentionner que métaphoriquement, dans le roman de Nicole, le blanc, la couleur et la culture coloniale, sont personnifiés sous les traits de l'institutrice :

La jeune fille, [Laetitia], lui enviait son teint fleuri de bonne vivante, ses *yeux bleus délavés*, ses *bouclettes blondes* bien faites et l'opulence ostentatoire de ses cuisses mouvantes où s'emboîtaient deux jambes blanches et variqueuses. Madame Coubert n'avait rien d'une *Vénus*: Cependant transplantée dans ce monde colonial aux valeurs attardées, [...] elle étincelait de tout son éclat et devint vite la joconde de Laétitia¹⁶⁵

La voix narrative est capable de dresser une caricature de Madame Coubert et l'élargit même jusqu'à rendre la description de sa couleur hyperbolique. Aux antécédents de névrose, il faut rapprocher les problèmes d'estime de soi dont souffre globalement la névrosée.

La préférence raciale abordée dans *Laetitia* de Nicole et dans *The Bluest Eye* de

¹⁶⁴ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 24

¹⁶⁵ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 24

Toni Morrison, corrobore aux conclusions d'une étude comportementaliste sur l'estime de soi dans la communauté afro-américaine. Cette étude, conduite par les chercheurs Kenneth Clark et Mamie Clark en 1951 aux Etats-Unis dans la région du Sud, est connue sous le nom de *dolls test* ; Pendant ce test, les chercheurs ont demandé à seize enfants noirs-américains de comparer deux types de poupées identiques dont seule la « couleur de peau » différait (il y avait des poupées blanches et des poupées marrons). Les résultats de leur étude sont les suivants:

Ten of the sixteen children said they preferred the white doll. Eleven of the children referred to the black doll as bad, while nine said the white doll was nice. Seven of the children pointed to the white doll when they were asked to choose the doll most like themselves.¹⁶⁶

Globalement ces conclusions manifestent bien des comportements symptomatiques à la communauté noire, tout comme le montre le choix de la couleur rose de son institutrice au détriment du noir de sa famille par Laetitia. Le noir « pitoyable »¹⁶⁷. Pecola, dans *The Bluest Eye* de Morrison exprime sa fixation sur les yeux bleus plutôt que sur la couleur de la peau. Pourtant Pecola et Laetitia ont le même fantasme, leur obsession et, par la même, leur problème confirme les résultats des Clarks :

The negation of the skin color subsists in the same complexity of attitudes in which there also exists knowledge of the fact that the child himself must be identified with that which he rejects. This apparently introduces a fundamental conflict at the very foundations of the ego structure. Many of

¹⁶⁶ Cited by Christopher Douglas's article on Toni Morrison's *The Bluest Eye*, 165. Juan Williams, *Thurgood Marshall: American Revolutionary* (New York: Random House, 1998), 199-200

¹⁶⁷ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 24

these children attempt to resolve this profound conflict through wishful thinking or *phantasy*...¹⁶⁸

Or c'est bien là le centre du mal-être dont traitent les romans de Rose-May Nicole, de Toni Morrison et Michèle Lacroisil: La vie dans un fantasme, qui ne peut être assouvi, et intrinsèque à la partialité raciale et existentielle.

La conjugaison de ces facteurs pathologiques avec les faiblesses existentielles a des suites tragiques dans le développement de la subjectivité. L'intériorisation de fantasmes sert de refuge contre le vrai ego racial. Pour en revenir au roman de Rose-May Nicole, Laetitia s'enfuit dans un monde intérieur fait d'illusions avec les liens de parenté convoités où Laetitia est la fille de Madame Coubert, pour se garder de toutes confrontations avec cette vraie identité noire et également pour détourner toute association avec sa famille. Dans ses fantasmes, par exemple, elle rencontre et se marie avec un homme dont la beauté est caractérisée par sa magnifique blondeur : « C'est dans de telles circonstances que Laetitia s'efforçait de fuir le réel pour s'introduire en *rêve* dans la riche maison de Madame Coubert de laquelle elle aurait exulté s'être la fille »¹⁶⁹, « dans ses *rêves*, [Laétitia] avait une pâle silhouette blonde »¹⁷⁰ ou encore « assise sur un banc dans un gigantesque parc, elle se laissait enlacer avec délices par le plus merveilleux des princes, cheveux d'or, yeux d'azur, comme dans les contes. Il parlait un français pur, limpide, qui la rendait béate d'admiration. »¹⁷¹ Ces rêves constituent une expression consciente de l'éréthisme affectif fanonien, déjà mentionné précédemment. Pour seule protection face à la réalité insupportable, Laetitia vit un mirage d'identification sociale et

¹⁶⁸ Kenneth B. Clarks and Mamie P. Clark, "Emotional Factors in Racial identification and Preference in Negro children" in *Journal of Negro Education* 19 (Summer1950): 348

¹⁶⁹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 34

¹⁷⁰ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 39

¹⁷¹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 45

raciale où elle collabore avec l'idéologie raciste colonialiste. Cet attachement équivaut symboliquement à une 'pratique de la blancheur' dans son extrême à un tel point que la protagoniste invente une nouvelle signification de ce qu'être blanc veut dire, y adjoignant des attributs négatifs : intolérance et exclusion de tout ce qui est contraires.

En tenant compte de tous ses fantasmes, nous pouvons rapprocher les illusions familiales de Laetitia à la théorie freudienne de la *romance familiale*. Cette notion a été générée à partir d'observations de patients névrosés qui inventent leurs origines. Cette tendance à la fabrication de fantasme familial suppose un besoin d'élévation conditionné par un fort complexe d'infériorité. Hélène Deutsch, une psychanalyste qui a travaillé en partie avec Freud lui-même, soutient que « the principal motive of the fantasy tallies with primitive infantile megalomania »¹⁷² qui dans le cas de Laetitia correspond à ses rêves récurrents de ce prince charmant la libérant de sa famille monstrueuse et aussi à son appétence à vouloir être reconnue par son institutrice. « [Family Romance] is a triumph of the tendency to narcissistic over-compensatrition for the existing inferiority feeling. »¹⁷³ Laetitia exprime cette inclination de deux manières, d'abord en repoussant sa famille créole de sa vie et en y incluant systématiquement le spectre de Madame Coubert.

Une question subsiste : Quelle est l'image qu'elle peut s'être construite d'elle-même avec de tels antécédents ?

3.2. Le regard de soi sur soi et les marqueurs raciaux.

¹⁷² Helene Deutsch, *The Therapeutic Process, the Self, and Female Psychology* (New Brunswick: Transaction publishers, 1991) 187

¹⁷³ Helene Deutsch, *The Therapeutic Process, the Self, and Female Psychology* (New Brunswick: Transaction publishers, 1991) 187

Le déni mental de sa propre couleur de peau crée une sorte de couverture de son espace corporel avec notamment l'effacement volontaire des marqueurs raciaux. Tout corps porte, en effet, des attributs raciaux tels que, la couleur de peau, la forme des yeux et la texture des cheveux ; ces caractéristiques diffèrent d'une race à l'autre. Wendy Cooper dans son étude anthropologique *Hair: Sex, Society and Symbolism*, admet que « skin and hair, respectively, are the two most important physical attributes for racial classification. »¹⁷⁴ Dans son article intitulé « Black Hair/Style Politics »¹⁷⁵ Kobena Mercer démontre qu'à l'intérieur même de la hiérarchie des attributs raciaux, la couleur de peau occupe la première position et les cheveux sont les seconds surtout lors de la comparaison entre particularités physiques blanches et noires. Outre ces différences raciales, dans un même groupe racial, Mercer insiste cependant que les coiffures portent une certaine signification vu qu'elles sont influencées par « [the] intersection of issues involving aesthetics, societal norms, internalized notion of superiority/inferiority, history, adornment, politics and race and racism. »¹⁷⁶ Par conséquent, la manière de se coiffer et le choix de la coiffure sont imprégnés d'une signification politique et culturelle¹⁷⁷. Les cheveux et leur coiffure permettent de mesurer l'importance de conscience noire devenant paradoxalement un marqueur sémiotique de la "psychic inferiorization" et de valeur de la lactification. Ingrid Banks propose dans l'introduction de son analyse sur le

¹⁷⁴ See Ingrid Banks, *Hair Matters: Beauty, Power and Black Women's Consciousness* (New York: New York University Press, 2000) 7

¹⁷⁵ Kobena Mercer, "Black Hair/Style Politics" in *New Formation*, No 3, (Winter, 1987), 33-54

¹⁷⁶ Ingrid Banks, *Hair Matters: Beauty, Power and Black Women's Consciousness*, 8

¹⁷⁷ Je voudrais ici renvoyer à un documentaire diffusé sur France Ô en 21 juin 2009, intitulé *Mouton noir: racines de l'identité* de Thomas Mauzeri. Ce documentaire est consacré aux cheveux crépus et à la manière dont les personnes de couleurs les coiffent. Le réalisateur voyage dans diverses parties de France (Bretagne d'où il est originaire à Paris) puis du monde (des Etats-Unis d'Amérique au Congo-Brazzaville en passant par Haïti) pour connaître les perceptions des noirs sur leurs cheveux. Plus récemment, le comédien américain Chris Rock a réalisé un documentaire *Good Hair* sur le même sujet mais dans le contexte américain.

sujet des coiffures dans la communauté noire-américaine un historique des ouvrages consacrés à cette question. Dans un de ses chapitres, elle indique que

The cultural and social contexts of hair go beyond its physical nature. This point serves as a metaphor for placing hair within debates about social constructions of the body and how such constructions take on meanings that challenge the mere physical or biological existence of hair. The argument that the body is a text in which a host of meanings are extracted is central scholarship that examines social meanings of that body. Hair is another medium by which people define others and themselves as well. In a sense, hair emerges as a body within the social body and can reflect the notions about perceptions, identity, and self-esteem.¹⁷⁸

Les cheveux sont donc un livre ouvert révélant toute identification raciale, culturelle et sociale. En général, Kobena Mercer et Ingrid Banks mettent l'accent sur la corrélation entre la coiffure et la conscience raciale. On comprend mieux pourquoi le motif de la chevelure occupe un rôle important dans le roman créole et afro-américain, particulièrement lorsque les héroïnes ont des problèmes à articuler ou même à cerner leur propre identité.

Comme suggéré avec cette notion freudienne de romance familiale, Laetitia a exclu sa famille de sa formation identitaire à cause du complexe traumatique dont elle souffre, la poussant à une mythomanie identitaire. Concernant la texture crépue de ses cheveux, elle prétend, par exemple, qu'après avoir contracté par la typhoïde, ses cheveux se sont épaissis:

– Ils sont durs à peigner tes cheveux, tu devrais les couper un peu!

¹⁷⁸ Ingrid Banks, *Hair Matters: Beauty, Power and Black Women's Consciousness*, 26

– A qui le dis-tu? Répliquait Laetitia, tu sais pourquoi ils sont comme ça? Parce que j’ai eu *la fièvre typhoïde* lorsque j’avais cinq ans. Tous mes bons cheveux sont tombés et ils ont repoussé un an plus tard frisés.¹⁷⁹

Plus tard, sa haine pour les cheveux crépus atteint son paroxysme : C’est effectivement avec acharnement qu’elle lutte quotidiennement pour assouplir et raidir les cheveux de sa fille Estelle. Là encore, il s’agit de supprimer tous indicateurs raciaux pour se laver de cette noirceur avilissante.

Chaque soir, Laetitia enroulait malgré eux les cheveux rebelles d’Estelle autour des cruels bigoudis de fer. [...] Laetitia se livrait quotidiennement à ce travail de manière à pouvoir réaliser le matin une coiffure convenable, lisse en haut du crâne où le sang affleurait en marbrures rouges et tirebouchonnées en anglaises sur le cou.¹⁸⁰

Le motif des cheveux rebelles est assez omniprésent dans la littérature créole féminine et il porte une signification souvent négative parce qu’il renvoie à la difficulté de dompter ce type de cheveux.

Dans *Cajou*, Michèle Lacrosil décrit la vie tragique d’une chimiste métisse qui se déteste parce qu’elle a des origines noires. Dès son enfance, elle développe une horreur névrotique pour ses racines parce que celles-ci ne font qu’accentuer son sentiment d’infériorité, son estime chancelante et enfin sa fascination pour tout ce qui est blanc. Tout cela surenchérit son impression de ressembler à un monstre. Son amant Germain possède toutes les qualités du bel homme blanc : il est blond aux yeux bleus. En revanche, l’amour qu’elle ressent pour cet homme mais aussi pour ses amies blanches

¹⁷⁹ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 38

¹⁸⁰ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 69

semblent se nourrir de ce magnétisme pour les cheveux lisses. Autrement dit, c'est par le toucher capillaire que Cajou exprime son amour.

Souvent c'était ses cheveux qui m'excitaient. Eux, je les touchais, je les palpais. Les tresses de Stéphanie... je les ai mordues, un soir couchée sur l'herbe brûlée de soleil ; je les retenais entre mes dents; leur parfum m'irritait la gorge [...] j'avais toujours sur moi un peigne de poche réservé aux cheveux de Stéphanie. Je les coiffais en les enroulant sur mon doigt. Ces boucles je les façonnais, c'était ma part¹⁸¹

La lumière qui se reflète dans les cheveux engendre toute cette attraction pour Marjolaine.

Elle s'était mise près de moi et me coulait ses cheveux dans le cou. Le piège jouait: j'y prenais les doigts; je ne pouvais plus lâcher. C'était le moment de la coiffer pour la nuit. Je plongeais dans l'opulence des ors et des roux; çà et là, des mèches pastel rappelaient le blé tender; leur pâleur me donnait le vertige.¹⁸²

De plus, l'acte de saisir et de serrer dans ses mains une poignée de cheveux signale la détermination du personnage principal Lacrosilien à posséder à la fois les cheveux eux-mêmes mais surtout de posséder les amis. Ce geste subversif peut s'apparenter métaphoriquement comme une quête de la domination sexuelle parce qu'elle les a sous la main - 'they all are at her hands'. Les cheveux de Germain sont synonymes de plaisirs extatiques. Le contraste entre la douceur jubilante de ses expériences tactiles et la brutalité du rapport sexuel entre les deux amants est cinglant. Malheureusement, cet

¹⁸¹ Michèle Lacrosil, *Cajou* (Paris: Gallimard, 1961) 66-67

¹⁸² Michèle Lacrosil, *Cajou*, 132

attrait idiosyncratique ne peut qu'exposer Cajou aux vérités de son propre corps et de sa chevelure métissés : « La splendeur [des cheveux de Germain] accuse ma misère. »¹⁸³
« Je tâtais, le matin, mes cheveux emmêlés de sommeil pour le savoir s'il bouclait enfin. Mais c'était les mêmes *cheveux rebelles*, mon nez et ma bouche. »¹⁸⁴ Sa manière de se concevoir – *self-concept* – amplifie cette nécessité de se confondre avec l'*autre*. Sa fin se fonde avant tout sur ce besoin de "s'évader de soi". Ce soi qui dérange.

Nombreuses productions littéraires féminines du monde noir partagent ces inquiétudes inhérentes à la haine de soi. Dans leurs récits, chaque héroïne évite ce moi. Chez Lacrosil, Cajou fuit son reflet dans le miroir tout en étant attiré ; cet objet lui permet de se confronter à sa vraie identité. Pourtant dans ce miroir, son regard magnifie sa laideur, sa monstruosité parce que son image est troublée par son refus obstiné de s'accepter. « Ce qui frappe, en effet, chez Cajou, c'est l'obstination avec laquelle elle refuse d'être ce qu'elle est: refus d'autant plus certain et traumatisant qu'elle ne tient pas physiquement que de son père noir. »¹⁸⁵ André Ntonfo note à propos de Cajou sur ce thème de la perception de soi qu' :

Elle se livre à ce jeu parce qu'elle a conscience d'avoir un visage disgracié, un physique abominable, grotesque qu'elle aime d'ailleurs à contempler dans les miroirs, seule, enfermée dans sa chambre afin de mieux se pénétrer de sa laideur, et en définitive se haïr davantage. Mais ce jeu des miroirs lui rend sa propre image insupportable à la longue, d'où la folle envie de le briser. [...] mais qui amène Cajou petit à petit à l'idée de

¹⁸³ Michèle Lacrosil, *Cajou*, 17

¹⁸⁴ Michèle Lacrosil, *Cajou*, 29-30, le nez est un autre marqueur racial assez commun.

¹⁸⁵ André Ntonfo, *L'homme et l'identité dans le roman des Antilles et Guyane française*, 96

suicide.¹⁸⁶

La tragédie de sa destinée s'appuie sur ce masque de la monstruosité dont le personnage refuse de se démettre : cet entêtement profond la pousse au suicide. Elle rejette tous les compliments et décline toutes aides de son entourage les croyant avant tout motivés par la pitié. Contrairement à Laetitia, elle a une vision déformée de sa personne. Laetitia, quant à elle, pose un voile devant ses yeux. Dans une des citations, Aurélia, la sœur de Laetitia la condamne de refuser de voir ce qu'elle est et elle lui conseille de vérifier son image dans un miroir (un objet en fer blanc) pour mieux voir la couleur de sa peau et métaphoriquement pour enfin constater la mascarade qu'elle a elle-même élaborée de toute part.

Laetitia s'est en fait rendue volontairement aveugle de manière à s'interdire la réflexion de son corps noir; elle reste distante de tout objet reflétant son image. Zimra souligne d'ailleurs au sujet du miroir dans la littérature antillaise féminine que « the mirror is the magic instrument which makes one, simultaneously, a white subject looking and a black object being looked at. But it also alienates one from oneself. »¹⁸⁷ Elle renchérit en affirmant que « the black consciousness is trapped in a white universe as the image is trapped in the mirror. Aesthetics become ontology. »¹⁸⁸ Les yeux non-voilés deviennent des instruments qui amplifient la violence que provoque la vue du vrai "moi". Homi Bhabha a longuement examiné cette notion d'acuité visuelle telle qu'elle est exploitée dans les textes postcoloniaux, il s'est notamment intéressé à Fanon dans son essai *Remembering Fanon*. Bhabha avoue que l'œil blanc fait violence au corps noir en

¹⁸⁶ André Ntonfo, *L'homme et l'identité dans le roman des Antilles et Guyane française*, 97

¹⁸⁷ Clarisse Zimra, "Patterns of Liberation in Contemporary Women Writers" in *L'Esprit Créateur*, Vol. 14, No. 2 (Summer 1977) 109

¹⁸⁸ Clarisse Zimra, "Patterns of Liberation in Contemporary Women Writers" in *L'Esprit Créateur*, Vol. 14, No. 2 (Summer 1977) 110

lui renvoyant son image et son identité raciale mais surtout en la brisant. De plus, « the vision is instrumental in producing both racial and sexual difference. »¹⁸⁹ Laetitia est consciente de cette violence et de ce regard mais elle souhaite avidement être reconnue et admise par cette société blanche, ce sont les raisons pour lesquelles « [elle] aspirait [...] à *s'évader d'une carcasse* dont son jugement partial ne saisissait que les défauts et qu'elle eut tant voulu remodeler. »¹⁹⁰ Il est intéressant de constater que dans les deux romans *Cajou* et *Laetitia*, la perception des corps par les protagonistes est similaire étant donné que toutes deux aspirent à fuir leur enveloppe corporelle dégradante. À « s'évader de soi (Cajou), s'évader d'une carcasse (Laetitia). »

Cajou abrège ses souffrances prématurément en mettant fin à ses jours et à ceux de l'enfant dont elle est enceinte parce qu'elle n'a aucun moyen d'atteindre son moi idéal et parce qu'elle ne peut pas trouver d'image à laquelle se rapprocher. Elle préfère donc se punir de cet échec. Laetitia enterre son ego noir au plus profond d'elle-même. Elle peut ainsi nier tout ce qui la compromet dans son ascension, elle a d'ailleurs recours en remplacement à son authentique moi à un autre moi, un faux moi - *a false self*, un moi phantasmique, qui la dépeint comme la fille de Madame Coubert par exemple. Pour peaufiner ce faux moi, elle adopte le regard de Madame Coubert. Dans ces travaux sur la psychanalyse et la psychologie, R.D. Laing¹⁹¹ donne une définition intéressante de ce qu'implique l'adoption de faux moi. Il considère que le faux moi survient à partir d'une obéissance aux attentes des autres sur ce que l'on doit être et sur comment on doit agir.

¹⁸⁹ Gwen Bergner, "Who is That Masked Woman? Or, the Role of Gender in Fanon's Black Skin, Whites Masks" in PMLA, Vol. 110, No 1, (Jan., 1995) 79

¹⁹⁰ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 38

¹⁹¹ Cité par Valérie Orlando, *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls, seeking Subjecthood through Madness in Francophone Women's Writing of Africa and the Caribbean*. (Lanham (MD): Lexington, 2003), 74

Laing va jusqu'à affirmer que les actions qui émanent de ce faux-moi, dépendent de l'imitation d'autres personnalités jusqu'à en produire des caricatures. Comme nous l'avons suggère dans notre analyse du roman de Nicole, le narrateur dresse déjà un portrait caricatural de Madame Coubert, accentuant son mauvais goût. Par conséquent, en imitant avec exagération une femme déjà simpliste et parodique par ces attitudes et sa manière, Laetitia se transforme en une déformation grotesque d'une *assimilée*. R.D Laing note d'ailleurs que « impersonation is a form of identification whereby a part of the individual assumes the identity of a personality s/he is not. »¹⁹² Choisir un tel modèle démontre combien les choix de Laetitia sont de l'ordre de la déraison car il est évident qu'elle ne pourra jamais arriver à ses fins. Cela souligne également la névrose croissante dans laquelle Laetitia baigne. Cette névrose est encore plus flagrante pendant ses moments de lucidité où elle comprend qu'elle existe par les autres et non pour elle-même¹⁹³.

En conséquence, elle s'approprie le regard du colonisateur, un regard critique, raciste et violent contre tout colonisé. Cela justifie la distance que Laetitia maintient entre elle et « eux » : « [Laetitia] avait cette même haine des Noirs dont elles cherchaient à se démarquer par des airs de grandeur et des moues de dégoût, »¹⁹⁴ et « elle se gonflait encore plus de son mépris et sa haine des Cafres traitant les enfants de couleur de petits Zoulous, de macaques, de péchés et de crimes dont elle ne voudrait pour rien au monde être la mère. »¹⁹⁵ De toutes évidences, elle se confine dans ce regard qui l'isole des autres

¹⁹² R. D. Laing, *The Divided Self: an Existential Study of Sanity and Madness* (London: Tavistock publication, 1969) 107

¹⁹³ Voir Lacan and his theory about the mirror stage, "the mirror stage" in *Ecrits*, translated by Alan Sheridan (New York: W.W. Norton & Co., 1977)

¹⁹⁴ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 25

¹⁹⁵ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 56

et qui lui permet de se croire supérieure au point que, quand sa fille n'obéit pas à ses fantasmes raciaux en se mariant à un sénégalais, elle l'exclut sa propre descendance de sa vie en la déclarant décédée:

La nouvelle l'exaspéra à un tel point qu'elle eut préféré apprendre la mort de sa fille [...] [dans une lettre] elle sommait Estelle de ne jamais se présenter devant elle avec le monstre qu'elle avait choisi pour époux [...] Cette haine de l'Afrique et du Noir qui venait de remonter en elle [avec les épouvantables souvenirs des tirailleurs sénégalais à Saint-Denis] l'aida à se donner raison et à toiser d'un œil dur de mépris ce qu'elle considérait comme la pire des déchéances.¹⁹⁶

Quand Estelle quitte son île natale et sa famille pour poursuivre ses études de médecine en France, Laetitia espérait être « grand-mère d'une kyrielle d'enfants blonds ramenés de France et [elle] répétait en son for intérieur des phrases admiratives qu'elle chanterait à son futur gendre métropolitain pour lui souhaiter la bienvenue. »¹⁹⁷

Ce besoin d'identification et d'imitation sordide l'amène à vivre une vie d'illusion pendant laquelle elle reproduit à l'extrême la francité et la blancheur. Une fois complètement isolée de sa famille et par sa famille et touchée par l'âge, Laetitia engage des aides ménagères dont la tâche première est de s'occuper d'elle. Ses priorités en tant qu'ancienne enseignante, à la retraite, sont de les éduquer voire de les civiliser en les instruisant sur la culture française et sa tradition culinaire. Laetitia ne mange pas à la créole, elle préfère les plats français et chérit son pain au détriment du riz. Elle ressent une fierté particulière à se montrer en compagnie d'une jeune servante vu que cela

¹⁹⁶ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 91

¹⁹⁷ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 86

valorise son statut de femme bourgeoise. Toutefois, son intolérance et sa sévérité font fuir les jeunes femmes qu'elle emploie même la plus dévouée, du nom de Charmante. Son isolation favorise sa descente vers les abîmes de la folie avec en plus une dépendance à l'alcool de plus en plus marquée.

Le soir lui renvoyait les mêmes angoisses qu'elle noyait dans l'alcool. Elle se posait alors de cruelles questions, se cognait la tête contre les vérités inculquées, *les non-sens de sa vie* et pour les oublier, ne plus les considérer, se remettait à boire des bouteilles jusqu'à ce que l'alcool engluât complètement *sa clairvoyance*.¹⁹⁸

Les brefs moments de clairvoyance dont elle fait l'expérience, donnent lieu à une conscientisation des contradictions de sa vie. Dès lors, elle ne souffre plus seulement de névroses raciales chroniques mais elle endure dorénavant des psychoses soudaines. Selon Laing, cela indique clairement « the sudden removal of the veil of the false-self, which had been serving to maintain an out behavioural normality. »¹⁹⁹ Ces moments de tourments profonds, elle ne les ressent qu'après une consommation exagérée d'alcool lorsqu'émerge pour elle le besoin de rafraîchir sa raison d'être et le masque derrière lequel elle s'est réfugiée. La clairvoyance de Laetitia devient plus vive sur les sacrifices psychologiques dont elle est la victime et le bourreau à la fois. Elle constate combien elle s'est cloîtrée dans la prison de son faux-moi.

If all individual's behaviour comes to be compulsively alienated from the secret self so that it is given over entirely to compulsive mimicry, impersonating [...] and to such transitory behavioural foreign bodies as

¹⁹⁸ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 87, mon emphase

¹⁹⁹ Laing, R. D. *The Divided Self: an Existential Study of Sanity and Madness* (London: Tavistock publication, 1969) 106

well, [s/]he may then try to strip himself of all his behaviour. This is one form of catatonic withdrawal.²⁰⁰

Cet alcoolisme provoque d'autres effets d'amplification : plutôt que de l'aider à fuir sa détresse existentielle, elle l'incite à l'autodestruction car Laetitia ne se tolère plus en tant qu'être masqué: Elle « retourne impulsivement son agressivité contre [...] son alter ego, ce je qui est un autre »²⁰¹ Elle réalise le non-sens et l'artificialité voire l'insignifiance de sa vie. Elle reconnaît par ailleurs son insécurité ontologique²⁰² primaire et son échec, à savoir son incapacité à entrer dans l'univers des blancs malgré ses efforts (ses diplômes, sa classe) et ses sacrifices (sa famille, sa vie,...) : toute sa vie, elle a voulu suivre le droit chemin. Pour autant, durant toute cette vie, elle a avancé dans le mirage, dans l'illusion voire dans l'irréalité de l'assimilation. Sa fatalité repose essentiellement sur des expériences qui « were lacking in any unquestionable self-validating certainties »²⁰³ vu que ses choix ne répondaient pas à ses volontés propres mais s'accumulaient autour d'hypothèses sur les décisions qu'*auraient pu* prendre Madame Coubert. Cette vie s'est tragiquement tracée autour de cet ensemble de faussetés et d'illusions : en conséquence, rien dans son existence n'est authentique. Françoise Lionnet, sur cette question, associe le manque d'authenticité au concept de *déculturation*²⁰⁴. Dans le cas présent, cette déculturation est évidemment identitaire.

La mascarade tragique de Laetitia atteint son paroxysme avec le temps avec la

²⁰⁰ Laing, R. D. *The Divided Self: an existential study of Sanity and Madness* (London: Tavistock publication, 1969) 106

²⁰¹ Duval, eds F. reverzy, Mort et Exil, 1990, 97

²⁰² See Laing, R. D. *The Divided Self: an existential study of Sanity and Madness* (London: Tavistock publication) 1969. He consecrates a chapter entitled "Ontological Insecurity" on this issue.

²⁰³ Laing, R. D. *The Divided Self: an existential study of Sanity and Madness* (London: Tavistock publication, 1969) 40

²⁰⁴ "Déculturation" and the "lack of a feeling of authenticity" which inhibits the development of their identities [Orlando, 2003, 73] voir Lionnet, Françoise, "inscriptions of Exile: the body's knowledge and the Myth of Authenticity" *Callaloo* 15, no1 (1992): 30-40, 31

constatation que la France et surtout le président français, qu'elle adule, l'ont trahie par leur manque de reconnaissance à ses services. Elle s'est en effet convaincue qu'après avoir réellement rencontré le président lors de sa visite sur l'île, que ce dernier l'inviterait personnellement en Métropole à grâce aux loyaux et bons services qu'elle a rendus à sa nation en tant qu'enseignante coloniale. Malheureusement sa consternation grandit lorsque le gouvernement français invita ces anciens fonctionnaires à voyager à Madagascar. La réponse de l'enseignante à la retraite à cette invitation a été : «Je veux aller en France, *c'est ma patrie*, je ne vois pas ce que je pourrais faire dans ce pays de brousse! » [...] « Il ne fallait pas la confondre avec tous ces déshérités qui ne savait ni lire et qui signait d'une croix.»²⁰⁵ Après cet événement, qui illustre sa cruauté et son racisme, elle vit, le châtement de Sisyphe, dans une sorte de purgatoire. Elle plonge dans la folie plus profondément. Tous les jours, elle prépare ses bagages en vue de ce voyage fantasmé en France, une fois ce dernier terminé, elle s'endort et sa ménagère les défait et range les vêtements à nouveau dans l'armoire. Le village entier considère le sort de la vieille Madame Dunord comme une malédiction résultant d'une colère divine, « un châtement qui la punissait de n'avoir pas su rester à sa place de femme et d'avoir voulu être trop instruite. »²⁰⁶ Et les enfants rient de ses manières grotesques. Laetitia vit recluse avec pour seul compagnon son chien.

3.3. Description du malaise créole

La sénilité du personnage principal croît avec son isolement. Son existence s'achève avec la visite inattendue de sa petite-fille et de sa fille, dont elle décrit la

²⁰⁵ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 113, mon emphase

²⁰⁶ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 110

mort depuis que cette dernière a osé s'éprendre d'un Africain. Depuis cette désobéissance, Laetitia refuse toute correspondance et tout contact, et le jour de cette visite, elle renvoie les deux visiteuses en assurant haut et fort : « Je n'ai jamais eu d'enfants. J'ai toujours suivi le droit chemin [...]: alors de vos Zoulous je ne veux rien savoir [...] Qui est-ce cette...Estelle? »²⁰⁷ Elle meurt peu de temps après et les circonstances de sa mort relèvent d'un symbolisme fortuit sur le drame de sa propre existence : « trois jours plus tard on la trouva morte dans son lit, *les yeux grands ouverts de stupeur* à côté d'elle son livret de famille qu'elle avait déchiré en miette. Personne ne comprit son geste. »²⁰⁸ Car, en détruisant son livret de famille, qui fournit les informations (nom, prénom et lieu de naissance) sur les parents et les enfants, elle rejette non seulement ses origines mais elle refuse également sa descendance. En l'occurrence, on ne peut pas nier que ce livret symbolise la généalogie. Généralement en refoulant à la fois son passé et son futur, elle précipite sa fin et avorte elle-même sa propre vie. Il faut, en effet, comprendre que tout homme et toute femme existe dans un continuum de générations passées vers des générations futures. En d'autres termes, tout individu est un passage généalogique, une transition, un lien entre générations. En détruisant ce document, elle renonce à sa raison d'être primaire. Toni Morrison souligne au sujet de ce refus des ancêtres que: « when you kill an ancestor you kill yourself, [...] the nice things don't always happen totally self-reliant if there is no conscious historical connection. »²⁰⁹ Laetitia proscrit cette connexion historique qui représente le passé ou/et le futur. Elle est un être marginal qui a vécu pour elle-même et par elle-même dans une déréliction et un déracinement identitaire complets. Elle constitue sa propre claustration et marginalisation

²⁰⁷ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 117

²⁰⁸ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 131, mon emphase

²⁰⁹ Toni Morrison, *Rootedness: the Ancestor as Foundation*, 344

générationnelles.

Enfin, en envisageant les facteurs de l'isolement et de la race, Laetitia reste un être marginalisé, qui se positionne dans un espace identitaire non conventionnelle voire même indéterminé. En effet, elle repousse son affiliation noire et en contre partie, elle n'intègre pas le monde blanc, se plaçant dès lors dans une zone intermédiaire, un entre deux qui diffère de l'espace identitaire du métis. Racialement, elle est une exclue sans clan sans groupe de rattachement se retrouvant comme une sorte de paria raciale - *raceless*. Le personnage principal méprise, de plus, tout ce qui est créole (langue, culture, musique,...) puisque sa motivation est de devenir une vraie française. Paradoxalement, dans la mentalité créole de la période coloniale, être une vraie française signifie être blanc(he), or Laetitia ne peut pas être française parce qu'elle est noire. Loin de la périphérie, elle se situe dans une zone identitaire d'inadéquation et d'indétermination. A.D Frazier, pour qui cet état est caractéristique aux noirs lactifiés qui désirent à l'excès la bourgeoisie, n'hésite pas à employer la notion de « rien identitaire » – *nothingness*. Il met en exergue le fait que ce rien métamorphose les individus en être déshumanisé, en démon, en méduse. Il n'est pas clair si les notions de justice ou d'injustices peuvent être considérées pour Laetitia bien qu'on ne puisse pas ignorer que ce qui l'a rendu une Méduse Cixousienne soit sa quête pour un confort et une reconnaissance sociaux. Elle voulait atteindre les « hauteurs » de la bourgeoisie française, plutôt que cela, elle accéda au nadir lorsqu'elle a compris l'hypocrisie et la fausseté de la politique assimilationniste qui exclut de toutes manières le noir, même assimilé, du monde blanc.

Contraire à ce destin tragique, Estelle emblématise cette génération créole postcoloniale qui réussit à représenter la nouvelle société réunionnaise ouverte à la

créolité multiraciale. Elle personnifie la renaissance de l'identité créole réunionnaise, qui n'a pas souffert des intrusions déculturantes de l'idéologie coloniale. Estelle et plus généralement, le roman dans sa totalité, dénonce

l'aliénation [qui] avait détérioré la mère au point de la rendre inhumaine. [Estelle] gardait rancunes de tous ces non-sens sur lesquels Laetitia avait assis son existence dans son perpétuel désir de se promouvoir de sa haine raciale qu'elle avait brandie comme une arme et elle en voulait aux crimes d'une aliénation d'avoir fait d'elle comme *tant d'autres* une pitoyable ombre blanche qui se déroberait à sa vérité jusqu'à la mort²¹⁰

Cette citation révélatrice ouvre le champ du roman de Rose May Nicole. L'aliénation coloniale ne s'abat pas seulement sur les personnages du roman, il permet au contraire d'« ouvrir » cette perspective sur un problème culturelle de plus grande envergure, touchant les anciennes colonies comme l'île de la Réunion. L'héritage colonial a laissé des plaies profondes et parfois suppurantes dans la conscience créole, en particulier dans les consciences féminines car les femmes créoles sont les « prisoners of personalities created by their racist society ».

Conclusion

Pour conclure sur les fatalités intrinsèques au mal-être racial et la (dé)formation identitaire, nous voudrions renvoyer aux affirmations de la vieille dame créole qui vante son allégeance à la France dans la citation de Françoise Vergès qui ouvre notre chapitre : Laetitia aurait pu être cette femme qui loue la grandeur de la nation française. Ses sujets colonisés désirent être admis et souhaitent vivement pouvoir s'identifier aux Blancs, aux

²¹⁰ Nicole, Rose-May, *Laetitia*, 128

colon(isateur)s. Laetitia pour arriver à ses buts d'adhésion et de ferveur nationales et coloniales refuse d'être associée à la population noire que représentent sa famille et plus largement ses origines. Elle veut s'imprégner au plus profond de la blancheur supérieure pour atténuer intégralement sa noirceur. Elle se lactifie et revêt le masque de l'assimilée, un masque illusoire qui s'avère au final être invisible, inexistant et surtout un mirage. Tragiquement, malgré tous ses choix dramatiques, ses efforts draconiens et ses réussites sociales Laetitia reste aux yeux du colon(isateur) une femme noire.

L'emphase de l'auteur sur l'aliénation sert de critique contre le discours universelle français, un discours avec lequel la France coloniale a nourri voire gavé un être fragilisé par le traumatisme de l'esclavage, qui lui est rappelé génération en génération même un siècle après l'abolition, et qui intérieurement ressent la honte de sa couleur de peau. Un être comme Laetitia que le colon peut contrôler de manière à mieux « briser dans son développement, composant avec son écrasement. »²¹¹ Laetitia a énormément d'estime pour la langue et la culture françaises et les connaît parfaitement parce qu'elles lui permettent d'entamer une sorte d'exorcisme contre ses racines infamantes. Ce savoir devient un moyen de se purger contre la malédiction de la corporalité noire. La protagoniste maîtrise brillamment la langue du colon(isateur) car celle-ci favorise, dans la mentalité des lactifiés, un changement raciale une élévation qui, de son côté, instaure une possibilité de différenciation entre l'individu noir éduqué et le reste de la communauté. Or, en réalité, ce sens de distinction engendre dans la psyché créole un racisme exacerbé.

En considérant le libre arbitre, on constate combien Laetitia est prisonnière de ce que les autres, les Blancs, pensent d'elle et en plus, toute sa vie, elle reste cloîtrée dans

²¹¹ Albert Memmi, *Le Portrait du Colonisé, Portrait du Colon(isateur)*, 108

des fantasmes qui la rapproche de Madame Coubert. Elle n'agit aucunement dans l'entendement. Cette limitation la plonge indéniablement dans une démence.

Le thème de la folie, largement abordé dans la littérature francophone féminine est souvent provoquée par une perte du moi/je. Dans le cas de Laetitia, la dépossession s'avère volontaire et inhérente à son ardeur vers l'assimilation, une assimilation nécessairement manquée attendu que, selon Albert Memmi, toute assimilation du colonisé est vouée à l'échec, un échec planifié par le colonisateur. Dès lors, il appert que Laetitia demeure une victime du projet colonial qui pousse les colonisés à se haïr, d'une part, mais avant tout à se retrouver en marge de toutes communautés, un entre-deux racial. Cette condition facilite le développement d'un état de dépendance entre ces marginaux et la société coloniale qui est la seule à les reconnaître.

Le message principal de Rose-May Nicole s'inspire largement des écrits de Frantz Fanon et d'Albert Memmi. Dans son roman, l'auteur met en exergue le fait que « dans le cadre colonial, l'assimilation s[e] révé[e] impossible. »²¹² Cette illusion d'appartenance permet, selon Françoise Vergès, de couvrir la politique de dépendance. On notera cependant l'absence de créole (la langue) dans le texte de Nicole, dont le style a été jugé par le critique-écrivain Jean-François Samlong d'« académique ». Peut-être Nicole cherche-t-elle à sensibiliser le lectorat francophone, ouvrant les horizons sur la vérité et la réalité socio raciales qui rongent et meurtrissent la société réunionnaise (noire) avec les problèmes des relations inter raciales, conséquences de préjugés qui datent des temps esclavagistes.

²¹² Albert Memmi, *Le Portrait du Colonisé, Portrait du Colonisateur*, 139

CHAPITRE 2

DERRIERE LES FILAOS... LES MUSELES : VERS UNE RUPTURE DU SILENCE DU SUBALTERNE CREOLE.

Chaque camarade

*est un homme détruit
exaspéré d'innocence
résumé des désordres
hérités à la muselière
la fraude
incorporée à nous-même
depuis la plus tendre violence
est une surpuissance
ici.*

Alain Lorraine, Extrait du Livre II – *Sur le Black*, 1990

En réaction à la littérature coloniale et face aux événements sociopolitiques qui se déroulent sur l'île depuis sa départementalisation en 1946, Anne Cheynet participe avec *Les Muselés* à l'émergence de la littérature réunionnaise contemporaine et postcoloniale. Elle rompt ainsi avec la tradition littéraire « folklorisante » qui valorise davantage la langue franco-française et la culture créole blanche et pure. Il n'en demeure pas moins que dans *Les Muselés*, Anne Cheynet veut inscrire dans le champ littéraire « la volonté [et] la nécessité de saisir une réalité authentiquement réunionnaise et, corollairement, celle d'exprimer une identité particulière»²¹³ : une réalité et une identité authentiquement réunionnaises. « [Anne Cheynet] prend en compte les réalités de l'île pour détruire le mythe de l'île-paradis, l'illusion édénique des sites et des situations figées dans le

²¹³ Chaudenson, Robert (dir.) *Encyclopédie de la Réunion*. Tome 7 : Littérature réunionnaise, St Denis de la Réunion : Livres-Réunion, 1980, 114

temps.»²¹⁴

Anne Cheynet, née en 1938 à Saint-Denis de la Réunion, vient d'une famille pauvre des hauts (les régions montagneuses de la Réunion.) Son enfance et son adolescence sont marquées par la mort prématurée de son père, une mort dont elle se remettra assez difficilement²¹⁵. Elle poursuit des études de psychologie en métropole (en France). De retour à la Réunion, elle devient institutrice. Dans son métier, elle revit et revoit à nouveau les souffrances et la misère créoles, qui la pousse en 1970 à s'engager politiquement, militant principalement pour la libération de la femme. Son œuvre littéraire diverse et variée s'ancre spontanément sous une même thématique et dans un même combat : « la misère, l'exploitation de l'homme par l'homme, la prostitution, l'analphabétisme, l'alcoolisme, la solitude, l'incertitude, les matins noirs qui débouchent sur des journées tristes.»²¹⁶ Ses écrits lui permettent de poser sur le papier ses colères, ses pensées sur ces injustices. En 1972, elle publie un recueil de poèmes *Matamans et Langoutis*, où l'« on découvre une poésie de la révolte, de la contestation sociale et politique et de la revalorisation sociale. »²¹⁷ Ces dénonciations sont davantage mises en exergue dans son premier roman *Les Muselés* (1977) au titre révélateur quant à la teneur politique et à la gageure identitaire. Après s'être retirée de la scène politique assez rapidement après la publication de ce roman, elle publie son autobiographie *Rivages Maouls* (1994) qui décrit son enfance dans l'île et ses découvertes en France. Depuis sa retraite, elle se consacre principalement à la littérature orale réunionnaise et mauricienne (en langue créole) et participe régulièrement à des manifestations culturelles centrées

²¹⁴ Samlong, Jean-François. *L'Anthologie du roman réunionnais*. Paris: Seghers, 1991, 73

²¹⁵ Voir son autobiographie *Rivages Maouls*, p 112-3

²¹⁶ Samlong, Jean-François « Anne Cheynet , La Passionaria » in *La Réunion d'Aujourd'hui, Le Mémorial de la Réunion*, eds. Maurin Henri et Lentge Jacques, 1964-1973, 141

²¹⁷ Samlong, Jean-François, *L'Anthologie du roman réunionnais*, Paris: Seghers, 1991,73

autour des contes et légendes de l'archipel des Mascareignes. Elle a d'ailleurs enregistré des CDs, *Kiasec* (2000), *Contes d'hellènes* (2002), *L'Esperbardzour* (2004). Anne Cheynet reste donc encore très active dans la promotion de la culture créole.

Les Muselés, publié aux éditions de l'Harmattan en 1977, relève presque du roman révolutionnaire et s'inscrit ainsi dans une nouvelle lignée de « roman réunionnais » d'expression française, « porte-voix » de la réunionité. Avec ce roman, l'auteure invite le lecteur à pénétrer dans la vie quotidienne du subalterne créole : Celui ou celle dont l'existence est volontairement omise des fictions de la tradition coloniale. Il s'agit pour Anne Cheynet de mettre en scène et de ressusciter de l'oubli l'*Autre créole* (ou les *Autres créoles*) en tenant un discours social sur l'univers créole, un discours systématiquement absent de la vision édénique et folklorique de l'espace insulaire. *Les Muselés* présente et représente le créole en tant qu'individu mais, à plus grande échelle, en tant que langue et identité. L'originalité de ce roman tient, comme l'écrit Jean-François Samlong, du fait qu'il est un « roman-photo, [un] roman-reportage, un roman de faits divers [...] [et] surtout un *roman-anti* : anti-esclavagiste, anti-racisme, anti-misère [et] anti-exploitation. »²¹⁸ Anne Cheynet cadre son récit triptyque autour de trois vies, celle d'Alexina, celle de Christian – son fils - et celle de Suzanne – employée avec Christian. Pour décrire ces trois personnages, l'auteure indique dans une préface qui n'est pas nommée comme telle, que « [ce récit] est né à partir des *témoignages* recueillis dans une certaine classe sociale, celle des déshérités [créolophones]. »²¹⁹ : ce récit « sur le vif » veut, par conséquent, restituer des faits réels « à l'image fidèle des femmes et des

²¹⁸ Samlong, Jean-François « Anne Cheynet , La Passionaria » in *La Réunion d'Aujourd'hui, Le Mémorial de la Réunion*, eds. Maurin Henri et Lentge Jacques, 1964-1973, 141

²¹⁹ Cheynet, Anne, *Les Muselés, Roman réunionnais*, Paris : L'Harmattan, 1977, 3

hommes de notre pays. »²²⁰

C'est autour de cette notion de témoignages et de bâillement oral/écrit que nous allons approfondir notre réflexion délimitée par le champ postcolonial. Nous nous rapporterons à la problématique de la parole, de la voix et du silence chez l'individu subalterne dans le roman-témoignages d'Anne Cheynet mais également à celle de la représentation. Tout en reprenant la question de Gayatri Spivak – *Can the Subaltern speak* ?²²¹ - nous nous interrogerons sur les causes du silence de l'*Autre* créole (qu'il soit *Autre* racial, ou *Autre*-femme) : Autrement posée, notre question serait « pourquoi le subalterne (créole) ne peut-il pas parler ? »

Dans la littérature de la Réunion, la thématique du silence est centrale dans l'écriture de l'île, la poétesse et romancière Agnès Gueneau, par exemple, le considère comme étant une sorte de pathologie des Réunionnais.

Donc une île, La Réunion. Un silence? Celui des Réunionnais de tous les âges, de toutes les races. Mais le silence c'est partout, c'est universel. Pourquoi alors celui-là en particulier? Sans doute parce qu'il n'est pas aussi simple qu'on se l'imagine généralement. [...] On y découvrirait un profond besoin d'être et de dire mais d'être et de se dire soi-même, autrement dit, sans distance et sans barrière, sans recouvrement. [...] Sans doute parce que la parole rencontre inévitablement ici la pudeur et la discrétion des vérités toutes simples qui ne peuvent pas se glisser dans les

²²⁰ « 'Les Muselés' un roman réunionnais, écrit par une femme » *Témoignages* du 15 et 16 octobre 1977, Saint Denis de la Réunion, 5

²²¹ Spivak, Gayatri Chakravorty, « Can the Subaltern Speak ? » in Patryk Williams and Laura Christman, eds, *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, New York : Columbia University Press, 1994, 66 -111.

codages artificiels.²²²

Le silence est bien la maladie d'un peuple rendu muet par l'oppression, un peuple qui tait profondément les vérités de son être. Comme l'énonce Carole Davis dans son introduction de *Out of Kumbula*, le silence, un *topos* central dans les romans francophones et créoles féminins contemporains, est souvent associé aux problématiques suivantes:

voicelessness [as] historical absence, [...] [as] inability to express a position in the language of the masters well as the textual construction. [...] Voicelessness denotes articulation that goes unheard [...] it is characterized by the lack of access to the media as well as exclusion from the critical dialogue²²³.

[...] Silence is often allied with fear : « fear of contempt, of censure, or some judgement, or recognition, of challenge, of annihilation [...] it is the overall, a fear of self-assertion and of visibility²²⁴

En prenant en considération ces points théoriques, nous tenterons de comprendre les raisons et les comportements liés à ce silence tels que Cheynet les évoquent dans son roman. En nous inspirant principalement des écrits de Frantz Fanon, et spécifiquement des *Damnés de la Terre* (1961), qui fait étrangement écho au titre de Cheynet nous insisterons sur les concepts de *dépersonnalisation* (qui est validé par celui de l'absence historique, politique et culturelle), de *discrimination* et celui d'*autocensure*. Ainsi la focalisation sur ces trois notions nous permet de tisser le fil conducteur qui adjoint la question de la violence à celle du silence ; un point que Fanon souligne avec la définition

²²² Agnès Gueneau *La Réunion: une île silence* – St Denis : [??] 1979, 3

²²³ Carole Davies, "Introduction", *Out of the Kumbula, Caribbean Women and Literature*, Trenton, NJ : Africa World Press, 1990, 1

²²⁴ Carole Davies, "Introduction", 1990, 3

politique et culturelle de la décolonisation. Dans cette présente analyse nous nous reporterons également aux œuvres *Les Rapaces* (1984) de Marie Vieux (-Chauvet), *Fils de Misère* (1974) de Marie-Thérèse Colimon et *The Rape of Sita* (1993) de Lindsey Collen : ainsi nous pourrions démontrer les parallélismes avec les autres littératures créoles de langue française ou de langue anglaise.

1. « Cartographie du pouvoir»²²⁵ et la géographie du silence

1.1 Définition statutaire : Le Réunionnais entre subalterne et citoyen

Dans cette partie, nous visons à justifier notre approche méthodologique du texte de Cheynet tout particulièrement avec notre utilisation de la notion de subalternité pour le sujet créole. Cet emploi peut paraître en effet déplacé pour le lecteur avisé car il décrit, dans son usage plus contemporain la condition d'un individu dans un pays du tiers monde, à la merci à un moment de son histoire d'un empire colonial. On retient parmi les exemples de nations subalternes l'Inde. Cet exemple indien s'inscrit dans la théorie du subalterne par le texte majeur des études subalternes – *subaltern studies* – de Spivak Gayatri, que nous avons brièvement cité dans notre introduction : « Can the Subaltern Speak? »²²⁶. Quelle est la particularité de ces études? Les études subalternes s'intéressent aux témoignages des populations réduites au silence dans et par le discours dominant de l'empire colonial qui les prive d'histoires et fondamentalement de mémoire. En conséquence, la notion de témoignages et d'archives est cruciale dans ce domaine

²²⁵ Françoise Vergès et Marimoutou, Jean-Carpanin, *Amarres, Creolisations India-océanes*, Paris: L'Harmattan, 2005, 15

²²⁶ Spivak, Gayatri Chakravorty, « Can the Subaltern Speak ? » in Patryk Williams and Laura Christman, eds, *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, New York : Columbia University Press, 1994, 66 -111.

s'intéressant aux populations subalternes:

[Subaltern studies] delves into the history of colonialism not only to document its record of domination but also to identify its failures, its silences and impasses; not only to chronicle the career of dominant discourses but to track those (subaltern) positions that could not be properly recognized, named and also 'normalized'. The aim of such a strategy is not to unmask dominant discourses but to explore their fault lines in order to provide different accounts, to describe histories revealed in the cracks of the colonial archeology of knowledge.²²⁷

Les littératures sur/de la subalternité devient ces témoignages qui « comprise a particular kind of testimonial archive.»²²⁸ On voit déjà se dessiner quelques similarités entre la subalternité et la condition du Créole, tel que Cheynet veut les décrire dans sa fiction.

Il est essentiel d'insister sur le fait que tous deux, le créole et le subalterne, ont souffert du colonialisme et ont été des « colonisés». Renvoyant aux textes majeurs de Frantz Fanon et d'Albert Memmi, Edward Saïd fournit dans son article « Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors » une définition générale de cet état, autrement dit de « being colonized »:

The experience of being colonized signified a great deal to regions and peoples of the world whose experience as dependents, subalterns, and subjects of the West did not end-to – to paraphrase from Fanon - when the last white policeman left and the last European flag came down. To have

²²⁷ Prakash, Gyan “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”, *American Historical Review*, Dec. 1994, 1486 [1457-90]

²²⁸ Tagore, Proma “Testimony, Translation, and Subalternity: Rashsundari Debi's Amar Jiban and Mahasweta Devi's Imaginary Maps” in *The Shape of Silence, Writing by Women of Colour and Politics of Testimony*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2009, 97

been colonized was a fate with lasting, indeed grotesquely unfair results, especially after national independence had been achieved. Poverty, dependency, underdevelopment, various pathologies of power and corruption, plus of course notable achievements in war, literacy, economic development: this mix of characteristics designated the colonized people who had freed themselves on one level but who remained victims of their past on another.²²⁹

La seule différence apparente entre le Créole de la Réunion vivant dans les années 1960 et 1970 et le subalterne contemporain dépend de la notion de « nationalité »: L'un -le créole- est resté français, c'est à dire que son île précédemment colonisée est incluse dorénavant dans la géographie nationale française et que l'autre a vu son territoire acquérir sa propre nationalité avec l'indépendance de son pays. Paradoxalement à cette relation avec le pays colonisateur, dans un cas le lien est affermi et incassable et, dans l'autre, une scission évidente s'est produite; malgré tout, dans le miroir de leur nouvelle vie, leurs sorts sociaux, politiques et économiques se reflètent. Le Créole et le subalterne voient leur image se confondre car tous deux n'échappent pas à leur « moi dominé » en quête de leur « moi authentique ». Par leur rupture avec l'empire colonial ou, au contraire, par leur incorporation dans cet empire ils se pensaient émancipés politiquement, culturellement et psychologiquement. Ils se croyaient guéris du racisme et des humiliations coloniales dont ils étaient victimes. Mais les réalités sont décevantes et incongrues, comme Cheynet tente de le démontrer dans son roman car le créole, comme le subalterne, reste selon Saïd inconsciemment « fixed in zones of dependency and

²²⁹ Edward W. Said, "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", in *Critical Inquiry*, Vol. 15, No. 2 (Winter, 1989), (pp. 205-225), 207

peripherality, stigmatized in the designation of underdeveloped, less-developed, developing states, ruled by a superior, developed, or metropolitan [former] colonizer. »²³⁰

Néanmoins nous voyons déjà émerger une sorte d'incohérence dans la définition statutaire du créole, et par créole ici nous entendons bien sûr, le Réunionnais (incluant la Réunionnaise) tel qu'il était conçu dans le cadre sociopolitique de la France des années 1950-1970. Un paradoxe statutaire qui n'est pas sans rappeler le statut politique de l'Algérien aux XIXe et XXe siècles dans une Algérie française²³¹. Avec la conquête militaire du territoire algérien et, par la suite, la colonisation du pays, l'Algérien devient un *sujet* de la France sans pour autant bénéficier de la citoyenneté française « unless [he] renounced [his] religious « personal status.»²³² Avec l'intégration de la population algérienne dans le giron national français et son incorporation de l'Algérie dans l'espace national administratif et légal français, l'administration coloniale française voyait d'un mauvais œil, voire comme une menace²³³, la « religiosité [musulmane] des Arabes »²³⁴ car, comme le note Larcher « in the Mahometian civilization, religion and law are too intimately confused for the juridical condition of Muslims to be identical to that of Frenchmen or Europeans .»²³⁵ Les populations colonisées et surtout postcolonisées, tout comme les populations immigrées et beures (maghrébines), se heurtent concernant leur statut à une incohérence civile. Revenons au cas algérien sous la gouvernance coloniale

²³⁰ Edward W. Said, "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", 207

²³¹ Paul A. Silverstein, *Algeria in France, Transpolitics, Race and Nation*, Bloomington: Indiana UP, 2004, 40-52

²³² Paul A. Silverstein, *Algeria in France*, 2004, 51

²³³ Depuis quelques années cette notion de "menace musulmane" refait surface avec le problème du port du voile et de la burqa. Nombreux essais et études traitent de la question de l'intégration (et/ou assimilation) culturelles dans la France contemporaine. Le sujet central reste "l'islamisation de la France" et le danger du communautarisme. Je voudrais renvoyer à un papier de Robert O. Paxton dans *The New York Review of Books* (Vol. LVI, 6, April 9, 2009, pp 52- 56) intitulé "Can You Really Become French?"

²³⁴ Paul A. Silverstein, 2004, 51

²³⁵ Emile, Larcher, *Traité élémentaire de législation algérienne*, Vol.1 Paris : Rousseau, 1903, 16. Cite par P.A. Silverstein, 2004, 51

française, le sujet algérien vit sur un territoire dorénavant français, un pays où il a ses racines et pourtant, malgré une règle de naturalisation française basée sur le sol (et non le sang), l'Algérien ne jouit pas de la citoyenneté française dans une Algérie *française* (!). Paradoxalement, il participe à tout le débat que suscitent toutes les notions de d'identité nationale, d'universalisme républicain, d'assimilation, d'intégration, et de race (sans compter l'immigration qui se juxtapose à la question de l'intégration) dans le contexte historique et culturel français, les chercheurs qui se sont penchés sur cette problématique de la définition de l'identité française depuis la décolonisation, font face quasi-systématiquement à des contradictions, des paradoxes, qui pour certains groupes ethniques, comme les Domiens ou les Beurs (maghrébins) ont un impact troublant. En effet, ces communautés sont à la fois rejetées et insérées dans cette identité. Toutefois ce sentiment de rejet, souvent lié à la religion et à l'ethnie, les pousse à se tourner vers leurs origines: les jeunes beurs valorisent de plus en plus leur identité maghrébine et les domiens, leur identité créole. Ce problème de rejet/insertion mène souvent ces communautés à douter de leur identité française (outre les questions politiques liées à l'identité nationale revisitée par le gouvernement du président Sarkozy) surtout chez les plus jeunes car ils se trouvent cantonnés dans un espace identitaire d'entre-deux et d'anomie. Cet *inter*-espace identitaire équivaut dans le langage d'Homi Bhabha à ce qu'il nomme « the third space [...] the in-between space – that carries the burden of meaning in culture »²³⁶ puisque dans cet espace, il n'est pas clair si ces populations appartiennent ou si, au contraire, elles sont exclues du cercle identitaire national. Afin de cerner identitairement la « nation beure » dans la France contemporaine, Mireille Rosello²³⁷

²³⁶ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London : Routledge, 1994, 38

²³⁷ Mireille Rosello “The Beur Nation’: Toward a Theory of ‘Departenance’” trad. Richard Bjornson,

propose le terme 'départenance', « one might say that 'it belongs to the family' of words such as 'depart', 'appartenance', and its questionable antonym 'des-appartenance' but it remains an illegitimate offspring, a bizarre linguistic cyborg.»²³⁸ Ce vocable 'départenance', une bizarrerie linguistique, reproduit l'étrangeté statutaire générale des minorités françaises pour leur pays.

Pour signifier le paradoxe national des Domiens et plus spécifiquement des Réunionnais, nous reprenons un concept saidien qui définit l'ambiguïté nationale du postcolonialisé, 'adopté' par la métropole: celui du *citoyen paradoxal*. Que sous-tend cette expression? La réponse se trouve dans une explication de Françoise Vergès sur les Réunionnais et leur nationalité²³⁹ depuis 1946, date de la départementalisation de l'île :

Les Réunionnais seraient des Français, mais pas tout à fait. Ce « pas tout-à-fait » n'est pas vu comme un signe d'une différence mais comme celui d'un manque. L'assimilation est souhaitée et rejetée à la fois, souhaitée quand il s'agit d'exalter la « francité », l'attachement à la France dans les terres lointaines ; rejetée quand les dominés réclament une égalité inscrite comme la loi.²⁴⁰

L'incohérence à laquelle est confronté l'individu créole converge directement sur la question de l'assimilation. En reprenant le raisonnement de Vergès, les autorités françaises préfèrent avant tout le rattachement de l'île – entité géographique - dans le territoire national français et la divulgation de l'universalité française dans ce milieu

Research in African Literatures 24, no. 3, Fall 1993: 13-24

²³⁸ Mireille Rosello "The Beur Nation": Toward a Theory of 'Departenance', 23

²³⁹ Ici je ne fais pas différence entre nationalité et citoyenneté.

²⁴⁰ Françoise Vergès "Ou rekolé sak ou la planté: Diasporas, histoires, empires et postcolonialité", *Sur la Route des Indes Orientales, Aspect de la Francophonie dans l'Océan Indien*, Vol 2, ed. Paolo Carile, Ferrara, Italy : Università degli studi di Ferrara, (pp. 19-38), 21

insulaire, plutôt que l'assimilation²⁴¹ des Réunionnais – le peuple multiracial - dans l'espace politique de la France. Comme pour les Algériens colonisés non-chrétiens, le peuple réunionnais manque de francité, et cette déficience orbite autour de sa multiracialité. Au sortir de la colonisation, devenir français signifie se conformer à la culture française et surtout la représenter; or comment le créole peut-il en être le représentant? Dans *La République coloniale* les auteurs, Nicolas Bancel Pascal Blanchard et Françoise Vergès, indiquent que

to become French implies abandoning all that differentiates – regional language, religion, desire of autonomy, The republic is one and indivisible and refuses on its territory any breach of this principle... The idea of race – understood as the hierarchical difference between groups – concerns Republican citizenship. Some are more citizens than others : the creation of a *colonial citizenship* in 1946 that was different from the citizenship applied in the metropole was the most striking example of this.²⁴²

Malgré la limitation de cet étiquetage sur le degré de citoyenneté à la métropole, cette explication permet de constater que les DOMs sont composés de deux groupes civils: d'un côté les citoyens français à part entière (« full citizen »), qui sont en général les descendants de grands propriétaires terriens (anciennes plantations), les familles aristocrates créoles (qui ont toujours gardé un lien étroit avec la France), autrement dit des citoyens culturellement français, et de l'autre côté, les citoyens (post)coloniaux, anciens colonisés, descendants d'esclaves ou de coolies, qui vivent dans leur culture qui

²⁴¹ Il est important d'insister sur le fait que « The ideology of assimilation is deeply ethnocentric » : voir Alec Hargreaves “Multiculturalism” in *Political ideologies in Contemporary France*, ed. Christopher Flood and Laurence Bell, London : Cassel, 1997, 198

²⁴² Nicolas Bancel *et alii*, *La République Coloniale, essai sur une utopie*. Paris : Albin Michel, 2003, 122-123

ne peut être que créole. Le citoyen colonial s'apparente sans équivoque au citoyen de second rang, tout comme le subalterne est lui aussi un citoyen de second rang²⁴³. En parallèle à cette différence civile, se creuse le fossé d'oppositions socioéconomiques et socioculturelles sur lesquelles s'ancre le roman d'Anne Cheynet.

En effet, comme souhaite l'exposer Anne Cheynet dans son roman *Les Muselés*, le principe contradictoire de la politique assimilatrice postcoloniale et les différences socio-économiques entre 1950 et 1970 à la Réunion, se répercutent considérablement au niveau géopolitique; d'abord avec la perpétuation officieuse du système politique colonial et ensuite avec la séparation du monde riche du (néo)colonisateur et de l'univers pauvre du (post)colonisé. Cette division renvoie à la 'cartographie du pouvoir' datant de la période esclavagiste.

1.2. Les Hauts et les Bas : Un espace insulaire « coupé en deux »²⁴⁴

Pour accentuer le perpétuel contraste social et culturel dont l'île est chargée malgré son inclusion dans le territoire national français, Anne Cheynet dans son roman choisit comme « décor » la partie de l'île qui correspond à l'image qu'un touriste peut avoir d'une île tropicale: la grande plage de sable fin, des eaux transparentes, une plage bordée de filaos sous un ciel d'un bleu magnifique. L'image sirupeuse et attrayante de l'espace insulaire concorde avec ce qui est étalé sur le papier glacé des cartes postales. A la Réunion, ce paysage exotique s'étend sur la côte sud-ouest de l'île, aux alentours de la ville de Saint Gilles. La caractéristique de cette ancienne agglomération de pêcheurs, tout

²⁴³ Le précurseur de la théorie subalterne.

²⁴⁴ Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York : Grove press, 1968, 38

comme les autres villes²⁴⁵ au bord de mer, s'appuie sur son organisation géographique. D'un côté, il y a Saint-Gilles-les-Bains : Un espace où s'étalent les plaisirs des vacances et des vacanciers et qui suinte les huiles solaires, le bronzage et l'oisiveté des tropiques. L'avant propos *des Muselés* accuse les omissions d'une telle vision car pour l'auteur, le touriste ne voit que

[la] station de mer célèbre dans l'île. Les bourgeois y ont des résidences secondaires où ils viennent surtout en saison fraîche : Les filaos de la plage abritent sous leur feuillage à *l'exotique bruissement*, les riches villas de ces familles aux noms illustres...²⁴⁶

De l'autre côté, on trouve Saint Gilles-les-Hauts, en flan de colline, avec une vue sur la mer certes, mais surtout avec comme spectacle, la richesse de Saint Gilles-les-Bains :

Côté colline [...] : le vent court sur la végétation ingrate de « bois de lait » (arbuste) et secoue les cases des pêcheurs. [...] : il n'y a pas de douceur côté colline, [...] que de cases basses, précaires, posées tout simplement.²⁴⁷

Cette étrange division, frontière invisible entre les terres près de la mer « les Bains » ou « les Bas » et celles de la montagne « Les Hauts » appartient à un motif récurrent de la littérature réunionnaise, un motif qui se trouve principalement dans la littérature du XIXe siècle dans les romans qui traitent du marronnage. Les auteurs locaux de cette période, parmi lesquels Louis-Timagène Houat, Leconte de Lisle, Dayot ont tous exploité ce motif délimitant deux sphères géopolitiques et raciales. Rappelons qu'avant sa départementalisation (1946) l'île de la Réunion – dont le nom était jadis île Bourbon,

²⁴⁵ Saint Leu immortalisé dans le roman *Quartier- 3 lettres* d'Axel Gauvin.

²⁴⁶ Anne Cheynet, *Les Muselés*, Paris : L'Harmattan, 1977, 5, mon emphase

²⁴⁷ Anne Cheynet, *Les Muselés*, Paris : L'Harmattan, 1977, 5-6

était une colonie esclavagiste jusqu'en 1848. L'esclavage avait fragmenté le territoire insulaire²⁴⁸ : le littoral était occupé par les plantations de canne à sucre, de café, et autres cultures d'épices. Ce monde était soumis au système esclavagiste qui réduisait la hiérarchie raciale à la domination blanche et à la sujétion noire. En opposition à cet univers blanc, s'est formée dans le centre géographique de l'île, dans les hautes montagnes aux reliefs abîmés, une société communautaire d'esclaves fugitifs. Devenus le refuge des Marrons, les 'hauts' s'assimilaient alors à un espace de résistance et de liberté. Malgré l'abolition de l'esclavage, cette organisation géographique se pérennise gardant ce même schéma structurel qui ne se base désormais plus sur la différence raciale.

Au XXe siècle, comme Anne Cheynet l'introduit dans l'avant propos de son roman, cette organisation se soumet davantage à une opposition socioéconomique – celle de la classe plutôt que celle de la race. Sur la question de l'espace, Françoise Vergès, historienne de l'esclavage à la Réunion, conçoit l'organisation spatiale comme appartenant à un continuum historique de la période des plantations : « le territoire de la plantation marque la cartographie sociale et culturelle de l'île. »²⁴⁹ Elle soutient notamment la thèse de cette dichotomie entre les Hauts et les Bas, poussant plus loin son argument dans lequel elle indique que « l'espace public colonial renvoie aux marges l'ouvrier, le petit planteur, l'ouvrière [...] Cette territorialisation des richesses et du pouvoir marque [la] modernité [créole]. »²⁵⁰ Le littoral est ainsi habité par « des familles aux noms illustres souvent à particule », autrement dit l'ancienne noblesse qui jadis tenait

²⁴⁸ Voir, Reboucet, Séverine "Les Marrons de Houat: Pour une définition de l'espace identitaire créole", in *Revue Nexilis*, www.revuenexilis.org, (Vol. 1, Dec. 2008)

²⁴⁹ Françoise Vergès et Marimoutou, Jean-Carpanin, *Amarres, Creolisations India-océanes*, Paris: L'Harmattan, 2005, 15

²⁵⁰ Françoise Vergès et Marimoutou, Jean-Carpanin, *Amarres, Creolisations India-océanes*, Paris: L'Harmattan, 2005, 18

les rennes de l'ancienne économie de l'île ou de la nouvelle bourgeoisie qui choisit les «station[s] de mer célèbre[s] dans l'île» comme lieu de repos et de villégiature. S'y dressent «des résidences» et on y respire «l'exotisme» et la richesse parfois ostentatoire, «insultante... pour [les gens] des collines.»²⁵¹ Ces collines, par contre, sont occupées par les pêcheurs qui vivent dans l'indigence. Cette précarité se révèle même dans leurs besoins les plus élémentaires parmi lesquelles un toit, qui pour eux ne se limite «qu' [à] une feuille de tôle que retiennent quelques grosses pierres ou des objets hétéroclites accumulés dessus»²⁵², ou encore plus fondamental dans la vie d'un homme l'accès à la nourriture. Pour les personnages autour desquelles Anne Cheynet développe *Les Muselés*, la réalité de cette géographie des besoins, dans une île sous la gouvernance d'un ancien empire colonial²⁵³, peut être stupéfiante car elle se polarise sur ce «contraste que peut voir le voyageur qui passe».²⁵⁴ L'auteure s'interroge d'ailleurs : «Mais celui qui habite coté mer le voit-il ?» Pour ceux qui habitent les collines, nombreux souffrent «avec leur quotidien de faim et de misère.»²⁵⁵ Cette description de cette coupure manichéenne de l'espace insulaire corrobore ce que dénonce Frantz Fanon dans *Les Damnés de la terre* où il indique, à propos du monde colonial, cette division entre deux zones opposées (citation en anglais) :

The zone where the natives live is not complementary to the zone inhabited by the settlers. The two zones are opposed. [...] Obedient to the

²⁵¹ Anne Cheynet, *Les Muselés*, Paris : L'Harmattan, 1977, 5

²⁵² Anne Cheynet, *Les Muselés*, 6

²⁵³ Il est essentiel de souligner que cette idée d'empire relevait d'une importance considérable dans le discours de Michel Debré entre les années 1960-1980 à la Réunion. Cet homme politique qui voulait que l'Algérie reste française, vantait la grandeur de l'ancien empire colonial français, et le gardait comme modèle politique dans sa gouvernance de la Réunion. Il se voulait défenseur de l'unité et du prestige de la France.

²⁵⁴ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 5

²⁵⁵ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 6

rules of pure Aristotelian logic they both follow the principal of reciprocal exclusivity [...] the settler town is strongly built town [...] the town belonging to the colonized [...] is the world without spaciousness [...] crouching village, a town on its knees, a town wallowing in the mire.²⁵⁶

Or pour Fanon, cette compartementalisation a pour objet de soumettre une « atmosphere of submission and of inhibition » qui comme il le souligne « lightens the task of policing considerably » : autrement dit, dans le contexte cheynetien, sans que le créole ne s'en affole, il est consigné à son 'bidonville' où il est plus facile pour les autorités de le contrôler. Dans cette geôle invisible, sa soumission perdure et sa liberté d'action se règle uniquement autour de sa vie dans son quartier. L'autre monde, celui du Blanc est inaccessible et malgré son admiration pour ces richesses, le créole miséreux a peur de s'aventurer dans ce milieu dont il est damné. Cette société postcoloniale en émergence qui vit les améliorations post-industrielles²⁵⁷ voit son économie se développer rapidement. Mais cette croissance économique rend compte d'une réalité cruelle dans l'île. Selon Vergès, ce monde insulaire « is organized around two poles: The island and France »²⁵⁸ Ceci reviendrait donc à considérer non plus une division de la géographie politico-économique insulaire à la simple séparation *hauts/bas* mais une bipolarisation bien plus symbolique qui reviendrait à conceptualiser l'île en deux espaces socio-économiques et culturel distincts : celui de la Réunion française, autrement dit pour reprendre les termes de Michel Debré « La France de l'Océan indien »²⁵⁹ et de la

²⁵⁶ Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, 38-9

²⁵⁷ Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries, Colonial Family Romance and Metissage*, Durham: Duke University Press, 1999, 134

²⁵⁸ Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries, Colonial Family Romance and Metissage*, 134

²⁵⁹ "La parcelle de terre; qui est la plus française de toutes les possessions de France" : Michel Debré, *Gouverner Autrement: Mémoires*, Vol. 4, Paris: Albin Michel, 1993, 197, cite par Françoise Vergès, 1999, 128

Réunion créole.

Cette Réunion créole est au centre du récit cheynetien. Anne Cheynet nous fait entrer dans l'univers de cette population créole invisible et silencieuse.

1.3. Une Population- invisible : Les *Damnés* de l'« île »

La damnation du Créole de toute activité française dans l'île entraîne une sorte d'invisibilité de ce peuple créole démuni, parce que le Réunionnais défavorisé est retranché dans ses collines ne participant aucunement à la vie sociopolitique de l'île. Il reste inactif car il ne possède guère les outils qui lui permettent d'opérer dans cette société française d'outre-mer en développement. Le Réunionnais et la Réunionnaise ne sont pas seulement des citoyens coloniaux ou paradoxaux, leur présence sur l'île relève fondamentalement d'une grande absence. Une absence non seulement historique (avec ce manque d'archives lié à leur subalternité) mais une absence profondément civique comme Cheynet tend à le dépeindre dans *Les Muselés*. Le créole est un citoyen absent, un citoyen invisible, insignifiant, un citoyen muet, muselé. Mais par quoi ? Et pourquoi ?

Pour mieux cerner cette notion d'absence, de silence et d'invisibilité, il nous faut revenir au contexte politique auquel le roman de Cheynet appartient. *Les Muselés* en tant que roman est fortement ancré dans une problématique politique spécifique. Comme nous l'avons largement développé dans l'introduction, Anne Cheynet au moment de la rédaction de son « récit réunionnais » militait pour le parti communiste réunionnais. Or au niveau mondial, il régnait des tensions liées à la guerre froide opposant des régimes militaires communistes, aux anciens empires coloniaux, aux Etats-Unis et à leurs alliés. Ces tensions pour ces empires en perte de pouvoir se caractérisent notamment par des

affrontements entre des ligues indépendantistes soutenues par les partis communistes locaux et la puissance coloniale. Ces affrontements, parfois violents, ont largement abouti à la décolonisation et l'indépendance d'une grande majorité des anciennes colonies. A la Réunion, tout comme aux Antilles, le parti communiste²⁶⁰ de Paul Vergès menait une politique d'anticolonisation et d'autonomie contre le gouvernement français. En plus de cette ferveur, la Réunion était le témoin du changement de statut de sa sœur, l'île Maurice, ancienne colonie française, devenue colonie/prolétariat anglais(e) jusqu'à son indépendance en 1969.

Parmi les abominations à bannir de l'horizon étincelant français dans la France d'outremer, il fallait inclure la culture et la langue créoles – outils communistes en puissance et il fallait évincer l'homme créole qui en soutenant l'autonomie apporterait la perte économique cette île 'française'.

La deuxième partie du roman de Cheynet est consacrée à Christian un jeune adolescent créole de couleur, le lecteur est témoin à travers les mots, les questionnements et les affirmations à la première personne de Christian des intimidations et des exactions employées par le parti de Michel Debré lors d'élections (municipales) qui opposent

²⁶⁰ Contre le parti communiste Réunionnais (PCR) qui se voulait porte-voix de la majorité *mineure* créole, se léguait la droite du député Michel Debré avec ceux que Françoise Vergès nomme les « assimilationnistes conservateurs. » La propagande du gouvernement insulaire de Debré donnait lieu à un discours de « démonologie politique »²⁶⁰ contre PCR et contre la politique d'autonomie. Parmi les grandes lignes de ce discours, il est essentiel de noter la censure de certains journaux à tendance gauchiste, la critique et l'interdiction de musique locale (comme le maloya – musique typiquement réunionnaise des anciens esclaves) qui fut recyclée par le PCR et enfin l'élévation de la femme au rang de défenseuse contre l'autonomie. Pour ce dernier point, l'argument de la droite insistait sur le fait : « Women needed the French state and its representatives, they were told, to protect them against Creole men who would bring misery to Reunion if they won autonomy. » Françoise Vergès qui est la fille de Paul Vergès étudie en partie l'opposition et la politique de démonisation de la droite contre le parti communiste Réunionnais dans *Monsters and Revolutionaries, Colonial Family Romance and Metissage* (1999)

Vergès, «notre papa »²⁶¹, et Nativel, le candidat de droite que Debré soutient. Christian ; désœuvré qui essaie tant bien que mal de « connaître pourquoi, les gens peuvent dire certaines choses et pas d'autres »²⁶², rapporte les cas de corruptions, de fraudes et de pots-de-vins lors de ses évènements. Le père de son ami Dalleau reçoit des cadeaux (une télévision par exemple) et il se voit accorder une promotion professionnelle à la mairie de la commune après avoir fait campagne et en votant pour le candidat de droite. Un soir, le père de Dalleau rentre ivre de son travail et se lamente d'avoir participé activement à l'engrenage politique dû à ses besoins financiers. Christian, alors présent chez les Dalleau, entend les récriminations du père de son ami et les réponses de son épouse.

- De toute façon s'il n'y avait pas cet homme-là [Nativel et ses nervis] tu ne serais pas ce que tu es. Rappelle-toi: au temps où tu es arrivé ici tu étais dans la misère. Tu n'avais que ton pantalon. C'est lui qui t'a fait obtenir ta petite place. C'est grâce à lui que nous travaillons, que nous pouvons élever notre enfant. [...]

- bientôt ce sont les élections. Il recommence là avec sa propagande [...]
L'année dernière, moi j'ai eu des ennuis à Tan Rouge là-haut à cause de lui ! [...]

- Seulement tu es bien content quand après les élections il te tombe cinquante mille francs hein! ... il ne fallait pas les prendre... maintenant c'est trop tard!

- [...] J'en ai assez. C'est à cause de lui que j'ai reçu des coups avec les communistes. Lui, il est bien caché derrière son bureau pendant ce temps.

²⁶¹ Anne Cheynet, 64

²⁶² Anne Cheynet, *Les Muselés*, 64

Je ne veux pas crever pour lui... Et d'abord il m'arrive de penser que les communistes ont raison... [...] un travail à la commune, une petite somme pour les élections, on te bouche les yeux avec ça toi. Tu ne vois pas tout ce qui va de travers dans notre pays?²⁶³

Ce dialogue rend compte d'une politique de délation, encouragée par le parti politique de droite. On observe surtout tous les systèmes d'embrigadement grâce aux pots de vin qui sont distribués à des personnes dans le besoin leur garantissant ainsi une vie meilleure. L'historienne, fille de Paul Vergès, lève le voile sur la gouvernance de Michel Debré et ses pratiques illégales à la Réunion à l'aube des élections opposant les autonomistes communistes et la droite :

Assimilations conservatives understood that to succeed, a demonological narrative must be accompanied by material reward and they used the clientelism that had long been part of Reunion's politics. People were rewarded for voting to 'the right candidate' with welfare, protection, jobs and housing.²⁶⁴

Dans le roman de Cheynet, c'est Christian –narrateur dans le deuxième volet de ce roman triptyque - qui dévoile à vif les cas de fraudes lors des élections, des fraudes dont tous les créoles pauvres discutent entre eux et qu'ils dénoncent :

Non ce n'est pas la peine [de voter] si vous ne votez pas on vous fait voter quand même... on va faire voter votre défunt tonton, et votre défunte tantine et puis votre grand-mère et tous ceux qui sont au cimetière et dont les os ont déjà blanchi... Pour ça le jour des élections, tous les morts se

²⁶³ Anne Cheynet, *Les Muselés* 53-54

²⁶⁴ Françoise Vergès, 1999, 146

relèvent pour voter pour le parti du gouvernement²⁶⁵

Colbert, le très bon ami de Christian, qui a perdu son emploi au profit d'un militant de droite, condamne la fraude électorale exécutée grâce à la méthode du « carrousel »²⁶⁶: « Le carrousel, reprend Colbert. Tu vois c'est quand on fait voter les gens plusieurs fois en les faisant passer dans plusieurs bureaux. C'est interdit bien sûr! [...] En général ils transportent les gens en voitures souvent des voitures de la commune. »²⁶⁷

Outre ces fraudes, Christian dénonce également le fait que les militants communistes ou simplement les plus pauvres des Créoles qui pouvaient montrer un intérêt quel qu'il soit pour le communisme, étaient victimes de toutes formes de persécutions, d'intimidations et de répressions: licenciements au profit d'un sympathisant de la droite, déportations hors de l'île, arrestations brutales, tortures... Parmi les nombreux exemples dans *les Muselés*, nous retiendrons par exemple le chantage exercé par le directeur d'école sur une cousine d'un des amis de Christian : « Le directeur d'école lui a *fait peur*. Il a dit que si je continuais à fréquenter la bande de Séraphin, il ferait doubler de classe le garçon de cousine et il ne le laisserait plus manger à la cantine... alors cousine ne veut plus que j'y aille »²⁶⁸ Séraphin et sa bande organisent parfois des réunions de Créoles pour se plaindre de leurs conditions de vie déplorables et des injustices en vue d'une nouvelle élection de contestation, après la victoire douteuse de Nativel. Séraphin, le père de Colbert, est arrêté, traité comme un forcené et accusé à tort d'avoir écrit des graffitis autonomistes sur des murs de la ville. Enfin, le jeune ami de Christian, celui-là même dont la cousine avait été menacée par le directeur, est arrêté et décède d'un coup

²⁶⁵ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 59

²⁶⁶ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 75

²⁶⁷ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 75

²⁶⁸ Anne Cheynet, *Les Muselés*

sur la tête donné par les gendarmes. Christian s'interroge sur les raisons d'une telle violence à l'égard d'un ami, discret, chétif et malade. Un jeune Créole innocent qui pourrait presque être perçu comme le martyr créole de ses abus sociopolitiques et socioéconomiques. Aux interrogations de Christian, Colbert répond : « C'est pour nous *faire peur*. De l'intimidation tout ça. Ils arrêtent Papa, ils assassinent un enfant...c'est pour que tout le monde ait peur, pour qu'on ose plus rien faire... »²⁶⁹ Pour réprimer les activités des militants communistes et pour dissuader la population créole de soutenir leur idéologie, le parti dirigeant de droite a recours à une *politique de terreur*, ou de peur afin de renforcer une paranoïa et pour imposer le silence.

La thématique de la peur occupe une place centrale dans l'histoire de l'île. Cette peur se situe à tous les niveaux jusque dans les conditions climatiques puisque la Réunion est très fréquemment ravagée par les caprices du ciel, les cyclones mais aussi les caprices de la terre avec son volcan qui crache régulièrement ses colères minérales. C'est l'historien de la Réunion Prosper Eve qui dans un de ses livres nomme la Réunion 'l'île à peur'. Selon Prosper Eve, le Réunionnais subit les ires de l'espace dans lequel il vit, de la société à laquelle il appartient et de l'histoire dont il est un acteur. L'historien insiste sur l'empreinte de la peur sur la population créole depuis le peuplement du territoire jusqu'au temps moderne : la peur de la mort, la peur de la perte de ses proches, la peur de la sanction, du châtimeut, des craintes et des appréhensions qui ont toujours été alimentées et maintenues par le pouvoir colonial, « reinforced by [French] patriarchy and fed by religious beliefs. »²⁷⁰ Prosper Eve souligne même que la peur est au centre de l'imaginaire créole avec la figure du folklore local de Grand-Mère Kalle. Dans le

²⁶⁹ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 121

²⁷⁰ Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries*, 147

contexte *des Muselés* la peur s'associe à divers moyens de pressions dirigées par différents groupes politiques sur la population pauvre créole; « Le peuple avait peur de se rendre aux urnes. Il avait peur de la violence des nervis payés par les conservateurs. [...] Certains Réunionnais avaient même peur d'être expulsés de la Réunion sous la loi de 1960...»²⁷¹ On retrouve cette même thématique de la peur dans le roman de l'écrivaine haïtienne Marie Vieux-Chauvet, *Les Rapaces* (1968), dont les personnages principaux vivent dans une peur constante des autorités, dans la peur incessante de ne pas manger, de mourir. Ces frayeurs sont davantage accentuées par les tensions politiques présentes dans la population haïtienne acculée par la pauvreté. Une société post-Duvalier où son fantôme totalitaire encore plus cruel règne encore. Nous pouvons encore faire allusions à *Amour Colère et Folie* de Marie Vieux Chauvet qui expose le lecteur à l'oppression duvalienne à Haïti dans trois récits écrits sous le régime Duvalier.

Les intimidations, exercées par la classe conservatrice qui aspire au pouvoir, se fondent sur un autre principe social et culturel auquel Cheynet, qui est elle-même fait allusion dans son roman. La question de l'autonomie est au centre des élections à l'époque de l'action. Les communistes menés par Paul Vergès font campagne pour l'autonomie de l'île : ceci rend compte d'une tendance généralisée dans les colonies où les partis communistes plaident pour les indépendances coloniales. A la Réunion, cependant le député Michel Debré compte obtenir des voix contre cette autonomie. Avec ses partenaires du parti de droite, il fait campagne en diabolisant le parti communiste et la politique d'autonomie²⁷² l'accusant de conséquences irrémédiables: misère et violence.

²⁷¹ Prosper Eve, *Ile a peur: La peur redoutée ou récupérée à la Réunion des origines à nos jours*, Saint-Denis : Océan Editions, 1992, 402

²⁷² Voir le chapitre 4 de l'ouvrage de Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries*, 1999, pp 123-167

Les exemples d'autonomie vouée à l'échec économique sont pour les cas les plus cités, Haïti, Madagascar et de l'île Maurice, trois anciennes colonies françaises. L'autonomie engendrerait la faim: « Vous allez voir le jour ou [l'autonomie] arrivera, on sera réduit à manger des roches dans un trou.»²⁷³ Du coup, la droite maintient auprès de la population réunionnaise que la Réunion ne peut pas opérer économiquement et culturellement sans la France. Grâce à la France, Christian énonce avec ironie et frustration « il y a de belles routes.»²⁷⁴ Ainsi, reprenant la rhétorique coloniale, la France de Debré symbolise la mère protectrice de ses enfants, les anciennes colonies. Françoise Vergès rappelle que, contre la mouvance communiste, Michel Debré « presents himself as a rescuing father»²⁷⁵ face à la pauvreté. Vergès ajoute « the logic of conservative rhetoric imposed a 'discriminatory way of thinking, in which only one way of thinking was innocent and inoffensive and all the others culpable and dangerous.»²⁷⁶ Cette rhétorique donne lieu à une forme d'aliénation sociale et fondamentalement à une relation de dépendance de la part du créole. Comme le montre Cheynet à travers les monologues intérieurs de Christian, l'autonomie que l'auteure réunionnaise n'aborde que dans cette partie du triptyque, renverse également la notion même de masculinité voire de virilité. L'homme créole qui souhaite l'autonomie réclame son individualité en tant qu'homme, symboliquement à l'homme blanc, toujours dominant et politiquement aux autorités françaises. En effet, le Créole en acceptant la tutelle française, ne peut pas accéder à ce statut ; au contraire, il reste l'enfant de la France, le fils de Papa Debré... Symboliquement il reste encore l'homme colonisé que l'ancien empire colonial *infantilise*, ainsi que l'affirme Frantz

²⁷³ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 55

²⁷⁴ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 113

²⁷⁵ Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries*, 153

²⁷⁶ Françoise Vergès, *Ibid.*

Fanon dans *Les Damnés de la Terre* et dans *Peau noire, masques blancs*.

Par ailleurs, cet homme-enfant doit obéir aux règles comportementales, imposées par les autorités (néo)coloniales, des règles qui favorisent son infantilisation et son aliénation. Comme le note Fanon, dans *Le Nègre et la Reconnaissance*, l'esclave, comme le colonisé et le postcolonisé « veut se faire reconnaître [par le blanc]. »²⁷⁷ En parallèle le Blanc, le colon, en guise de reconnaissance lui demande d'être invisible socialement et civilement. La sollicitation coloniale et postcoloniale requiert que les citoyens (post)coloniaux soient à la fois silencieux et invisibles, pour correspondre au « one way of thinking », cité précédemment. En retenant le raisonnement de Françoise Lionnet dans son article « Continents and Archipelagoes : From *E Pluribus Unum* to Creolized solidarities »²⁷⁸, il faut d'abord retenir la notion d'*opacité citoyenne*. Dans le discours conservateur et assimilationniste, un bon citoyen (colonial) doit faire preuve d'*anonymat volontaire*, parce que dans un cadre politique cet anonymat s'avère en fait « an index of representability ». Ceci signifie en d'autres termes qu'« [in France] in contrast to existing conceptions of an idealized and glorified democratic identity, to « be » is to be anonymous, ordinary and common. »²⁷⁹ Ainsi présenté, le devoir du citoyen créole moyen serait de s'exprimer sans trop se faire entendre individuellement en (se con)fondant avec la voix de la masse. Or cette masse créole est étouffée par la peur, par la honte d'être pauvre, comme le dit Antoine, le beau-père de Christian : « quand on est malheureux

²⁷⁷ Fanon, PNMB, 176

²⁷⁸ Françoise Lionnet, « Continents and Archipelagoes : From *E Pluribus Unum* to Creolized solidarities » in *PMLA*, Special topic : Comparative racialization, Vol. 123, 5 (October 2008), pp 1503-1515

²⁷⁹ Françoise Lionnet, « Continents and Archipelagoes : From *E Pluribus Unum* to Creolized solidarities », 1507

comme nous, il vaut mieux ne pas trop parler, il faut faire son travail doucement. »²⁸⁰

Sous l'égide de l'idéologie républicaine française, qui prône l'idéal du même ou du semblable²⁸¹, il est important de ne faire preuve d'aucune identité distincte, d'aucun particularisme. Le citoyen, et surtout le citoyen mineur doit faire preuve d'une transparence. Cette conscience moderne française s'avère dans les limites de sa conceptualisation radicalement discriminatoire.

Avec ces questions d'autonomie et de représentabilité, on ne peut guère ignorer le sujet de l'emploi dans le milieu insulaire. En effet, le problème dans cette société réunionnaise sous une nouvelle emprise (officieusement) coloniale orbite autour de la problématique du travail. Dans le roman de Cheynet, les Créoles (miséreux) qui adhèrent à la politique, que ce soit en assistant à des meetings secrets, perdent l'un après l'autre leur emploi. On leur fait signifier ainsi leur désobéissance, leur déloyauté et leur inutilité par cette perte. En devenant chômeurs, ils se retrouvent là-encore aliénés, plongés dans une misère encore plus profonde comme celle décrite dans *les Rapaces* de Marie Vieux Chauvet. Comme nous l'avons déjà remarqué, cette écrivaine haïtienne dévoile la vie des miséreux haïtiens après la mort du dictateur Duvalier, qui lors de son 'règne' avait élaboré un système méritocratique et des réseaux d'infiltrations, avec ses *tontons-macoutes*. Dans sa partie intitulée « Les Pauvres » les réalités socio-économiques poussent la population haïtienne affamée et désœuvrée à chasser les chats dans la ville. Les gens au pouvoir deviennent des « rapaces » et des vampires²⁸²: « Les rapaces, c'est eux [les gendarmes qui

²⁸⁰ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 65

²⁸¹ Voir Renaut, Alain. *Un Humanisme de la diversité: Essai sur la décolonisation des identités*. Paris: Flammarion, 2009.

²⁸² Dans le roman de Vieux-Chauvet, il est en plus question de vente de cadavres et de sang haïtiens aux Etats-Unis. Le gouvernement torture et tue pour atteindre les quotas de corps/sang souhaités par des entreprises pharmaceutiques américaines.

représentent les autorités gouvernementales]! [...] ils dévorent la vie des autres .»²⁸³ Dans le roman de Vieux-Chauvet, comme dans beaucoup de romans africains francophones²⁸⁴ sur les dictatures en Afrique, « [la classe puissante] mange son prochain.»²⁸⁵ L'homme colonial est donc un loup pour l'homme colonisé. D'après ce qu'expose Cheynet dans son roman, cette citation s'applique également à la Réunion où le Réunionnais « malheureux, [il] ne peu[t] rien faire »²⁸⁶ car il est déshumanisé, invisible, un homme à qui on a retiré (dévoré) la conscience.

Face à cette impuissance, le Créole se résigne. Il n'a jamais eu les outils pour combattre et pour se révolter. Fanon indique d'ailleurs que le 'nègre' ne s'est jamais battu pour sa liberté (dans « le nègre et la reconnaissance ») ceci explique d'ailleurs ce besoin constant d'un leader, un porte parole, qui parle pour la nation créole : ce 'papa'. A nouveau, on voit se dessiner la position infantilisante du Créole qui se soumet systématiquement au paternalisme qu'il soit colonial ou qu'il soit créole. Sur ce point, Françoise Vergès note « Calling a leader Papa signified a demand for protection, a demand for love, a desire to emulate as well as gratitude and affection. »²⁸⁷ Ce désir de paternalisme fait ressortir combien l'homme créole est en pleine crise masculine et souffre d'un profond sentiment d'insécurité que la politique française alimente insidieusement. Cheynet met bien en évidence dans la psyché de ses personnages ce manque de confiance en soi. Christian et ses acolytes rejoignent, par exemple, un jeune professeur Georges qui tente de les enrôler dans une lutte pour leurs droits contre les

²⁸³ Marie Vieux(-Chauvet), *Les Rapaces*, Port-Au-Prince: Henri Deschamps, 1986, 64

²⁸⁴ Je renvoie notamment aux romans d'Amadou Koné, *Les Coupeurs de Tête*, ou d'Henri Lopes, *Le Pleurer-Rire*, ou Soni Labou-Tansi avec *Une Vie et demi*, pour les auteurs femmes, c'est la tradition et la société patriarcale qui a tendance à dévoré la femme africaine, voir les romans de Calixthe Beyala.

²⁸⁵ Marie Vieux(-Chauvet), *Les Rapaces*, 79

²⁸⁶ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 65

²⁸⁷ Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries*, 1999, 163

discriminations et les injustices sociales qui pèsent dans l'île. Georges est un métropolitain (un français de France). C'est donc un Français qui motive les troupes créoles :

[Georges] disait que nous devons être toujours présents et que la vie politique était surtout notre affaire, que nous devons [...] lutter pour sortir de la misère et pour sortir notre pays de la misère[...] On voit qu'il est instruit ce gars-là [...] il nous a redonné espoir, l'espoir d'une vie heureuse où l'on pourra avoir du travail, avoir à manger, avoir des écoles.²⁸⁸

Georges incite le Créole à la révolte mais il se heurte à un groupe d'hommes passifs qui s'attendent à ce que tout soit fait pour eux. Christian s'engage dans le Front de la Jeunesse Autonomiste Réunionnaise – organisation de Georges en essayant de lire les journaux mais ces compagnons et pour ainsi dire tous les jeunes « sont durs à convaincre dans le coin [...] *ils ont peur* [...] c'est la paresse... Les jeunes ici préfèrent aller s'asseoir devant la boutique pour jouer aux cartes, boire et regarder passer les filles. »²⁸⁹ Tel que Christian dépeint les jeunes hommes créoles, il rend compte d'un manque d'initiatives et de responsabilité dont la source se trouve, selon Christian, dans un sentiment de honte : « Nous sommes honteux, « complexés » [...] et nous n'oserions jamais faire une réunion sans lui. »²⁹⁰ Le jeune homme a saisi ce manque de confiance et l'explique ainsi : « Je pense que nous sommes comme les plantes du jardin qu'il faut tout le temps arroser ! », autrement dit qu'il faut toujours motiver, stimuler. Le jeune Christian, l'archétype du jeune Créole, se sent *insignifiant* et « impuissant »²⁹¹ dans la société

²⁸⁸ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 97-8

²⁸⁹ *Les Muselés*, 99, mon emphase

²⁹⁰ *Les Muselés*, 100

²⁹¹ *Les Muselés*, 100

réunionnaise qui ne voit pas ses pauvres et où le créole est muet, muselé. Christian ajoute qu'« on nous a habitués à courber la tête, à dire merci. »²⁹² Pourtant il se rebelle avec son bon ami Colbert. Il crie à sa famille seulement les iniquités dont il souffre :

Oui, je sais qu'on nous exploite [...] Il faut que nous ayons du travail et des écoles et que chacun puisse manger à sa faim, se soigner quand il est malade... Qu'il n'y ait pas de misère pour nos enfants. [...] Merci au gouvernement pour la départementalisation ! [...] il y a le théâtre de verdure d'où l'on nous chasse quand on essaie de resquiller pour voir Johnny Halliday. C'est seulement pour les riches [...] Il y a le port de plaisance mais sur la colline beaucoup d'entre nous n'ont pas l'eau et l'électricité. Dans les classes pourries pullulent les rats et les rats !²⁹³

A la Réunion, il y a les magnifiques filaos qui longent les belles plages mais derrière cette splendeur exotique, il y a la misère, la pauvreté. Malgré cette dénonciation, Christian cède et se résigne à son tour, comme tous les autres, écoutant les remarques de sa mère Alexina « Tu vois la politique... papa Antoine lui, il disait que c'est bon pour les riches. Les pauvres eux ils doivent se contenter de ce qu'ils ont. Pas faire de politique... »²⁹⁴ On pourrait croire que la politique s'apparente à un idéal auquel le subalterne ne peut pas s'adonner. Une utopie qui fait rêver mais qui n'est en fait qu'un cauchemar, un piège. La politique appartient à ceux qui savent parler. Etrangement cette affirmation est vraie également pour la révolte car se révolter ne signifie-t-il pas symboliquement parler ? Or tout le problème de l'*ego* créole émerge de cette absence de langue sociale. Comme le réclame Georges lors de ses réunions secrètes : « Parlez ! »

²⁹² *Les Muselés*, 113

²⁹³ *Les Muselés*, 112-113

²⁹⁴ *Les Muselés*, 122

Selon Cheynet, toute la tragédie du Muselé se situe dans cette voix bâillonnée car le mal créole résonne dans une impossibilité de parler et de dire. Cheynet n'est pas la seule romancière créole à aborder cette thématique du pauvre Créole privé de voix dans un régime ou dans un système politique, sociale qui l'amarre. Marie Vieux-Chauvet, dans son dernier roman *Les Rapaces*, permet au lecteur de pénétrer dans la vie des Haïtiens dépouillés par la dictature cannibale. On réclame au pauvre qu'une passive écoute et encore : « Dans les rues, les pauvres écoutaient, tête baissée »²⁹⁵ Il s'agit là d'une interdiction (ne pas se faire entendre), une impossibilité (ne pas savoir parler) et d'une autocensure (ne pas vouloir parler, rester silencieux). Christian adolescent, dans la partie du récit qui lui est consacrée justifie le complexe langagier dont souffrent tous ces camarades de classe pour les raisons suivantes:

Dans ces écoles en France, les enfants sont tous gentils, ils répondent bien en « tournant la langue » quand on les interroge et le maître n'a pas besoin de faire répéter dix fois la même chose. Nous autres nous n'avons pas la bonne tête : La plupart d'entre nous ne parlent pas en classe.²⁹⁶

Le muselé créole est également damné de l'espace linguistique car il se considère comme inintelligent « ne pas avoir la bonne tête » (être intelligent). Le fléau qui marque ces damnés reste l'analphabétisme qui ronge la population pauvre.

Quand il faut lire quelques choses, je lis mais je ne sais pas faire une lettre sans fautes. S'il s'agit de lettres pour la famille j'écris mais quand on a

²⁹⁵ Marie Vieux-Chauvet, *Les Rapaces*, 82

²⁹⁶ *Les Muselés*, 44

besoin d'écrire des lettres aux étrangers, on est obligés de payer quelqu'un. Papa Antoine sait tout juste un peu déchiffrer, maman ne sait pas lire du tout. Ni l'un ni l'autre n'ont jamais su écrire²⁹⁷

Le cercle vicieux en milieu défavorisé commence avec le besoin de mains supplémentaires dans leur travail familial (s'occuper des jeunes enfants frères et sœurs pour une jeune fille et s'occuper du jardin ou de la pêche pour nourrir la famille pour le jeune homme). Nous renvoyons ainsi au chapitre sur le roman de Rose-May Nicole dans lequel Laetitia n'a qu'une seule hantise durant sa scolarité : cesser ses études pour aider sa mère dans sa case. A cette scolarité qui de toutes évidences ne représente aucunement une priorité dans les familles créoles, il est impératif d'ajouter l'état déplorable des écoles dans les quartiers les plus pauvres de l'île ou dans le milieu rural « Les enfants sont toujours dans une vieille école... on n'a pas à manger »²⁹⁸, « l'école est sale et laide. »²⁹⁹ La description de l'établissement donne un état des lieux assez choquant d'un établissement scolaire quasiment laissé à l'abandon. Un abandon qui se reflète sur la scolarité des enfants qui abandonnent tôt leurs études, avant le certificat d'études comme Christian dont la maladie, enfant, a provoqué un retard scolaire.

Les enfants créoles sont cependant conscients des inégalités présentes dans leur île en comparaison à d'autres villes réunionnaises ou pis encore en comparaison avec la France : l'école « zoreil » est belle, propre et neuve. L'enfant ou l'adolescent en quittant l'école prématurément ne consolide pas ses connaissances. Les conséquences de cette déficience sont doubles: d'abord les enfants sont plus facilement aliénables dans une

²⁹⁷ *Les Muselés*, 45

²⁹⁸ *Les Muselés*, 57-8

²⁹⁹ *Les Muselés*, 44

idéologie coloniale par leur non-maîtrise de la langue. En plus de ce facteur, ils sont plus complexés et complètement dépendants de l'état. Ensuite leur vie familiale leur retire toutes possibilités d'ambition. Christian, dont on suit tout au long de la deuxième partie du roman les questionnements, les méditations, les tergiversations et surtout ses monologues intérieurs, étudie, malgré ses difficultés scolaires évidentes – souvent liées à des problèmes de concentrations et à un désintérêt, souhaite devenir gendarme. Cette fonction lui permettrait d'être un fonctionnaire de l'état français mais surtout de monter dans la hiérarchie sociale. A ce projet ambitieux, son beau-père répond : « C'est pas pour nous tout ça mon enfant, Avec un peu de chance tu pourras être manœuvre quelque part... tu peux continuer le jardin avec moi, aussi. »³⁰⁰

Le jeune homme créole est donc très vite poussé à l'inertie dès qu'il s'agit d'aspiration ou de but dans la vie. On lui apprend à se taire plutôt qu'à parler, à se soumettre plutôt qu'à se révolter de peur des répercussions. Son aliénation représente ce conditionnement du colonisé à s'accepter comme tel. En renvoyant au *Portrait du colonisé* et plus particulièrement au *Portrait du colonisateur*, dans lequel Albert Memmi décrit le colonisateur qui se refuse en opposition à celui qui s'accepte, on peut dire dans le cadre du récit Cheynetien que l'auteur dépeint le Réunionnais comme un colonisé qui s'accepte. Anne Cheynet propose cependant un moyen de transcender cette acceptation aliénante à travers l'engagement politique et surtout à travers la parole. Le créole est rongé et e

crasé par le silence.

Dans une optique psychanalytique, Jacques Lacan démontre que la parole permet

³⁰⁰ *Les Muselés*, 58

l'expression de l'être, une sorte de « je parle donc je suis ». Il introduit cette idée avec la notion de *parlêtre*, où l'homme est avant tout un être parlant. Ce *parlêtre* permet par extension une véritable existence sociale par les mots. Cependant, il va de soi que, dans l'univers créole, le parlêtre se rattache à la langue dominante à savoir le français et non au créole. Comme il l'est signifié par André Scherrer « Le patois créole ne peut en aucun cas être considéré comme une langue originale, expression du génie d'un peuple. *Il n'existe pas et ne peut pas exister de personnalité spécifiquement réunionnaise.* »³⁰¹ Le *parlêtre* ne peut s'effectuer par la langue du dominé autrement dit par l'usage et surtout la maîtrise du français. Ces derniers permettent socialement de déterminer la fidélité et la crédibilité du/de la Créole en tant que sujet français (voir chapitre 1). Là-encore nous entrons dans un cercle vicieux où le Créole n'est pas reconnu pour sa créolité mais davantage pour sa francité. Une francité terriblement pusillanime, pour ne pas dire terriblement aliénante.

En effet, Christian et sa mère Alexina dévoilent leur angoisse de cette langue qui leur paraît inaccessible et distante et qu'ils ne maîtrisent pas ou très peu. Ceci soulève ce besoin du porte-parole qui est naturellement considéré comme leader « comme *papa* qui parle pour tous les enfants ». Axel Gauvin, dans son essai majeur sur la défense du Créole opprimé, créole ici faisant à la fois référence à la langue et à l'homme, souligne

Le peuple [créole] ne possède pas la langue imposée, qui est également la langue du pouvoir colonial et s'il veut se défendre, s'il veut essayer de faire respecter les pauvres droits que le colonialisme veut bien lui laisser, il ne peut le faire qu'au moyen

³⁰¹ André Scherrer, *Histoire de la Réunion*, ("Que sais-je?", Paris: Presses Universitaire de France,) 1164, 1977,

d'une langue qu'il ne possède pas.³⁰²

Impossible pour eux d'accomplir leur devoir de citoyens, car les Créoles comme Christian, Antoine, Alexina, Colbert et les autres, se trouvent, pour reprendre les mots d'Albert Memmi, « munis de leur seule langue étrangère dans leur propre pays »³⁰³ : la tragédie des citoyens muets et sourds civiquement.

Dans cette partie nous avons pu établir les sources du muselage social, civique et linguistique des Créoles, autant homme que femme telle qu'Anne Cheynet le témoigne dans son roman militant. Nous avons mis en lumière la raison pour laquelle la Réunion postcoloniale des années 1970 a continué à être un espace toujours divisé selon un schéma politique et discriminatoire. Enfin, nous avons insisté sur le fait que « deux communautés, deux langues » se côtoient tout en étant séparées par des injustices et des discriminations. Axel Gauvin, essayiste, romancier Réunionnais et militant communiste, note deux points importants que nous développerons plus largement dans le chapitre de cette thèse dédiée à l'écriture créole: Le premier s'appuie sur l'« incompréhension du français par les masses populaires [créoles] »³⁰⁴, et le second, important, se caractérise par l'idée que « les monolingues créoles forment l'immense majorité de la population.»³⁰⁵ La Réunion devient donc un territoire où « deux mondes à part... s'ignorent.»³⁰⁶ Ainsi pour reprendre la réflexion de Carole Boyce Davies sur la notion de silence, il est évident que dans le cas du Réunionnais et de la Réunionnaise dans le cadre

³⁰² Axel Gauvin, *Du Créole Opprimé au Créole libéré, Defense de la langue réunionnaise* (Paris: L'Harmattan, 1977) 68

³⁰³ Axel Gauvin, *Du Créole Opprimé au Créole libéré, Defense de la langue réunionnaise* 24

³⁰⁴ Axel Gauvin, *Du Créole Opprimé au Créole libéré, Defense de la langue réunionnaise* 18

³⁰⁵ Ibidem.

³⁰⁶ Axel Gauvin, *Du Créole Opprimé au Créole libéré, Defense de la langue réunionnaise* 18

strictement social, c'est avant tout la peur et le manque de langue qui induisent le bâillonnement et le silence du Créole.

Les personnages *des Muselés* ne peuvent pas échapper à leur bâillonnement que ce dernier soit social ou culturel. Le Créole s'autocensure pour ne pas se distinguer, pour se fondre dans la masse invisible. Françoise Vergès, en revanche, précise que les causes premières dans ce silence reposent sur un manque de détermination, de responsabilité et d'initiative ; le Réunionnais est être passif et dépend de l'Autre. Dans *Les Muselés*, Anne Cheynet consacre deux des trois parties qui composent ce roman à des femmes. Il semble donc fondamental de s'attarder sur la Muselée et sur la fatalité de son sexe.

2. La Muselée : « subir ou ne pas subir, là est la question »

Il est possible de lire dans le corps de la femme la métaphore de l'île comme territoire mutilé, meurtri par des siècles de servitude et par la récolte de la canne et du café. Cette métaphore se déploie au-delà du corps féminin, il s'étend à l'être 'femme' étant donné que la femme réduite au silence personnifie la population et une île cloîtrée dans un mutisme, le mutisme de la souffrance, de l'impuissance et du subir. Contrairement au titre de l'essai de Maryse Condé sur les romancières des Antilles de la langue française, nous nous intéressons au motif du silence des femmes réunionnaises.

A la question, quels sont les rôles de la femme dans les romans créoles féminins? Nous répondons qu'elle est cantonnée à deux rôles et représentations : celle d'une mère ou celle d'un corps, un objet sexuel. Ces représentations sont, certes un peu simplistes mais malheureusement récurrentes dans le champ littéraire féminin créole. Cette affirmation se

confirme largement avec les auteures ayant évoluées dans une société en crise (comme Haïti pour Marie-Thérèse Colimon ou Marie Vieux-Chauvet) ou dans un milieu défavorisé dans une société postcoloniale encore largement ancré dans une mentalité coloniale, une société aveugle de ses pauvres.

Marie-Thérèse Colimon et Anne Cheynet ont milité pour la femme, dans diverses associations comme respectivement, la Ligue Féminine d'Action Sociale et L'Union (Haïti) des Femmes Réunionnaises (UFR). Les activités politiques de l'UFR démontrent donc un engagement complet pour la reconnaissance de la femme et revendiquent « les mêmes droits que les Françaises métropolitaines pour les Réunionnaises.»³⁰⁷ Une des grandes activistes du mouvement de l'UFR, un mouvement largement affilié au parti communiste réunionnais, témoigne des conditions de vie de la Femme réunionnaise en 1950-60 ainsi:

Dans nos déplacements dans toute l'île, je voyais des cases en paille. Des femmes accouchaient encore dans leur case de terre battue. Avec simplement la sage-femme qui avait la cuvette pour laver le bébé. Il y avait beaucoup de misère, les enfants étaient nus pieds. Je connaissais beaucoup de gens dont les enfants portaient d'un jour à l'autre le même linge: la maman le lavait le soir et le leur redonnaient le lendemain pour aller à l'école. Beaucoup d'enfants n'avaient pas de moyens d'aller à l'école et restaient souvent sans manger puisque les cantines étaient rares. *Je voyais la femme accablée.* Il n'y avait aucune comparaison entre la situation prévalant ici et ce que j'avais connue en France: même dans les

³⁰⁷ Norma Lartin, *L'UFR de 1976 à de nos jours: une force formatrice de la condition de la femme réunionnaise*, Mémoire de DEA, Histoire, Dir. Professeur Sudel Fuma, Université de la Réunion, 2003, 41

milieux modestes, en France, on ne voyait pas cette misère. [...] *la femme était vraiment écrasée*. C'était visible dans les réunions publiques: une majorité d'hommes y assistait alors qu'il y avait des femmes très combatives mais *elles n'avaient pas la parole et ne pouvaient pas donner leur opinion sur la vie des femmes*.³⁰⁸

L'écrivaine qui dévoile la réalité de la condition féminine dans son pays où la femme est « accablée » ou « écrasée » parle pour elle parfois avec un ton féministe et parfois sans. Elle énonce la dure vie et la misère sociale ou psychologique de la femme cherchant quotidiennement à survivre. Face à « l'indifférence publique à la misère des petites gens », seules des « femmes sociales » peuvent toucher le public au sujet de ce fléau qui pèse sur la femme. Qui de mieux placer que des auteures qui sont témoins quotidiennement de ce désœuvrement. Parmi les similarités autre que l'écriture que partagent Cheynet, Vieux-Chauvet et Colimon, il est essentiel de signaler que ces trois romancières ont consacré en partie leur carrière à l'enseignement assurant la fonction d'institutrice, « animée[s] des même sentiments de compassion pour les déshérités. [Leur] plaidoyer en leur faveur est poignant.»³⁰⁹

Dans cette partie sur la muselée ou plus précisément sur les muselées nous tenterons de comprendre le silence de la femme créole en quoi son rôle de mère et/ou l'objectivation de son corps l'emprisonne dans le silence. Outre les références aux *Muselés*, le roman au centre de notre chapitre, nous nous référons à *Fils de misère* (1974) de Thérèse Colimon, *Les Rapaces* (1968) Marie Vieux-Chauvet et aussi à *Rape of Sita*

³⁰⁸ “40eme Anniversaire de l'UFR : Tout ce que la Réunion doit à l'UFR” *Témoignages* (le quotidien communiste réunionnais), samedi 26 et 27 septembre 1998, pp4-5

³⁰⁹ Adrienne Gouraige, “ Littérature haïtienne: Le rôle de la femme dans la société chez deux romancières” in *Revue francophone de Louisiane*, vol.4, 1 (Spring 1989) [pp 30-38], 35

(2004) de la Sud-Africaine-Mauricienne Lindsey Collen, qui offre dans ce roman à la première personne une perspective unique sur la Réunion et la notion de viol.

2. 1. Une vie d'esclave: entre exploitation sociale et servitude maternelle.

Dans *Paroles de femmes* (1979), Maryse Condé souligne que depuis longtemps la femme créole « se valorise presque exclusivement par la fonction maternelle. La joie de l'enfantement est au cœur des joies de la fillette qui envisage très tôt son destin de mère imaginant sa progéniture. Pourtant cette fonction maternelle s'avère être en réalité une entreprise solitaire ainsi que le reflète souvent les productions littéraires de femmes créoles. Le père est absent, inexistant, un fan-tô/tas-me d'une nuit qui dépose sa semence et qui s'évapore. Dans *Fils de Misère* de Marie-Thérèse Colimon, les enfanteurs n'ont pas de visages : « Ayant joué son rôle d'instrument reproducteur, [l'homme créole] n'avait plus aucun compte à rendre, celui-là, et nul ne lui tiendrait rigueur. »³¹⁰ Cette citation fait écho à l'essai *Paroles de femmes* dans lequel Maryse Condé traite de la représentation de l'homme en insistant sur le fait que « si [les hommes créoles] sont des géniteurs, ce ne sont pas des pères au sens où le père est celui qui assume l'éducation et l'entretien des enfants. »³¹¹ Un homme démissionnaire, et une femme laissée pour compte par le géniteur. Cette réalité ici décrite par Colimon dans *Fils de misère*, n'est qu'un reflet de celle que subit Alexina (personnage principal du premier volet du roman d'Anne Cheynet), une jeune cafrine vivant dans une case délabrée comme celle de Lamerchie

³¹⁰ Marie-Therese Colimon, *Fils de Misère*, Port-au-Prince, Haïti: Editions Caraïbes, 1974, 23

³¹¹ Maryse Condé, *Paroles des femmes*, 1979, 37

Mercidieu dans *Fils de misère* parmi « les cabanes disparates »³¹² de la « cour Ravette dans le quartier des bidons villes à Port au Prince » à Haïti. Alexina, la jeune réunionnaise, habite dans une case sans électricité et sans eau courante, dans une case où elle dort avec son fils sur le sol froid. L'absence de l'homme dans leurs vies précaires les affecte différemment. Lamerchie ne semble que peu indisposée par l'absence d'un conjoint et du père de son fils Jean-Léon et du bébé qu'elle a perdu avant lui. Alexina se retrouve dans une autre situation. Simon, le père de Christian l'a complètement délaissée sous prétexte que « Simon a dit que [le bébé] n'est pas de lui ; il lui trouvait la peau trop claire.»³¹³ Simon accuse Alexina qui travaille en tant que femme de ménage et nourrice dans une famille aisée blanche, comme Lamerchie, d'un acte d'adultère dont l'enfant 'trop blanc' est le fruit. L'homme blanc a usurpé le ventre de la femme noire au détriment de l'homme noir à qui ce ventre fécond est destiné. Ce schéma renvoie tragiquement aux cruautés des maîtres sur leurs esclaves noires avec qui ils enfantaient sans reconnaître une progéniture métisse. Le père noir se voit voler son rôle de père mais plus symboliquement son rôle d'homme par le Blanc. Le fatalisme de ses échos historiques encore persistants dans la mentalité créole facilite la continuation d'une peur qui a attiré à l'émasculatation et au vol de paternité de l'être noir/créole. Paradoxalement, non qu'il se complaise dans une telle situation, le père créole, comme Simon, qui accuse sa conjointe d'adultère (en général forcé) fait la sourde oreille aux explications qu'elle lui donne. Cette démission, ce rejet paternel ou masculin devient également un prétexte pour échapper à son rôle de père, quand l'enfant est vraiment le produit de l'amour entre Simon et Alexina, en rompant sa relation avec cette dernière et en s'engageant dans une autre relation, avec

³¹² Marie-Therese Colimon, *Fils de Misère*, 1974, 13

³¹³ *Les Muselés*, 8

une « malgachine »³¹⁴. Du coup, contrairement à Lamerchie dans *Fils de Misère*, Alexina est une femme abandonnée et donc seule.

Les conséquences de l'abandon paternel de l'espace et du devoir familial engendrent la reconfiguration de la structure familiale où la mère est dorénavant placée directement au centre de la famille. Plus largement au niveau socioculturel cette matrifocalité influence considérablement le dynamisme social dans la communauté créole, issue d'ancêtres esclaves. La société matrifocale se centre donc sur la femme et l'homme est relégué au second rang, un effacement volontaire et historique. La société patriarcale était présente sur l'île seulement durant la période esclavagiste où le maître, le planteur s'apparentait à la figure du père pour tous ces esclaves. Dans l'imaginaire colonial, la hiérarchie familiale se compose de la sorte: le maître ou le Français (blanc) joue le rôle du père, la nation française celui de la mère, puis la femme créole est la grande sœur, enfin en bas de cette hiérarchie se situe l'homme créole. La Réunion possède cette particularité que l'homme créole n'est pas seulement noir. Il peut être un blanc, miséreux et déclassé depuis son arrivée jadis sur l'île. Cette communauté ethnique se nomme localement les 'Yabs'. Dans son roman, *Les Muselés*, l'auteure met en scène cette population créole multiraciale, acculée par la pauvreté. L'absence ou l'effacement du père relève donc d'un phénomène socio-historique typique des sociétés historiquement esclavagistes : comme Maryse Condé le signale dans *Parole de Femmes*

Tout comme la femme, l'homme [créole] est conditionné par une lourde histoire. A l'époque de l'esclavage, l'homme blanc voyant en lui un rival potentiel s'est acharné à le détruire. Il lui a enlevé sa compagne naturelle dont il a fait bien souvent un jouet, un objet sexuel. Frustré, dépossédé, l[e

³¹⁴ *Les Muselés*, 8

créole] s'est réfugié dans des attitudes d'irresponsabilité qui ont survécu l'évolution politique des Iles.³¹⁵

L'irresponsabilité ou la résignation familiale de l'homme est donc un attribut qui se lègue tragiquement de père en fils: le mal du mâle créole. Or dans le roman féminin créole, en s'appuyant sur *La Pluie et Vent sur Têlumée miracle* (1984) où la majorité des hommes-géniteurs s'éclipsent, Condé n'a pas tort d'indiquer que « les pères, eux-mêmes ne sont guère que des figurants »³¹⁶, cette idée est largement reprise par Jean –Jacques André dans *l'Inceste focal dans la famille noire* (1987). Pour cet anthropologue ce problème de l'inceste, un autre fléau qui sera développé plus loin dans ce chapitre, est alimenté par cette castration symbolique du père. Un point que nous expliciterons plus loin dans ce présent chapitre.

Face à un homme créole démissionnaire, les jeunes mères se consacrent corps et âme à leur progéniture et plus spécifiquement à leur fils. La partie vouée à Alexina dans *les Muselés*, livre les réalités de la maternité à la Réunion dans les quartiers des déshérités créoles. Ces révélations sur ces vies font écho au roman de Colimon qui malgré son titre – *Fils de Misère* – décrit le sacrifice maternel de Lamerchie Mercurieu pour son fils Léon. Ainsi sur cette maternité dévouée, Adrienne Gouraize remarque : « [la mère] n'a jamais éprouvé qu'un désir, être mère car 'pititt ce riches malere' (les enfants sont la richesse du pauvre). Sa vie [...] est une lutte sans fin pour le nourrir et pour lui offrir une

³¹⁵ Maryse Condé, *Paroles de femmes*, 1979, 36. Cette citation corrobore notre conclusion concernant le muselé et sur sa passivité sociale. On voit par conséquent que le fléau du snetiment d'inutilité, et oncd'irresponsabilité occupe tous les niveaux de sa vie. Ne pourrions nous pas affirmer alors que l'homme créole est de toutes parts une victime d'un engrenage sociohistorique ?

³¹⁶ Maryse Condé, 1979, 37

éducation. »³¹⁷ Cette situation de mère totalement vouée à son enfant est similaire à celle d'Alexina. Or cette dévotion a une portée parfois tragique et révoltante pour le lecteur qui suit les moindres gestes de ses deux jeunes mères que la vie de leur fils, Ti-Tonton ou Jean-Léon Mercurieu, le fils de Lamercie et Christian sont l'essence de leur propre existence. Lamercie s'épuise à la tâche en tant que nourrice et femme de ménage chez des bourgeois pour subvenir aux besoins de son fils. Après son licenciement, elle se rend malade en travaillant sans arrêt en tant que marchande d'acassan (bouillie de farine de maïs avec du sirop de canne) au point de frôler la mort. Malheureusement, toutes ses économies qui étaient réservées à l'éducation, servent à régler les frais de son hospitalisation. Après un moment de convalescence hantée par cette nécessité de nourrir et éduquer son fils, elle vole dans le marché où elle travaillait avant que d'autres 'ennemies' reprennent son commerce. Elle vole une poule :

Une maman-poule, le jeune écolier surmène aurait donc ce soir son bouillon revigorant! L'assiette pleine à déborder, le bouillon noirâtre où la graisse dépose des bulles alléchantes, l'enfant devant tout cela, l'enfant qui mange le plat des yeux en attendant de porter à ses lèvres ces morceaux de chair tendre! [...] Elle ne vit plus que ce tableau de son fils rassasié! [...] Sa poule sous le bras, [Lamercie] courait maintenant, *l'esprit et le corps habités d'une seule pensée : son fils devait manger!*³¹⁸

Ces mères sont obnubilées par l'alimentation de leur enfant. Car en effet toutes deux ont très peu à se mettre sous la dent. Et le repas frugal qu'elles peuvent avoir, elles préfèrent

³¹⁷ Adrienne Gouraige, " Littérature haïtienne: Le rôle de la femmes dans la société chez deux romancières" in *Revue francophone de Louisiane*, vol.4, 1 (Spring 1989) [pp 30-38], 35

³¹⁸ Marie-Thérèse Colimon, *Fils de Misère*, Port-au-Prince, Haïti: Editions Caraïbes, 1974, 119, mon emphase

le donner à leur enfant. Dans le roman d'Anne Cheynet, il est clair dès les premières pages du récit que Christian, encore bébé, souffre de malnutrition. Dans les faits réels, la malnutrition est un problème majeur dans la société réunionnaise depuis la seconde guerre mondiale. A ce sujet, Jean Claude Leloutre, dont le manifeste³¹⁹ dépeint de manière engagée et brutale la tragédie réunionnaise face au néo-colonialisme, témoigne de ces carences alimentaires: « suivant son degré de pauvreté, le créole mange une ou deux fois par jour.» Comme le montre Cheynet à travers Alexina, ce repas se compose frugalement de riz cuit, de grain, d'un morceau de morue non dessalée et de brèdes (« un des plats de base dans la nourriture créole, composé de feuilles de certaines plantes.»)³²⁰ Leloutre ajoute concernant cet aliment végétal que les brèdes reflètent le degré le plus bas de la pauvreté car « ce sont des légumes ou plutôt les fanes de divers légumes européens ou tropicaux. Leur apport en sels minéraux serait intéressant s'ils étaient consommés en grande quantité ce qui n'est pas le cas car ils servent surtout de garniture. »³²¹ Pour insister sur le degré de dénuement dans lequel se trouve Alexina, cette dernière doit manger ses brèdes froides (et non chaudes comme il se doit).

Comme Lamercie, Alexina sacrifie sa propre vie pour sa progéniture. Elle se tue à la tâche de ménagère chez une famille de « zoreils » qui ne semble que peu se souciait de la vie d'esclave que mène leur employée. Alexina est dans un perpétuel état de servitude. Elle se fait exploiter par ces employeurs et est esclave inconsciente du bien-être de son fils. Le tragique de la mère créole réside dans cette persistance de cet état d'asservissement, aliénée à sa tâche de femme. Nous évoquerons dans la partie suivante un autre type d'esclavage cette fois intrinsèque à l'image de la femme comme objet

³¹⁹ Jean-Claude Leloutre, *La Réunion, Département français*, Paris: Ed. Maspero, 1968

³²⁰ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 9

³²¹ Jean Claude Leloutre, *La Réunion, Département français*, 79

érotique. Alexina vit l'injustice de la pauvreté créole et la précarité de sa situation au quotidien. 'Madame' chez qui elle travaille la punit de son retard, alors qu'Alexina travaille loin de son domicile, en lui interdisant de se rendre chez elle pour nourrir son enfant. Pour les employeurs le fait d'être fille-mère est vue d'un mauvais œil car leur ménagère est dépendante des besoins de son enfant et le considère comme une priorité dans sa vie. Pour Alexina, heureusement une jeune voisine, Camille, fille de madame Zézefé assure le rôle de baby-sitter. Mais parfois Camille ne peut pas garder Christian et Alexina a du mal à se réorganiser. Malheureusement quand Madame a besoin d'elle et lui somme de rester jusqu'au soir parce qu'elle doit faire une course inattendue et qu'Alexina est obligée de refuser car son enfant est seul chez elle, une pluie de reproches s'abat sur elle: « Et alors non seulement tu ne veux pas rester ce soir mais en plus tu es là à ne rien faire?... Je me demande parfois si ça valait la peine de donner à bouffer à ces Créoles! La paresse les étouffera! »³²² Car voilà la source du problème créole pour les employeurs qui semblent imperméables à toutes explications, toutes évocations de misère, qui vivent dans un autre monde et sont aveugles et sourdes à la misère, les Créoles sont paresseux. Des invectives identiques tombent encore sur Alexina, chez un autre employeur, après qu'elle a été renvoyée de chez Madame pour un vol qu'elle n'a pas commis – un prétexte inventé par Madame pour se débarrasser d'Alexina: « Tous ces gens sont pareils. [Ces Créoles pauvres] se disent malheureux mais ils ne veulent pas travailler! »³²³ Ces mots sortent de la bouche d'une bourgeoise créole qui a accepté d'engager Alexina mais qui, suite à une longue absence de cette dernière dont l'enfant est tombé gravement malade, la renvoie à son tour.

³²² Anne Cheynet, *Les Muselés*, 13

³²³ Anne Cheynet, 33

Dans *le Fils de Misère*, Lamerchie Mercurieu subit le même sort quand Madame Ledestin pour qui elle travaille la licencie par caprice de femme enceinte. Les jeunes mères sont donc là-encore des victimes de leur pauvreté qui les affaiblit devant des grandes familles qui sans comprendre la misère de femme seule, disposent d'elle comme d'un bien jetable. La comparaison avec l'esclave saute aux yeux car par définition l'esclave n'est-il pas assimilé à un meuble dont on dispose. En plus, les jeunes créoles qui cherchent un emploi comme ménagère ne manquent pas.

Outre les malheurs socioprofessionnels, une autre malédiction s'abat sur l'existence de la mère seule, celles des tensions internes au quartier dans lequel elle vit et les insultes qu'elle essuie parce qu'elle est une femme délaissée sans protection masculine. Ces violences internes sont monnaie courante à la Réunion, il n'est pas rare de lire de nos jours dans la page des faits divers un meurtre, des menaces ou encore des bagarres entre hommes à la sortie de la boutique chinoise³²⁴ et d'altercations meurtrières entre femmes jalouses. Les frustrations d'une vie de labeur et de malheurs provoquent des gestes désespérés puisqu'en effet le désespoir pèse dans le cœur et la vie misérable du Créole. Pour les femmes, ces altercations ont lieu dans les espaces publiques à l'exception de l'église: Dans *les Muselés*, la bagarre se produit près de la fontaine tandis qu'Alexina finit de remplir sa bassine de fer-blanc et tente de rattraper Christian, qui, encore bébé, gambade. Rose Marie « se met à insulter [Alexina] » tout en renversant la bassine qu'elle

³²⁴ La boutique (comprendre ici comme l'épicerie) chinoise (parce qu'elle est en très grande majorité tenu par des descendants de chinois) renvoie à l'espace de l'alcoolisme par excellence. Leloutre, dans *Réunion, département français*, explique que "chez le Chinois, dans l'arrière boutique, est un comptoir crasseux. Pas de sièges, ou quelques bancs. Le client arrive après son travail, seul le plus souvent. Il tend un pièce de vingt [anciens] francs. Le Chinois remplit un petit verre [...] parfois au sortir du Chinois, une meurtrière bagarre éclatera." (80). Axel Gauvin dans *Quartier 3 lettres*, traite également de cette présence de l'alcoolisme dans cette espace. Un lieu de perte pour les créoles tristes encore ancre dans la mentalité actuelle. [dettes]

a eue tant de mal à remplir. Une querelle et un pugilat éclatent. Alexina en poussant Rose-Marie la blesse gravement. Suite à cette dispute, Rose-Marie soutenue par son ami, Malbar, engage des poursuites judiciaires contre Alexina qui est dépassée par les événements. Chômeuse et seule, Alexina plonge dans un gouffre de procédures administratives et judiciaires, noyée dans un système qui est complètement hermétique à son entendement de jeune créole sans éducation et illettrée. Comme pour Christian, son fils plus tard, elle ne possède pas les outils linguistiques pour se défendre convenablement qu'elle soit dans la gendarmerie,

[les gendarmes] m'ont interrogée, m'ont fait répéter cinquante fois la même chose. Je comprenais un peu ce qu'ils me disaient par ce que j'ai travaillé chez des 'Zoreils', mais eux ne comprenaient pas mon langage. De temps en temps ils ne m'écoutaient plus, parlaient entre eux et riaient très fort.³²⁵

ou au palais de justice, où on parle « un jargon qu'[elle ne] comprenai[t] pas. »³²⁶ Elle sombre dans le flou face à la langue française. Une femme seule subit les pires humiliations parce qu'elle n'a pas d'homme pour la soutenir. A la fin, tous ces malheurs ne se limitent pas à des faits humains puisque même le monde cosmique se retourne contre l'être dans le plus grand désespoir comme pour marquer l'insignifiance de son existence: ceci est vrai autant pour Alexina que pour Lamerchie. Alexina se plaint du soleil qui l'accable de cette chaleur insoutenable alors qu'elle vient de perdre son dernier emploi, que son fils nécessite des soins médicaux urgents: « le soleil a mangé le peu d'ombre que faisait la maison. Il pèse maintenant cuisant sur mon dos. Ai-je vingt-quatre

³²⁵ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 18

³²⁶ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 39

ans? Vingt-quatre ans? Cela n'a pas d'importance, je suis tellement fatiguée»³²⁷ ou « le soleil de midi cogne abrutissant. »³²⁸ Lamercie ne souffre pas des rayons brûlants et aliénants du soleil, elle vit les caprices de la pluie dévastatrice:

subitement [...] les ténèbres envahirent le ciel, des nuées se mirent à courir de l'horizon comme sur un mot d'ordre et des gouttes grosses comme des grains de maïs s'écrasèrent sur le sol. [...] L'avalasse [...] couvrait les rues. Un frisson la secoua tout entière. Était-ce l'humidité, le froid ou l'épouvante? Echevelée, perdue, mouillée jusqu'aux os, elle se sentait plus misérable que jamais.³²⁹

Ce déchaînement cosmique symbolise la fatigue générale de la mère créole qui ne trouve aucune échappatoire à sa misère et il la conduit à songer au suicide comme refuge final contre cette fatalité qui se fonde sur elles. Le récit de ses deux femmes, venant d'un état créole indépendant depuis 200 ans mais qui est miné par la plus grande pauvreté et l'autre originaire d'un département d'outremer qui est « oxygéné » par la France reflète leur destinée comme-ci cette dernière est littéralement interdépendante du devenir de ces deux nations créoles. Ainsi, la fin de Lamercie se rattache au *tragique créole*, tel que Elvire Maurouard le décrit dans son étude *Haïti, le pays hanté* (2006), en tombant sous les balles d'un gendarme alors qu'elle veut sauver son fils qui symbolise, lui, un futur de bonne augure mais dont cette mort précipite dans la misère dont il est issu. Dans cette mort, on peut lire la tragédie que vit et que vivra l'Haïti, rongée par la pauvreté. En contraste, Alexina ne meurt pas, elle ne succombe pas à ses pulsions suicidaires car elle

³²⁷ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 22

³²⁸ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 32

³²⁹ Therese Colimon, *Fils de Misère*, 51-53

reçoit le soutien d'un célibataire qui, depuis qu'elle vit seule s'intéresse à elle. C'est lui qui l'emmène à Saint-Denis pour son procès contre Rose-Marie. Alexina, comme la Réunion, bénéficie d'une aide qui lui permet de subvenir à ses besoins.

Remarquons enfin que ni Alexina, ni Lamercie ne sont aidées par des ancêtres, - *des granmouns* – qui les guident dans leur vie. Elles sont accompagnées certes par une voisine pour Alexina et par une bigote-marraine Rézia Régulier pour Lamercie. Nous pouvons voir en ces deux mères des mères-seules. Comparons par exemple à Télumée qui adopte un enfant et qui durant toute sa jeune vie est initiée à être femme, à être mère. Sa grand-mère, Reine sans nom – un sorte de sorcière – lui enseigne l'art d'être mère d'un peuple (celui des Lougandor). Télumée étrangement n'enfante pas mais elle adopte un fils et l'adoptant elle ne devient pas mère seule mais mère-solitude. Sa Solitude même si, malgré elle est interrompue par la venue d'homme, une fois que ces derniers partent, Télumée retombe sur ses pieds ou plutôt se relève sans l'aide de quiconque. Or Lamercie s'effondre, Alexina tombe pour se relever grâce à Antoine.

La mère créole est un personnage quasi tragique, une perpétuelle victime d'injustices. Elle se tue au travail pour l'éducation de son enfant. Pour reprendre les mots de Jean-Claude Leloutre, les Créoles supportent l'insupportable. Pourtant la tragédie sociale ne se limite pas seulement à la mère créole, elle se généralise malheureusement à la femme car, il ne faut pas oublier que ce qui la caractérise est sa féminité, son corps.

2.2. Les Muselées : Le silence de la féminité et la dépossession corporelle

L'étude de la vie des femmes créoles dans la littérature féminine créole qu'elle soit des Caraïbes ou de la Réunion, puise dans les mêmes réalités, celle d'une féminité

désœuvrée et esseulée parce que la femme créole symbolise le parangon de « l'opprimé ». Dans la relation-homme, elle souffre des frustrations de l'homme (noir) créole, lui-même, relégué au statut de sous-homme dans la mentalité coloniale. La femme subit la vengeance de l'homme, des humiliations que lui-même a endurées depuis des générations, depuis l'esclavage. Dans l'un des rares articles consacrés à la femme réunionnaise, Martine Mathieu examine la représentation du personnage féminin dans la littérature réunionnaise et elle conclut que

La femme est conçue [...] comme exemple même des victimes d'une terrible injustice résultant de tout un processus historique, et motif à un questionnement fondamental, en plus d'aucun autre Créole, elle est montrée comme subissant le carcan d'une structuration sociale lourdement marquée par l'esclavage et la colonisation.³³⁰

Contrairement à la littérature antillaise de langue française, cette injustice ne s'inscrit pas seulement dans la dimension raciale qui sous-tend que la femme noire *incorpore* dans les profondeurs de son corps et de sa psyché l'affliction et le calvaire de son sexe et de sa race³³¹. Dans la fiction réunionnaise, elle englobe davantage l'aspect socioéconomique. Ce point est essentiel pour la simple raison qu'Anne Cheynet, elle-même, est une créole blanche qui, comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, vient d'un milieu défavorisé. Par conséquent, son approche de la condition féminine cerne la pluralité ethnique de l'île ; dans leurs malheurs, les femmes créoles cheynetiennes appartiennent au même rang social de *petits créoles*. Martine Mathieu insiste sur l'importance de cette

³³⁰ Mathieu Martine « la femme dans la littérature réunionnaise » *Les Dossiers de l'Outre-Mer*, 82, 1^{er} trimestre, 1986, 51

³³¹ voir notamment Carole Boyce Davies et al., *Out of Kumbla, Caribbean Women and Literature*, Trenton, NJ : Africa World Press, Inc, 1997, Evelyn O'Callaghan, *Woman Version, theoretical Approaches to West Indian Fiction by Women*, Warwick, UK: Macmillan Caribbean, 1993.

perspective car, comme elle le note, « la figure féminine permet de cristalliser les traits spécifiques des conditions de vie de toute une population de petits créoles absents jusque là de l'éclairage littéraire, ou convoqués uniquement pour servir de faire-valoir. »³³² En considérant ces idées générales sur la situation féminine dans les îles, quelle est la vie de la Muselée et pourquoi est-elle réduite au silence ? Pour répondre à cette question, il nous faut considérer un aspect fondamental de la féminité créole à savoir l'espace corporel.

Suzanne dont le témoignage est inclus dans la troisième partie des *Muselés* incarne la jeune adolescente qui rêve, comme toutes les adolescentes de 15 ans, de trouver son prince charmant. « Un jour quand j'aurai un fiancé, je le tiendrai par le cou comme ça avec la tête renversée en arrière, comme ça... si j'avais une grande glace, je jouerais à *être une fille comme dans les romans*. » Cette naïveté troublante touche le lecteur étant donné que ce dernier a l'impression d'entrer dans l'intimité de cette jeune « yab »³³³ en s'immiscant dans ses songes et en pénétrant dans sa vie. Dans son idéal romantique, Suzanne imagine une vie avec un 'fiancé', « un jeune qui m'embrasse pas un vieux comme le patron. »³³⁴ On comprend que ces moments d'illusions romantiques sont motivés par la fuite d'une réalité plus dure où il n'est ni question d'un prince charmant ni celle d'un jeune homme qui pourrait la bercer avec ses amours délicieuses et sincères : la pauvre jeune fille n'est en fait que le jouet de « Monsieur ». Un jouet sexuel. Son patron s'empare de ce jeune corps et en envahit l'espace sexuel. Ce patron est pourtant marié, son épouse évite la vie des hauts. « Devant les gens, il m'oblige à l'appeler Monsieur.

³³² Mathieu Martine « la femme dans la littérature réunionnaise » *Les Dossiers de l'Outre-Mer*, 82, 1^{er} trimestre, 1986, 50-51

³³³ blanche pauvre vivant dans les hauts

³³⁴ Anne Cheynet, *Les Muselés*,

Quand on ne peut pas nous voir, il me touche et la nuit il vient dans ma chambre. »³³⁵

Suzanne n'est plus le sujet des désirs d'un potentiel prince, elle s'apparente plutôt à l'objet des convoitises sexuelles et des attouchements de l'homme pour qui elle travaille. Cette dépossession renvoie indéniablement à l'objectivation du corps féminin par l'homme qui de son côté se l'approprie à travers l'acte sexuel qui traumatise profondément la victime. Dans la majeure partie des cas, il s'agit d'ailleurs d'un acte sexuel violent : un viol, et pis encore un cas d'inceste. Ces crimes sexuels manifestent inconsciemment le besoin de l'homme d'assujettir d'une manière ou d'une autre la femme à leurs désirs et à leurs pulsions. Martine Mathieu dans son article voit la femme dans la littérature réunionnaise post-départementalisation comme

objet de désir et de domination du maître (que ce soit désormais le patron ou l'homme en général, et même le père –car le phénomène de l'inceste n'est pas éludé -), et objet de la vindicte compensatoire du compagnon naturel, dépossédé et humilié (on se souvient de l'analyse de Fanon montrant que dans sa révolte, l'opprimé se trompe de cible).³³⁶

Suzanne subit ainsi les assauts de son « maître » - son patron *zoreil* - pour qui elle est « son canard », « sa poule », « son oiseau »... et qui contre son gré « entre dans son ventre [...] [avec] une espèce de ballon en plastique. »³³⁷ Tragiquement Suzanne n'a pas la possibilité de résister à ses assauts autrement qu'en feignant la migraine car cette nouvelle vie en tant qu'employée d'un hôtel lui permet de sortir de la vie de misère avec ses parents. Dans cette relation homme-femme, on constate une certaine pérennisation et

³³⁵ Anne Cheynet, *Les Muselés*,

³³⁶ Mathieu Martine « la femme dans la littérature réunionnaise » *Les Dossiers de l'Outre-Mer*, 82, 1^{er} trimestre, 1986, 51

³³⁷ Anne Cheynet, *Les Muselés*,

un maintien des précédents abus sexuels et surtout des abus de pouvoir entre le maître et ses esclaves-femmes dans le système esclavagiste d'antan et qui subsistent officieusement après l'abolition avec les femmes engagées. Dans le cas de Suzanne, la liberté de la sexualité semble ne jamais dépendre de sa volonté propre mais, comme pour les esclaves jadis, elle se soumet à l'autorité et à l'arbitraire du patron/maître³³⁸. Françoise Vergès consacre plusieurs de ses études sur la psychologie coloniale et l'identité créole, aux violences sexuelles commises sur la femme réunionnaise : elle dénonce notamment la théorisation systématique par les psychiatres coloniaux de la culpabilité de l'homme créole dans cet acte criminel et proteste contre l'absence d'études sur la culpabilité du non-créole. « Rapes of maids and of saleswomen by their bosses, the sexual harassment of women prevalent in the workplace, do not appear in the studies about violence that focus on poor Creole men, who are easier to catch and accuse. »³³⁹ Vergès ne cherche naturellement pas à ce que l'homme créole soit innocenté de tous les viols qu'il a pu commettre ou qu'il commet, elle s'insurge plutôt contre la polarisation invariable des chercheurs (historiens, psychiatres, anthropologues...) sur l'irresponsabilité et la « monstruosité » masculines créoles. Dans *Les Muselés*, l'agression de l'espace corporel de la femme est, par conséquent, perpétrée par l'homme en général qu'il soit créole ou non.

Anne Cheynet introduit également dans son roman-témoignage un sujet extrêmement problématique dans la description et dans la définition de la dynamique

³³⁸ Sudel, Fuma, *Femmes et liberté à la Réunion après l'abolition de l'esclavage*, papier publié sur www.historun.com, 3

³³⁹ Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries, Colonial family Romance and Métissage*, Durham: Duke UP, 239

familiale réunionnaise dans le milieu des déshérités. Comme il l'a été mentionné dans le paragraphe précédent concernant Suzanne, elle ne peut pas repousser son patron, elle est forcée de céder à ses avances et de se plier à ses demandes sexuelles parce qu'elle ne veut pas « retourner à l'Ilette, jamais. Pour manger des figues tous les jours et pour rester assise le dimanche à contempler le piton et pour avoir encore des histoires avec Timère et papa, non jamais ! »³⁴⁰ La précarité de la vie dans les villages montagneux de l'île pousse Suzanne à se soustraire à son patron, elle se convainc de sa gentillesse puisque à chaque fois que ce dernier se rend en ville, « il [lui] rapporte un cadeau. »³⁴¹ Suzanne ne peut que consentir aux sévices de son patron pour éviter de revivre le dénuement de son enfance. Avant les années 1970, les conditions de vie dans les hauts sont déplorables : nombreuses cases -un euphémisme pour paillotes- n'ont ni électricité, ni eau courante. Les habitants vont s'alimenter en eau à la fontaine. « La pauvreté [dans les Hauts] rest[ait] préoccupante. »³⁴² Daniel Vaxelaire, romancier et historien, n'hésite pas à employer l'adjectif « tiers-mondiste » pour décrire la situation de certains Réunionnais dans ce paysage montagneux. Dans *Les Muselés*, Suzanne devient la porte-parole de toutes ces jeunes filles qui tentent de quitter leurs vies de misère, par attrait de la nouveauté (« avoir une télé », « recevoir des cadeaux ») et dans l'espoir de s'enrichir, certes, mais il s'agit avant tout d'échapper aux ravages de l'indigence et aux dangers de la promiscuité : « Nous ; les enfants, on dormait sur le grand lit. Papa et Timère à côté, derrière le rideau. [...] J'entendais Papa et Timère qui soufflaient fort. »³⁴³ Suzanne prend conscience de son enveloppe charnelle dans la violence d'un crime odieux et traumatique. Ce corps nubile

³⁴⁰ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 139

³⁴¹ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 139

³⁴² Daniel Vaxelaire, *Le Grand Livre de l'Histoire de la Réunion, de 1848 à de nos jours*, Vol. 2, la Réunion: Orphie, 2003, 628

³⁴³ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 139

se voit assailli et molesté par un de ses proches car le manque d'intimité pour une jeune fille peut avoir des répercussions dramatiques ; « C'était le soir, [...] [Papa] a soulevé ma culotte et il m'a dit que c'était pour me frotter le dos mais il a mis la main dans ma culotte. [...]»³⁴⁴ Dès son entrée dans l'âge pubère, Suzanne se heurte de plein fouet et contre son gré à sa destinée en tant que *sexe faible* et saisit les malheurs de la féminité. Bien avant les agressions sexuelles de son patron, Suzanne sombre dans l'interdit d'une relation incestueuse avec son père. En tant que narratrice, elle 'raconte' avec des mots d'une effrayante simplicité la façon dont son père « [lui] a fait ça. »³⁴⁵ La première fois, tout comme elle livre avec parfois des détails gênants³⁴⁶ les attouchements de son patron. Ces descriptions aussi troublantes qu'elles soient reflètent pourtant les réalités de la vie au féminin dans l'univers créole. La thématique de l'inceste, qui reste un tabou dans les sociétés occidentales, est souvent traitée dans la littérature créole de la Réunion et des Caraïbes. Gisèle Pineau dans son roman *L'Espérance-Macadam* développe longuement d'abord par des allusions puis dévoile les faits de ses amours mortifères³⁴⁷. Ce motif littéraire n'est que le symptôme d'un dysfonctionnement dans la famille créole « elaborated around the maternal pole »³⁴⁸ ou plus encore d'une crise de l'homme créole. Cette crise de l'homme créole dont on étudiera en partie les sources telles qu'elles sont exposées dans *Les Muselés*, naît de l'importance que prend la mère dans la famille créole, elle est tout aussi engendrée par la tendance à l'évidente promiscuité sexuelle³⁴⁹. Ces délinquances sexuelles du père dues à des carences affectives font que la sexualité

³⁴⁴ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 140

³⁴⁵ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 140

³⁴⁶ “[mon patron] veut que je lui fasse avec la bouche”, op cit, 140

³⁴⁷ J'emprunte ici l'expression de Lucienne J. Serrano dans son article “Voies/voix du silence dans L'espérance-Macadam de Gisèle Pineau” in *Tangence*, 82, automne 2006, 69

³⁴⁸ Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries, Colonial family Romance and Métissage*, Durham: Duke UP, 1999, 237

³⁴⁹ Vergès, 1999, 237

s'exerce très souvent dans la bestialité et la violence et correspond à une prise de pouvoir. « [The failure of the of the black father] results from the foresaking of the black man by the black mother who can only love and honor the white father/master.»³⁵⁰ La femme noire castré l'homme noir avec son désir de l'homme blanc.

Contrairement au personnage d'Eliette dans le roman de Gisèle Pineau qui refoule en effaçant ce traumatisme de son corps nubile vandalisé, Suzanne le *sur-dit* comme pour se laver de la honte et restreindre son traumatisme. Cette atteinte au corps d'adolescente par le père n'est plus tue, elle est *a contrario* mise en scène, une mise en scène qui s'alimente d'une certaine normalité. Dans les dires de Suzanne, la distance apparente entre ces révélations et leurs manières d'être énoncées au lecteur renforce la banalité de ce crime incestueux comme si l'inceste représentait une évidence dans la sexualité d'une jeune fille réunionnaise. Dans une dimension psychanalytique, on peut concevoir cette distance entre le vécu et l'aveu de ce même vécu comme sous-jacente à un éloignement voire un décalage entre le moi et son enveloppe charnelle. Le corps étant tellement meurtri et saccagé, on ne peut que constater une forme de *déterritorialisation corporelle* où la jeune fille ou la femme créole ne sent plus et ne conçoit plus son corps comme faisant partie de son être. Il est rejeté, étranger. Ce physique féminin devient une tare, la cause de toutes les souffrances dont elle est victime. Cette idée de séparation entre le corps et le moi (psyché) chez le personnage féminin est un *topos* au cœur de la production romanesque féminine créole³⁵¹ et francophone africaine³⁵².

³⁵⁰ Michele Praeger, *The Imaginary Caribbean and Caribbean Imaginary*, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2003, 23

³⁵¹ Voir Maryse Condé, *La Parole de femmes : essai sur des romancières des Antilles de langue française*, Paris: L'Harmattan, 1978

³⁵² Awa Thiam, *La Parole aux négresses*, Paris: Denoel-Gonthier, coll. "Femmes", 1978

La réaction maternelle face à cet odieux délit paternel favorise le cercle vicieux des comportements brutaux dans la dynamique familiale. Aux violences sexuelles du père s'ajoute l'acharnement de la mère l'accusant, après avoir découvert son époux près du lit de Suzanne, de séduire son propre père : «[Timère] a dit que lorsque j'avais mon sang je mettais mon linge n'importe où et que je lui volais son mari, que j'étais une salope parce que je cherchais après mon père – mon propre père.»³⁵³ La cruauté des propos d'une mère à l'égard de sa propre fille démontre l'étrange relation que la mère entretient avec sa progéniture féminine qui, lorsque cette dernière atteint l'âge de sa puberté, est regardée non plus comme appartenant à une descendance, mais davantage comme une rivale pour l'amour du mari/père. Ces tensions au féminin favorisent une progression des actes violents qui ne sont plus seulement verbaux. A des insultes on ne répond que par les coups, facilitant toutes formes de violences domestiques à effet-domino : la mère bat la fille, puis le père bat la mère qui bat sa fille, et la mère bat la fille parce que le père a corrigé la mère et a défendu la fille. « Ensuite papa l'a cognée [...]. Le lendemain quand papa est allé à «l'habitation », Timère a pris un bois carré et elle m'a tapée. »³⁵⁴ Timère va même jusqu'aux menaces de mort, en allant « chercher un sorcier pour faire mourir »³⁵⁵ Suzanne. Une telle vie avec des rapports à l'autre qui sont contraints à la sauvagerie voire simplement dans l'inhumanité sans dialogue possible, engendre naturellement une perception négative de soi et en plus une certaine insensibilité aux maux. La seule échappée est la soumission et *la passivité*: aucune révolte n'est envisageable, il s'agit avant tout de subir. Que peut attendre Suzanne de la vie ...de sa vie

³⁵³ Cheynet, *Les Muselés*, 141-2

³⁵⁴ Cheynet, *Les Muselés*, 141

³⁵⁵ Cheynet, *Les Muselés*, 142

quand tout est rupture ? Rupture avec son corps annihilé, « rupture dans la filiation. »³⁵⁶

A la question « Comment se structure la féminité ? »³⁵⁷ que Françoise Vergès et Jean-Claude Carpanin Marimoutou posent, la seule réponse qu'apporte Cheynet dans son roman se polarise sur la notion de passivité. On a vu que Suzanne vit deux sexualités que l'on catégorisera de *négatives* : La première un inceste et la deuxième, des viols 'consentis'. Comme il a été démontré dans le paragraphe précédent, ce genre de sexualité donne une image dégradante du corps féminin. Les expériences sexuelles de cette jeune créole ne s'arrêtent pas à cette annihilation corporelle : au contraire, des espoirs d'un amour naissent avec la présence dans l'hôtel d'un autre employé, le jeune Christian. Suzanne poursuit ce rêve de rencontrer un *homme qui l'aime* : « Moi, je voudrais un garçon qui ait un bon sentiment et se marie avec moi. »³⁵⁸ La question de désir est très problématique dans les productions romanesques créoles.

Suzanne désire Christian car pour une fois elle sent que ce dernier s'intéresse à elle, un intérêt illustré par leurs échanges de regards discrets. Elle captive et elle se sent aimée. Son corps éveille enfin des fantasmes qu'elle partage et qui ne l'avilissent pas. Avec un tel sentiment d'appréciation, elle se glisse à nouveau dans ce corps que les autres hommes lui avaient dérobé ou souillé, elle accepte d'en reprendre possession. Cette sexualité et cet amour lui servent ainsi de réapprentissage, de redécouverte de son espace corporel, ce corps qu'elle avait rejeté et qui lui était indifférent revit, enfin devenant un territoire sensuel et sensoriel. Avant même d'entamer une liaison intime, Christian

³⁵⁶ Françoise Vergès et Marimoutou, Jean-Carpanin, *Amarres, Creolisations India-océanes*, Paris: L'Harmattan, 2005, 48

³⁵⁷ Françoise Vergès et Marimoutou, Jean-Carpanin, *Amarres, Creolisations India-océanes*, 2005, 48

³⁵⁸ Cheynet, *Les Muselés*, 140

s'engage dans une forme de séduction dont Suzanne a toujours rêvé et qui démontre également sa prévenance. Elle imagine en la personne de Christian, l'amant qu'elle a attendu, le premier homme qui peut la choyer, la noyer de sentiments affectueux. Il est évident que la jeune créole souhaite vivre la belle histoire d'amour ou le merveilleux conte de fées. Ne plus être un objet d'assouvissement sexuel, elle espère être valorisée au rang de sujet de désir et d'amour. Les scènes, là encore décrites à la première personne dans la troisième partie *des Muselés*, saisissent cette volition à obtenir de la bouche de son amant le « je t'aime » par lequel elle pourra enfin se sentir femme, se sentir exister. Car enfin, pour répondre à une question que pose Françoise Vergès, on pourrait répondre que ce qui structure en partie la féminité créole comme la féminité en général tient de la reconnaissance affective et amoureuse de son partenaire, de son amant, de son mari vu que le bien-être au féminin se nourrit, on ne peut pas l'ignorer, *d'amour et d'eau fraîche*, surtout lors de l'adolescence. Si la passion peut effrayer, les bons sentiments et le romantisme exacerbé agissent, dans l'expérience des premiers amours, comme source et joie de vie, preuve d'existence et d'acceptation par l'autre sexe.

En revanche, cette sexualité que l'on caractérisera de *positive* pour Suzanne, prend, malgré les sentiments doux et tendres des deux tourtereaux, une tournure amère car Christian est incapable d'extérioriser ces sentiments. Suzanne, qui n'attend que l'expression de cet amour, est confrontée à une indifférence involontaire. Le lecteur décrypte bien 'le silence de l'amour', mais son paradoxe survient du fait que le mutisme de Christian possède ce pouvoir mortifère³⁵⁹. Qu'entend-on par mortifère ? Il est indispensable de comprendre que, si pour le jeune homme le silence est son mode

³⁵⁹ J'emprunte cette expression à Lucienne J. Serrano, « voies/voix du silence dans *l'Espérance-Macadam* de Gisèle Pineau » in *Tangence*, 82, 2006, (59-74), 68

d'expression, il devient pour Suzanne une évidence de la non-réciprocité de son amour. La passivité apparente de Christian se transforme aux yeux de la jeune fille en désintéressement. A ce drame de manque certain de communication, s'ajoute la grossesse encore récente de Suzanne, une grossesse qu'elle tait également.

Autant de silences, de passivité, et de naïveté ne peuvent mener qu'à la mort par l'abandon d'espoir car, dans l'univers créole, le silence est meurtrier. Il chamboule l'organisation cosmique. Suzanne imagine que Christian aime une autre jeune fille, elle s'enfonce dans une apathie, en essayant de donner sens à sa vie après la naissance d'un enfant sans père, d'une vie sans emploi et dans les hauts. Blessée et mélancolique, elle sombre dans la douleur et la frustration de l'abandon. Dans une ultime tentative de parole, l'aveu de son amour et de sa grossesse, alors qu'un orage menace l'île, elle est engloutie sans résistance par les eaux d'une ravine. Ce laisser-aller, cet abandon et cet *enlèvement cosmique* peuvent signifier un suicide, un geste de démission complète face aux réalités d'une existence jalonnée de misère (dans tous les sens du terme). Cette mort violente symbolise une agonie évidente du personnage féminin pour qui la seule solution contre cette existence dans la souffrance constante est la mort. Cet orage, comme l'orage dans le Roi Lear de William Shakespeare, pourrait en quelque sorte refléter la conscience révoltée et les tourments intérieurs du personnage principal de ce troisième volet du roman d'Anne Cheynet. Cette conscience punit la Suzanne charnelle de sa passivité mais elle la venge également des incertitudes et du silence de Christian. Car, avec la disparition et la découverte du corps inerte de Suzanne, Christian est accusé de viol et de meurtre, et est emprisonné pendant plus de dix ans pour ce crime qu'il n'a pas commis.

On constate que Suzanne symbolise la proie des hommes, colonisateur de l'espace

corporel féminin dans sa totalité, mais elle demeure avant tout la martyre du silence. Son ultime geste de révolte et de résistance a été de faciliter sa propre mort s'insurgeant et refusant une vie où elle resterait prisonnière de son corps, proie aux contraintes sexuelles masculines et à ses diverses formes d'oppression dans les structures familiales, sexuelles et domestiques³⁶⁰.

Dans son roman, Anne Cheynet aborde une des autres réalités concernant la condition de la femme réunionnaise et le problème des contraintes sexuelles. La manière dont l'auteure traite de la thématique de la prostitution se rapproche très largement d'une forme dénonciation masquée. En effet dans des milieux socioéconomiques précis, les jeunes femmes créoles sont souvent poussées à vendre leur corps dans l'espoir de sortir de la misère. Ce salut elles pensent le trouver en « fréquentant » l'homme blanc, le zoreil, le métropolitain. Frantz Fanon, dans *Peau Noire, Masques Blancs* critique cette tendance des femmes créoles à croire qu'en se liant à un homme blanc – non-créole- elles pourront s'élever racialement et socio-économiquement³⁶¹. En agissant de la sorte, la jeune femme répond à des conceptions qui datent de la période coloniale où l'homme blanc « [est] le riche, le seul apport extérieur face à cette insularité insolente qui caractérise l'île.»³⁶² L'homme blanc renvoie donc à une sorte d'idéal masculin pour la femme noire/créole, prête à tout pour obtenir sa reconnaissance, son attachement et naturellement son affection. Dans *Les Muselés*, cette femme est incarnée par Josiane, une ancienne

³⁶⁰ Françoise Lionnet, "Geographies of Pain: Captive body and violent Acts in the Fictions of Myriam Warner-Vieyra, Gayl Jones, and Bessie Head" in *Callaloo*, 16, 1 (winter 1993), (pp 132-152), 134

³⁶¹ Le chapitre consacré au roman de Rose-may Nicole, *Laétitia*, illustre bien cette conception fallacieuse.

³⁶² Sandrine Corre, *Stéréotype et phénotype, le rôle des attributions phénotypiques dans le rapport à autrui à la Réunion*, Maitrise d'ethnologie, dir, M. Live Yu-Sion, Université de la Réunion, UFR de Lettres et des Sciences Humaines, 1997, 8

camarade de classe de Christian qui durant toute son enfance et adolescence est amoureux d'elle. Dans la trame narrative, c'est d'ailleurs à travers ses yeux et « sa voix » qu'on la voit se métamorphoser. Ses apparitions dans le roman sont assez furtives. D'abord apparaissant comme une jeune créole sage, elle porte ses petites robes à fleurs. Christian admire d'abord sa beauté sa fraîcheur mais sa discrétion. Les années passent, Christian qui dorénavant vit dans l'hôtel de Cilaos, se rend très rarement en ville sur la côte. Un jour pourtant alors qu'il avait oublié Josiane, il la revoit « qui marchait dans la rue avec un militaire. Il lui tenait le bras, [...] elle lui souriait-elle doit être fiancée avec lui. [...] Elle a préféré un zoreil naturellement.»³⁶³ Le ton du narrateur -Christian- laisse à penser la banalité d'un tel choix féminin avec la présence du « naturellement, il laisse en l'occurrence transparaître un ressentiment et une déception. La femme créole délaisse l'homme créole et lui « préfère le zoreil », pou reprendre la citation du roman. Malgré tout, le destin de Josiane est pourtant fixé dans l'épilogue du roman, un destin profondément lié à celui de Christian. A la fin du roman, il la retrouve dans un bar près du port de l'île.

Où est-elle maintenant Josiane, celle à la petite robe à fleurs ? Josiane ! Il a failli crier. Josiane grandie, mince jusqu'à la maigreur. Elle s'approche en jupe mini, en bottes rouges, coiffée d'une ridicule casquette... elle a coupé ses cheveux...Ce n'est pas elle ! Ce n'est pas possible. Mais il reconnaît bien son visage, ses yeux, malgré le maquillage argent des paupières. [...] elle se dirige vers un marin d'un pas nonchalant et arrivée près de lui passe une main sur la nuque rouge et suante.³⁶⁴

³⁶³ Cheynet, *Les Muselés*, 134-5

³⁶⁴ Cheynet, *Les Muselés*, 156-7

Christian crie les dégâts de la misère et son impact sur la femme créole car tout tend à montrer que « La cause la plus directe [de la prostitution] fut la pauvreté »³⁶⁵ d'après l'étude de Clélie Gamaleya sur les femmes de la Réunion. Entre la servitude d'Alexina, la mort de Suzanne et l'esclavage sexuel de Josiane, la femme créole est une victime dont la destinée est consignée dans la fatalité de son sexe et de son corps.

Dans son roman *The Rape of Sita*, où la narratrice Sita plonge dans sa mémoire de Mauricienne pour comprendre sa hantise d'un second voyage vers la Réunion, l'auteure est l'une des seules dans le monde littéraire extérieur non-réunionnais ou non-français à décrire le mal-être réunionnais. L'auteure Lindsey Collen est originaire de l'Afrique de Sud où elle a vu et vécu l'Apartheid. Elle est maintenant mariée à un Mauricien et vit à l'île Maurice. Dans le roman *the Rape of Sita*, Sita se remémore son viol lors d'un voyage à la Réunion, un viol commis par un homme qu'elle connaît, Rowan Tarquin le mari de son amie Noëlla. Avec ce crime dont elle est victime, elle établit des corrélations symboliques avec le viol colonial des îles, comme la Réunion ou encore comme les Chagos. Au moment du viol, Sita lisait *The Waste Land* de T.S Eliot. L'analogie entre le viol de la femme et celui de la Réunion et surtout dans le cas mauricien celui des îles Chagos saute aux yeux de la narratrice. La Réunion et les Chagos ne sont-elles point des *waste lands* ? Sita rend compte de ses premières impressions de la Réunion :

Unemployed youths stared into middle distance. Alone and palely. Young girls were tarted up. As if for a stage show Make-up covering the poverty and for expressionlessness. Poor farmers trudged to town, knock-kneed. In every person she saw the same feeling. The same outline. As if drawn by a

³⁶⁵ Gamalyea, Clélie, *Filles d'Héva, trois siècles de la vie des femmes à la Réunion*, St Denis: Océan Editions, 2007 (3rd ed), 91

good artist with one stroke of a brush : *Submission*. In a word.

Deferred anger was everywhere on the faces of people. Deferred until when ? Submission and prowling anger were caged up inside them.

Even early in the morning, you wake up to it, she thought. Another day of being colonized. The word went round and round in her mind : colonized.³⁶⁶

Dans cette description on reconnaît les muselés, à la seule différence que la société que Sita/Collen décrit date des années 1980. L'image du colonisé colle au Réunionnais surtout pour ses voisins îliens Mauriciens qui savourent encore l'indépendance de leur nation créole depuis 1969 en dépit des troubles économiques. Dans son roman, Lindsey Collen en traitant du viol insiste fondamentalement sur la notion de *viol colonial*. Par viol colonial, elle dénonce le colonialisme qui a animalisé l'homme colonisé qui pour éteindre son sentiment d'oppression s'en prend aux êtres plus fragiles que lui, à savoir la femme mais aussi l'enfant. Enfin dans le viol colonial, Collen inclut le viol de l'île, de l'espace insulaire par le colon qui jadis en a changé le relief pour une économie esclavagiste.

De ce viol, les peuples soumis ressassent et surtout enfouissent un traumatisme transmis d'une génération à une autre : une peur viscérale. Prosper Eve signale d'ailleurs que la Réunion vit dans la peur, un héritage de l'esclavage : la peur du châtiment, la peur de la responsabilité, la peur de l'autre... ce qui pourrait entre autre expliquer les raisons pour lesquelles, tout est silence et rien n'est confrontation chez les Réunionnais

³⁶⁶ Lindsey Collen, *The Rape of Sita*, New York: The Feminist Press at C.U.N.Y, 2004, 105

Conclusion :

Anne Cheynet offre dans ce socio/ethno texte une « défense et illustration » de la Réunion : Une défense de la voix créole et son identité et une illustration de la réalité du mal-vivre et de l'inter-dit, « à la fois parole, communication et transgression. »³⁶⁷ Le Réunionnais, relégué au statut de subalterne et vivant dans des craintes propres à sa mentalité d'ex-colonisé « ne se combat pas, ne se révolte pas, se résigne ou disparaît, notent Evelyne Thiébaud et Franck Waserhole dans leur thèse de psychiatrie sur la violence à la Réunion.»³⁶⁸ Pour assouvir sa crise d'homme émasculé, le Créole se déchaîne sur la femme ou sur l'enfant, les maltraitant. En société, il reste pourtant dominé, discret, invisible car « il n'a plus d'assurance en lui. »³⁶⁹ Par ce silence, il laisse son île être envahie : un ami de Christian, dans *Les Muselés*, remarque alors qu'il tente de rester à la plage, le haut lieu du tourisme à la Réunion, avant de s'en faire expulser : « On dit que la Réunion c'est notre pays mais je pense que c'est plutôt le pays des Zoreils maintenant. »³⁷⁰

La femme comme l'homme n'a pas de remèdes contre ses souffrances. La fin du roman est en suspens, on sait seulement que Christian plonge dans un pessimisme profond et se dirige vers un endroit inconnu dans lequel l'hymne communiste est joué. Anne Cheynet voit-elle dans l'engagement politique une clé vers de meilleurs jours ? Jean-Claude Le Loutre semble également opter pour une solution identique contre l'aliénation du Créole Réunionnais car

³⁶⁷ Matiti-Picard, Marie-Josée, *Passages et portes du réel d'une mise en écriture du surnaturel dans la littérature réunionnaise*, Saint-Denis : éditions K'A, Dou Larg Longaz, 2005, 10

³⁶⁸ Prosper Eve, *L'Île à Peur: La Peur redoutée ou récupérée à la Réunion des origines à nos jours*, St Denis de la Réunion : Editions Océan, 1992, 142

³⁶⁹ Prosper Eve, *L'Île à Peur: La Peur redoutée ou récupérée à la Réunion des origines à nos jours*, 64

³⁷⁰ Anne Cheynet, *Les Muselés*, 69

la décolonisation en Afrique, l'indépendance des pays autrefois coloniaux, entraînent une prise de conscience de plus en plus nette par le Réunionnais de son étrangeté par rapport au citoyen français que l'on veut qu'il soit. Et plus le colonisateur force sur l'assimilation plus l'étrangeté de sa situation est perçue par le colonisé et plus elle devient conflictuelle. Le résultat en est, non pas l'assimilation mais *une déstructuration* de plus en plus grave de sa personnalité.³⁷¹

En effet dans l'engagement politique se profile un espoir de nationalisme créole comme il est représenté dans le discours communiste (présent dans le récit de Cheynet). Ce nationalisme casserait l'emprise du fatalisme qui plane sur la population créole qui voit dans sa vie un échec. Le nationalisme tel que le dépeint Cheynet serait un premier signe de résistance. La prise de parole, et d'une parole créole avant d'être française deviendrait le premier signe d'une révolte : « [dire] une culture et au-delà de cette culture, une identité, héritées, nées de l'esclavage – dans un réel marqué par un passé écrasant et un présent aliénant. Désenchanté. »³⁷² L'engagement politique peut-il vraiment aider le Créole dans son travail de réhabilitation identitaire ? Dans les prochaines études nous verrons où se situe cette clé l'expression de l'identité créole... en tous les cas elle n'est pas politique, comme l'a remarqué Anne Cheynet qui après la publication de son roman, qui a longtemps été censuré à la Réunion, a rompu ses liens avec le parti communiste.

Enfin, il est nécessaire de souligner toutes les romancières créoles mentionnées dans cette présente étude, Anne Cheynet, Marie Vieux-Chauvet, Marie-Thérèse Colimon et Lindsey Collen sont/ont été des militantes politiques contre un asservissement qu'elles

³⁷¹ Le Loutre, Jean Claude, *La Reunion: Département français*, Paris: Maspero. 1968, 51

³⁷² Matiti-Picard, Marie-Josée, *Passages et portes du réel d'une mise en écriture du surnaturel dans la littérature réunionnaise*, Saint-Denis : éditions K'A, Dou Larg Longaz, 2005, 10

dénoncent. Elles militent tout particulièrement pour la femme, pour ses droits. Leurs romans restent donc profondément politiques et leur voix littéraire demeurent la parole de « leur » peuple.

Deuxième Partie

LA PANACÉE

CHAPITRE 3

LE METISSAGE: POLITIQUE DE LA TOTALITE ET DECOLONISATION DE L'IDENTITE REUNIONNAISE

*Plus peuple que races nous additionnons
nos fidélités à l'Orient, à l'Occident, à
l'Afrique, pour fonder une symbiose
certes difficile mais seule capable de
nourrir notre quotidien plus sûrement
que le plat de riz, la rougaille de poisson
sale ou la fricasse de lentilles rouges.
Nos aïeux venaient tous de quelque
part: nous avons pour mission de
continuer leur exil dans un lieu devenu
pays natal.*³⁷³

Edouard Maunick, *Anthologie personnelle*, 1999

*C'est le rhizome de tous les lieux qui fait
la totalité.*³⁷⁴

Edouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*,
1997

Contrairement aux romancières qui ont été étudiées jusqu'à présent et qui poursuivent leur carrière littéraire à la Réunion, Monique Boyer, après la parution de son premier et seul roman *Métisse* (1992) a disparu du paysage littéraire. Cette disparition apparaît comme une surprise pour cette auteure qui est probablement la seule dans l'île à avoir exporté son roman au-delà des limites nationales, vers les pays anglo-saxons, et qui est en plus étudiée dans le milieu universitaire. Autre particularité de cette écrivaine, elle n'apparaît pas dans l'anthologie la plus récente (2004) de la littérature réunionnaise. Il ne s'agit pas à présent d'essayer d'élucider ce mystère, il n'est pas question dans ce chapitre

³⁷³ Edouard Maunick, *Anthologie personnelle*, Arles: Le Mejan Actes Sud, 1999, 5

³⁷⁴ Edouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Paris: Gallimard, 177

de rendre compte de la disparition de l'auteure mais plutôt d'examiner la renaissance de l'être réunionnais « sous l'égide » du concept postcolonial propre aux nations créoles: le métissage. Comme l'indique le titre de ce « récit réunionnais », ce roman autobiographique témoigne du passage de fillette à celui de femme, qui n'est ni véritablement à l'image de son père, ni véritablement à celle de sa mère, mais qui illustre à elle seule l'image de tous ses ancêtres, de sa généalogie. Anne-Marie, le personnage principale comme l'auteur a des ancêtres « blancs, chinois et noirs; colons, bagnards, marchands et esclaves.»³⁷⁵ *Métisse* est un roman de l'identité plurielle, de l'identité créole en puissance, là où la créolité et le métissage sont interchangeable.

Contrairement à ses précurseur(e)s, Monique Boyer et son personnage ne sont pas née dans une colonie française mais dans un nouveau département d'outre-mer. Même si la mentalité coloniale a subsisté, les changements sociaux et économiques, aussi timides qu'ils aient été, ont permis l'émergence d'une nouvelle génération de créoles dont les revendications culturelles diffèrent de celles de leurs parents. Même si la représentation du mal-être est toujours omniprésente dans l'état d'esprit de la population multiraciale créole, le ton narratif et l'histoire du personnage principal se nourrissent d'un clair optimisme sur le devenir de l'identité. Cette tendance au changement n'est pas unique au roman de Monique Boyer, on le retrouve également chez d'autres romancières réunionnaises comme Nadine Fidji avec *Case en Tôle* (1996).

Dans le roman de M. Boyer, on lit un nouveau regard sur l'identité créole, où le métissage domine la nouvelle conscience identitaire et culturelle. Délivrée de l'emprise coloniale, cette génération, née dans l'aire postcoloniale, essaie de rompre tant bien que mal avec les préjugés raciaux qui renforcent le mal-être latent de la population insulaire.

³⁷⁵ Monique Boyer, *Métisse, récit réunionnais*, Paris: L'Harmattan, 1992, quatrième de couverture.

C'est précisément dans le regard et par la voix du personnage principal, Anne-Marie, une jeune métisse, que l'on découvre ce que le métissage signifie et qu'il est possible de saisir ses implications dans ce renouveau identitaire. Elle raconte l'histoire de sa propre famille, les tensions liées au racisme, les souffrances des discriminations raciales et sociales. Le personnage, tout comme le lecteur, plonge à son issue dans l'histoire raciale de l'île où les aïeux sont arrivés tantôt volontairement tantôt contre leur gré de divers horizons (Afrique, Asie, Europe). Ce retour dans le passé bourbonnais, ce regard rétrospectif sur ses origines facilite un aggiornamento et une « modernisation » de son identité et permet, par la même occasion, la construction d'une nouvelle destinée créole qui n'est plus noyée dans les eaux noires du marasme existentiel.

Dans cette analyse du roman, nous proposons d'abord une brève histoire du métissage dans les colonies françaises depuis leur établissement, ce qui nous permettra de mentionner également les premières études anthropologiques sur ces êtres métis, répulsifs et fascinants à la fois. Dans cette partie nous aborderons aussi l'histoire de la représentation du métis dans la littérature réunionnaise. Nous serons enfin amenés à énoncer les théories postcoloniales qui sont concomitantes avec notre approche liée à la question de la race/ethnie et de la psyché créole. En se plongeant dans le roman de Monique Boyer, notre étude explore ensuite la généalogie d'Anne-Marie et les secrets de famille, inhérent à l'esclavage, pour comprendre la formation des préjugés et des phénotypes raciaux. Ces secrets de famille sont infiniment inhérents au rejet et à la honte de l'être noir. A partir de cela, la thérapie contre la perte de soi ou contre l'errance personnelle, commence avec une célébration du Noir, et plus précisément du père noir. La narratrice/le personnage principal, Anne-Marie, rend hommage au *Cafre* et tente de le

guérir des plaies de sa stigmatisation car elle sait que la construction de son identité se fonde principalement sur l'acceptation de tous les ancêtres, de chacune de ses racines à commencer par l'ancien esclave qui personnifie, pour la majorité des Créoles, la genèse de leur essence et de leur identité. Cette perspective de valorisation de l'être noir fait implicitement allusion aux fins du mouvement littéraire de la négritude insistant sur sa prépondérance dans l'affirmation de l'identité *rhizomique* créole. Enfin, dans une dernière partie, j'examine la « logique métisse » derrière cette nouvelle perspective identitaire réunionnaise. Je peux ainsi dresser un historique de l'hybridité et rappeler sa représentation dans les productions littéraires de l'île. D'abord adressé négativement dans la langue coloniale, le mélange racial se lit depuis peu comme une connivence, une « poétique de la relation », en référence aux travaux d'Edouard Glissant. Le métissage habite même la langue créole et se vit comme utopie du changement et comme un idéal identitaire.

Ce roman nous permet ainsi d'explorer en profondeur les enjeux identitaires du métissage, tels que ceux-ci sont envisagés par une romancière, et d'en comprendre l'inhérence au concept de réunionnité. Tout au long de cette analyse, nous ferons également référence à d'autres romans féminins dont la trame se focalise également sur le sens créole du métissage et/ou de la généalogie dans la quête de sa propre identité.

1. Etude théorique de la notion de métissage et de sa représentation dans la conscience occidentale.

Dans la conscience occidentale contemporaine, le métissage apparaît en émergence car il s'infiltré à tous les niveaux de la société (les arts, en particulier,...) et

dans la culture populaire. En revanche, dans les sociétés créoles, ou dans celles qui ont connu une histoire esclavagiste, le mélange racial « porte les marques de la colonisation, de l'esclavage et de la discrimination. »³⁷⁶ Nelly Schmidt, historienne de l'esclavage, insiste sur un fait colonial et socioracial important précédent le concept de métissage:

La colonisation européenne générera la mise au point d'une partition humaine aussi rigoureuse que scientifiquement non fondée, construite sur les contraintes du travail et de l'ordre colonial comme sur les nuances de couleur de la peau. Directement liée au système esclavagiste et à sa survie, cette partition, très tôt et sans cesse codifiée, concerna parfois jusqu'aux trois quarts de la population totale de certaines colonies aux Caraïbes.³⁷⁷

L'esclavagisme a forgé les dictâtes coloniaux. Avec la traite de populations africaines vers les colonies, un nouvel ordre socioracial s'est élaboré dans toutes sociétés où l'économie se centralisait sur la plantation. Une nouvelle idéologie basée uniquement sur la hiérarchie raciale se constitue.

1.1. Métissage sous la loupe esclavagiste et coloniale

Que ce soient aux Antilles, dans l'Océan indien pour ce qui est des colonies françaises ou encore aux Etats-unis, l'esclavage et la traite d'esclaves ont modifié à jamais l'image de l'Africain et du Métis. Même si l'archétype du Noir et du Métis a toujours eu

³⁷⁶ Nelly Schmidt, *Histoire du Métissage*, Paris : Editions de la Martiniere, 2003, 37

³⁷⁷ Nelly Schmidt, *Histoire du Métissage*, Paris : Editions de la Martiniere, 2003, 37

une connotation négative³⁷⁸ dans l'Occident et l'Orient, leur image s'est drastiquement dégradée avec la colonisation et la traite d'esclaves vers les Amériques et les colonies en général. Nous reviendrons plus loin à cette image de l'être noir dans la mentalité occidentale et en particulier dans les colonies mais nous allons nous attarder sur le cas du métis.

Avec le besoin grandissant de main d'œuvre, le système esclavagiste a institué une idéologie discriminante basée sur une division manichéenne des races. Avec l'arrivée de plus en plus croissante d'esclaves venus d'Afrique de l'Ouest et le développement de l'économie sucrière, un ordre socioracial s'établit dans les colonies, un ordre dans lequel les métis n'ont plus leur place. Mais « depuis le rattachement des îles au domaine du roi »³⁷⁹, les hiérarchies entre les races dépendent largement de l'ordre familial tel qu'il est présent sous la monarchie française. En effet, en France le roi est la figure centrale et dominatrice de son royaume, représentant métaphoriquement et symboliquement le père de ses sujets. Lynn Hunt³⁸⁰ affirme que durant la période pré révolutionnaire, la chute du roi était en partie liée à son image de plus en plus négative en tant que père de sa monarchie. Hunt insiste sur la disparition successive du père dans les romans de cette époque et durant la Terreur après 1792. Dans le contexte colonial et, en particulier, sous le régime l'esclavagiste, la fonction symbolique paternelle était assumée par le maître, le

³⁷⁸Jean-Luc Bonniol dans son étude intitulée *Couleur comme Maléfice*, dresse un bref historique de la représentation du Noir dans l'Europe precolonialiste et preesclavagiste:

“L'existence d'une image dévalorisée [du Noir] remont[e] à une époque fort ancienne. [...] Des l'Antiquité la couleur noire est symbole d'étrangeté. C'est certainement dans le cas d'Israël qu'on en trouve l'expression la plus flagrante, avec la célèbre malédiction de Cham, qui servira pendant des siècles de justificatif à tous ceux qui y voyaient *l'origine d'une lignée humaine inférieure*, prédestinée à toutes les oppressions. Le Christianisme antique devait amplifier ce préjugé avec un symbolisme chromatique extrêmement affirmé, *la blancheur est associée à la pureté et la noirceur au péché.*” (1992, 48, nos emphases)

³⁷⁹ Jean-Luc Bonniol, *Couleur comme Maléfice*. 54

³⁸⁰ Lynn Hunt in *The Family Romance during the French Revolution*. Berkeley: University of California Press, 1992.

blanc. Son autorité lui permet d'avoir le droit de vie ou de mort sur tout ce qui lui appartenait, surtout lorsqu'il s'agissait des esclaves. Le *Code Noir* (1695) lui accordait d'ailleurs de tels droits. Richard Burton décrit le rôle du maître de la plantation de la sorte: « it was as though the planter became the totemic collective (as well as in individual cases often the actual) father of the slave « stock » in his possession.»³⁸¹

Toujours dans cet ordre familial et social, l'esclave occupe le rôle de l'enfant qui dépend de son maître blanc (Colonial Family Romance). La transcription de cet ordre familial en un ordre purement socioracial, voire uniquement racial, suit la logique esclavagiste basée elle-même sur une idéologie non seulement raciste mais ethnocentrique. Selon cette idéologie manichéenne, la race blanche domine et la noire est dominée, les individus de race blanche sont supérieurs et les individus de race noire sont inférieurs. C'est de cette idéologie dite coloriste qu'apparaîtront au XIXe siècle les théories anthropologiques sur les races. Car, outre cette séparation entre les groupes raciaux présents dans les colonies, les colons tentent de catégoriser selon le teint les individus de couleurs: une catégorisation qui faciliterait une politique discriminante et discriminatoire. On voit donc émerger dès la moitié du XVIIIe siècle une pensée de l'exclusion que Laura Rice résume ainsi, « [in] colonialism's manichean allegory, race is an essential boundary between US and THEM. »³⁸² Or cette distinction entre le NOUS colonial (blanc), que certains philosophes (notamment Hegel, Marx, ...) nomment dans le discours sur l'altérité³⁸³ LE MEME, et le EUX, qui se rapporte dans le discours sur l'altérité à L'AUTRE de couleur, renvoie naturellement aux différences raciales mais elles peuvent être également

³⁸¹Voir Burton, « « Maman-France Doudou » : Family Images in French West Indian Colonial discourse, » in *Diacritics*, 23, no 3 (1993), 74.

³⁸²Laura Rice, « African Conscripts/European Conflicts: Race, Memory and Lessons of War » in *Cultural critique*, 45 (2000), 111 (109-149).

³⁸³ Roger Toumson, *Mythologie du Métissage*, Paris: PUF, 1998, 215

culturelles, sociales ou sexuelles. Cette altérité renforce la pensée ethnocentrique puisque comme l'explique Claude Lévi-Strauss, dans *Race et Histoire* :

L'ethnocentrisme est au point de départ de la perception et de la représentation de l'altérité raciale et culturelle. [...] Réduit à l'état de nature, frappé d'indignité culturelle, l'esclave ne pourrait pas échapper aux déterminations du milieu naturel et animal qui le disqualifiaient à la fois comme être de raison et comme sujet historique.³⁸⁴

Donc selon Lévi-Strauss, dans la pensée ethnocentrique coloniale, ce fantasme de la différence stipule évidemment l'exclusion de l'Autre. Cette généralisation se fonde principalement sur l'étrangeté et la contradiction concernant le métis et la métisse dans cet ordre racial. Le métis a cette particularité d'être, contrairement à ses procréateurs blanc et noir (ou amérindiens dans le cas des Antilles), de *sang-mêlé* car comme le note M. Leiris:

Dans cette société [antillaise esclavagiste] doublement stratifiée les blancs soucieux de se maintenir comme classe dominante redoutent l'ascension des mulâtres et cette crainte est aggravée par la situation ambiguë que les mulâtres doivent à leur caractère de sang-mêlé: Ils sont liés d'une part avec la classe servile et, d'autre part, ils sont apparentés notoirement à des Blancs.³⁸⁵

Par conséquent, le métis ou le mulâtre appartient à deux groupes distincts voire contraires, « portant sur sa personne le stigmate de la couleur mais jouissant souvent du

³⁸⁴ Roger Toumson, *Mythologie du Métissage*, Paris: PUF, 1998, 217-8

³⁸⁵ M. Leiris, *Contacts de Civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Paris: Gallimard, 1955, 23

statut d'homme libres.»³⁸⁶ On voit ainsi en quoi le métis représente des menaces allogènes, un élément perturbateur, qui porte en lui les traces d'une double oppression : raciale et sexuelle. Avec la traite d'esclaves, les naissances d'enfants métis dénotent des abus des maîtres, des planteurs, des commandeurs sur les esclaves femmes et le métis devient le fruit de violence. Par exemple, dans son roman, *Moi, Tituba sorcière*, Maryse Condé décrit les cruautés sexuelles dont souffraient les femmes noires, nous ne citerons que ce passage « Abena, ma mère, un marin anglais la viola sur le pont du *Christ the King*, un jour de 16** alors que le navire faisait voile vers la Barbade. C'est de cette agression que je suis née. De cet acte de haine et de mépris. »³⁸⁷ La littérature antillaise et surtout afro-américaine avec les récits d'esclaves *-slave narratives-* abonde de ces exemples de viols. Le métis perturbe donc dans la mesure où il est conscient de l'injustice de sa conception et de sa situation sociale, une conscience qui le rend belliqueux et impétueux (aux Antilles notamment). Les métis affranchis réclament les mêmes droits (égalité civique) que leurs pères blancs, alors même que les lois édifiées par l'administration coloniales s'endurcissent, interdisant notamment aux métis de porter le nom de leurs procréateurs blancs et d'hériter les biens de ces derniers³⁸⁸. Dans le monde esclavagiste, par exemple, nombreux métis se faisaient les porte-paroles des populations asservies en se joignant aux mouvements abolitionnistes. Nous ne mentionnerons que les plus importants comme, aux Etats-Unis, Frederick Douglass³⁸⁹, un homme politique métis américain, et en France, Cyrille Bissette, expulsé de la Martinique pour ses écrits abolitionnistes. Parmi les autres grandes figures des Antilles Françaises qui se sont

³⁸⁶ Jean Luc Bonniol, *Couleur comme Maléfice, une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris: Albin Michel, 1992, 59

³⁸⁷ Maryse Condé. *Moi, Tituba sorcière... Noire de Salem*. Paris: Mercure de France, 1986, 13

³⁸⁸ Voir Nelly Schmidt, *Histoire du Métissage*, Paris : Editions de la Martinière, 2003, 82

³⁸⁹ Voir ses écrits

sacrifiées pour la liberté des gens de couleur, nous citerons *Mulâtresse Solitude*, dont André Schwartz-Bart a consacré un roman entier, *Ignace et Louis Delgrés*. Dans les arts et en littérature en France, nous ne mentionnerons que le Chevalier Saint-Georges, grand compositeur du XVIIIe et Alexandre Dumas-père. La littérature propose d'ailleurs diverses représentations du métis et de la métisse.³⁹⁰

La problématique du métissage que pose d'entrée Robert Young dans son ouvrage intitulé *Colonial Desire*, est associée à la condition équivoque du métis aux yeux des populations occidentales et coloniales. L'idée de métissage est à la fois attractive et répulsive³⁹¹ et cette ambivalence se retrouve facilement dans la littérature du XVIIIe et XIXe siècle. La mixophobie³⁹² présente dans les colonies, se base principalement sur la peur de la dégénérescence³⁹³ de la race blanche, qui, à l'époque de l'émergence de la théorie sur les races, est considérée la plus pure. Ces théories, qui cherchent à catégoriser les races, s'alliaient notamment aux premières doctrines nationalistes. Dans ses écrits anthropologiques racialisés, le métissage coïncide d'abord avec la notion de stérilité. Georges Cuvier dans son essai *Discours sur les révolutions du globe* (1824), est convaincu de la stérilité des métis reprenant le schéma animalier des mélanges entre espèces. L'être métis fait peur et peut apparaître comme un monstre. Il existe de nombreux exemples dans la littérature française : dans le roman de Victor Hugo, *Bug Jargal*. L'être hybride se présente sous les traits de Habibrah, « un de ces êtres dont la

³⁹⁰ Voir Léon-François Hoffmann, *Le Nègre romantique, personnage littéraire et obsession collective*, Paris, Payot, 1973, 200

³⁹¹ Voir Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*, London: Routledge, 1995, 6.

³⁹² Terme emprunte à Pierre André Taguieff, *La Force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles*, Paris: La Découverte, 1988

³⁹³ Pierre-André Taguieff, *The Force of Prejudice on Racism and its Doubles*, trans. Hassan Melehy, Minneapolis: Univ. of Minnesota, 2001, 213-214.

confirmation physique est si étrange qu'il paraîtrait des monstres.»³⁹⁴ Ce personnage occupe une place particulière dans le roman, d'abord bouffon dans l'espace colonial, il devient le sorcier hargneux dans la communauté marronne. Ce *sang-mêlé* est non seulement dépeint comme un traître, il est l'assassin de son maître l'oncle d'Auverney mais il suscite en plus l'aversion du narrateur par sa difformité et son habitude au mensonge. Contrairement à cette représentation négative du métissage, le métis peut aussi évoquer l'exotisme, la beauté, ces qualités décrivent en particulier la femme métisse. La métisse est en général très sexualisée avec le mythe de *la belle métisse/mulâtresse* :

Belle, gracieuse, élégante, elle est à la fois désirable et redoutée, convoitée et méprisée. Etant, par nature, vouée à l'amour, elle incarne à la perfection le vice et la luxure. [...] Elle donne du plaisir mais elle ne peut en échange espérer le mariage. Elle est donc condamnée à la mésalliance ou au célibat et, par conséquent, comme le veut l'étymologie du mot, puisque « mulâtre », à la stérilité. La signification que revêt ce trait de caractère, la stérilité, est d'importance capitale [...] en frappant l'être de plaisir qu'est la mulâtresse, la stérilité restaure l'ordre qui a été transgressée.³⁹⁵

Par contre, le métis est plus complexe à catégoriser puisqu'il « a du sang blanc dans les veines. On est obligé de lui assigner une place spéciale dans l'échelle des valeurs ; elle se situera tout naturellement entre le zénith européen et le nadir africain. »³⁹⁶ On en vient donc à la notion de « contact zone » du fait que le métis représente cet entre-deux, cet

³⁹⁴ Hugo, Victor, *Œuvres complètes*, Ed. Jean Massin. 18 vols, Paris: Le Club Français du livre, 1967-70, 3, 586

³⁹⁵ Roger Toumson, *Mythologie du Métissage*, Paris: PUF, 1998, 112-3

³⁹⁶ Hoffman *Op.cit.*, 230

intermédiaire entre l'univers blanc, européen et l'univers noir, africain. Cette notion de contact zone indique un changement dans la conception du métissage, une conception plus contemporaine : une conception postcoloniale.

Dans l'espace colonial, tout comme le mentionne André Taguieff, le métis n'a pas sa place socialement car les préjugés raciaux le poussent davantage vers le monde de ses ancêtres noirs. En plus, ainsi que Glissant le signale, dans la littérature dite traditionnelle, le lieu commun propre à la figure métis le l'associe à la faute et à la bâtardise (allant parfois jusqu'à la monstruosité): « [le métis] ne sait pas où il se trouve, il est renié des deux bords de sa naissance; il est en général assez fourbe et cauteleux, et de toute manière il constitue une classe, une caste à part. »³⁹⁷ C'est tout cela qui constitue selon les termes d'Emmanuelle Saada, tout « le problème du métis », car ce dernier regroupe à la fois la question de l'*exclusion* et celle de l'*assimilation*, ces deux notions devenant ainsi « constitutives de pratiques de gestion de l'altérité »³⁹⁸ en constituant une tangente, une « contact zone ».

1.2. Métissage, Créolisation et Postcolonialisme

Avec l'indépendance des colonies ou leur conversion administrative en département (en 1946), la perception du métissage et des métis changent. Nous excluons de cette réflexion les pays qui ont pris leur indépendance (pays d'Afrique du nord, de l'Ouest et les pays d'Asie du Sud-est), leur préférant dans le cadre de cette étude, les

³⁹⁷ Edouard Glissant "Le métissage et la créolisation", dans *Discours sur le métissage, identités Métisses, en quête d'Ariel*, eds Sylvie Kande, Paris: L'Harmattan, 1999, 47

³⁹⁸ Emmanuelle Saada, "Enfants de la colonie: Bâtards raciaux, Bâtards sociaux" dans *Discours sur le métissage, identités Métisses, en quête d'Ariel*, eds Sylvie Kande, Paris: L'Harmattan, 1999, 78

anciennes colonies devenues départements d'Outre Mer (D.O.M). Dans notre approche postcoloniale du métissage, nous voudrions davantage aborder la notion de créolisation dans une perspective se basant d'abord sur la question de race/ethnie – perspective raciale.

En effet, on voit s'opérer, dans la conception du métissage, un glissement du biologique (mélange racial) vers le culturel, voire même vers le politique. C'est ainsi que qu'on ne conçoit pas une société métissée comme étant seulement composée d'individus racialement mélangés mais dorénavant elle dépasse culturellement la séparation manichéenne entre deux protocultures – ce qu'Edouard Glissant nomment *cultures ataviques* (une culture des Blancs et une culture de Noirs qui se pratiquent distinctement sans jamais se mêler). Une société métissée fait valoir l'interpénétration des groupes qui la composent. En général, il s'agit de groupes culturellement différents. Ainsi que l'indique Edouard Glissant qui a défini le concept de métissage mais qui lui préfère créolisation: « Dans le *Chaos-monde* actuel, [...] le métissage n'apparaît plus comme une donnée maudite de l'être, mais de plus en plus comme une source possible de richesses et de disponibilités. [...] le métissage [...] peut être envisagé comme une mécanique. Ce que j'appelle créolisation va plus loin. »³⁹⁹ Ce théoricien antillais regroupe ses réflexions sur la créolisation générale et l'histoire des Caraïbes, des réflexions qu'il a spécifiées, délimitées dans chacun de ses essais et romans, dans un essai théorique *Le Discours Antillais*. Edouard Glissant conçoit effectivement le métissage⁴⁰⁰ comme une simple

³⁹⁹ Edouard Glissant “Le métissage et la créolisation”, dans *Discours sur le métissage, identités Métisses, en quête d'Ariel*, eds Sylvie Kande, Paris: L'Harmattan, 1999, 49-50

⁴⁰⁰ Notons cependant que dans *Le Discours antillais*, Glissant favorise l'usage de métissage à créolisation et nous en prenons pour preuve la lecture des pages 428-431 : “La Poétique du métissage est celle même de la Relation”.

proposition⁴⁰¹ qui rend la notion de race unique inopérante, alors que la créolisation, offre plus de possibilités en dépassant l'aspect racial et en dégageant davantage une essence culturelle. « J'appelle créolisation cet enjeu entre les cultures du monde, ces conflits, ces luttes, ces harmonies, ces disharmonies, ces entremêlements, ces rejets, cette répulsion, cette attraction entre toutes les cultures du monde. [...] Oui la créolisation, c'est bien le métissage des cultures avec une résultante qui va plus loin que les données d'origine.»⁴⁰²

Dans son essai sur la *Poétique de la Relation* (ce que créolisation est par définition, l'expression de la poétique de la relation « sans limites ») Glissant ajoute « Si le métissage est une synthèse entre deux différents alors la créolisation nous apparaît comme le métissage sans limites dont les éléments sont démultipliés, les résultantes imprévisibles.»⁴⁰³ Ce qui explique par pourquoi Glissant s'intéresse également aux langues créoles, étant donné que la créolisation inclut non seulement les cultures mais elle intègre également dans son processus les langues. Edouard Glissant définit cette notion comme un procès qui est une synthèse du « Tout-monde », « sans être plus aucun de ses éléments en particulier. »⁴⁰⁴ Cette communion du Tout-monde s'est déroulée avec l'esclavagisme et avec le colonialisme et de cette communion a émergé une nouvelle identité que Glissant nomme tantôt *identité-relation* tantôt *identité-rhizome*. Cette identité s'oppose à *l'identité-racine* que « privilégient les peuples qui ont pu bénéficier d'une histoire enracinée dans un lieu particulier.»⁴⁰⁵ L'idée d'identité-relation s'envisage avec

⁴⁰¹ Edouard Glissant, *Le Discours antillais*, Paris: Folio-essais, 2002, 428

⁴⁰² Edouard Glissant "Le métissage et la créolisation", dans *Discours sur le métissage, identités Métisses, en quête d'Ariel*, eds Sylvie Kande, Paris: L'Harmattan, 1999, 50

⁴⁰³ Edouard Glissant, *La Poétique de la Relation*, Paris: Gallimard, 1993, 46

⁴⁰⁴ Définition de la Créolisation dans le recueil d'essais *Un Etat des savoirs à la Réunion*, Tome 2, eds. Valérie Magdelaine Andrianjafitrimo et JCC Marimoutou, Saint-André, Ile de la Réunion: Editions Ocean, 2004, 249

⁴⁰⁵ *Un Etat des savoirs a la Réunion, Tome 2*, eds. Valerie Magdelaine Andrianjafitrimo et JCC Marimoutou, Saint-André, Ile de la Réunion: Editions Ocean, 2004, 249

l'idée primaire que « toute identité s'étend dans son rapport à l'autre »⁴⁰⁶, autrement dit, en reprenant l'équation de Rimbaud du « je est un autre », Glissant propose « L'Autre est en nous ». Illustrons ceci en se basant sur l'histoire de l'esclavagisme et de la colonisation dans les anciennes colonies: les populations composites d'esclaves arrachées de leur continent le sont également de leurs origines culturelles, linguistiques, historiques et affectives; or elles n'ont pu que construire *une* identité par leur rapport aux autres, un emmêlement, un métissage. Elles ont créé une identité composite et pourtant unique (et non atavique). L'identité-relation qui favorise le(s) contact(s) des cultures mais qui pense la totalité est abordée dans *La Poétique de la Relation* puisque la relation est au centre de ce processus de formation identitaire. Dans *le Discours Antillais*, Glissant reprend la notion de rhizome, qu'il a empruntée à Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*, pour illustrer cette idée d'identité-relation.

De plus, les interprétations postcoloniales du métissage dépassent le cadre biologique et culturel. En effet, les chercheurs travaillant sur les études francophones relèvent trois interprétations possibles du métissage. Roger Toumson, dans son article « Mythologie du métissage »⁴⁰⁷, énonce trois herméneutiques possibles du métissage : La première dépend largement de faits sociohistoriques, il s'agit du *discours sur le métissage*. Pour ce présent examen de la littérature créole et spécifiquement réunionnaise, nous nous engageons dans cette 'exégèse' du métissage et nous ne nous limiterons d'ailleurs qu'à cette approche. Toumson nomme la seconde interprétation : *l'imaginaire du métissage*, autrement dit, tout ce qui attrait au mythe du métissage. Enfin, il différencie ces deux perspectives à celle de la *fiction du métissage*, à savoir la littérature

⁴⁰⁶ Voir le Chapitre intitulé "Poétiques" dans *Poétique de la Relation*, Paris: Gallimard, 1993

⁴⁰⁷ Roger Toumson, « mythologie du Métissage », in *Francophonie et Identités culturelles*, Eds Christiane Albert, Paris : Karthala, 1999

du métissage. Françoise Lionnet voit dans le métissage du texte « a metaphor for female textuality and have foregrounded the transgressive power of this narrative. »⁴⁰⁸ Elle consacre une majorité de ces essais à cette question sur le métissage textuelle. Dans *Autobiographical Voices, Race, Gender and Self-Portraiture* (1991), elle y accorde l'intégralité de son ouvrage.

Dans l'espace anglo-saxon, on retrouve au moins deux des trois interprétations formulées par Toumson. Cependant la terminologie diffère. Dans les études anglo-saxonnes postcoloniales, le mot métissage est remplacé par le terme *hybridity* et les deux vocables semblent, au premier abord, interchangeables. Pourtant d'après l'analyse d'Anjali Prabhu⁴⁰⁹, la notion d'hybridité sous-tend plus explicitement les idées, de « diaspora, métissage, créolisation, transculturation »⁴¹⁰. Dans le discours sur l'hybridité, on ne mentionnera que les travaux de Robert Young précédemment cité, dont *Colonial Desire, Hybridity in theory, culture and race*, examine principalement l'hybridité coloniale, retraçant l'évolution conceptuelle de l'hybridité dans les sciences et dans la mentalité européennes. L'imaginaire de l'hybridité est principalement abordé dans l'étude en espagnol d'Antonio Benitez-Rojo ouvrant les horizons de 'hybridité dans le monde espagnole. Enfin Homi K. Bhabha joue un rôle important dans l'analyse de l'hybridité dans ses implications textuelles et énonciatives. Nous nous rapporterons à son essai *Location of Culture* dans notre toute dernière partie consacrée à la valeur postcoloniale du métissage dans le roman réunionnais.

⁴⁰⁸ Srilata Ravi, *Rainbow Colors, literary ethno-topographies of Mauritius*, Lanham: Lexington Books, 2007, 90

⁴⁰⁹ Anjali Prabhu, *Hybridity: Limits, Transformations, Prospects*, Albany: State University of New York Press, 2007

⁴¹⁰ Anjali Prabhu, *Hybridity: Limits, Transformations, Prospects*, Albany: State University of New York Press, 2007, 1

Avant même d’entamer notre étude de *Métisse*, il est important d’exposer l’histoire du métissage à la Réunion. Là encore nous nous limitons seulement à l’étude du *discours sur le métissage* dans l’espace créole.

1.3. L’histoire du métissage à la Réunion

L’histoire de la Réunion est largement ancrée dans celle du métissage et paradoxalement les empreintes de ce dernier sont absentes ou presque de sa littérature. La réalité historique du peuplement des îles colonisées par la France, qu’elles se situent dans les Antilles ou dans les Mascareignes, place le métissage comme genèse identitaire des sociétés créoles françaises. Bien que le métissage constitue « une donnée fondamentale de l’histoire réunionnaise, [il] a longtemps représenté le refoulé de ses écrits littéraires, le 'non-dit' d’une littérature qui se voulait pourtant 'réaliste'. »⁴¹¹ Quels sont les facteurs de ce refoulement? Pourquoi le métissage est-il omis, honni, de la culture bourbonnaise ou réunionnaise jusqu’à la période postcoloniale?

Les anciennes sociétés coloniales et esclavagistes ont établi leur domination sur les populations assujetties sous le prétexte d’une division raciale : le « manichean delirium »⁴¹², qui impose une séparation discriminante entre les Blancs (Nous) et les Non-Blancs (Les autres/eux). Frantz Fanon voit dans cette stratégie discriminatoire non seulement une politique de violence mais une psychologie de la violence, car la

⁴¹¹ Jean-Claude Carpanin Marimoutou, “Ecrire Métis”, in *Un Etat des savoirs à la Réunion, Tome 2*, eds. Valerie Magdelaine Andrianjafitrimo et JCC Marimoutou, Saint-André, Ile de la Réunion: Editions Ocean, 2004, 139

⁴¹² Homi Bhabha, “Remembering Fanon, Self, Psyche and the Colonial Condition” in *Colonial Discourse and Postcolonial theory: A Reader*, Eds. Patrick Williams and Laura Chrisman, New York: Columbia University Press, 1994, 116

distinction raciale pousse l'esclave (puis le colonisé) à s'interroger sur son individualité, sa subjectivité – *Self* – or cette interrogation limite psychologiquement et socialement son pouvoir d'agir – *agency*.

Cette différenciation raciale, que l'on retrouve initialement dans les théories racialistes de la moitié du XIXe, permet la mise en place d'une échelle de nuances raciales, une taxinomie des sujets de couleur car « [les sociétés esclavagistes et coloniales] ont fait de la couleur leur principe d'organisation interne, et c'est à partir d'elle que l'Occident dans son ensemble a hérité d'une certaine conception coloriste des hiérarchies et des identités.»⁴¹³ Cette taxinomie correspond à une sorte de gradation entre la race pure blanche et la race impure noire. La classification morpho-anthropologique qui retient le plus l'attention dans la littérature (ethnosociologique) du XIXe siècle pour les Antilles, par exemple, a été rédigée par Moreau de Saint-Méry, dans la *Description topographique, physique, civile et politique de la partie française de Saint-Domingue*.

Moreau de Saint-Rémy subdivise la catégorie intermédiaire des métis en désignant méticuleusement tous les degrés du métissage sur une échelle dont les extrémités sont respectivement occupées, au sommet, par le Blanc racialement pur, à la base, par le Nègre de race pure. [Il] distingu[e] cent vingt-huit parties de blancheur ou de noirceur du sang.⁴¹⁴

Roger Toumson, anthropologue et historien français, cite Moreau de Saint-Méry en guise d'illustrations de quelques-unes de ces catégories :

D'un blanc et d'une Nègresse vient un Mulâtre; d'un Blanc et d'une Mulâtresse vient un Quarteron; d'un Blanc et d'une métisse vient un

⁴¹³ Jean-Luc Bonniol « La Couleur des hommes comme principe d'organisation sociale » in *Ethnologie française*, 4, 20, oct-déc. 1990, (410-418) 416

⁴¹⁴ Roger Toumson, *Mythologie du Métissage*, Paris: PUF, 1998, 111

Mamelouc ; d'un Blanc et d'une Mameloucqve vient un Quarteronné ; d'un blanc et d'une Quarteronnée vient un sang-mêlé; d'un Blanc et d'une Sang-mêlé vient un sang-mêlé qui s'approche continuellement du Blanc.⁴¹⁵

Cette dichotomie entre les nuances de métissage racial s'applique seulement aux Antilles où encore de nos jours, suivant la couleur de la peau, la texture des cheveux, les personnes sont nommées différemment: Chabin, Nèg'marron, Nèg'congo, Câpre,... En général, ce qui permet de fixer un individu anthropologiquement, par ses traits physiques (la couleur des cheveux, de la peau et ses variantes mélanodermes, la forme du nez, des pommettes) est défini en sciences sociales comme étant un phénotype. Cette notion anthropologique est largement employée dans le contexte créole attendu que chaque créole détermine son identité et l'identité de l'autre créole suivant la couleur de sa peau, comme nous venons de le voir avec les phénotypes antillais, ou suivant leurs origines ethniques. La Réunion est, en ce sens, différente des Antilles à cause de la diversité des populations amenées de force durant la traite des esclaves ou avec l'engagisme. Les esclaves venaient d'Afrique de l'Est et de l'Ouest et de Madagascar, et « d'autres captifs originaires de diverses aires géographiques [étaient], au gré des besoins de main d'œuvre, amenés dans l'île : indien (essentiellement du Tamil Nadu, du Kerala et de l'Andhra Pradesh), malais, polynésiens, aborigènes australiens, chinois. »⁴¹⁶ Or toutes ces populations d'origines plurielles se sont mélangées au cours des siècles de sujétion, rendant possibles le processus de créolisation et de métissage tel que Edouard Glissant les

⁴¹⁵Moreau de Saint-Mery, *Description topographique, physique, civile et politique de la partie française de Saint-Domingue*, Maison de publication et date, 83 et 89, cite par Roger Toumson, *Mythologie du Métissage*, Paris: PUF, 1998, 111

⁴¹⁶ Laurence Pourchez, "Métissage à la Réunion: Entre souillure et complexité culturelle" sur *Africultures, le site et la revue des cultures africaines*, du 25 mars 2005

théorisent. Malgré ce premier brassage, chaque grande communauté ethnique⁴¹⁷ se voit assigner un phénotype. Il existe encore maintenant à la Réunion un étiquetage racial : ainsi, la population peut être nommée en termes de *Cafres* (kafres), *Zoreils*, *Yab*, *Malbars*, *Zarabs*, *Sinois*⁴¹⁸,... Le *Cafre* désigne tous les individus dont les ancêtres étaient originaires d'Afrique ou de Madagascar, et il se caractérise par sa peau noire et ses cheveux crépus. Le *Yab*, un blanc est installé sur l'île depuis de très nombreuses générations et à un moment ou à un autre, pu se mélanger avec une autre ethnie sans pour autant perdre de sa blancheur. Le *Malbar* désigne le descendant d'un indien Tamoul, il est en général très foncé de peau mais possèdent des cheveux très lisses et le *Zarab* a des origines indiennes également mais il est assez clair de peau et surtout il est musulman alors que le *Malbar* pratique en général l'hindouisme. Le *Zoreil* est un français qui vient de s'installer sur l'île mais qui est né en France de parents métropolitains. Enfin le *Sinois* descend d'immigrés venus de Chine. Naturellement ces dénominations dépendent également des stéréotypes et des préjugés socioraciaux qui pèsent encore sur la mentalité créole. En somme, ces préjugés « servent d'instruments de clivage entre différents groupes réunionnais. »⁴¹⁹ Dans la partie qui suit nous montrerons combien la littérature coloniale rend compte de ces préjugés et de ces stéréotypes. Yu-Sion Live, sociologue réunionnaise souligne bien que « selon son phénotype, une personne est classée, selon son statut, dans une position socio-raciale déterminée. Le phénotype demeure un élément de classification ethnique, sociale, économique et culturelle. »⁴²⁰ Le phénotype exerce

⁴¹⁷ Ici mon usage du mot ethnique est interchangeable avec racial, bien que moins connoté.

⁴¹⁸ Les graphies de chacun de ses phénotypes différents, l'orthographe du Créole ayant été reformée plusieurs fois.

⁴¹⁹ Yu-Sion Live "Phénotypes et métissages culturels à la Réunion" in *Revi Kiltir Kreol*, 5, oct 2005, [49-54] 50

⁴²⁰ Yu-Sion Live "Phénotypes et métissages culturels à la Réunion" in *Revi Kiltir Kreol*, 5, oct 2005, [49-54] 50

donc une influence considérable dans les rapports d'un Réunionnais à un autre.

Toutefois, la société réunionnaise est née du brassage ethnique de populations qui la composent. Par conséquent, les implications de ce métissage permettent de questionner la réelle validité des phénotypes. Un Cafre n'est ni un africain ni un malgache, il porte physiquement une prépotence africaine qu'un de ses frères ou une de ses sœurs biologiques ne possède pas nécessairement car ce frère ou cette sœur est un *malbar* ou une *malbaraise*. Gilles Gérard fait remarquer dans sa thèse de doctorat, *Le choix du conjoint en société créole, étude anthropologique du champ matrimonial et approche des processus d'acculturation : Trois siècles de mariage à Saint Leu, Ile de la Réunion*, que l'arbre généalogique d'un réunionnais se compose de chaque catégorie phénotypique, à l'exception peut être des *zarabs*, une des communautés arrivées les dernières sur l'île. Enfin, un autre point intéressant sur la singularité pluriethnique de la population réunionnaise reste la perte de la valeur ethnique du patronyme. Autrement dit, le lien entre le phénotype et le patronyme n'est plus intrinsèque. Par conséquent, une personne qui porte un nom indien peut avoir les traits d'un cafre, d'un métis puisqu' « à la Réunion, très souvent l'identité des individus n'est pas déterminée de façon absolue. »⁴²¹

Ce que l'on peut retenir du phénotype, autrement dit de l'identité raciale, c'est qu'il n'est pas séparable de l'identité sociale. Un individu peut, en effet, voir sa marque ethnique transformée de par son appartenance à son groupe social spécifique, cette modification peut avoir des répercussions positives mais peut, dans certains cas, provoquer le rabaissement de l'individu concerné. Dans la société créole et dans l'état d'esprit collectif, les relations sociales sont donc aussi importantes voire plus importantes

⁴²¹ Yu-Sion Live "Phénotypes et métissages culturels à la Réunion" in *Revi Kiltir Kreol*, 5, oct 2005, [49-54] 52

que la catégorie phénotypique.

Les phénotypes ont été largement usités dans la littérature réunionnaise surtout dans la littérature coloniale et c'est, sans aucun doute, à travers elle que les préjugés phénotypiques et les stéréotypes ont été le plus exploités et définis.

La vision coloniale de la population créole répond naturellement à une idéologie coloriste attendu que l'écriture coloniale, sous forme de roman ou d'essai ethnologique, rend compte à la fois d'un projet esthétique et d'un discours idéologique. Cette écriture relève naturellement d'une esthétique coloniale qui glorifie la race blanche dans les colonies et qui représente le monde créole avec une certaine hiérarchisation raciale. Depuis la fin du XIXe siècle jusque la moitié du XXe siècle, le roman colonial occupe une place importante dans le champ littéraire réunionnais. Deux écrivains Georges Athéna et Aimé Merlo, qui rédigent sous un même pseudonyme, Marius-Ary Leblond, prévalent dans le milieu littéraire de l'île et rencontrent aussi un grand succès en France au point de remporter en 1909 le prix décerné par les frères Goncourt pour leur roman *En France* : le premier Goncourt remis à des écrivains créoles. Le triomphe se fonde principalement sur leur véhémence à défendre dans leurs écrits, la grandeur de l'empire colonial français.

La littérature leblondienne est avant tout une *littérature des races* dans laquelle le lecteur retrouve toujours le même schéma narratif: « une succession de tableaux pittoresques et de portraits analytiques [ou] les races se présentent d'elle même dans leur vie complexe et séduisante »⁴²² dans leur île. Les auteurs dépeignent la Réunion comme

⁴²² Pierre Leperlier, *Marius-Ary Leblond et la question ethnique: A propos de cafrine, de Moutousami et de l'Ophelia*, Mémoire de DEA d'études créoles et francophones, Université de la Réunion et

« le jardin des races »⁴²³ ou comme «berceau délicieux des races.»⁴²⁴ Leurs textes prétendent davantage à la vulgarisation ethnologique. Ainsi, leurs romans et leurs essais s'intitulent : *Le Miracle de la Race, roman de la race blanche aux colonies* (1914), *Ulysse, Cafre, ou l'Histoire dorée d'un noir* (1924) et *Les Iles Sœurs ou le Paradis-Retrouvé, La Réunion-Maurice, 'Eden de la Mer des Indes'* (1946). Remarquons dans les titres de chacun de ces ouvrages les allusions à la fois exotiques et coloristes. Leurs productions littéraires proposent systématiquement une hiérarchisation raciale de la communauté créole ce qui relève quasiment d'un programme ethnologique dans lequel les auteurs présentent les quatre races des colonies des lecteurs avides d'exotisme. N'oublions pas que parallèlement à cette littérature, s'organisent en France et dans les colonies des expositions coloniales, qui ont les mêmes finalités anthropologiques et propagandistes. Leurs présentations sont largement teintées par les stéréotypes raciaux de chacun des groupes qui sont dépréciés voire avilis au détriment de la race blanche. Ainsi le *Malabar* est souvent décrit comme obéissant et passif, appartenant toutefois à une race malade, le Cafre est « laid et musclé »⁴²⁵, violent⁴²⁶. Le Sinois n'est jamais réellement décrit, bien qu'il soit souvent considéré comme mesquin mais travailleur. Enfin, il y a la race blanche qui est dotée du génie créole.

Ce kaléidoscope leblondien expose un monde exotique où les populations vivent en symbiose malgré leurs différences raciales et surtout dans lequel les individus de couleurs sont conscients de la supériorité de la race blanche. Les Leblond suggèrent ainsi

d'Aix Marseille I, 1995

⁴²³ Marius-Ary Leblond, *Ile Enchantée, La Réunion*, Paris: Librairie de la Revue Française, 1931, 28

⁴²⁴ Marius Leblond, *Les Iles Sœurs ou le Paradis-Retrouvé, La Réunion-Maurice, 'Eden de la Mer des Indes'* Paris: Editions Alsatia, 1946, 7

⁴²⁵ Marius-Ary Leblond, *Ile Enchantée, La Réunion*, Paris: Librairie de la Revue Françaises, 1931, 38

⁴²⁶ Plusieurs scènes dans *Ulysse, Le Cafre*, dépeignent ce personnage du grand cafre battant son fils.

que la libération d'une grande partie des races assujetties n'a été possible que grâce à l'intervention d'un « Prophète blanc »⁴²⁷ plutôt que de Métis et autres affranchis. Selon ces auteurs, la soumission des non-blancs tient de la normalité puisqu'elle est consubstantielle à l'histoire esclavagiste de l'île⁴²⁸. En plus, dans les sociétés mascarines, l'espace répond à un découpage ségrégationniste : « l'Eden blanc de la côté, un éden noir ou plutôt marron du creux de l'île [...] La population de couleur marquée de cette naissance dans le marronnage. »⁴²⁹ La pensée ségrégationniste prédomine largement l'œuvre des Leblond de par la présence invariable des stéréotypes raciaux et le rôle social de chaque groupe : la nourrice noire, le boutiquier chinois,... L'idée de la supériorité blanche prévaut puisque comme l'indique un des personnages du *Miracle de la race* :

Nous autres, les Blancs, nous saurons du moins dans l'avenir leurs supérieurs, tout en l'aimant, selon la tradition de nos plus dignes ancêtres. Ah Dieu de mes pères! Si le créole tentait un effort intellectuel pour connaître la civilisation originale des populations qui l'entourent, Indiens, Chinois, Malgaches, Africains, ces races que par préjugé et par paresse, il prétend à jamais inférieures, [...] Quelle vaillante expression d'humanité il représenterait!⁴³⁰

La créolité leblondienne comme toute créolité coloniale se représente non pas par ces populations plurielles mais elle se restreint uniquement à la communauté blanche installée dans l'île depuis des générations. Ainsi Paul et Virginie sont les figures

⁴²⁷ Voir dans *Les Iles Sœurs ou le Paradis-Retrouvé, La Réunion-Maurice, 'Eden de la Mer des Indes'* Paris: Editions Alsatia, 1946, 124-5

⁴²⁸ Voir la partie intitulée "Les échelles de l'esclavage" dans *Les Iles Sœurs ou le Paradis-Retrouvé, La Réunion-Maurice, 'Eden de la Mer des Indes'* Paris: Editions Alsatia, 1946, 122-126

⁴²⁹ *Marius Leblond, Les Iles Sœurs ou le Paradis-Retrouvé, La Réunion-Maurice, 'Eden de la Mer des Indes'* Paris: Editions Alsatia, 1946, 115

⁴³⁰ Marius-Ary Leblond, *Le Miracle de la Race*, Paris: éditions Fasquelle, 1914, 301

archétypales créoles parce qu'ils sont nés dans les îles: « Ce sont les Blancs, colons Français de hautes et vaillantes lignées, Puissances britanniques, Christianisme, - Ce sont les Blancs raffinés et férus de grandeur qui y dominent par leurs deux génies, à la fois nationaux et très humains »⁴³¹ Le contraire de cette créolité pure et blanche est incarné par les Marrons, « des Diables noirs » selon Leblond. Ces deux auteurs approfondissent leur argument en affirmant que l'authentique créole est d'origine bretonne, ce qui explique sa passion et son respect pour l'océan et sa blondeur⁴³², « une preuve superflue de la qualité bien européenne de la race et de la prédominance celtique. »⁴³³ On relève naturellement la dimension eugéniste des Leblond qui explicitement glorifie la pureté du sang blanc à la Réunion, un sang qui pourrait régénérer l'Europe en cas de besoins.

A ces colons de sang pur et celtique, Les Leblond opposent les métis, étant donné que leur existence représente à la fois une honte et une angoisse. Les auteurs sont conscients que les communautés de couleur n'ont, pour la majorité, pas eu le choix de son brassage car « l'île dans son exigüité et de *son histoire* est propice au métissage. [Ils] nient le métissage, ou s'ils le reconnaissent c'est pour mieux le diaboliser, [en revanche, ils] veulent dans leurs textes faire côtoyer les races sans les mélanger. »⁴³⁴ Leur représentation du métissage est assez caractéristique de la pensée coloniale dans laquelle

⁴³¹ *Marius Leblond, Les Iles Sœurs ou le Paradis-Retrouvé, La Réunion-Maurice, 'Eden de la Mer des Indes'* Paris: Editions Alsatia, 1946, 8

⁴³² Cet argument expliquerait peut-être le choix du nom de plume Leblond pour ces deux écrivains. Le discours n'est pas sans rappeler un autre discours dont les Leblonds ont eu échos avec la seconde guerre mondiale: Le discours sur la race aryenne. Ce texte a été publié en 1946 soit un an après la fin de la seconde guerre mondiale or les textes qui précèdent vantent certes les origines bretonnes mais insistent peu sur l'importance de la blondeur des Créoles.

⁴³³ *Marius Leblond, Les Iles Sœurs ou le Paradis-Retrouvé, La Réunion-Maurice, 'Eden de la Mer des Indes'* Paris: Editions Alsatia, 1946, 115

⁴³⁴ Jean-Claude Carpanin Marimoutou, "Ecrire métis" in *Métissages – littérature- histoire*, JCC Marimoutou et J.M. Racault, Tome1, Paris: L'Harmattan, 1991, 248

le métis souille la pureté de la race. Il existe d'ailleurs toute une littérature scientifique⁴³⁵ du XIXe et du XXe siècle, qui atteste de l'abomination métisse. Selon la théorie polygéniste, il existe une répulsion naturelle qui s'exerce entre deux races différentes et leur union aboutit à la formation d'un être physiquement laid (asymétrique) et stérile. En plus, l'hybridation va à contre-courant de la hiérarchisation ethnique que tente d'élaborer Marius-Ary Leblond. Le métis ou la métisse peut se mouvoir entre les catégories. Homi Bhabha a raison d'avoir signalé l'existence d'un 'Third Space'⁴³⁶ dans sa réflexion sur l'hybridité car dans l'esprit colonial, le métis symbolise un autre espace racial, un espace qui est défini par son mouvement et non par sa fixité. Prôner la race pure revient à enraciner cette fixité; or le métis dépasse cette immobilité, il la transcende autant racialement que socialement: « [Colonial] society was seen as an organism, vulnerable to the physical influences and imbalances of atavism and environment, and the radically mixed body functioned metonymically to evoke the threat to the social body itself. »⁴³⁷ Le métis, dans *Ulysse Cafre*, par exemple, est un individu vil, obtus, menteur et traître, un être maléfique, un personnage qui ressemble dans son tempérament à Habibhah dans *Bug Jargal* de Victor Hugo. Un caméléon social qui est visible dans les différents cercles de l'île. Le métissage dans l'univers leblondien est à la fois conçu comme une souillure et une décadence des races. Leur discours à ce sujet, outre la critique de l'hybridité, bannit toutes figures métisses. Nous notons en effet que dans leur essai sur le génie créole, les Leblond passent sous silence l'une des grandes figures de la littérature réunionnaise,

⁴³⁵ A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris: Firmin-Didot, 1853-1855, Cuvier et son *Dictionnaire des sciences naturelles*, Paris: F.-G. Levrault, 1824, 1824 ou encore R. Martial, *Les Métis*, Paris: Flammarion, 1942. Dans *Colonial Desire: Hybridity in theory, culture and race* (1995), Robert J.C. Young fournit également un grand nombre de références anglo-saxonnes d'ouvrages scientifiques eugénistes.

⁴³⁶ Voir Homi K Bhabha, *The Location of Culture*, London : Routledge, 1994

⁴³⁷ Jennifer Yee, "Métissage in France: a Postmodern Fantasy and its Forgotten Precedents" in *Modern and Contemporary France*, Vol. 11, 4, 2003, [411-425], 422

Louis-Timagène Houat, qui dans son unique roman, *Les Marrons* (1844), fait un panégyrique du Marron et du métis, alors même que cet auteur métis est le premier à avoir défini, dans son discours abolitionniste l'avenir de la Réunion comme étant celui de la poétique de la relation. Un autre point fondamental au sujet de ce romancier, il est reconnu par les intellectuels postcoloniaux Réunionnais comme ayant composé le premier roman créole. Une omission révélatrice du seul romancier métis du XIXe siècle, un libre de couleur qui une fois exilé en France a lutté pour le droit des sujets de couleur asservis, les Leblond avantagent à son détriment le roman d'Eugène Dayot, *Bourbon-Pittoresque* (1852). Dans ce récit, l'auteur, un Créole blanc, avilit les esclaves marron et loue les exploits du grand chasseur de Marrons de l'histoire de la Réunion, François de Mussard. En conséquence, dans la perspective leblondienne, seuls les Créoles blancs illustrent le génie créole à l'exception, peut-être, du grand poète métis Auguste Laccaussade.

Déjà, on discerne en quoi l'aliénation coloniale, tant critiquée par Frantz Fanon et abordée par Albert Memmi, occupe tous les niveaux (qu'ils soient sociaux, culturels, littéraires) de la société créole réunionnaise où tout grande figure de couleur est volontairement oblitérée de la conscience créole. Cette oblitération symbolique et naturellement psychologique met un terme à toute présence d'un modèle pour les individus de couleur : aucun Toussaint l'Ouverture, aucun Delgrés,... La culture française et blanche est la culture créole de la Réunion... à la seule différence que la seconde exsude des senteurs exotiques. En termes phénotypiques, il n'existe que peu de possibilités d'émancipation pour tous ceux qui sont non-blancs. Le contexte socioculturel colonial de la Réunion exhorte une évidente forme d'intolérance, une intolérance que

nous avons décrite tout au long de cette partie et dont nous traiterons la présence dans le roman réunionnais féminin.

Le roman *Métisse* (1992) de Monique Boyer nous introduit à la perspective postcoloniale du métissage dans un espace créole. Monique Boyer, à travers son personnage Anne-Marie, enfant et adulte, propose une « introspection de ses souffrances intérieures face à une société d'intolérance, codifiée par des réminiscences de la vieille colonisation »⁴³⁸ : une réflexion sur les tourments de sa différence, un métissage dans une société où le métissage s'assume comme une banalité, une normalité. Avec l'histoire de son personnage, Anne-Marie, que le lecteur voit grandir, et de ses parents, il est possible de déchiffrer une mutation dans la mentalité des Réunionnais surtout pour la génération ayant vu le jour quelques décennies après la départementalisation de leur île natale. Pour comprendre cette transformation postcoloniale, la narratrice creuse sa chair généalogique.

2. Ecouter la conque : la signifiante de la généalogie et les errances

Selon Françoise Vergès, le métissage est étroitement lié aux notions d'hérédité et de généalogie. Autant la généalogie que l'hérédité joue un rôle central dans la reconstruction de l'histoire familiale, une histoire des entremêlements raciaux. Dans son roman *Métisse*, Monique Boyer présente un voyage initiatique vers la compréhension et la définition identitaire du personnage principal/narratrice. La problématique de l'identité créole est étroitement intrinsèque au concept postcolonial d'exil et d'errance, souvent concomitants à la recherche de ses racines et à la conception de la subjectivité. En guise

⁴³⁸ Edith Halimi, "Renaître Métisse et exorciser ses malaises" in *le Journal de l'île de la Réunion*, 12 décembre 1992, 15

d'exemples, nous pouvons déjà faire allusions au roman de Simone Schwarz-Bart, *Pluie et Vent sur Telumée Miracle*, qui s'ouvre avec un chapitre intitulé « la présentation des miens » ; à l'instar de *Métisse* qui débute avec « le secret de la conque ». On peut constater une sorte de circularité avec le roman de la Réunionnaise du fait que l'avant dernier chapitre « quand la conque révèle son secret » fait écho au premier. Cette circularité amène à croire à une résolution de la trame, confirmée par la présence des ancêtres. L'interrogation porte donc sur les aïeux, l'histoire de leur exil et de leur errance. Pourtant, ces exils et errances ne dépassent pas les limites insulaires.

2.1. Issus des diasporas

Anne-Marie, narratrice adulte du roman de sa vie, commence son histoire par un « conte », le conte de ces ancêtres dont elle a entendu parler par ses parents et grands-parents et ceux qu'elle a rencontrés brièvement avant leur disparition. Elle raconte sa famille, les mariages, les vies, les rencontres : un conte familial dont elle est l'aboutissement.

Une des réalités de l'île que nous avons déjà plus ou moins abordé dans le deuxième chapitre consacré aux *Muselés* d'Anne Cheynet, s'appuie sur l'organisation raciale du territoire insulaire depuis sa colonisation par l'homme. Pendant l'économie sucrière et esclavagiste, dans le cœur de l'île, gîtaient les marrons, les évadés des plantations. « Si le marronnage est une métaphore anticoloniale⁴³⁹ pour la liberté, la

⁴³⁹ Cette évocation de la métaphore de l'anticolonialisme symbolisée à travers le personnage du marron est également réemployée dans la littérature créole contemporaine. Nous nous référons aux écrits de Patrick Chamoiseau, notamment, *Ecrire en pays dominé* (1997) et *L'Esclave vieil homme et le molosse* (1997) sans compter les nombreuses allusions au Marron dans *Texaco* (1992).

montagne devient à la fois l'espace de la résistance et de la palingénésie ». ⁴⁴⁰ Cependant cette dualité géographique et raciale s'est inversée peu après l'abolition de l'esclavage. Les populations pauvres blanches se sont réfugiées dans les Hauts. En contre partie, certaines familles d'esclaves affranchis se sont implantées près de côte, vivant principalement de la pêche. Cette configuration raciale a été encore modifiée dans certaines communes, où dans les années 1960 les populations de pêcheurs ont été poussées vers les collines comme l'illustre Anne Cheynet dans *Les Muselés*. Dans le récit de Monique Boyer, une partie de sa famille de la narratrice est originaire des hauts et l'autre partie de la côte: « Les deux couples [de grands-parents] bien différents en vérité: Léona et Robert de Saint-Pierre, léché par l'Océan là-bas en bas, Augustine et Julien du P'tit Serré, là-bas en haut sur la montagne au bout d'un long chemin de terre à des heures de poussière de carriole-bourrique.» ⁴⁴¹ Voilà les prémices d'une rencontre inattendue et surprenante de deux familles créoles dont les profils raciaux divergent complètement et dont les vies diffèrent entièrement.

Du côté de Marcelle, la mère de la narratrice, la famille de 'petits blancs', de *yabs* ⁴⁴², miséreux subsiste de la terre : « il était loin le temps ou au-delà des arbres, au-delà des sentiers caillouteux [des montagnes inaccessibles], les blancs de leur espèce avaient fui pour ne pas trimer au travail aux côtés des affranchis, pour ne pas mêler leur

L'Esclave vieil homme et le molosse est une célébration de la nature et de la liberté. Néanmoins, la liberté telle que la conçoivent les intellectuels antillais se manifeste souvent dans leurs écrits comme « le retour au pays natal »: l'Afrique. Cette éloge au retour s'explique notamment à travers la notion d'Africanité. Ce continent est pour le marron des Caraïbes l'essence même de la liberté. Dans le roman de Houat, la liberté se retrouve en revanche dans la quête d'une nouvelle identité et surtout dans la reconstruction familiale. La nature est le passé de l'île. Aux Antilles, l'éloignement avec le continent africain amplifie l'image idéalisée du continent de la liberté.

⁴⁴⁰ Prosper Eve, *Les Esclaves de Bourbon, la mer et la Montagne*, Paris: Karthala, 2003, 2

⁴⁴¹ Monique Boyer, *Métisse*, Paris: L'Harmattan, 1992, 8

⁴⁴² Phénotype ou ethnotype qui correspond à la population de blanc créole très pauvre vivant en général de la terre, dans les hauts et dans le sud de l'île.

sueur à la leur. Et fui la misère croyaient-ils »⁴⁴³ voilà donc la raison pour laquelle une grande majorité des familles européennes, qui n'appartiennent pas à la catégorie des 'gros blancs'⁴⁴⁴ se sont réfugiées dans les montagnes. Pour eux, il était question de fuite⁴⁴⁵ et de prospérité parce que ces familles espéraient en effet prospérer dans un milieu encore vierge où il leur était possible d'acquérir un lopin de terre, en concession, suffisamment grand pour subvenir aux besoins de familles nombreuses: Une vie rude dans un milieu hostile et isolé. Ces familles n'avaient que leurs pieds nus pour se déplacer, se rendre à la messe ou à l'école pour les enfants chanceux qui n'aidaient pas leurs parents dans le travail de la terre, prenaient souvent de longues heures « sur des sentiers sombres et caillouteux, où les étoiles disaient l'heure. [La] mère [encore enfant, de la narratrice] ouvrait la marche avec un bâton écartant parfois les méchantes lianes de raisin-marron que la lune faisait naître. »⁴⁴⁶ De nos jours encore, certaines familles vivent sans moyen de transport dans le cirque de Mafate, isolé entre de remparts de sommets. Au début du XXe siècle, ces familles *yab* ne vivaient que de leurs maigres récoltes. Avec la mort de son père, la tragédie s'est abattue sur la famille de Marcelle, la mère de la narratrice, et de celui de ses onze autres frères et sœurs: Toutes ses bouches qu'il fallait continuer à nourrir sans la présence du chef de famille, « laissant Augustine [la grand-mère maternelle d'Anne Marie] et leurs douze enfants [...] avec sa pioche pour les nourrir. Alors Augustine

⁴⁴³ Monique Boyer, *Métisse*, Paris: L'Harmattan, 1992, 11

⁴⁴⁴ Les gros blancs dans la phénotypie Réunionnaise détermine une catégorie de familles européenne arrivées au début de la colonisation de l'île, des familles qui se sont largement enrichies avec l'économie sucrière. Ce qui définit en particulier ce groupe sont les mariages endogames. Les familles 'yabs' contrairement aux 'gros blancs' se sont mélangés avec des populations afro-malgaches, même si dans la conscience collective il fallait maintenir la pureté de son sang.

⁴⁴⁵ Daniel Vaxelaire note au sujet de l'émergence grandissante des yabs après l'abolition de l'esclavage que « le nombre [de 'pauvres blancs] s'accroît soudain car beaucoup de petits colons ont été ruinés par l'émancipation et le versement tardif d'indemnités trop faible: un effet pervers de l'abolition aura été d'augmenter fortement la masse des pauvres de toutes couleurs et d'origines » in *Le Grand Livre de l'Histoire de la Réunion*, volume 2, de 1848 à nos jours, Saint-Denis: Editions Orphie, 2003, 381

⁴⁴⁶ Monique Boyer, *Métisse*, Paris: L'Harmattan, 1992, 12

a halé la pioche tant qu'elle a pu. »⁴⁴⁷ Cette vie les condamnait à s'alimenter frugalement, des repas sans viande ni poisson, denrées rares et chères pour les plus démunis: « fricassées-brèdes. Patates, manioc, cambars et toutes les racines que la terre des hauts voulait donner. »⁴⁴⁸ La mère de la jeune narratrice *Métisse* appartient à ce clan de déshérités blancs, qui s'ils avaient été de la « race des gros blancs, [jamais] n'aurai[ent] laisser [leur] fille épouser [le] père [d'Anne-Marie]. »⁴⁴⁹

Du côté de Lucien, le père d'Anne-Marie, l'histoire familiale est marquée également par l'omniprésence de tragédies bien que ces dernières se distinguent du drame maternel qui est principalement attribué aux manques de ressources financières. La vie de Léona est guidée par la malchance: une infortune typiquement créole, conséquence de passivité, du sort des créoles de couleurs sans ambition. La mère de Lucien « était une cafrine, oh pas une vraie cafrine, une Métisse fille de Métisse, et arrière-petite-fille d'esclave. Mais elle était bien noire. »⁴⁵⁰ L'histoire de la Grand-mère Leona – alias grand-mère Na – suggère la présence successive du gène blanc dans la généalogie de Lucien: Une présence forcée par les cruautés infligées aux corps noirs féminins. Avant le XXe siècle, le gène blanc est en grande majorité la preuve de violences commises sur les femmes esclaves par les maîtres de plantation. Etonnamment, pour reprendre les termes d'Arno et d'Orian sur le métissage, « les hasards de la loterie de l'hérité » ont fait de telle sorte que malgré ce métissage 'traumatique', Grand-mère Na « était bien noire » sans la marque de l'intrusion blanche: Ainsi ce traumatisme s'est estompé physiquement dans les traits de Léona. Leona vivait aussi pauvrement que Marcelle, victime de l'absence

⁴⁴⁷ Monique Boyer, *Métisse*, Paris: L'Harmattan, 1992, 12

⁴⁴⁸ Monique Boyer, *Métisse*, 1992, 12

⁴⁴⁹ Monique Boyer, *Métisse*, 11

⁴⁵⁰ Monique Boyer, *Métisse*, 11

d'un père et de l'irresponsabilité du frère – Tonton Tonin, joueur qui dépensait sa pension, pour subvenir aux besoins de ses deux sœurs et de sa mère, Léontine. Là-encore nous voyons se profiler la tragédie de l'homme créole, le manque de responsabilité et la faiblesse pour le jeu. Un autre fléau qui touche l'homme créole et que nous avons déjà largement abordé dans le chapitre au sujet des *Muselés* d'Anne Cheynet, celui de l'alcoolisme : « en dehors de la boisson et des batailles-coqs, il ne connaît rien d'autre. »⁴⁵¹ De surcroît, Léona était jalouée par son frère car contrairement à lui, elle a eu la chance d'aller à l'école et d'obtenir un certificat. Elle aurait pu vivre une destinée de meilleur augure, grâce à son instruction, mais « elle n'a pas eu de chance dans sa vie. »⁴⁵² Au moment où des possibilités pour une meilleure vie se présentent à elle, l'absence d'un esprit opportuniste replonge automatiquement Leona dans la misère et l'apathie, Leona qui finit par consentir à cette existence et son aliénation⁴⁵³. Cette aliénation consiste finalement en l'acceptation de la fatalité de sa vie car le malheur de sa condition de son infériorité est intériorisé, « [des sujets chosifiés⁴⁵⁴] à qui on a savamment inculqué la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir,... »⁴⁵⁵ Dans le cas de Leona, ces opportunités sont de diverses natures. Par exemple, « deux vieilles filles riches voulaient l'adopter : [Léontine, l'arrière-grand-mère de la narratrice] avait dit non, qu'elle ne donnerait pas sa chair, qu'elle élèverait [Leona] comme ses six autres, qu'elle halerait la corde, mais qu'elle ne donnerait pas sa chair. »⁴⁵⁶ Plutôt que sa vie dans l'indigence, Léona dans son enfance, aurait pu avoir une vie de privilégiée, qui l'aurait

⁴⁵¹ Monique Boyer, *Métisse*, 135

⁴⁵² Monique Boyer, *Métisse*, 135

⁴⁵³ Voir les travaux de Frantz Fanon et d'Albert Memmi sur les colonisés et leur aliénation

⁴⁵⁴ Aimé Césaire, *Le Discours sur le colonialisme*, Paris: Présence Africaine, 1955 et 2004, PAGE

⁴⁵⁵ Aimé Césaire, *Le Discours sur le colonialisme*, Paris: Présence Africaine, 1955 et 2004, PAGE

⁴⁵⁶ Monique Boyer, *Métisse*, 135

amené probablement à l'obtention d'une bonne situation. Et pourtant, sa mère incapable de saisir les avantages de cette adoption car elle y voit un abandon, condamne et emprisonne sa fille dans une existence dans le besoin. Ce manque d'opportunisme (ou d'intelligence (?)) de la part du créole reflète les choix futurs de Léona dans sa vie. Un autre exemple, Léona est instruite et pour une jeune créole de couleur, l'éducation s'avère être un atout et la possibilité d'un bon métier comme maîtresse d'école, petit fonctionnaire, ... Comme Alexina dans *Les Muselés*, Léona choisit tragiquement de devenir « bonne chez les Blancs »⁴⁵⁷, des patrons « qui n'ont même pas ses diplômes.»⁴⁵⁸ Outre ses choix, l'ultime tragédie dont a souffert le plus Léona demeure sa relation écourtée avec son mari dont les origines sont des plus inhabituelles dans la généalogie d'un créole: une absence-présence déterminante de cet ancêtre surtout aux yeux de la narratrice.

Dans son roman, *Aude et ses Fantômes* (1977), la romancière haïtienne Adeline Moravia dépeint la mise en écriture par Aude de ses ancêtres et de leurs vies dans des cahiers qu'à sa mort elle lègue à la narratrice Marie Noëlle, son amie d'enfance, qui, de son côté, les a compilés en roman. Tout au long de sa vie à Haïti, Aude est hantée par ses fantômes, consciente de l'importance de les réhabiliter pour mieux comprendre l'essence haïtienne. La généalogie est certes une question d'héritage, un terme fort scientifique mais elle est également à considérer dans une perspective plus globale, inhérente à la question de l'identité. Maryse Condé a raison de mentionner que « [ce roman] est une réponse à une question, une réponse d'une minorité soucieuse de réaffirmer sa place dans le

⁴⁵⁷ Monique Boyer, *Métisse*, 136

⁴⁵⁸ Monique Boyer, *Métisse*, 136

pays.»⁴⁵⁹ Comprendre sa généalogie revient pour le personnage/narratrice à s'affirmer et à se définir dans une société où on cherche à compartimenter les individus par communautés ou par ethnie. Le retour à la généalogie est donc un bon moyen de transcender ces catégorisations raciales coutumières dans les sociétés créoles. « Tous personnages de romans, disait [Aude] de ses ancêtres. Seigneur normand, esclave mal dégrossie, sorcier Ibo, langoureuse affranchie, artisan breton, corsaire basque, guérisseuse, suave négociant anglais... *tous revivent en moi* en me suppliant de raconter leur histoire. »⁴⁶⁰ Pour Anne-Marie dans *Métisse*, de tous ses fantômes, celui qui la subjuge le plus par son apparition furtive dans le roman de sa généalogie, reste Robert, « un vrai chinois de Chine ». Débarqué par la mer de son pays, il avait épousé Leona, la cafrine métissée. A la Réunion « personne ne [voulait] couper sa natte qui [disait] son art inné : l'art du commerce » et il [avait ramassé] sur le sable une conque qui brillait. [...] il la garda toujours. »⁴⁶¹ Un immigré chinois venu de contrées lointaines pour prospérer dans le commerce, venu de l'inconnu, que Na aimait « si fort que son ventre était déjà rond quand il repartit en voyage. »⁴⁶² Il lui avait promis confort lors de son absence. Il avait chargé un commis de s'occuper de ses boutiques. Le bonheur de Na ne fut que de brève durée car « il n'est jamais revenu [...] sur le chemin du retour, il périt »⁴⁶³ brûlé dans un bateau. La vie après cela est redevenue celle d'une pauvre créole, mère-seule, avec un enfant à sa charge et pour qui elle se sacrifie.

Pour un lecteur conscient des relations intercommunautaires à l'Ile de la Réunion,

⁴⁵⁹ Maryse Condé, *La Parole de femmes, Essai sur des romancières des Antilles de langue française*, Paris: L'Harmattan, 1993, 90

⁴⁶⁰ Adeline Moravia, *Aude et ses Fantômes*, Port-au-Prince: Editions Caraïbes, 1977, 11, mon emphase

⁴⁶¹ Monique Boyer, *Métisse*, 10

⁴⁶² Monique Boyer, *Métisse*, 10

⁴⁶³ Monique Boyer, *Métisse*, 10

le fait qu'un marchand Chinois ait accepté d'épouser une cafrine relève de l'exception. En effet, la communauté chinoise, l'une des dernières à être arrivée sur l'île à la fin du XIXe siècle, est réputée être très fermée. Ainsi que le notent Sudel Fuma et Jean Poirier, ceux que l'on nomme les Chinois ou *Sinwa/Sinoi(s)* pratiquent l'endogamie⁴⁶⁴ et dès lors se mélangent très rarement avec les autres groupes ethniques et encore moins avec les descendants de Cafres. « l'immigration atypique, leur indépendance par rapport à l'univers de la plantation, leurs velléités de départ explique que pendant longtemps, leurs membres de la communauté chinoise s[oient] considérés comme des étrangers pour le reste de la population. »⁴⁶⁵ La conservation de l'homogénéité culturelle motive cet isolement du paysage créole, en plus de la raison religieuse, la grande majorité des chinois étant bouddhiste. Cette union entre Robert, le nom européen choisi par cet ancêtre chinois et Léona peut donc être perçue comme potentiellement transgressive ou séditeuse. Cependant, Robert ne subit aucune pression familiale et, à son arrivée, il est resté hermétique aux idéaux coloniaux. De plus, ce couple s'est uni par amour ce qui, n'est pas nécessairement le cas des parents de la narratrice par exemple. Les mariages mixtes ne sont pas nécessairement le fruit de sentiments. Une chose est certaine cependant concernant ce « fantôme » chinois, dans la généalogie de la narratrice de *Métisse*, il est le précurseur d'un métissage voulu, un métissage positif.

Anne-Marie, pour qui cet ancêtre reste un mystère, porte ses mille empreintes, des traces tantôt indélébiles tantôt éphémères. Parmi les vestiges héréditaires, le grand-père de la narratrice a légué son nom de famille chinois, car, ne l'oublions pas, il est le père de Lucien. Or ce patronyme a servi de référence et de mode d'identification dans la manière

⁴⁶⁴ Sudel Fuma et Jean Poirier "Métissages, hétérocultures et identité culturelle: le défi Réunionnais" in *Métissages*, Tome 2, ed. Alber, Bavoux et Watin, Paris: L'Harmattan, 1991, 49

⁴⁶⁵ Sonia Chane-Kune, *Aux Origines de l'identité Réunionnaise*, Paris: L'Harmattan, 1993, 190

dont la narratrice, enfant, concevait son métissage, ou plus précisément « sa bâtardise » :

J'ai appris que j'étais « métisse ». Jusqu'alors, je me disais bâtard-chinoise.

Pour moi cette formule n'a rien de péjoratif ; Bâtard-Chinoise, cela veut dire « un peu chinoise ». Le père de mon père était chinois. Je l'avais souvent fièrement raconté – en créole- à mes amies, heureuse de pouvoir déclarer le très peu de choses que je savais de lui.⁴⁶⁶

Un héritage chinois quel qu'il soit est digne de toutes les fiertés de l'île. Cet héritage s'apparente avant tout à un signe de réussite car tout chinois dans la stéréotypie créole réussit. N'oublions pas qu'à peine arrivé sur l'île, le grand-père de la narratrice est propriétaire de deux magasins. Comme mentionné précédemment, il n'est pas inhabituel pour un Réunionnais de porter un nom qui ne correspond pas à son profil ethnique, ainsi un homme d'apparence indienne peut porter un nom typiquement français. Dans les cas d'Anne-Marie et tout particulièrement de son père, physiquement leurs traits ne laissent pas ou peu apparaître leur gène chinois. « Mère Jeanne ne m'aurait rien demandé de mon pédigrée sur mon nom n'avait pas été d'origine chinoise car la plupart des créoles, s'ils ne sont pas blancs – petits ou gros – chinois, malbars, cafres ou z'arabes sont bâtards- métis donc.»⁴⁶⁷ Comme nous le verrons par la suite, le « pédigrée » représente un facteur majeur d'identité et surtout d'identification, dans une société où l'importance de la classe sociale fait partie intégrante de la mentalité réunionnaise.

Enfin Robert a laissé à sa descendance la conque qu'il a ramassée à son arrivée à la Réunion. Un objet à première vue quelconque mais qui symboliquement recèle de mystères comme celui qui l'a trouvée. La conque dévoile les secrets des ancêtres à ceux

⁴⁶⁶ Monique Boyer, *Métisse*, 18

⁴⁶⁷ Monique Boyer, *Métisse*, 19

ou celles capables de les écouter. La narratrice-adulte, après le divorce de ses parents, veut comprendre la relation de ce couple en crise et du mal-être de son père. Elle veut connaître et comprendre les fantômes qui hantent ses parents, ses défunts grands-parents.

Avec tendresse une tendresse infinie, je suppliai la conque au cœur de nacre. Je la mis doucement tout contre mon oreille. [...] Et la conque m'entraîna vers ses profondeurs, plus loin, plus loin encore. Jusqu'en sa voûte blanche en colimaçons. [...] alors je découvris. Car des images, des sons remontaient de la conque comme d'un songe aux voix obscures. Je me laissais imbiber, envelopper de leur voile.⁴⁶⁸

La conque dévoile les errances de chacun dans cette île qui a bercé les ancêtres. Par contre, elle ne révèle rien sur les raisons de l'exil de l'ancêtre chinois. La conque est un symbole récurrent dans la littérature créole, puisque grâce au son qu'elle émet, elle était souvent usitée par les Marrons pour prévenir d'un danger, pour informer d'un rassemblement.

Ainsi malgré les options qui auraient pu aider Grand-mère Na à sortir du marasme de la vie de femme de couleur créole, le drame semble toujours la rattraper, lui retirant la possibilité d'une élévation sociale. La résignation face aux tragédies de sa vie la pousse à se soumettre à son destin de malheur et à la fatalité de sa vie. Cette résignation aura un impact majeur sur le devenir de son fils et sur sa psyché.

2.2. La tragédie de mariage mixte motivé par l'exil

Le contexte socioracial dans les sociétés créoles en période coloniale a largement

⁴⁶⁸ Monique Boyer, *Métisse*, 133-4

provoqué une peur du mélange. Les mariages mixtes étaient répandus entre certains groupes, d'autres étaient à l'inverse impensables. Ainsi le mariage entre une « cafrine » et un chinois relève de l'inouï voire de l'inconcevable puisque dans le contexte réunionnais les deux communautés possèdent différentes histoires. En effet, il faut comprendre que les communautés ayant le même « profil » historique ont tendance à s'entremêler, et ces mélanges étaient largement encouragés : par exemple, pendant l'esclavage, il était normal pour les planteurs, d'obliger les groupes d'esclaves à se mélanger de manière à créer une population dite créole, née dans l'île, et plus docile parce que sans regard vers l'ailleurs (le pays natal) et également afin d'éviter des soulèvements fomentés par des esclaves d'une même communauté. Les populations créoles de couleur une fois affranchies se mélangeaient couramment avec les nouveaux engagés tamouls. L'esclavage a, pour ainsi dire, créé le premier métissage souvent 'forcé', entre esclaves de différentes ethnies (*mozambiques* et malgaches), entre maîtres blancs et esclaves de couleurs. Après l'abolition de l'esclavage, le métissage volontaire s'est opéré entre les affranchis et les engagés Tamouls. Sudel Fuma et Jean Poirier ont raison de noter que « la société réunionnaise est issue des interactions des trois matrices fondamentales: la matrice européenne, matrice afro-malgache et de la matrice tamoule. »⁴⁶⁹ Notons que parmi ces trois matrices ethniques, deux appartiennent à des groupes déportés sur l'île en vue d'être soumis à une forme de sujétion (esclavage ou engagisme) et le troisième était historiquement aux commandes de cet asservissement. Les groupes du dernier flux d'immigrés, de l'Inde musulmane (le Pakistan actuel) et de Chine, ne se brassaient guère avec les populations créoles.

⁴⁶⁹ Sudel Fuma et Jean Poirier "Métissages, hétérocultures et identité culturelle: le défi Réunionnais" in *Métissages*, Tome 2, ed. Alber, Bavoux et Watin, Paris: L'Harmattan, 1991, 49

Par conséquent, certains agencements raciaux sont admis et d'autres interdits, pour des raisons souvent sociohistoriques. Dans l'historique du métissage, les unions, très souvent forcées, entre un homme blanc et une femme noire ont toujours été courantes dans les histoires des colonies créoles. En contre partie, il est impossible selon l'idéologie coloniale et dans l'imaginaire occidental, qu'un homme noir, de par son rapprochement à la *bête*, puisse s'éprendre de la femme blanche, archétype de la délicatesse et de la pureté. Dans les littératures françaises et créoles, on retrouve aisément les traces de cette hantise de la souillure de la femme blanche, car, dans la pensée coloniale, l'union entre un homme noir et une femme blanche s'articule souvent autour d'une forme de violence, une profonde transgression des lois naturelles. Léon-François Hoffmann étudie cette problématique dans son excellent ouvrage sur la représentation du nègre dans la littérature française, *Le Nègre romantique, personnage littéraire et obsession collective* (1973). Il résume parfaitement la peur du crime du 'nègre ' sur la femme blanche, une peur qui se rapproche historiquement de celle éprouvée à l'égard de l'esclave marron, connu pour leur cruauté lors de leurs raids dans les plantations où ils volaient de la nourriture mais aussi des femmes. Sa représentation souvent caricaturale dans la littérature romantique française, montrait le noir d'une férocité et d'une sauvagerie démesurées: « Les écrivains de l'époque romantique ont abondamment illustré la sauvagerie des Africains et les violences des Noirs créoles.»⁴⁷⁰ Une excellente illustration de cette représentation peut être trouvée dans la nouvelle de Leconte de Lisle, *Sacatove* : un esclave épris de sa maîtresse n'hésite pas à éliminer ses prétendants, avouant à la fois son amour et ses crimes dans l'ultime scène, où la jeune femme est sur son lit de mort. Considéré à la fois comme une aberration et une obscénité, l'acte sexuel entre les deux

⁴⁷⁰ *Le Nègre romantique, personnage littéraire et obsession collective*, Paris, Payot, 1973, 194

êtres constitue un tabou mais aussi un fantasme. Un tabou ou un interdit « parce que le Noir [est] censé respecter instinctivement la race des Seigneurs et ne pas oser posséder leurs femmes »⁴⁷¹ et surtout parce qu'à travers cet acte, le Noir étant conscient de son état inférieur désobéit et surtout transgresse les règles de la hiérarchie raciale inscrite dans la mentalité coloniale. Enfin Frantz Fanon, d'un point de vue psychanalytique ajoute d'ailleurs que « nous savons que le nègre coupable d'avoir couché avec une blanche est castré. Le nègre qui a possédé une blanche est fait tabou par ses congénères.»⁴⁷² Par ailleurs, il existe une certaine fascination occidentale pour la sexualité nègre, une fascination qui parfois peut paraître problématique parce qu'elle peut remettre en question la masculinité blanche. Ce fantasme sur le sexe noir est certes beaucoup plus contemporain.

Toutefois, dans la littérature française ou créole, on peut trouver des exceptions à la règle où l'acte sexuel entre ces deux êtres est motivé non pas par la bestialité du 'nègre' mais par un amour profond partagé. Dans la littérature réunionnaise, *Les Marrons* (1844) de Louis-Timagène Houat, l'esclave Noir Frême, d'origine noble en Afrique, sauve la fille de son directeur d'atelier, Marie avec qui il a grandi. Tous deux s'aiment et se marient dans le secret pour ne pas éveiller les colères de la société bourbonnaise, une société d'intolérance minée par les préjugés racistes. Les colons apprennent avec indignation et rage cette union « monstrueuse » et criminelle (ce mariage dans certaines colonies demeure illégal). Mis à part ce crime sévèrement puni, la race blanche, supérieure, ne peut en aucun cas être mélangée avec une race inférieure. Il est impossible pour les deux sphères raciales de fusionner puisque « the Manichean Colonial allegory had at its core

⁴⁷¹ Leon-Francois Hoffmann, *Le Nègre romantique, personnage littéraire et obsession collective*, Paris, Payot, 1973, 200

⁴⁷² Frantz Fanon, *Peau Noire, Masques Blancs*, Paris: Le Seuil essais, 1952, 58

the opposition between the putative superiority of the European and the supposed inferiority of the [colonized].»⁴⁷³ Or dans le couple Frême/Marie, les deux personnages partagent un amour véritable, bravant ainsi les lois raciales de l'idéologie locale. A cause de cette transgression, le couple est démonisé : non seulement sont-ils qualifiés de « deux monstres sacrilèges qu'il faut brûler »⁴⁷⁴, mais ils sont également harcelés et persécutés par les colons. « Marrons et proscrits désormais. Ils errèrent de bois en bois, de précipice en précipice. »⁴⁷⁵ Vergès résume bien la valeur symbolique et sociale du couple: « their union was an insult to the racist colonies. »⁴⁷⁶ Ils doivent ainsi recourir à l'exil pour éviter tout harcèlement. Il est important de noter cependant que dans cette littérature coloniale, « la représentation de la partenaire blanche dépend cependant du substrat colonial des idées reçues »⁴⁷⁷ ce qui implique naturellement sa valorisation morale et physique malgré ses transgressions des interdits raciaux. La lecture de ce personnage démontre une sorte de fascination de la couleur blanche⁴⁷⁸ de la part de l'auteur, qui, ne l'oublions pas, était métis.

Dans le récit de Monique Boyer, les réalités du couple mixte noir/blanche, que représentent les parents de la narratrice, diffèrent largement de l'amour partagé entre Frême/Marie. Contrairement à Frême et à Marie qui ont très vite 'officialisé' leur union, il a fallu sept ans de vie commune et la naissance d'un premier enfant pour que Marcelle et Lucien se marient. Nulle part dans le roman, la narratrice n'énonce la moindre allusion à

⁴⁷³ Rice, *Op.Cit.*, 114.

⁴⁷⁴ Louis-Timagène. *Les Marrons*. Paris : Editions Ebrard, 1844, 91

⁴⁷⁵ Louis-Timagène. *Les Marrons*. Paris : Editions Ebrard, 1844, 92

⁴⁷⁶ Vergès, *Op.cit.*, 42

⁴⁷⁷ Rose-May Nicole, "La Partenaire blanche des couples mixtes dans les *Marrons* (1844) et *Eudora* (1955)" in *Métissages*, tome 1, Histoire-littérature, ed. JCC Marimoutou et J.-M. Racault, Paris: L'Harmattan, 1991, [161-168], 162

⁴⁷⁸ Rose-May Nicole, "La Partenaire blanche des couples mixtes dans les *Marrons* (1844) et *Eudora* (1955)" in *Métissages*, tome 1, Histoire-littérature, ed. JCC Marimoutou et J.-M. Racault, Paris: L'Harmattan, 1991, [161-168], 162-3

des sentiments, le lecteur comprend par cette absence d'amour que les motivations qui ont poussé cette yab des Hauts (cette pauvre blanche des montagnes) à épouser un cafre-chinois sont écartent toutes idées d'affection du schéma marital. En effet, ces deux personnages cherchent à fuir la réalité de leur vie, à s'exiler de leur milieu familial respectif. Il ne s'agit pas ici d'un exil au sens propre du terme, mais d'une fuite volontaire d'un espace qui dépasse le géographique. L'exil selon Marcelle, la mère d'Anne-Marie, se résume ainsi : « « J'avais toujours dit que *je voulais me marier avec un fonctionnaire* » Cette phrase que ma mère a souvent répétée résumait leur histoire d'amour. Oui que la vie devait être rude dans les hauts de son enfance. »⁴⁷⁹ Marcelle grâce à son mariage avec Lucien s'exile socialement de sa famille et de son passé car toute sa jeunesse elle a vécu dans la plus grande misère:

Je [Marcelle] ne suis pas allée à l'école. [...] Un morceau de patate ou de manioc frais devait suffire à nous contenter. Un morceau de viande cochon le Jour de l'An! A 12 ans j'ai mis ma première paire de chaussures, pour ma première communion. Il m'a fallu des mois pour les dompter : mes pieds étaient trop larges d'avoir tant et tant foulé la terre. [...] Je ne voulais pas faire comme les sœurs, me marier de bonne heure au village, changer de case mais pas changer de sort. Rester dans la poussière. Astiquer la terre. Et c'est là que j'ai rencontré Lucien: Il était fonctionnaire.⁴⁸⁰

L'exil social revient à ce « change[ment] de sort », changement de vie, ne plus être dépendante de cette terre qui rend l'homme et la femme esclaves. De plus, son concubinage avec Lucien lui permet également de quitter la rudesse de la vie en

⁴⁷⁹ Monique Boyer, *Métisse*, 12

⁴⁸⁰ Monique Boyer, *Métisse*, 13

montagne, de la vie en quasi-autarcie. Grâce à sa rencontre avec cet homme noir, « de ses frères et sœurs, elle avait été la seule à s'être sortie de la misère; grâce au salaire du petit *franc-tionnaire* qu'était mon père qui nous semblait une fortune, nous devions vivre des jours heureux. »⁴⁸¹ La narratrice se remémore l'histoire de sa mère, qui n'avait cessé de la répéter fièrement par preuve d'ambition car, avec ce mariage, Marcelle est entrée dans le milieu des petits bourgeois fonctionnaires. Il est nécessaire de souligner qu'à la Réunion, être un fonctionnaire incarne la réussite sociale. Une réussite qui se manifeste par la possibilité d'acheter une maison en béton et non une case, par l'achat d'une voiture, par des vacances à l'île Maurice et pour les plus avantageux comme Lucien, la possibilité d'une mutation en France. Tout cela, Marcelle l'a obtenu grâce à son mariage selon ses arguments: La clé de son ascension sociale.

Pour Lucien, le père de la narratrice, l'exil symbolique détermine également le choix d'une yab (une blanche) comme épouse. Ce choix correspond également à un rejet identitaire et surtout un exil racial. Parce qu'il avait, comme sa mère, eu l'occasion d'aller à l'école et d'être éduqué, il avait été exposé très jeune au racisme larvé et latent dans le milieu scolaire encore largement régi par des doctes coloniaux : « j'en ai subi des humiliations et mon seul désir c'est qu'aucun de vous [mes enfants] ne subisse jamais ce que j'ai subi, jamais. »⁴⁸² De toutes évidences, ces attaques ont engendré chez lui cet instinct de protection qui consiste à désirer une progéniture non-noir. Or cette possibilité d'éclaircissement racial se situe dans l'être interdit, la femme blanche. Cette réaction est jugée selon Frantz Fanon comme faisant partie à l'aliénation même de l'être noir qui voit dans le métissage la solution à un mal-être personnel. Avec ce désir de blanchir sa

⁴⁸¹ Monique Boyer, *Métisse*, 14

⁴⁸² Monique Boyer, *Métisse*, 82

progéniture, Lucien cherche à se démettre et se défaire de sa propre identité raciale : « se déracialiser »⁴⁸³ pour reprendre des termes issus de *Peau Noire, Masques Blancs* de Frantz Fanon. Dans ses théories psychanalytiques du noir (post)colonisé, Fanon critique cette l'obsession du Noir pour la Blanche dans la mesure où, selon lui, le Noir qui s'éprend d'une Blanche cherche à se blanchir. Ce type d'union est donc perçu comme le symptôme d'une crise identitaire et d'un déni racial de l'individu coloré. D'après Fanon, « le mariage interracial ; il est pour le conjoint une sorte de consécration subjective de l'extermination en lui-même et à ses propres yeux du préjugé de couleur dont il a longtemps souffert. »⁴⁸⁴ Fanon s'intéresse en particulier au personnage de Jean Vénéuse dans le roman *Un Homme pareil aux autres* (1947) de René Maran. Cet homme de couleur essaie d'après l'analyse de Fanon de se « déracialiser » afin d'accéder à une égalité symbolique à travers le corps blanc féminin. Ce besoin de déracialisation trouve ses racines dans la haine que l'œil de l'autre impose sur l'homme noir et que ce dernier a cristallisé. Dans *Métisse*, le père de la narratrice espère dans ce mariage, un apaisement de sa propre névrose et de sa non-valorisation en tant que noir. Epouser une femme blanche lui permet une élévation raciale dont il constatera les résultats avec ses enfants métis: « J'ai subi trop d'humiliations. Je l'épouserai si Marcelle veut de moi. C'est d'elle que je rêvais : *Elle seule pourra effacer tout cela*. Elle me donnera des enfants qui seront blancs et qui jamais, jamais ne subiront les humiliations que j'ai connues. »⁴⁸⁵

Pourtant ces compromis entre une femme assoiffée de reconnaissance sociale et un homme obsédé par le regard de l'autre n'aboutissent pas nécessairement à des résultantes positives sur la longue durée puisqu'à cette union manque le moteur affectif.

⁴⁸³ Frantz Fanon, *Peau Noire, Masques Blancs*, Paris: Le Seuil essais, 1952, 58

⁴⁸⁴ Frantz Fanon, *Peau Noire, Masques Blancs*, Paris: Le Seuil essais, 1952, 57

⁴⁸⁵ Monique Boyer, *Métisse*, 137, ma mise en relief

Ce mariage est avant tout un arrangement mutuel, une entente vers une promotion respective. Très vite, après la naissance des enfants leur relation se dégrade. La mère, une fois qu'elle a atteint son statut de petite bourgeoise, ne s'attelait plus à ses devoirs ménagers, refusant par exemple de préparer un plat typiquement réunionnais, nommé le *rougail*, que réclamait Lucien de temps en temps. Suite à ces événements la narratrice fait une remarque qui rend compte du malaise latent entre les deux époux: « Mon père et ma mère n'étaient pas plus méchants l'un que l'autre. Ce n'était pas comme chez des-certains qu'il était noir, qu'elle était blanche ou qu'elle le faisait passer pour son chauffeur! Qu'elle était raciste. Non.»⁴⁸⁶ Les parents vivent donc sous une pression constante des préjugés qui, partout où ils vont, ré-émergent. La psyché réunionnaise ne peut que très difficilement se défaire du racisme larvé dans lequel elle a toujours baigné et évolué. Quelle que soit la situation, les préjugés raciaux refont toujours surface. Ainsi Anne-Marie relate le mariage de sa tante, la sœur de sa mère avec un Cafre, Gaby et les commentaires racistes qui fusent dès qu'il y a du grabuge ou des individus un peu trop saouls, « Ah ces cafres-là, ils savent décidément pas vivre! »⁴⁸⁷ On attribue toujours une forme de honte à un mariage mixte. Avec rétrospection, la narratrice comprend la difficulté d'assumer toute relation avec un *autre racial* à cause de l'omnipotence des non-dit présents dans la pensée créole, des non-dit qui sont alimentés par les séquelles d'un passé esclavagiste et colonial, des non-dit qui sont inscrits au plus profond de la psyché créole et des traumatismes invisibles imprimés sur la chair de la population créole: la narratrice ajoute, « Je repensais à Gaby et Marie-Reine, à mon père et ma mère, à Pauline [sa meilleure amie] et à Jacques [le petit copain puis mari trop métis de Pauline]: Pour les

⁴⁸⁶ Monique Boyer, *Métisse*, 26

⁴⁸⁷ Monique Boyer, *Métisse*, 92

uns, un blanc était blanc, mais un noir était moins noir s'il avait un peu d'argent et pour les autres il y avait blanc et Blanc. »⁴⁸⁸ Elle note en complément combien la famille de sa mère ne voyait plus son père noir comme étant noir mais davantage comme étant blanc parce qu'il possède un rang social qu'ils n'ont pas. Son statut social élevé le blanchit.

La destinée d'une telle union est vouée à un échec certain. En effet, le manque d'amour entre les parents de la narratrice mène au divorce. Les deux anciens époux ne se tolèrent plus, la mère se sentant profondément humiliée à son tour d'avoir été rejetée par son mari de qui elle dépendait, le méprise et le père se retire dans une vie d'ermite, n'acceptant de ne voir que sa fille. Pourtant un jour, ils se recroisent au hasard et « [l]a mère alors, fouillant au fond d'elle la plus la plus insupportable des insultes, ma mère dit avec rage [à son ex-époux]: « Espèce de cafre ! » [...] Pendant 31 ans, il n'était donc resté qu'un cafre, aux yeux de celle qu'il avait sortie de la misère, la mère de ses enfants.»⁴⁸⁹ La symbolique d'une telle insulte démontre, en effet, que toute tentative d'effacement racial est vouée à l'échec, car un noir quel que soit son rang social reste noir et cette couleur le rend laid. Le pouvoir de l'apparence/être et de la perception de l'autre emprisonne l'individu de couleur dans son enveloppe corporel. « Pour un être qui a acquis la conscience de soi et de son corps, qui est parvenu à la dialectique du sujet et de l'objet, le corps n'est plus cause de la structure de la conscience, il est devenu objet de conscience.»⁴⁹⁰ En conséquence, le noir est « esclave du passé »⁴⁹¹ et pour désaliéner les mentalités créoles des Noirs et des Blancs il est impératif de se détacher du poids de l'histoire et de ses traumatismes.

⁴⁸⁸ Monique Boyer, *Métisse*, 98

⁴⁸⁹ Monique Boyer, *Métisse*, 128

⁴⁹⁰ Merleau-Ponty *Phénoménologie de la perception*, 277 cité par Frantz Fanon, 1952, 182

⁴⁹¹ Frantz Fanon, *Peau Noire, Masques Blancs*, Paris: Le Seuil essais, 1952, 182

Dans cette perspective de l'effacement des aliénations imposées par des sociétés d'antan et par souci d'assimilation symbolique, le personnage métis prend toujours le parti de représenter et de défendre son ancêtre noir. Historiquement, par exemple, dans les Caraïbes en particulier les libres de couleur se sont engagés pour l'abolition de l'esclavage.

2.3. La représentabilité de l'Ancêtre noir

Le noir, qu'il soit le père ou l'ancêtre, symbolise pour la souche de la population créole. Aude, le personnage principal du roman *Aude et ses Fantômes* de l'Haïtienne d'Adeline Moravia, déclare « 'L'ancêtre' évoque l'esclave inconnu, mon ancêtre, celui de tous les Haïtiens. »⁴⁹² En effet, la souche généalogique des Créoles prend vie avec l'esclave inconnu, déshumanisé, qui, en revanche, produit la genèse de l'identité créole.

Dans *Métisse*, ce 'noir', qu'il faut défendre et soutenir, se retrouve dans la figure du père, le cafre souffre-douleur, réduit à l'état de non-humain à cause de la valeur moindre de sa couleur. Le noir dans toute société créole souffre d'un malaise existentiel car il porte en lui les souffrances de toute sa communauté, ses tourments, ses peines refoulées au plus profond de lui-même : « un malaise existentiel envahit autant l'esprit que le corps. »⁴⁹³ Pour le père d'Anne Marie, accablé par ses maux, il n'a connu qu'une vie où les injustices subies et les discriminations ont été systématiques depuis le plus jeune âge : « A l'école des frères, je ne veux plus y aller d'abord, les Frères ne m'aiment plus pas; ils font des *proférences*. Yvon, il copie sur moi; Frère sait bien que c'est moi qui

⁴⁹² Adeline Moravia, *Aude et ses Fantômes*, Port-au-Prince: Editions Caraïbes, 1977, 145

⁴⁹³ Ernest Seri, "Cahier d'un retour au pays natal comme l'expression d'un malaise existentiel, in *Littérarité* (??), 43

fais et Yvon qui copie. Mais Yvon, il est blanc, alors c'est moi qui copie.»⁴⁹⁴ Le noir aliéné par le mal-être se perçoit une honte en personne. Chez Lucien, cela se manifeste à un moment précis du roman, alors qu'Anne-Marie adulte reçoit des voisins qui venaient la féliciter de la naissance de sa dernière fille. Le père qui était présent à l'arrivée des voisins s'éclipse, quittant sans explication la maison de sa fille. Plus tard, ce dernier lui avoue que «je ne voulais pas te faire honte! Ne me fréquente plus, ne me dis plus bonjour. Personne ne saura que ton père est un cafre!»⁴⁹⁵ Une psychologie de la violence, qui mène à la résignation totale de l'être de couleur. L'aliénation résulte bien de la haine de soi mais contrairement au personnage de Laetitia Dunord dans *Laetitia* de Rose-May Nicole qui construit un *ego* imaginaire lactifié pour remplacer son image peu valorisante de la femme noire, le père d'Anne-Marie n'efface en rien son pigment, au contraire, il le surexprime en le rendant la cause de tous ces malheurs. L'aliénation possède donc ici une autre dimension, qui se caractérise par une attitude soumise, dépourvue de toutes ambitions, tout espoir: un vécu-stigma, une forme de mélancolie. Lucien se conduit comme un Autre en marge,⁴⁹⁶ ce qui explique son isolement total à la fin du roman.

Cet isolement n'est pas une fin, elle exprime *a contrario* l'errance perpétuelle de cet homme, qui tente de se trouver, de se placer mais dont les tentatives pour une vie meilleure sont vaines attendu que sa «cafritude» prédomine quoi qu'il fasse. L'errance de ce personnage est intrinsèque à sa position marginale dans l'espace social et familial,

⁴⁹⁴ Monique Boyer, *Métisse*, 136-7

⁴⁹⁵ Monique Boyer, *Métisse*, 133

⁴⁹⁶ Il existe un documentaire sur cette problématique de l'altérité et du racisme, intitulé "Noir comment?" réalisé en 2001 par Marie Binet. Ce documentaire a été en partie projeté à l'exposition *Kreyol Factory*, du 7 avril au 5 juillet 2009 au parc de la Villette à Paris. Ce documentaire rend compte des traumatismes identitaires dans les sociétés créoles en particulier dans les Caraïbes françaises. Un autre court documentaire "Le Pays à L'envers" (2004) de Sylviane Dampierre, qui explore la recherche des origines de Créoles. Un psychologue antillais interrogé insiste sur le fait que les Créoles sont "un peuple qui ne s'aime pas"

surtout après son divorce. Il est victime d'un perpétuel exil dont il est à la fois le protagoniste ou la victime. Il est effectivement involontairement exilé du monde que son père chinois a construit pour lui avec sa mort prématuré, un monde qui lui aurait permis le transfert socioracial d'homme noir (fonctionnaire) à un métis chinois (probablement boutiquier). Il n'aurait ainsi pas vécu aussi intensément le racisme créole ou celui-ci aurait été différent, centré sur sa « sinotude ». Et de surcroît, il est poussé hors du monde socioéconomique de sa mère par son éducation. Par conséquent, Lucien se retrouve précipité contre son gré dans un monde qui n'est véritablement pas le sien, un monde à l'image de sa mère *noire* alors qu'il n'est biologiquement pas cafre (noir) mais métis (noir/chinois). De plus, il ne possède aucun référent/modèle (généalogique) autre que celui de sa mère. Ainsi reprenant le texte de Toni Morrison « Rootedness : The Ancestor as Foundation » il est concevable de penser que Lucien refuse inconsciemment sa généalogie noire qui est la source de ces maux et ce refus le condamne à une errance, n'ayant plus d'attaches avec qui que ce soit à l'exception de sa fille. Ainsi, Lucien refuse d'appartenir à un groupe. Nous pouvons ajouter que l'une des causes de cet exil et de cette marginalisation renvoie dans le cas de Lucien à la problématique du père absent et de l'influence de cette absence dans la destinée de ce personnage. Le père de la narratrice subit le fléau du père absent. L'absence de Robert, le père chinois, est différente de celle subie par le personnage de Christian dans *Les Muselés*. Le père de ce dernier n'a pas reconnu l'enfant et s'est volontairement démis de ses devoirs paternels tandis que Robert n'a pas pu honorer ses responsabilités à cause de sa mort prématurée. Malgré cette disparition tragique, Lucien rentre dans ce schéma du fatalisme créole comme l'enfant délaissé. La figure paternelle comme référence ou comme modèle, est donc inexistante,

que ce soit dans le familial, dans l'historique ou dans le symbolique. Dans le paysage psycho-historique réunionnais, il n'existe aucune figure historique ou mythique noire ou métisse auquel peut s'identifier l'homme de couleur. Le mythe du Marron a été réintroduit dans la culture réunionnaise seulement depuis quelques décennies et reste, avant tout, une réinvention postcoloniale⁴⁹⁷.

Dans le relief historique de la Réunion et des Mascareignes, on peut être effectivement surpris de l'absence d'une figure du révolutionnaire, ou du révolté, un grand général, un modèle comme il y en a eu aux Antilles. Le philosophe Alain Renaut⁴⁹⁸ qui explore la notion postcoloniale de la diversité dans les anciennes colonies françaises et de l'identité nationale, en France surtout, s'attarde sur le cas de l'île de la Réunion. Il évoque la violence dans lequel le système esclavagiste s'est imposé sur l'île, malgré un début de colonisation pacifiste de ce territoire vierge où, contrairement aux Antilles il n'y avait aucune population autochtone⁴⁹⁹. Autrement il n'y a eu à la Réunion aucune guerre de conquête. En comparant les Antilles à la Réunion, Renaut signale qu'aux Antilles, les esclaves marron rejoignaient les communautés autochtones avant que ces dernières ne disparaissent complètement. Il ajoute que la bourgeoisie métisse aux Antilles était assez importante, alors qu'à la Réunion elle n'était que minime et timide faisant preuve d'une immense discrétion et voulant se rapprocher de la sphère blanche⁵⁰⁰. Il n'existe donc pas de *Spartacus Noir* à la Réunion –expression de l'historien des Mascareignes, Claude Wanquet. Ce dernier souligne que le pouvoir des colons dépassait souvent celui de l'Etat

⁴⁹⁷ Voir Daniel-Rolland Roche "Les Littératures réunionnaises et l'Afrique" in *Notre Librairie*, 72, Oct-Déc., 1983, [65-78], 71

⁴⁹⁸ Alain Renaut, *Un Humanisme de la diversité: Essai sur la décolonisation des identités*, Paris: Flammarion, 2009

⁴⁹⁹ Alain Renaut, *Un Humanisme de la diversité: Essai sur la décolonisation des identités*, 126-127

⁵⁰⁰ Lire également Arno et Orian, *Ile Maurice: Une société multiraciale*, Paris: L'Harmattan, 1986, 79

ou de l'Empire: N'oublions pas que les colons avaient refusé la première abolition de l'esclavage en 1794 et l'isolement des Mascareignes en comparaison avec les Antilles jouait en leur faveur. Les représentants de l'état sur place faisaient preuve d'une grande circonspection. Les colons avaient une réelle main mise sur le fonctionnement gouvernemental de leur île. La violence de la colonisation avait réduit les esclaves à « une relative forme d'apathie »⁵⁰¹. Il y a eu à la Réunion quelques révoltes qui furent très vite réprimées, la plus sanglante s'est déroulée à Saint Leu. Les autorités coloniales préconisaient systématiquement une politique du silence. Wanquet désigne plusieurs causes qui empêchent toutes possibilités de rébellions esclaves : parmi les plus importants l'inculture des Noirs, le manque de la pratique du Vaudou, qui « a joué un grand rôle dans le déclenchement de la révolte de Saint-Domingue », plus que du Vaudou, l'absence d'un culte rassembleur – même si les cultes ancestraux et les pratiques magiques sont courantes. L'absence d'une conscience collective mine toute possibilité de résistance et les colons usent du principe suivant 'diviser pour mieux régner'. Les esclaves se replient dans le fatalisme et la résignation. Dans les analyses anthropologiques et historiques sur l'esclavage aux Mascareignes montrent que « [‘à cause’ des] aspects sécurisants du système esclavagiste [...] les noirs craignent de devoir quitter leur maître. »⁵⁰² Cette explication peut apparaître paradoxale, étant donné l'abondance de littérature qui décrit au contraire mettant en lumière la cruauté de la vie dans la plantation. Il est probable que cette idée appartient à la propagande des colons. Le noir est condamné à se soustraire aux désirs de celui qui l'a dominé durant l'esclavagisme, durant le colonialisme et une

⁵⁰¹ Claude Wanquet “Pas de 'Spartacus Noir' aux Mascareignes ou Pourquoi et comment l'abolition de l'esclavage y fut elle esquivée de 1794 a 1802” in *Slavery in West Indian Ocean*, 1989, 362

⁵⁰² Claude Wanquet “Pas de 'Spartacus Noir' aux Mascareignes ou Pourquoi et comment l'abolition de l'esclavage y fut elle esquivée de 1794 a 1802” in *Slavery in West Indian Ocean*, 1989, 363

conduite tragique est malheureusement transmise d'une génération à une autre. « The reason for [the social conduct of the colonized] can be found in the actual be-partition of the colonial world characterized by domination and exploitation on the one hand and oppression on the other. »⁵⁰³ On voit donc une fois de plus que, dans la psychologie créole, le modèle fondamentale de l'homme noir, un modèle qui s'est imposé depuis les origines du peuplement reste l'homme blanc, le maître :

car le blanc sera toujours perçu comme le maître, celui qui sait tout celui qui domine dans tous les domaines ; il sera le riche le seul apport extérieur face à cette insularité insolente qui caractérise l'île. Quant aux autres, les laisser pour compte, leurs rôles seront différents selon leur substance génétique, et surtout selon leur phénotype.⁵⁰⁴

Avec une telle image du blanc comme modèle [paternel notamment], on comprend la récurrence de l'idée de *Colonial Family Romance*⁵⁰⁵ dans le contexte créole, où la famille est commandée par le père, l'homme blanc, la mère, la nation coloniale et les enfants les sujets coloniaux (voir chapitre 1). Pour les auteurs coloniaux, le retour aux sources avec l'exploration généalogique et l'extraction des ancêtres de l'oubli permet de bouleverser cette dynamique paternaliste de *Colonial Family Romance*. Grâce à cette investigation généalogique, toutes ses âmes du passé, d'où qu'elles viennent, sont extirpées de leur exil, de leur errance. Dans le roman *Métisse*, Anne-Marie positionne

⁵⁰³ Renata Zahar, *Frantz Fanon: Colonialism and Alienation*, New York: Monthly review Press, 1974, 35

⁵⁰⁴ Sandrine Corre, *Stéréotype et Phénotype : le rôle des attributions phénotypiques dans le rapport a autrui*, Maitrise d'ethnologie, directeur Yu-Sion Live, Université de la Réunion, UFR des lettres et des Sciences Humaines, 1997

⁵⁰⁵ Voir Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries, Family Romance and Metissage*, Durham: Duke University Press, 1999, 3-8. Vergès se réfère l'organisation monarchique telle qu'elle est conçue par Lynn Hunt dans son analyse de la Révolution française et elle la transpose dans un contexte colonial.

tous les agents et les acteurs du passé, qu'elle n'a pas connu mais dont elle est l'aboutissement, d'égal à égal peu importent leurs phénotypes. En revanche, dans une démarche symbolique, son 'travail' avec l'ancêtre noir est fondamentalement plus difficile, car cet aïeul appartient au non-dit et apparaît comme la honte personnifiée. Avec de telles considérations pour cet être noir, le message de la narratrice fait écho au discours de la *Négritude*. Il ne s'agit pas pour elle de glorifier l'être noir ou de le mythifier mais elle souhaite davantage « hisser le nègre [créole] ou tous les nègres qu'ils soient aux hauteurs de l'humanité d'où ils ont chuté pendant la traite négrière et la colonisation. »⁵⁰⁶ La négritude du personnage métis telle qu'on pourrait la définir en analysant la démarche de la narratrice Anne-Marie qui tente de comprendre les tourments de sa famille paternelle, est inhérente au discours d'Aimé Césaire sur la négritude :

[La négritude] est sursaut, et sursaut de dignité.

Elle est refus, [Césaire] veu[t] dire refus de l'oppression.

Elle est combat, c'est-à-dire combat contre *l'inégalité*

Elle est aussi révolte [...] La négritude a été une forme de révolte d'abord contre le système mondial de la culture tel qu'il s'est constitué pendant les derniers siècles et qui se caractérise par un certain nombre de préjugés, de présupposés qui aboutissent à une très stricte hiérarchie. Autrement dit, la Négritude est une révolte contre ce que [Césaire] appellerai[t] le réductionnisme européen.⁵⁰⁷

Valoriser l'aïeul noir revient donc à lui rendre sa dignité d'homme, à le libérer des multiples oppressions dont il souffre. Nous nous trouvons véritablement dans le discours

⁵⁰⁶ Ernest Seri, "Cahier d'un retour au pays natal comme l'expression d'un malaise existentiel, in Littérarité (???)", 43

⁵⁰⁷ Aimé Césaire, *Discours sur la Négritude*, Paris: Présence Africaine, 2004, 84

d'humanisation.

Enfin la revendication généalogique de la narratrice/personnage principal lui permet de s'émanciper des maux de ses aïeux car, en renversant les mots de Toni Morrison « when you kill your ancestors, you kill yourself »⁵⁰⁸ et quand on assume l'identité de ses aïeux, on assume son identité : il est possible d'interpréter la valeur émancipatrice de la quête généalogique. Le nouveau discours que tient la narratrice et sa génération élimine toute discrimination et ne ségrègue aucun de prédécesseurs. Nous découvrons la vraie nature du métissage dans l'œuvre de Monique Boyer et des enjeux identitaires de cette 'réunion' des passés dans une Réunion qui glorifie son/ses métissage/s.

3. Métissage : La Poétique de la Totalité et l'Esthétique de la Circularité

Outre l'assimilation de l'ascendance dans la formation identitaire, le personnage métis fait face à une autre problématique dans laquelle elle/il est la seule ou le seul à pouvoir se positionner, un positionnement dans « l'arc en ciel » racial qui entoure sa constitution. Selon Roger Toumson, le métissage pose la question de l'être, « autrement dit la question ontologique. C'est la question de l'identité, telle que la reprend Socrate et telle que l'explicite Platon dans ses *Dialogues* : Qui ? Qui suis-je ? Qui et quels sommes-nous ? »⁵⁰⁹ Cette problématique se situe au centre de nombreux romans créoles voués à la thématique du métissage car elle est intrinsèque à la question d'appartenance culturelle et à l'identité. Srilata Ravi dans son article « Métisse Stories and the Ambivalent Desire for

⁵⁰⁸ Toni Morrison, "Rootedness: The Ancestor as Foundation" in Mari Evans, ed. *Black Women Writers, 1950-1980*, New York: Doubleday, 1984, 341

⁵⁰⁹ Roger Toumson. *Mythologie du Métissage*. Paris: Mercure de France, 1998, 115

Cultural Belonging » propose, dans cette étude comparative de romans sur l'hybridité dans l'espace francophone (Vietnam, Sénégal et île Maurice), différents questionnements liés à l'expérience métisse telle qu'elle est vécue par les métis eux-mêmes. Pour notre part, pour examiner l'ambivalence de l'appartenance culturelle dans *Métisse* de la romancière réunionnaise Monique Boyer, nous nous attarderons sur l'ouvrage de la Mauricienne Marie-Thérèse Humbert, *L'Autre bout de moi* (1979) car ce roman aborde également la question du métissage et nous amènera en partie à comprendre la manière de définir la valeur du métissage dans le contexte réunionnais.

3.1. « Qui/Que dois-je être ? »

Puisque la question *d'où viens-je ?* est résolue en partie avec l'inclusion dans l'espace identitaire de la filiation et de l'hérédité, il reste toutefois aux personnages créoles métisses à surpasser les stéréotypes ou les préjugés dont ils sont eux-mêmes victimes dans un contexte socioculturel créole longtemps dominé par une idéologie coloniale raciste. L'intériorisation de ces présupposés change d'un être à un autre. Les romans de Monique Boyer et de Marie-Thérèse Humbert relatent l'épreuve psychologique de leurs personnages/narratrices métisses à travers leur réflexion introspective sur qui elles sont et ce qu'elles sont. Le roman *L'Autre bout de moi* offre une perspective intéressante sur le métissage dans la mesure où la narratrice Anne, une métisse mauricienne, dévoile non seulement sa vie dans une famille en décrépitude avec une mère qui meurt prématurément d'un cancer et un père alcoolique, mais elle raisonne aussi sur la vie de sa sœur jumelle (identique) Nadège en insistant surtout sur leurs différences. Le lecteur de *L'Autre bout de moi*, est donc exposé à un métissage à deux

visages, un Janus de l'hybridité, « the two faces of the métisse subject.»⁵¹⁰ C'est à partir de ces deux figures que nous serons capables de replacer le personnage de Monique Boyer.

Dans *L'Autre bout de moi*, le métissage se conçoit comme un dédoublement en deux êtres qui racialement se juxtaposent mais qui culturellement et identitairement se dissocient reflétant ainsi les troubles existentiels du métis. D'un côté Nadège, la jeune fille libre qui vit son hybridité avec une grande liberté et qui se révolte contre la pression de la société pigmentocratique mauricienne. Dans le Janus, elle est le visage qui est orienté vers l'Est car son mélange racial tourne le dos, pour ainsi dire, à l'hégémonie socioculturelle de l'Occident, préférant la civilisation indienne, favorisant les autres civilisations (celle de leur petite servante indienne ou encore celle de Suzanne l'épouse du boutiquier chinois), celles dont qu'on cherche à cacher l'existence culturelle et religieuse mais qui pour autant forment le chantier créole dans toute sa splendeur. Anne, la narratrice du récit de Marie-Thérèse Humbert, justifie la vie de sa sœur jumelle comme « se pass[ant] entre la boutique où Suzanne lui apprend à faire sécher les *minhs* au soleil et paillotes indiennes où elle arrose les idoles de lait de coco. [...] C'est là son véritable monde. »⁵¹¹ Françoise Lionnet dans plusieurs de ces essais⁵¹² sur ce roman propose une analyse de l'espace dans l'œuvre de Marie-Thérèse Humbert où elle met en exergue la zone intermédiaire dans laquelle vivent les jumelles et leur famille. En effet, les

⁵¹⁰ Srilata Ravi, "Metisses Stories and the Ambivalent Desire for Cultural Belonging" in *Journal of Intercultural Studies*, 28, 1, February 2007, [pp. 15-26], 22

⁵¹¹ Marie-Thérèse Humbert, *L'Autre bout de moi*, Port-Louis: Editions Le Printemps, 2002, 141

⁵¹² Voir Françoise Lionnet "Anamnèse et Utopie: L'autoportrait nietzschéen dans à *L'Autre bout de moi* de Marie Thérèse Humbert" in *Itinéraires et Contacts de Cultures- Autobiographies et Récits de vie en Afrique*, Vol 3. Paris: L'Harmattan, 1991, 117-133, *Autobiographical Voices, Race, Gender, Self Portraiture*, Ithaca: Cornell University Press, 1991 (les chapitres 6 et 7) et enfin "Métissage, Emancipation and Female Textuality" in *Displacements, Women, Tradition, Literatures in French*, Eds. Joan DeJean and Nancy K Miller, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, 254-274

personnages principaux résident dans une *zone de contact*, un carrefour entre les maisons bourgeoises des grandes familles blanches comme les Augier et de l'autre côté se situe le quartier indien. Les directions que prennent respectivement les jumelles s'opposent systématiquement. Nadège que sa sœur envie pour sa liberté, se dérobe vers les lieux anticonformistes, non conventionnels, interdits pour tout individu qui est conscients des barrières mentales dans les relations sociales et interraciales et pour toute personne qui souhaite par là même la reconnaissance des blancs. Par conséquent, Nadège inspire le métissage de la révolte/dissidence et du multiculturalisme, n'hésitant pas à transgresser les règles des relations interethniques puisqu'elle s'éprend de l'Indien Aunuch Gopaul. Fondamentalement, Anne, l'autre jumelle, critique tout au long de ce récit l'insouciance de sa sœur et les conséquences de ses actions hétérodoxes voire marginalisantes aux yeux d'une société mauricienne qui comme la société réunionnaise, fonctionne dans une polarité raciale : blanc-supérieur-bon, et non-blanc- inférieur – mauvais. Nadège choisit son camp sans complexe, au vu et au su de tout le monde :

Nadège, elle ne s'était jamais souciée d'être, avait pour cela des dispositions que je lui enviais ; et par-dessus tout je pense, une absence totale de recul. Par exemple, quand elle s'habillait-elle ne se donnait jamais la peine de vérifier dans un miroir [...] elle ne se regarda ailleurs que dans le regard des autres.⁵¹³

Elle vit donc son métissage avec la plus grande conviction et la plus grande « authenti[cité] »⁵¹⁴ car ainsi que le remarque Anne « [Nadège] constituait la partie la

⁵¹³ Marie-Thérèse Humbert, *L'Autre bout de moi*, Port-Louis: Editions Le Printemps, 2002, 419

⁵¹⁴ Marie-Thérèse Humbert, *L'Autre bout de moi*, 2002, 419

plus authentique de moi-même. »⁵¹⁵ Malgré cette idée de dissidence qui entoure le métissage de Nadège, ce personnage se positionne donc dans l'ouverture.

Anne, au contraire, s'enferme dans l'ostracisme colonial comme sa mère avant elle. Dans la critique de sa sœur, elle reconnaît toutefois sa jalousie face à cette aisance et cet amour pour la vie, dans un monde où Nadège a trouvé sa place et où Anne à l'inverse la cherche toujours, errant dans un non-lieu existentiel. Elle accuse sa sœur de son propre mal-être car le monde dans lequel elle vit ne la regarde qu'à travers le prisme de sa sœur, « [qui] eut toujours une sorte de rayonnement particulier qu'on ne pouvait expliquer. »⁵¹⁶ Avec l'image de Janus, Anne représente le visage tourné vers l'ouest, vers l'Occident, s'attachant à se rapprocher des familles blanches comme celle de son amant Pierre, qui cache sa relation :

[elle] enviai[t] cette race de grands enfants musclés, habituée à être servie et à bien vivre, poussant l'insouciance sur l'engrais du travail noir et indien. Là on naissait traditionnellement riche, traditionnellement beau, traditionnellement arrogant. Là on naissait pour être maître.⁵¹⁷

Anne est pour ainsi dire endoctrinée dans la mentalité aliénée au point de se haïr en tant que métisse, d'avoir honte de la couleur de sa peau : « Il y a des gens qui mon mal aux dents, mal aux pieds [...] moi c'était à la peau, j'avais mal à la peau, honte à la peau j'en avais assez de ce mal et de cette honte. »⁵¹⁸ La couleur de la peau est perçue comme une maladie, un mal indélébile. On retrouve ce même motif dans le roman de Michèle

⁵¹⁵ Marie-Thérèse Humbert, *L'Autre bout de moi*, 2002, 419

⁵¹⁶ Marie-Thérèse Humbert, *L'Autre bout de moi*, 2002, 34

⁵¹⁷ Marie-Thérèse Humbert, *L'Autre bout de moi*, 2002, 93

⁵¹⁸ Marie-Thérèse Humbert, *L'Autre bout de moi*, 2002, 291

Lacrosil, *Cajou*⁵¹⁹. Très tôt dans son enfance, Anne a intériorisé la honte de sa mère qui n'a eu de cesse de réprocher cet épiderme. Pis encore, pour la narratrice, elle subit constamment son errance identitaire car « on appartenait en effet au groupe des gens de couleur » c'est-à-dire des sang-mêlé, « mais attention pas n'importe lesquels : Les « gens de couleur » mauriciens, eux, sont des presque-blancs-mais-pas-tout-a-fait, en quelque sorte des *apatrides de la race*. »⁵²⁰ Cette errance bien qu'active dans l'écriture, semble passive dans sa vie passée puisqu'Anne semble se plaire dans cette quête de la blancheur accessible seulement avec un mariage bourgeois improbable avec Pierre Augier, un mariage qui lui permettrait un « raccommodage. »⁵²¹ Pourtant aux yeux d'Anne, le seul écueil qu'elle rencontre dans cette recherche se manifeste dans le personnage de sa sœur Nadège et ses écarts socioraciaux. Paradoxalement, Nadège est celle qui reçoit une demande de mariage par le docteur Paul Roux, un Français mais qui par amour pour son île et surtout pour Aunauch Gopaul la refuse car « Nadège refuse de se plier à une telle hypocrisie [qui consiste à « cacher toutes traces de sang non blanc »]. »⁵²² Nadège va jusqu'à clamer sa haine des Blancs. L'Orient libère, l'Occident serre dans ses étau opprimants. Cette idée est répétée dans la métaphore de la coiffure et des cheveux dont nous avons largement discuté dans le premier chapitre sur *Laetitia*. Anne explique: « Nadège, cheveux au vent pieds nus sur les routes [...] moi le chignon strict, le

⁵¹⁹ Voir notre partie intitulée « la déformation identitaire et l'aliénation coloniale »

⁵²⁰ Marie-Thérèse Humbert, *L'Autre bout de moi*, 2002, 22, ma mise en relief

⁵²¹ Françoise Lionnet « Anamnèse et Utopie: L'autoportrait nietzschéen dans à L'Autre bout de moi de Marie Therese Humbert » in *Itinéraires et Contacts de Cultures- Autobiographies et Récits de vie en Afrique*, Vol 3. Paris: L'Harmattan, 1991, 126

⁵²² Françoise Lionnet « Anamnèse et Utopie: L'autoportrait nietzschéen dans à L'Autre bout de moi de Marie Therese Humbert » in *Itinéraires et Contacts de Cultures- Autobiographies et Récits de vie en Afrique*, Vol 3. Paris: L'Harmattan, 1991, 129

chemisier boutonne jusqu'au ras du cou »⁵²³, on peut voir ainsi dans ces différences d'apparence, le besoin pour Anne de dissimuler son métissage, camoufler les traces de sa monstruosité raciale: masquer pour mieux occulter le passé héréditaire de la famille. Anne se conforme enfin aux regards des autres. Elle vit pour les autres, pourtant sans jamais pouvoir accéder au monde bourgeois qu'elle souhaite intégrer. Malgré sa relation avec Pierre Augier, elle est retenue hors de ce monde : incapable de changer de « rang ». Ce sont les Autres qui imposent aux non-blancs l'importance du rang et de la classe.

Le motif de la classe sociale associée à la notion de race est, en effet, très récurrent dans les romans du métissage⁵²⁴. Si Nadège fait défaut aux règles socioculturelles par ses évasions, Anne s'y soumet religieusement. Dans un contexte créole, le rang se révèle à la fois la garantie d'une ascension sociale mais surtout celle d'une élévation raciale. Chez les Morin, les parents des jumelles, la mère, dont la tenue est toujours parfaite et qui se plie aux conduites qui sont fixées par la classe et la race dominante, « sa[it] garder son rang » selon les paroissiennes qui l'observent. Elles n'hésitent pas à surenchérir : « on a beau être de couleur, il y a des limites ma chère amie! Après tout ces gens-là, il faut bien l'admettre, sont plus proche de nous que des Noirs... »⁵²⁵ Le rang différencie les gens d'un même groupe racial et il est défini par le comportement culturel et social. Or cette quête de la différenciation et de l'appartenance aboutit très vite l'instauration d'un système discriminatoire. Ainsi Jocelyn Chan Low et Sadasivan Reddi signalent combien la société mauricienne pouvait s'appuyer sur une idéologie discriminatoire voire apartheidiste:

⁵²³ Marie-Thérèse Humbert, *L'Autre bout de moi*, Port-Louis: Editions Le Printemps, 2002, 137

⁵²⁴ Voir le chapitre neuf de Maryse Condé, *Paroles de Femmes, essai sur des romancières des Antilles de langue française*, Paris : L'Harmattan, 1993

⁵²⁵ Marie-Thérèse Humbert, *L'Autre bout de moi*, Port-Louis: Editions Le Printemps, 2002, 57

this resulted in reinforcing racism where both whites and coloured preoccupation was not to be mixed with the former black apprentices who still bore the black badge of slavery and were still kept on the fringe of a society which as far as social relations were concerned practiced a defacto apartheid.⁵²⁶

Notons que le rang tient également une large place dans l'œuvre de Monique Boyer. Le père de la narratrice saisit toutes les occasions pour lui rappeler de « garder son rang » dès sa plus tendre enfance. Autour d'elle, ce mot semble l'excuse systématique pour ne plus côtoyer un enfant, une famille, dont l'apparence ou la conduite dérange. On cherche à écarter ses sujets trop marginaux pour les standards coloniaux. Cela commence avec l'aveu d'une de ses camarades de classe blanche dont les parents interdisent la fréquentation d'une autre fillette, Surville trop noire, « parce que Surville n'est pas de notre rang.»⁵²⁷ Dans des circonstances quasi similaires, Anne-Marie et certaines de ses jeunes amies sont renvoyées d'une case où elles jouaient sous le prétexte qu'une plante dans le jardin avait été piétinée-tuée. La narratrice-adulte se remémore les mots de Madame Joseph, l'habitante de la case, qui les avait houspillées :

Car au plus fort de sa colère – mais n'est-ce pas dans ces moments-là que les grandes vérités, les pensées les plus fortes éclatent tel un abcès – Madame Joseph avait dit:

-- « Je ne veux plus voir ta Sheila dans ma case. A force de fréquenter des cafres des moins que rien, tu finis par prendre leurs manières. Commence

⁵²⁶ Jocelyne Chan Low and Sadasivan Reddi “Malaise Creole – Towards a new Ethnic Identity?” in *Toward the Making of a Multicultural Society, Conference papers*, 2000, (pp 228-237), 232

⁵²⁷ Monique Boyer, *Métisse*, 22

par tenir ton rang!⁵²⁸

Le chapitre sept de *Métisse* a pour titre « le Rang ». Anne-Marie de part ses mérites scolaires est amenée à aller dans le collège-lycée privé catholique dans laquelle elle rencontre les filles des grandes familles blanches de l'île. Pauline l'une d'entre elles devient sa meilleure amie et l'invite à passer une après-midi dans la demeure coloniale de sa grand-mère. De cette visite et après-midi, Anne-Marie revient chez elle avec des timbres offerts par la grand-mère de Pauline. Ce geste n'est pas bien reçu de la part de Lucien, le père de la narratrice. Lui répétant qu'elle doit garder son rang, selon lui ce présent aurait dû être refusé par sa fille. Pour ce père qui vit mal la couleur de sa peau, il pense en être dominé : il voit dans ce geste de la vieille femme, une expression de la pitié et de charité envers des pauvres de couleurs. Le père repense à sa grand-mère, « une métisse [...] qui avait son rang » malgré sa pauvreté. Le rang se manifeste de diverses manières : « [il fallait] être bien habillé [...] il fallait [...] parler français »⁵²⁹ et il fallait être ambitieux. Etrangement, les grandes lignes des dénonciations de Fanon sur les caractéristiques de l'aliéné noir suivent à la lettre tous ces points puisque, si nous lisons les dictâtes du rang, ils répondent à un besoin d'identification et d'appartenance au monde du colonisateur : être bien habillé insinue leur ressembler vestimentairement (incluant les coiffures), parler français démontre le degré d'assimilation et être ambitieux implique le rapprochement vers cette sphère dominante. En somme, le rang permet aux Créoles de couleur de se démarquer des autres Créoles d'une couleur trop foncée ou d'un groupe même yab trop archaïque. Après l'étiquetage racial avec les phénotypes, la dimension socioéconomique (devenir fonctionnaire) et socioculturelle (se vouloir

⁵²⁸ Monique Boyer, *Métisse*, 47

⁵²⁹ Monique Boyer, *Métisse*, 81

français) possède également une forme de typologie, des stéréotypes, et elle tient, elle aussi, un rôle fondamental dans la communauté créole. Soulignons toutefois que ce facteur ‘rang’ préoccupe les Créoles, comme Anne, comme Lucien et son épouse, soucieux de leur incorporation dans le milieu du dominant. Les narratrices dans leur réflexion rétrospective ‘mettent en écriture’ les étapes de leur retour/exil dans le(ur) passé familial. Une rétrospection affranchissante pour une nouvelle lecture du métissage.

3.2. L’Anamnèse

Les romans de Marie-Thérèse Humbert et Monique Boyer mettent en exergue « the debilitating [...] racial stereotypes of their colonial past and the degree to which their narrators have internalized them. »⁵³⁰ Le récit des narratrices se conçoit alors comme un mode thérapeutique pour une évolution identitaire du monde créole et un rattachement culturel qui se détache de l’idéologie de la similarité et de l’homogénéité. Cette thérapie psychoraciale par l’écriture ne peut s’envisager sans le retour aux sources. Nous avons précédemment examiné l’importance de la reconnaissance des ancêtres dans la recherche de la délivrance identitaire mais un retour à son histoire personnelle ouvre également les perspectives d’une acceptation de son être et de son devenir racial, social et culturel. Cette émancipation personnelle, qui garantit le recouvrement de la subjectivité – dans son sens anglais de *subjectivity/selfhood*, est rendu possible grâce au procédé d’anamnèse. D’après le dictionnaire Littré de la langue française, cette notion d’anamnèse, en psychologie ou en psychanalyse se définit comme

une reconstitution de l’histoire pathologique d’un malade au moyen de

⁵³⁰ Françoise Lionnet “Metissage, Emancipation and Female Textuality” in *Displacements, Women, Tradition, Literatures in French*, Eds. Joan DeJean and Nancy K Miller, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, 256

souvenir et de ceux de son entourage en vue d'orienter le diagnostic. [...] [La psychanalyse] a vu la nécessité de relier l'explication à l'histoire et aux significations accumulées dans un sujet individuel: *L'anamnèse* recherche dans le cours tumultueux des effets les thèmes directs et, derrière les thèmes, les événements individuels qui, chaque fois, ouvrent le sens d'une situation donnée.

Dans son étude de *Claire Solange : Ame Africaine* de Suzanne Lacascade, Valérie Orlando indique en se référant à ce même terme que

the past has the value of representing what is lacking by proposing a new discourse wherein a heterological position of the subject [is favored]. This heterologically positioned subject situates him/herself within a social and cultural matrix of race, gender, class and sexual difference.⁵³¹

Ici Orlando fait écho à la réémergence de la matrice généalogique avant de renvoyer à l'analyse personnelle de la narratrice. Anne-Marie dans *Métisse* s'attache également à ce procédé mais elle l'emploie doublement. Elle a certes cette curiosité pour son histoire familiale et c'est en cela qu'elle s'apparente au personnage de Claire-Solange qui portent aux nues ses origines africaines. Mais Anne-Marie entame également un travail anamnétique concernant sa propre personne tout comme Anne dans *L'Autre Bout de Moi* et ce travail se réalise grâce à l'écriture qui est une forme de thérapie. Ce processus thérapeutique est déclenché par l'exil des deux personnages/narratrices vers la France, un exil qui précède l'écriture.

⁵³¹ Valérie Orlando, *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls, seeking Subjecthood through Madness in Francophone Women's Writing of Africa and the Caribbean*, Lanham: Lexington Books, 2003, 46-47. Voir également Voir Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries, Family Romance and Metissage*, Durham: Duke University Press, 1999, 16-17

Le *topos* de l'exil représente quasiment une partie intégrante de la psyché et l'identité créole et ne peut pas s'énoncer sans le motif du *retour au pays natal*, un motif césairien. Tous deux puisent dans la mémoire et l'histoire collective créole mais aussi dans l'histoire personnelle du narrateur ou du personnage principal puisque selon Elisabeth Mubimbe-Boyi « it is of interest to the examination of poetics of exile and errancy in so far as the categories of time and space are concerned in relation to geography, history and memory. »⁵³² Les notions de temps et d'espace sont fondamentales dans l'étude de l'exil mais elles le sont également dans le cadrage théorique du métissage – nous développerons cette idée un peu plus tard. Ainsi la valeur de l'exil/retour ne reposerait-elle dans ce besoin de se souvenir et donc de résister contre l'amnésie, qu'elle soit collective ou familiale avec en général l'oubli de l'ancêtre noir. Frantz Fanon et Albert Memmi s'attardent longtemps sur cette amnésie collective du colonisé en l'associant naturellement à la question de l'aliénation. Ici pourtant que les narratrices cherchent à se replacer à la fois dans l'histoire collective, l'histoire de leur île et dans leur histoire familiale qui est inhérente aux deux premières, pour mieux s'en évader et pour la réformer positivement. Le lien entre exil/retour et anamnèse se fonde d'abord sur le facteur temps car l'anamnèse implique l'évocation volontaire du passé. En psychiatrie par exemple, ce type d'évocation permet de comprendre l'histoire de la maladie du patient⁵³³. Dans les deux romans, les narratrices fuient leur île, Anne pour ne plus y revenir et Anne-Marie pour ensuite s'établir à nouveau à la Réunion. Leur exil en métropole joue un rôle

⁵³² Elisabeth Mudimbe-Boyi, "Poetics of Errancy and Exile in *Baobab fou* by Ken Bugul and *Ti'Jean l'Horizon* by Simone Schwarz-Bart" in *Yale French Studies*, No. 83, *Post/Colonial Conditions: Exiles, Migrations, and Nomadisms*, Volume 2 (1993), [pp. 196-212], 199

⁵³³ Françoise Lionnet "Anamnèse et Utopie: L'autoportrait nietzschéen dans *A L'Autre bout de moi* de Marie Therese Humbert" in *Itinéraires et Contacts de Cultures- Autobiographies et Récits de vie en Afrique*, 1991, 122

salutaire dans leur confrontation avec le passé. Anne écrit par exemple «Dans le labyrinthe où je m'étais égarée, je me suis mise à chercher obstinément le fil qui *me ramènerait au vieux pays de l'enfance.*»⁵³⁴ Anne revit en particulier toutes les instances tragiques de sa vie à Maurice, de la honte maternelle envers la peau trop foncée de ses filles pourtant blondes ou presque, la mort de sa mère, sa haine grandissante à l'égard de sa sœur Nadège, la mort de sa sœur... Une mort qui la marque à jamais, car elle perd l'autre bout d'elle sans jamais y accéder affectivement. Anne-Marie, quant à elle, replonge dans la relation tendue de ses parents et voit combien sa vie ne ressemble pas à celle de ces procréateurs minés par le regard des autres.

Cette anamnèse, malgré la tristesse des événements remémorés, ne se produit en aucun cas sous la prise d'un ressentiment car de ses expériences les deux narratrices veulent extraire ce qui les rend différentes dans leur maturité raisonnée et surtout ce qui leur permet de ne pas reproduire cette tragédie causée des méfaits des présumés socioraciaux. Grâce à cette anamnèse, les narratrices sont amenées à s'accepter comme sujet hétérogène dans une société dans laquelle elles ont appris à s'assumer *autres* parce qu'au contraire seule l'homogénéité y était tolérée. Ainsi pour Anne, Françoise Lionnet a raison de préciser que «Anne's journey back to the past aims at deconstructing th[e] indoctrination [which resulted in damaging self-image], peeling off the layers of a damaging belief in the importance of the origins and rootedness.»⁵³⁵ Ici il s'agit de l'hérité noire comme étant dégradante. L'image qu'emploie Françoise Lionnet est assez parlante, puisqu'elle renvoie au *peeling-off*, «l'épluchage», expression qui s'utilise en référence à la peau d'un fruit. Étonnamment, elle convient tout à fait à ce que vit Anne.

⁵³⁴ Marie-Thérèse Humbert, *L'Autre bout de moi*, Port-Louis: Editions Le Printemps, 2002, 313

⁵³⁵ Lionnet, Françoise “ Métissage, Emancipation and Female intertextuality” in *Displacements, Women, Tradition literature in French*, 1991, 269

Cette dernière refuse d'entendre que sa jumelle porte l'enfant conçu avec son amant indien. Nadège mourra d'une hémorragie lors de son avortement. Avec cette mort, Anne supporte mal l'absence de sa sœur (puis celle de son père) et perdue dans un devenir incertain, elle décide de prendre le chemin de sa jumelle Nadège, à son image, devenant celle qui l'empêchait de vivre. Et maintenant Anne lui redonne vie et lui cède la vie sienne. Le roman se termine avec une note musicale et de suspens (qui renvoie au début du roman). Anne va chez Aunuth Gopaul et auprès de lui remplace sa défunte sœur. Avec un tel acte, Anne déclare son indépendance aux croyances qui l'avaient jusqu'à présent guidé dans ses choix. Elle se dépossède ou « retire sa peau d'Anne » pour se revêtir de l'essence de sa sœur. Dans la symbolique,

by refusing to conform to her assigned role as a dutiful daughter of a stifling tradition, Anne assumes her position as a multicultural and multiracial subject of Francophone discourse [...] She makes a political choice that empowers her to remember and to speak the past, to write and break the code of silence that had been her mother's legacy⁵³⁶

Son exil temporel vers le passé, bien que douloureux, lui permet une ouverture vers la diversité de son île, au confluent de plusieurs communautés, dans « the inscription and articulation of [her own/sister's] culture's hybridity »⁵³⁷, une culture multiraciale, multiculturelle, plurielle. Dans le roman de Monique Boyer, Anne-Marie vit ce même changement dans le divorce de ses parents, l'isolation de son père et grâce son autonomie de créole qui transcende les préceptes. En plus de cela, son exil en France, un réel exil géographique, lui ouvre les yeux :

⁵³⁶ Lionnet, Françoise "Métissage, Emancipation and Female intertextuality" in *Displacements, Women, Tradition literature in French*, 1991, 271

⁵³⁷ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994, 38

C'est là-bas en Métropole que je découvris *ce que j'étais vraiment*, quelle était ma richesse. Il m'avait suffi de partir, de sauter la mer, d'étudier, d'apprendre, d'élargir l'horizon, de regarder les grands espaces. Et d'épouser Jean-Yves [son mari Réunionnais également métis]. *Je renaisais métisse*.⁵³⁸

On voit donc que les incidences anamnétiques de l'exil, temporel (dans les entrailles de sa vie) et géographique (au-delà des frontières insulaires) aussi douloureuses et véritables qu'elles soient n'entraînent aucun ressentiment de la part des narratrices. *A contrario*, elles leur donnent la possibilité d'évoluer activement vers de nouveaux horizons identitaires et culturels. Gilles Deleuze, dans son étude de Nietzsche relève l'importance d'un retour vers le passé avec une approche positiviste : « la leçon de l'éternel retour est qu'il n'y a pas de retour du négatif... Seul revient ce qui affirme ou ce qui est affirmé. »⁵³⁹ Françoise Lionnet ajoute en examinant la philosophie nietzschéenne sur la question du retour que le philosophe met en valeur le fait que la conscience aliénée exprime toujours une forme de ressentiment envers le passé : « C'est à l'individu de refuser tout ressentiment pour permettre que le retour du positif, de l'actif et non du réactif et pour préparer ainsi le monde pour les enfants à venir. »⁵⁴⁰ Dans le cadre de notre étude, cette affirmation s'applique puisque les deux personnages sont des agents actifs du renouvellement identitaire par leur métissage et cette fierté multiraciale et multiculturelle prépare l'élaboration un nouveau discours créole qui dépasse les codes coloniaux, un

⁵³⁸ Monique Boyer, *Métisse*, 114, notre emphase.

⁵³⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1962, 217, cite par Françoise Lionnet dans "Anamnèse et Utopie: L'autoportrait nietzschéen dans A L'Autre bout de moi de Marie Therese Humbert" 1991, 131

⁵⁴⁰ Françoise Lionnet dans "Anamnèse et Utopie: L'autoportrait nietzschéen dans A L'Autre bout de moi de Marie Therese Humbert" 1991, 131

discours sur la créolité postcoloniale.

A partir de ces découvertes, il nous reste à redéfinir le métissage tel qu'il est énoncé dans *Métisse* d'abord et dans *L'Autre Bout de moi* ensuite, et à l'étendre dans la démarche théorique de la créolisation.

3.3. Métissage : Poétique de la Totalité Créole et de la Circularité identitaire.

Le discours sur le métissage met en exergue la valeur combien négative du métissage dans la pensée coloniale du à sa filiation du métis à l'être noir. Le métissage dans cette pensée est issu d'un mélange binaire et ne prend pas compte des apports raciaux et/ou culturels complémentaires. Dans cette présente analyse, nous avons cherché à montrer que la déconstruction des préjugés coloniaux autorise la valorisation de l'hybridité et cela grâce à un regard nouveau, un regard de l'exilée. Dans cette partie nous poussons plus loin notre conception du métissage en la rapprochant à celle de la créolité et de la créolisation et nous nous servons des théories d'Edouard Glissant et d'Homi K. Bhabha pour notre argumentation, tout en restant dans le cadre du discours sur le métissage tel qu'il est défini par Roger Toumson.

Il nous faut revenir sur la transformation que subit Anne dans *L'Autre bout de moi* pour saisir les prémices de l'identité métisse, une transformation qui comme nous le verrons par la suite, aboutit à ce que le personnage principal/narratrice de *Métisse* proclame sur la manière dont elle conçoit à la fois son hybridité et sa créolité. Avant la mort de sa sœur, Anne ne représentait qu'une moitié (la moitié ouest) du Janus qu'elle formait avec sa sœur. Toutes deux indépendamment avait leur vie, leur identité. Anne et Nadège étaient en quelques sortes deux forces centripètes qui partent d'un même point ou

plutôt de l'axe qui séparent les deux visages de Janus. Après la mort de Nadège, Anne en prenant la place de sa sœur mais en gardant une part de son identité, permet la fusion des deux visages (Ouest et Est) pour n'en créer qu'un, celui de la métisse, « a multicultural and multiracial subject » pour reprendre les mots de Françoise Lionnet. Avec cette métamorphose, Anne devient Anne-Nadège ; étrangement cette nouvelle dénomination fait involontairement écho au nom du personnage principal/narratrice – Anne-Marie - du roman de Monique Boyer. Une coïncidence fortuite. Cette fusion entre les deux valeurs du métissage qu'incarnaient les sœurs manifeste un effort d'intégration et de rassemblement. Or c'est dans cette même démarche que se situe Anne-Marie. En ce sens, le métissage, dans le roman *Métisse*, invite à la poétique de *la Totalité* d'Edouard Glissant:

Je renaissais métisse. [...] Pas la métisse au teint assez claire pour boucher les yeux du monde, pas la métisse dont personne ne savait ce qu'avait de chinois, de cadres, de blanc, d'indien. *Non j'étais tout cela: en moi j'avais la Chine, en moi j'avais l'Afrique, la France, qui sait, l'Inde, le Portugal, en moi j'avais la terre entière*⁵⁴¹

Ce discours de la totalité plutôt que de la relation domine le discours de la créolité réunionnaise. La culture réunionnaise souhaite intégrer dans son identité toutes les composantes ethniques à partir desquelles elle a émergé. Ce qu'énonce Monique Boyer « j'avais la terre entière » est également défendu par l'écrivain mauricien Edouard Maunnick « Plus peuple que races nous additionnons nos fidélités à l'Orient, à l'Occident, à l'Afrique, pour fonder une symbiose », une symbiose naissant certes de la relation, mais se soldant davantage vers une union. Les analogies entre les deux auteurs mascarins ne

⁵⁴¹ Monique Boyer, *Métisse*, 114

s'arrêtent pas aux données ethniques ; tous deux reflètent, en effet, le métissage des spécialités culinaires des deux îles dans ce plat régional nommé, le rougail à la Réunion et la rougaille à l'île Maurice, qui peuvent servir de langage identitaire. La narratrice de *Métisse*, par exemple, renvoie à « son rougail blanc-cafre-chinois » en tant que métaphore pour son identité. Contrairement au manifeste de Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant et Jean Bernabé, *Eloge de la Créolité* (1989) qui stipule que « *Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques nous nous proclamons Créoles* »⁵⁴², la Réunion considère sa créolité comme intégrative plutôt que séparatiste. Son argument implique que le Créole n'est pas seulement Créole mais il est européen, africain et asiatique. Dans nos considérations ethno-historiques et culturelles, « Européen, Africain, et Asiatique » renvoie principalement à des données raciales. Exclure ses éléments constitutifs du processus de créolisation entraîne également un rejet de la généalogie dans sa construction identitaire : rejeter les populations diasporiques qui composent la richesse créole. C'est dans ce sens que la créolité réunionnaise ne nie pas ses sociétés composites, elle les fait, au contraire, fusionner comme à l'image glissantienne du rhizome. Pour reprendre l'analogie qu'emploie Monique Boyer dans son roman : « Quand notre essaim [d'étudiants réunionnais] se déplaçait les autres regardaient, ahuris, ces blancs, ce cafre, z'arabes, toujours ensemble autour d'un pot de piment, ils se disaient drôle de famille! »⁵⁴³ Cette famille à laquelle Monique Boyer fait allusion absorbe les matrices à partir desquelles elle s'est construite. Enfin, la créolité réunionnaise se conceptualise à la fois dans cette totalité et dans ce métissage. La Réunion est une culture du métissage et s'en targue. Dans une campagne de publicité lancée par son conseil régional, on pouvait

⁵⁴² Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Eloge de la Créolité*, Paris: Gallimard, 1989

⁵⁴³ Monique Boyer, *Métisse*, 111, mise en relief

lire récemment sur une affiche « le monde est réunionnais », Daniel Vaxelaire, historien et romancier local, commente avec enthousiasme ce poster qui « prom[eut] « la Réunion des hommes » et la « Réunion des Cultures » : le mot de ralliement, métissage ». Ce métissage autrement racial s'imprègne même dans la culture et dans le folklore local. Françoise Vergès cite le cas des figures légendaires de l'île comme *Granmère Kal (kalle)*, issue de croisements des imaginaires : « [cette] légende se construit en amalgamant des mythes de l'Inde, de Madagascar de l'Afrique à une mémoire populaire des traditions orales réunionnaises. »⁵⁴⁴ La créolisation permet l'élaboration de cet imaginaire métissé.

Le métissage à la Réunion évite également toute fixité culturelle ou idéologique (pour ne pas dire politique). En effet se proclamer uniquement créole fonctionne comme un enfermement identitaire ; comme le rappelle Jean-Loup Amselle dans *Branchements : Anthropologie de l'Universalité des cultures* (2004), le métissage peut être considéré comme paramètre de globalisation. La créolité réunionnaise joue avec ce concept de globalisation dans la mesure où ses diasporas couvrent quasiment tous les continents qui bordent le monde indioocéanique. La Réunion de part le métissage de sa population permet la connexion de différents mondes, religions, cultures qui se regroupent dans l'espace insulaire. Son métissage est un carrefour, qui ne se schématise pas comme un point mais plutôt comme une zone, un espace liminal de médiation. Nous avons choisi l'image du cercle pour représenter cette zone en référence à l'île mais aussi à la connexion qu'elle engendre dans ses limites entre les sous-cultures, les communautés. Le métissage (multiculturalisme, multiethnicité – la diversité en puissance) couvre la surface de ce cercle créole. Cet espace identitaire marque la différence culturelle avec d'autres

⁵⁴⁴ Françoise Vergès, Carpanin Marimoutou, *Amarres, Créolisations india-Océanes*, Paris : L'Harmattan, 2005, 59

régions et d'autres nations.

Enfin pour revenir enfin au roman de Monique Boyer qui illustre cette redéfinition globale du discours sur le métissage réunionnais, il est clair à présent que le personnage métis possède cette liberté postcoloniale du déplacement et du mouvement. Là-encore, on peut lui attribuer cette notion de circularité dans la conceptualisation de son mouvement. Pour arriver à de telles conclusions, il est nécessaire de fragmenter sa mobilité. Dans *Métisse*, par exemple, Anne-Marie peut se déplacer verticalement dans l'axe des classes socioéconomiques attendu qu'elle est capable d'opérer dans sa famille maternelle pauvre mais elle pénètre également dans les grandes familles blanches de l'île grâce à ses réussites scolaires et professionnelles. Elle voyage également horizontalement sur l'axe de la temporalité car « [her] articulation of cultural difference [...] has a colonial [and] postcolonial provenance.»⁵⁴⁵ Avec son exil en France le temps de ses études, elle parcourt dans les réalités politico-historiques de son île avant sa départementalisation. Homi Bhabha a donc raison de signaler que l'hybridité, dans sa conception postcoloniale, se construit à partir de négociation, de subversion et de transgression⁵⁴⁶. Même si ce théoricien s'attèle principalement à l'étude de l'énonciation de l'hybridité, il convient d'appliquer ces trois aspects au métissage postcolonial et réunionnais quel qu'il soit : dans la perspective socioraciale et historique, la négociation se réalise entre les divers groupes raciaux pour former l'identité-rhizome, la subversion vise les codes socioraciaux et des idéaux coloniaux et la transgression de ses codes permet une interpénétration de tous les milieux en jeu (culturels, raciaux, ...). L'hybridité incarne bien cette zone de liminalité (*in-between space, third space*) qui supporte les « practices and the location of

⁵⁴⁵ Homi K Bhabha, *The Location of Culture*, London : Routledge, 1994, 38

⁵⁴⁶ Homi K Bhabha, *The Location of Culture*, London : Routledge, 1994, 20

[postcolonial créole] culture »⁵⁴⁷. Le personnage métis réunionnais personnifie bien cette zone préfixale de « méta, trans, inter, accross and through » qu'Homi Bhabha énonce: tous ces préfixes superposés forme non pas une figure géométrique difforme mais plutôt un cercle (là encore une métaphore de l'île). Finalement la figure de la métisse ou du métis dans le roman réunionnais féminin fait directement référence à Mētis dans la mythologie grecque. Cette Titanide, mère d'Athéna, symbolise la sagesse et la ruse, des atouts qui lui ont valu, d'être avalée par Zeus, son mari. Anne-Marie, dans *Métisse* de Monique Boyer a eu recours à ces deux « armes » pour se construire en tant que sujet réunionnais contemporain et pour agir selon sa volonté dans une île en transition de la politique coloniale à la société postcoloniale.

Conclusion

De cette analyse, nous pouvons conclure que le personnage métis, malgré sa classification coloniale défavorable, se venge de cette image de monstruosité en s'inscrivant à présent comme représentation du sujet postcolonial qu'on opposera au sujet colonisé tel qu'Albert Memmi et Frantz Fanon le définissent dans leurs ouvrages théoriques. Le métis ou la métisse, qu'incarne Anne-Marie, Anne-Nadège, Aude, rétablit l'histoire (herstory/history) d'un peuple qui en est dépourvu. Leur quête généalogique intègre dans l'affirmation identitaire créole chacun des acteurs du métissage, des acteurs qui dans la période coloniale était différemment perçue. L'aïeul noir était souvent enfoui, caché dans les ténèbres de la honte et l'ancêtre blanc valorisé. Le métissage dans une poussée de proclamation identitaire égalise les niveaux de représentations de chacun de

⁵⁴⁷ Homi K Bhabha, *The Location of Culture*, London : Routledge, 1994, 20

ces aïeux, ne prônant aucun favoritisme racial ou culturel. Ce personnage à travers le recouvrement de l'histoire familiale écrit l'histoire collective, faisant réémerger la mémoire d'un peuple amnésique (Memmi) d'un peuple qui a soif de son histoire effacée (Glissant). Ce pouvoir métis, qui à la Réunion équivaut au pouvoir créole, s'inscrit délibérément dans la coupure avec l'idéologie coloniale car « le métissage est une réalité qui émerge de conflits intérieurs liés aux origines, il naît d'un combat »⁵⁴⁸ et cette force de l'hybridité pose les marques d'une première autonomie culturelle et identitaire. Anjali Pradhu, souligne dans son analyse de *Métisse* de Monique Boyer, qu'« in [the author]'s terms, [métissage in Reunion Island] has meant a strong Creole consciousness [...] (against the departementalization) ; it has meant demystification of what aspiration to Whiteness means in Reunion island.»⁵⁴⁹ Par souci de concordance et d'interpénétrabilité, le personnage métis réunionnais s'engage une expression de sa double conscience : il est réunionnais de cœur et par ses origines mais il accepte son identité française car elle est également partie intégrante de son identité et c'est en cela que le métissage pose les différences privilégiées de son existence et de son essence. Frantz Fanon affirme que la liberté d'action (*agency*) est générée par l'expression authentique de la subjectivité ; par authentique, il sous-tend naturellement un être guéri de toute aliénation, du besoin d'être reconnu par l'Autre, de s'identifier à l'autre ou d'idéalisation de l'Autre. Le métis fait figure d'être dénonciateur des malaises et des mal-être des précédentes générations pour les expier de sa propre existence, pour les dépasser. A la Réunion, le discours sur le métissage va à l'encontre de celui sur la pureté, la fixité

⁵⁴⁸ voir L'article de Laurence Pourchez, « Métissage à la Réunion : entre souillure et complexité culturelle » in *Africultures*, 25 mars 2005

⁵⁴⁹ Anjali Pradhu, *Hybridity : Limits, Transformations and Prospects*, Albany : SUNY Press, 2007, 44-45

(ethnocentrique) et surtout de la monoculture. Dans « cette île de tous les métissages », « un individu [réunionnais] navigue aisément entre des appartenances différentes selon les circonstances, selon les ancêtres auxquels il se réfère sur le moment, et sur les situations sociales.»⁵⁵⁰ Le métis permet, enfin, non seulement la réappropriation mais la créativité culturelle que lui fournit son île et les entremêlements des diasporas. Eloge au métissage et à la diversité !

⁵⁵⁰ Jean Benoist « Le Métissage : biologie d'un fait social, sociologie d'un fait biologique » in *Métissages*, vol 2, Paris : l'Harmattan, 1991, 20



Dernière Partie

L'ECRITURE

CHAPITRE 4

LA MISE EN GENRE ET EN MOTS DES MAUX, DES VECUS DANS LE ROMAN FEMININ DE LA REUNION (1970-1990)

Ne pourront les esclaves... ni être arbitres, experts ou témoins tant en matière civile que criminelle. Et en cas qu'ils soient ouïs en témoignage leur déposition ne servira que de mémoires pour aider les juges à s'éclairer ailleurs sans que l'on en puisse tirer aucune présomption, ni conjecture, ni adminicule de preuve.⁵⁵¹

Article 30, *Code noir*, 1685

Stories represent, pattern and express meanings of place across society and therefore the study of postcolonial literary and cultural narrative is a particularly strategic entry into the dynamic space of postcolonial place.⁵⁵²

Bill Ashcroft, *Caliban's Voice*, 2009

Notre analyse des romans de Rose-May Nicole, Anne Cheynet et Monique Boyer ne peut pas se restreindre à la simple étude des histoires des personnages créoles, elle doit dépasser ce stade exégétique pour mettre également en valeur l'importance de la narration et du texte comme un instrument culturel. Tous ces romans féminins partagent un même facteur fondamental: Ils s'inspirent tous à divers degrés de la vie de la romancière elle-même. Ces trois auteurs ont en effet puisé leur inspiration dans les faits de leur vie et dans les réalités créoles. Rien n'est création mais tout est inspiration dans le roman

⁵⁵¹ Code Noir (1685), Article 30,
http://www.liceolocarno.ch/Liceo_di_Locarno/materie/biologia/martinica/code_noir.html

⁵⁵² Bill Ashcroft, *Caliban's Voice, The Transformation of English in Postcolonial literature*, London: Routledge, 2009, 89

féminin de la Réunion. Les stratégies narratives de ces trois romans, des auto/biographies dans un contexte postcolonial rendent ses écrits représentatifs d'une tendance purement postcoloniale et postmoderne du décentrement et de la subversion des genres littéraires et tout particulièrement de celles du roman.

La subversion des conventions littéraires canoniques s'appuie sur leur ancrage dans la tradition orale de la plupart des sociétés colonisées. Nous élaborerons plus largement cette idée fondamentale comme une particularité du texte 'littéraire' postcoloniale créole. Monique Séverin, dans son analyse du roman féminin de la Réunion, *Femme de Parole et Paroles de femmes, une approche du roman réunionnais* (1988), qualifie le roman réunionnais féminin comme *un roman du dire*⁵⁵³. Dans notre présente étude de la mise en genre et la mise en mots du vécu réunionnais nous justifierons cette question du roman-parole voire du *roman-cri* se concentrant sur ses enjeux culturels et identitaires.

La littérature féminine créole occupe une place importante dans la lutte identitaire et dans le combat contre les effacements des particularités locales. Dans notre étude, il est essentiel de situer la littérature créole de langue française comme une littérature dite mineure⁵⁵⁴ puisque la littérature créole est « celle qu'une minorité fait dans une langue majeure. » Les romancières réunionnaises ont en effet toutes trois préféré le français comme langue d'écriture au créole, dont la graphie n'a pas été encore tout-à-fait

⁵⁵³ Monique Severin, *Femme de Parole et Paroles de femmes, une approche du roman réunionnais*, Mémoire de DEA, Etudes Créoles, Sous la direction de Robert Chaudenson, Université de Provence, Aix-en-Provence, Avril 1988, 118

⁵⁵⁴ « Une littérature mineure n'est pas celle d'une langue mineure mais celle qu'une minorité fait dans une langue majeure [...] le second caractère des littératures mineures, c'est que tout est y est politique. [...] le troisième caractère c'est que tout prend une valeur collective. » in G. Deleuze et F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris: Editions de Minuit, 1975, 29-31

prescrite⁵⁵⁵. Concernant la notion de littérature mineure, Gilles Deleuze et Félix Guattari ajoute que « le facteur du ‘mineur’ ne qualifie plus certaines littératures mais les conditions révolutionnaires de toute littérature au sein de celle qu'on appelle grande. »⁵⁵⁶ La littérature réunionnaise ne se prétend pas révolutionnaire étant donné les comportements de la communauté créole largement analysés dans les textes eux-mêmes. Enfin un dernier point qui nous paraît crucial dans la valeur épistémologique du *mineur* suppose l'intégration du collectif; en ce sens que « ce que dit l'écrivain [mineur] constitue déjà une action commune » proposant en effet une « énonciation collective.»

Considérant cet ancrage dans le politique et le collectif dans notre questionnement global de la définition du roman féminin contemporain de la Réunion, nous devons nous référer la question que pose Jean-Paul Sartre dans un de ses essais majeurs consacré à la littérature et de la notion d'engagement politique et intitulé *Qu'est-ce que la littérature?* (1946) Nous retenons naturellement le fait que Sartre ne s'interroge pas de l'engagement littéraire ailleurs qu'en France; or, notre cadre analytique s'applique pour sa part uniquement au champ postcolonial. Pour mieux comprendre l'écriture féminine de la Réunion, nous reprendrons seulement le questionnement sartrien sur la littérature et sur sa signification idéologique, politique et identitaire. Nous posons les questions suivantes: *Pourquoi écrire? Comment écrire et pour qui/quoi écrire?* De ces questions, nous espérons apporter un certain éclaircissement sur le concept de réunionnité et sa différence avec la créolité antillaise.

⁵⁵⁵ L'orthographe du créole a subi plusieurs réformes depuis ces quarante dernières années. Comme toute langue orale, il est complexe de s'accorder sur la relation phonème/graphème.

⁵⁵⁶ G. Deleuze et F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris: Editions de Minuit, 1975, 35

1. Pourquoi écrire?

Poser la question de la motivation de l'écrivain à coucher ses mots peut paraître difficile à élucider sans comprendre la manière dont il conçoit la littérature de sa nation et sa propre littérature et écriture mais également cet acte dépend naturellement du message qu'il souhaite transmettre à son lectorat. Avec le postcolonialisme, la littérature fonctionne par-dessus tout comme entité culturelle et sociale et reflète souvent dans le discours le l'écrivain des enjeux politiques. Ainsi l'auteur peut préférer mettre en avant le côté pragmatique du message littéraire plutôt que d'avantager l'aspect esthétique de l'écriture. La littérature créole, par exemple, le discours social, culturel et/ou historique peut se confondre avec discours littéraire. Cette fusion est au cœur du questionnement d'une part sur le « pourquoi écrire ? » des écrivains et d'autre part sur la question de leur fonction dans la société créole ? Il ne s'agit pas pour nous de reprendre la leçon de Michel Foucault « Qu'est ce qu'un auteur ? » même si l'intellectuel français tente de définir l'auteur dans l'histoire littéraire occidentale. En revanche, il nous est utile de recourir à une de ses définitions de la fonction-auteur : « La fonction-auteur est [...] caractéristique du mode d'existence, de circulation et de fonctionnement de certains discours à l'intérieur d'une société.»⁵⁵⁷ Cette citation peut justifier le rôle de l'écrivain dans la société créole attendu que, pendant longtemps, la pensée coloniale y prédominait et le paysage culturel et intellectuel créole souscrivait aux règles de son idéologie. Or l'hégémonie de cette pensée a privé la majorité de sa population créole de toutes possibilités d'expression. L'écrivain, qui souhaite affranchir son discours littéraire de cette idéologie hégémonique, possède un rôle unique « dans le fonctionnement de

⁵⁵⁷ Michel Foucault, « Qu'est ce qu'un auteur ? » (1969), *Dits et écrits*, Paris: Gallimard, tome 1, 1994, 83

certaines discours à l'intérieur d[e sa] société ». Patrick Chamoiseau, un essayiste et romancier antillais, consacre un essai entier sur la mission de l'écrivain et la fonction de l'écrire dans la poscolonialité créole représentent. Dans cet essai intitulé *Ecrire en pays dominé* (1997), Patrick Chamoiseau s'interroge dès les premières pages sur la manière dont l'écrivain créole, tel que nous l'avons dépeint précédemment, peut envisager écrire les réalités créoles de la majorité 'mineure' « alors que [s]on imaginaire s'abreuve, du matin jusqu'aux rêves, à *des images, des pensées, des valeurs qui ne sont pas les [s]iennes ? Comment écrire quand ce que [il] es[t] végète en dehors des élans qui déterminent [s]a vie ? Comment écrire dominé ?* »⁵⁵⁸ L'écrivain postcolonial créole, quel que soit son profil et son sexe reste hanté par le spectre colonial qui a habité son île et la vie des anciens. Patrick Chamoiseau avance alors dans la réponse à sa propre question que l'écrivain créole occupe avant tout le rôle de « scribe, un Marqueur de paroles »⁵⁵⁹ des dominés en inscrivant leurs élans culturels et leur fondements, leurs idiosyncrasies mais surtout en marquant leur essence et leur état de domination : écrire leurs maux et leur être et leur devenir.

Dans cette partie, nous tenterons de comprendre en quoi la romancière réunionnaise répond à ce rôle de scribe dans ce qui est à la fois permettre la constitution d'une archive littéraire des silences et des dire des populations créoles sur les conditions d'existence en tant que subalterne et s'imputer le rôle de rapporteur de leurs témoignages.

1.1. Ecrire l'Oppression et le manque d'histoire et d'archives

La littérature créole que nous examinons dans ce projet s'apparente à une littérature émergente étant donné qu'elle appartient à un champ littéraire encore récent de

⁵⁵⁸ Patrick Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, Paris: Gallimard, 1997, 17, ma mise en relief

⁵⁵⁹ Patrick Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, Paris: Gallimard, 1997, 18

la postcolonialité. Avant cela, la littérature créole reposait largement sur l'idéologie coloniale, participant à la tendance *doudouiste*⁵⁶⁰ pour les Antilles et exotique pour les Mascareignes. La littérature coloniale dépend dans sa description de l'univers des îles de la vision occidentale qui chante l'exotisme exacerbé paradisiaque. Dans *Lettres Créoles* (1991), Patrick Chamoiseau et Raphael Confiant appellent littérature doudouiste la littérature d'écrivains de couleurs, souvent mulâtres qui regardent avec une vision européenne le monde antillais : « Ce regard superficiel sur soi-même ne retient que l'évidence paradisiaque [...] et surtout celle que le voyageur apprécie par-dessus tout. » En l'occurrence, la littérature coloniale efface de ses scènes les détails d'une vie insulaire des populations créoles pauvres et de couleur : Il s'agit, pour cette littérature de poétiser l'île comme lieu paradisiaque, comme 'muse'. Aucune référence à l'histoire violente que le paysage créole a vécue, aucune mention de la misère des peuples de couleur, la littérature coloniale ne paradait le rêve de la vie dans un pays chaud, léché par les alizés. Fondamentalement en omettant la majorité des créoles, les non-blancs et les pauvres, le message colonial les dépossède de toutes voix, de toutes expressions. Or c'est avec cette même dépossession qu'émerge la notion d'oppression ou de domination dite silencieuse⁵⁶¹ : une domination silencieuse contre laquelle s'insurgent les auteurs créoles.

Dans *Ecrire en pays dominé* (1997) et dans *Le Discours antillais* (1997), Patrick Chamoiseau et Edouard Glissant dénoncent cette confiscation de la parole et de l'expression mais ces deux intellectuels des Antilles accusent essentiellement la société coloniale d'avoir dépouillé le Créole d'Histoire et de Littérature, deux points de départ pour construire la vraie créolité antillaise. Ces accusations marquent ainsi le début d'une

⁵⁶⁰ Voir Patrick Chamoiseau et Raphael Confiant, *Les Lettres Créoles*. Paris : Gallimard, 1991, 89

⁵⁶¹ Patrick Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, Paris: Gallimard, 1997, 18

nouvelle ère littéraire et, plus globalement, culturelle pour le monde créole et surtout pour les Antilles. Patrick Chamoiseau et Edouard Glissant proposent un projet de réinterprétation et de réhabilitation de la Littérature et surtout de l'Histoire du collectif créole qui va à l'encontre des grands récits et des canons de la littérature française, un outil d'aliénation. Cette émergence d'une vraie littérature créole favorise la cicatrisation des traumatismes de la communauté avec les conséquences encore largement palpables dans la période contemporaine. La réhabilitation, la production, l'écriture d'une histoire et d'une littérature sont la clé du renoncement contre l'aliénation coloniale et néocoloniale et la dénaturation de l'identité créole. Au cœur de cette aliénation, cette dénaturation et cette oppression silencieuse, se révèle un facteur primordial dans l'explication de la soumission et de la passivité des populations créoles : la raison de ces maux se situe dans cette non-représentation historique, autrement dit, selon les termes de Glissant, cette *non-histoire*. Les Créoles non-blancs ou pauvres souffrent de l'absence d'une conscience historique.

Les Antilles [et le monde créole, en général] sont le lieu d'une histoire faite de rupture et dont le commencement est un arrachement brutal, la Traite [...]. Ce discontinu dans le continu, et l'impossibilité pour la conscience collective d'en faire le tour, caractérisent ce que [Edouard Glissant] appelle une non-histoire. Le facteur négatif de cette non-histoire est donc le raturage de la mémoire collective.⁵⁶²

Cette absence d'histoire perturbe la consolidation d'une conscience/mémoire collective ainsi que d'une revendication identitaire. La pensée coloniale déclassé tous les héros historiques qui représentent la force de la communauté. Ce mal d'histoire et parfois *ce*

⁵⁶² Edouard Glissant, *Le Discours Antillais*, Paris: Gallimard, 1997, 223-224

mal d'archives pour reprendre le titre d'un ouvrage de Jacques Derrida, déclenchent chez l'individu créole un fort sentiment d'impuissance, de passivité. En effet, la dépossession historique engendre non seulement un renoncement collectif d'une expression culturelle propre mais, en plus, elle emprisonne le Créole dans le silence sous le poids de la négativité de la perception de son être. L'impossibilité de dire sa conscience. « Il en est résulté qu'à la connaissance de son pays le peuple antillais n'a pas lié une datation même mythifiée de ce pays, et qu'ainsi nature et culture n'ont pas formé pour lui ce tout dialectique d'où un peuple tire l'argument de sa conscience.»⁵⁶³ Le Créole n'a aucun moyen de justifier son rôle et son identité dans son propre pays. A la Réunion, cette absence de justification s'apparente également à la tragédie par privation d'archives. L'historien réunionnais Prosper Eve dans *Les Esclaves de Bourbon, la mer et la Montagne* révèle que les archives réunionnaises datant de la période (post-)esclavagiste se sont évaporées sous certaines administrations coloniales. Le peuple créole s'est donc vu bafouer de son histoire et sa mémoire. Cette amputation historique participe à un autre projet colonial que, dans *Peau Noire, Masques Blancs*, Frantz Fanon lui-même critique avec virulence la politique d'un besoin de reconnaissance, une politique largement exercée par le Blanc. Fanon, tout comme Glissant, réprovoque ce besoin de voir dans le nègre cet *être reconnaissant*⁵⁶⁴ car cette reconnaissance est un symptôme profond de l'aliénation post-abolitionniste. La propagande coloniale lui enseigne que sa libération des jongs a été décidée par l'homme blanc. Or ce propos du libérateur blanc est souvent exploité dans la littérature coloniale au détriment de la figure du Métis, du Noir ou de celle de l'esclave marron. Ce genre de discours (que l'on retrouve également dans les

⁵⁶³ Edouard Glissant, *Le Discours Antillais*, Paris: Gallimard, 1997, 225

⁵⁶⁴ Edouard Glissant, *Le Discours Antillais*, Paris: Gallimard, 1997, 76

productions littéraires des réunionnais Marius-Ary Leblond) dépouille le peuple créole descendant d'esclaves de toutes fiertés et pouvoirs de résistance, le fixant dans l'apathie voir dans l'indolence.

Cette absence historique et cette usurpation se retrouvent dans le paysage littéraire. L'écrivain colonial fait partie de la minorité privilégiée, la bourgeoisie blanche créole, et la majorité créole, outre son mutisme, est écartée de l'expression littéraire à moins de se revêtir de l'uniforme du bon sauvage ou, comme précédemment mentionné, du nègre pacifique. Par ailleurs, Edouard Glissant en reliant l'Histoire à la Littérature indique en évoquant le manque de voix littéraire représentative de la majorité créole que :

C'est cet accompagnement que je voudrais suivre à la trace pour montrer comment l'Histoire (*qu'on la conçoive comme énoncé du vécu*) et la Littérature rejoignent une même problématique : le relevé ou le repère d'un rapport collectif des hommes à leur entour, dans un lieu qui change en lui-même et dans un temps qui se continue en s'altérant. [...] L'Histoire (ainsi que la Littérature) est à même de nous labourer, comme conscience et cheminement de la conscience, comme névrose (signe de manque) et tassement de l'être.⁵⁶⁵

L'acte de domination si violemment condamné par les intellectuels antillais, se manifeste dans la présence restreinte de toute production culturelle et identitaire durant la période coloniale. Or ces non-production et non-crétation⁵⁶⁶ surenchérissent l'attitude passive et irresponsable du Créole. Notre étude du *pourquoi écrire* se situe dans cette problématique même du non-énoncé du vécu. L'écrivain postcolonial, celui qui dépasse ces maux, qu'il

⁵⁶⁵ Edouard Glissant, *Le Discours Antillais*, Paris: Gallimard, 1997, 235-237

⁵⁶⁶ Edouard Glissant, *Le Discours Antillais*, Paris: Gallimard, 1997, 69

soit femme ou homme, a comme devoir de produire ce vécu, de transcrire la parole du peuple créole⁵⁶⁷, d'en devenir le scribe. Ainsi que l'indique Glissant,

la tâche de l'écrivain[/e] est d'explorer le lancinement, de le « révéler » de manière continue dans le présent et l'actuel, cette exploration ne revient donc ni à une mise en schémas ni à un pleur nostalgique [...] Parce que la mémoire historique fut trop souvent raturée, l'écrivain[/e] [créole] doit « fouiller » cette mémoire, à partir de traces parfois latentes qu'il a repérées dans le réel. [...] l'écrivain[/e] doit dévoiler la vivacité féconde d'une dialectique réamorcée entre nature et culture [créole].⁵⁶⁸

Dans son discours littéraire, l'écrivain/e créole doit donc débiter le travail de l'écriture historique créole, sachant que celle-ci est considérée comme le récit du vécu des peuples sans histoire. Ces productions sont perçues comme étant avant tout culturelles voire comme ethnologiques. Elles feront part de la problématique « of cultural production and the articulation of cultural identity »⁵⁶⁹ d'un peuple sans écriture et sans langue écrite, d'un peuple qui a besoin de 's'amarrer', pour reprendre l'expression de Françoise Vergès. L'historienne réunionnaise s'insurge contre la primauté de « la littérature de l'absence » dans son île, une littérature qui ne fait part que d'un paradis, une littérature du fantasme, qui oublie les acteurs principaux qui font de la culture réunionnaise ce qu'elle est.

Cette absence d'histoire, de littérature et plus fondamentalement le manque de

⁵⁶⁷ Nous écartons de notre analyse, tout ce qui appartient au folklore, ou à la culture populaire – c'est-à-dire la parole intra-communautaire. Nous nous intéressons davantage à la parole du quotidien ou du réel créole. Or ce quotidien ou ce réel se construisent à partir de l'Histoire et de la Mémoire.

⁵⁶⁸ Edouard Glissant, *Le Discours Antillais*, Paris: Gallimard, 1997, 226

⁵⁶⁹ H. Adlai Murdoch and Anne Donadey, "Introduction", *Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies*, Gainesville: University of Florida Press, 2004, 3

représentation accentuent le sentiment de répression, d'intimidation et de censure coloniale.

1.2. Apporter un témoignage: les limites de l'auto/biographie

Ecrire les Créoles, écrire son île transcende la valeur poétique de la littérature étant donné que selon Edouard Glissant, l'écrire doit se joindre aux sciences humaines⁵⁷⁰. En effet, chaque récit produit par l'écrivain/e devient un témoignage, le témoignage du peuple silencieux, la voix du peuple opprimé. Cependant, il est important de souligner que cette voix du peuple n'est souvent pas un témoin extérieur aux problèmes évoqués. L'écrivain/e témoigne de réalités qu'il/elle a probablement vécues. Ainsi parmi les entretiens que nous avons pu obtenir avec deux des romancières réunionnaises analysées dans ce projet, toutes deux ont insisté sur le fait qu'elles connaissaient personnellement à divers degrés leurs personnages principaux – leur JE- ou le ELLE. Même si le travail d'écriture peut être parfois créatif, il reste, en revanche, largement influencé par le réel car ainsi que le note Renée Larrier:

Negotiating the spaces between creativity and advocacy Francophone Caribbean authors position the I as a witness and/or a performer who articulates and transmits what s/he saw, heard, experienced or endure for posterity. In doing so they restore subjectivity, construct a much needed archive, disrupt conventional literary and cinematic representations and change our understanding of [Creole] communities.⁵⁷¹

⁵⁷⁰ Edouard Glissant, *Le Discours Antillais*, Paris: Gallimard, 1997, 228

⁵⁷¹ Renée Larrier, *Autofiction and Advocacy in the Francophone Caribbean*, Gainesville: University Press of Florida, 2006, 148

Ce positionnement est d'ailleurs parfois justifié explicitement par un périphrase (dans une préface ou dans un avant-propos comme dans *les Muselés* (1977) d'Anne Cheynet) qui avertit le lectorat du type de diégèse auquel il va être exposé: «Ce récit se situe entre 1954 et 1972. Il est né à partir de *témoignages recueillis* dans une certaine classe sociale, celle des déshérités. Tout est vu à travers leurs yeux, leurs aspirations, leur culture. »⁵⁷²

Le choix du sous-titre « roman réunionnais », décidé par l'éditeur, contredit toutes les finalités de ces récits de vie – *testimonio*- puisque :

Contrary to the novel, where the narrator is usually a professional writer, the subject of *testimonio*, [...] is someone who is illiterate and whose oral account must be transcribed and recorded by an interested and committed interlocutor. Further, while the measure of a good novel is in the judgment of its literariness or aesthetics, the *testimonio* should be assessed by the content of its tale and by the narrator's sincerity, authenticity or proximity to the struggle at hand.⁵⁷³

Le genre du récit de vie –*testimonio*-, un sous-genre du roman, est caractéristique et constitutif du discours social, discours historique ou anthropologique car la situation narrative du témoignage implique “an urgency to communicate a problem of repression, poverty, imprisonment, struggle for survival and so on implicated in the act of narration itself.»⁵⁷⁴ Ici la narration et la voix se confondent dans cette écriture qui rapporte la parole individuelle ou collective, une parole somme toute représentative. Ainsi la littérature et la sociologie signent un pacte littéraire non-conventionnel où le texte littéraire peut

⁵⁷² Anne Cheynet, *Les Muselés*, Paris: L'Harmattan, 1977, 3

⁵⁷³ Proma Togare, *The Shapes of Silence, Writing by Women of Colour and the Politics of Testimony*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2009, 9

⁵⁷⁴ Berveley John “The Margin at the Center: On Testimonio” in Georg M. Gugelberger, ed., *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, Durham: Duke University Press, (23-41) 28

s'assimiler à un document par sa « valeur informative, extratextuelle »⁵⁷⁵ et perd ainsi sa teneur institutionnalisée. Donner voix aux « déshérités » et aux opprimés dans le texte littéraire revient à transformer ce dernier en discours social sur les conditions de vie créole. A la Réunion, des réflexions sur la littérature réunionnaise postcoloniale, qu'elle soit de langue française ou de langue créole, soulève toujours des questionnements sur le genre et ses délimitations parce que le texte littéraire se veut avant tout réactionnaire à l'égard des productions littéraires coloniales dans lesquelles la question sociale est souvent occultée⁵⁷⁶. La problématique sociale et celle du réel engendrent l'inscription du texte dans la notion de vrai attendu que témoigner de la parole des opprimés implique deux interprétations possibles, qui peuvent s'envisager à la fois séparément mais aussi en concomitance. Outre le fonctionnement *archivique* d'un peuple qui descend en majorité d'esclaves, pour qui il est stipulé dans le Code noir (article 30) que « l'esclave est un objet silencieux » qui ne peut et qui ne veut pas être entendu, le récit lui permet une reconstruction de sa subjectivité et devient un outil de résistance: il parle, il verbalise ses souffrances. Le récit de vie devient un instrument de délivrance. Ce même récit permet de dire la vérité sur les violences domestiques et psychologiques que critique Frantz Fanon dans *Les Damnés de la Terre*, les Créoles verbalisent la honte qui les mine et il prononce sa conscientisation. Le *testimonio* – ou le témoignage rend compte de la dégradation inconsciente de la psyché créole et de son aliénation. Naturellement, *Les Muselés* et *Laetitia* illustrent ces affirmations. La mise en genre du vécu est donc fondamentale dans la littérature réunionnaise postcoloniale. La parole féminine permet de mieux saisir

⁵⁷⁵ Régine Robin “Récits de vie, discours social et parole vraie” in *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*, 10 (April – June 1986) [pp 103-109], 105

⁵⁷⁶ Voir l'article de Michel Beniamino “Littérature et sociologie à la Réunion” in *Travaux et Documents*, 6/7 (Juin-Octobre 1995), [pp 125-141], 129

l'urgence des problèmes d'aliénation évoquée ; en particulier, quand cette parole provient d'auteur/narrateur directement exposé à ces conditions de vie créoles. En l'occurrence, leurs voix littéraires font part d'observations et d'expériences personnelles.

Un glissement du texte littéraire vers un texte dit ethnologique se parachève avec cet apport social et réel/réaliste de la parole du narrateur-rapporteur. Patrick Chamoiseau n'a pas tort de voir dans la littérature créole « une littérature articulée dans l'ethnotexte de la parole »⁵⁷⁷, parce que, pour reprendre Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo, l'écrivain/e créole est à la fois un informateur et un ethnologue :

Informateur parce que, de l'intérieur de la communauté, il reconstitue plus qu'il ne retransmet réellement la tradition ancestrale et la voix collective.

Ethnologues parce que se dotant d'un regard extérieur apte à reconstituer un champ symbolique organisé et un système interprétatif, il le formule par le biais d'un texte destiné à l'autre et forme selon ses codes.⁵⁷⁸

En revanche, dans certains cas, les codes sont subvertis pour rendre avec plus de réalisme le parler opprimé. Remarquons surtout que l'ethnotexte, dans son message, permet une centration sur la périphérie puisqu'il s'intéresse « aux oubliés », aux marginaux, aux « inexistants » Créoles dans la représentation coloniale. L'exotisme est remplacé par une image qui se veut authentique de la vie réunionnaise ou créole parce que le texte ne naît plus d'une nécessité à faire rêver mais il puise son origine dans le besoin de dire une culture et un peuple muet pour faciliter la prise de conscience collective mais aussi pour

⁵⁷⁷ Patrick Chamoiseau, *Lettres Créoles*, Paris: Folio essais, 1999, 51

⁵⁷⁸ Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo « 'Ethnotexte' et intertextualité: la mise en scène des représentations culturelles dans les « romans ethnographiques » in *Contes et Romans, Univers créoles 4*, eds Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo et Carpanin Marimoutou, Paris: Anthropos, 2004, 102

une question de pouvoir. Revendiquer son pouvoir identitaire en exposant d'ailleurs le mal-être lié à une censure antérieure en témoignant du processus d'acculturation comme le montrent les trois romancières de notre corpus.

Métisse de Monique Boyer appartient davantage à l'autobiographie, même si l'autobiographie et la biographie font partie du récit de vie- du témoignage. Le dernier chapitre justifie le pourquoi écrire :

J'aurais voulu lui dire combien j'étais fière de tout ce que pour moi et pour mon frère, [mon père] avait fait. Que j'étais fière de lui. J'aurais voulu lui dire combien j'admirais sa force d'âme, sa dignité qui pendant toutes ces années lui avaient fait garder pour lui sa souffrance. J'aurais voulu lui dire tant et tant de choses. Mais je ne sus que lui écrire, chercher les mots qui à ma place sur de grandes feuilles blanches lui parleraient, remplaceraient les gestes que je ne pouvais faire. [...] Alors dans mon cœur sont venus les mots pour écrire ce livre : la lettre que je n'avais pas su donner.⁵⁷⁹

L'autobiographie évoque en effet un genre littéraire indéfinissable, il est difficile de s'assurer de l'authenticité du dire et du lien entre le narrateur et de l'auteur. D'ailleurs Françoise Lionnet conçoit cette forme littéraire comme un métissage surtout pour l'autobiographie féminine car l'autobiographie permet le tissage de formes culturelles et identitaires, une sorte de « strategy that help[s] change the form of the genre as well as relations of power in society.»⁵⁸⁰ Cette notion de tissage est cruciale dans le discernement des récits de vie produit par des femmes. Certes elle met en relation différente génération

⁵⁷⁹ Monique Boyer, *Métisse*, Paris: L'Harmattan, 1992, 139-140

⁵⁸⁰ Françoise Lionnet, *Autobiographical Voices, Race, Gender and Self-Portraiture*, Ithaca: Cornell University Press, 1991, ?

mais l'autobiographie n'est jamais à propos de soi-même au contraire, il s'agit, dans le cas de *Métisse*, de reconstituer sa généalogie comme une généalogie archétype du Créole. Même si ce récit réunionnais s'adresse au père noir: son message central est dédié à la nation créole: « The story of her parents was the story of her island, a story of exile, separation, violence and forced silence, but conflictual history has ended with her, the métis child. Slavery has become a tragic, traumatic event that it is better to forget for the *sake of reconciliation* than to remember as a constitutive reality. »⁵⁸¹ Cette idée de *réconciliation* occupe une place majeure de notre discussion sur le métissage comme totalité car elle est au centre de l'identité créole rassembleuse.

1.3. Représenter

La notion de représentation joue un rôle central dans le *pourquoi écrire* la société créole postcoloniale. En se référant à nouveau à la précédente citation de Françoise Vergès, l'écriture postcoloniale a pour finalité la réconciliation interne de la communauté créole, une communauté créole encore trop scindée racialement parce que toujours gangrénée par le racisme colonial. L'approche postcoloniale de l'écriture créole insiste donc sur l'importance de la représentabilité dans le texte postcoloniale.

La littérature féminine rend très aisément compte du mouvement centrifuge du postcolonialisme, un mouvement qui permet le placement plus central de l'altérité culturelle ou raciale, souvent cantonnée à la périphérie. Par leur récit, les écrivaines postcoloniales, et dans le cas présent créoles, inscrivent l'idée d'action/agir – *agency* -

⁵⁸¹ Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries, Colonial Family Romance and Métissage*, Durham: Duke University Press, 1999, 9

dans le devenir et leur écriture constitue cet(te) *agency* par la « parole » écrite. Par cette écriture active et activiste, ces auteures illustre la différence de leur peuple. En plus, cette même écriture propose au lecteur un dialogue (auto)biographique et ethnologique⁵⁸². Dans ce dialogue, l'écrivaine créole s'écrit et par l'écriture de cette expérience individuelle rend compte d'un autre vécu plus global. Elle produit une écriture englobante du vécu créole. Par conséquent, leur voix n'est pas isolée ou individuelle ; bien au contraire, elle est inclusive et agit comme voix collective. Bart Moore-Gilbert *Postcolonial Life-Writing: Culture Politics and Self Representation* fait remarquer que l'auteur-femme postcoloniale met en exergue l'aspect relationnel de son message parce que la « subjectivity in women's life writing is primarily relational »⁵⁸³. Au sujet de cette subjectivité relationnelle typique, selon lui, de l'auteure postcoloniale, il ajoute que « postcolonial woman writer/autobiographer never considers herself as 'one isolated self' but rather as representative of a community. »⁵⁸⁴ Par exemple, dans la préface des *Femmes d'Alger dans leurs appartements* Assia Djébar, justifie son silence en tant qu'écrivaine mais essentiellement comme femme nord-africaine. Elle prouve ainsi que prendre la plume pour une femme-auteur postcoloniale est un acte de « solidarités à assumer pour les quelques femmes arabes [et/ou postcoloniales] qui obtiennent ou acquièrent la liberté de mouvement, du corps et de l'esprit. »⁵⁸⁵ Ce même sentiment de solidarité a motivé l'écriture *des Muselés* d'Anne Cheynet. On peut étendre plus loin cette idée de subjectivité relationnelle, en remarquant que l'écrivaine créole exerce non

⁵⁸² Voir la citation de Valerie Magdelaine- Andrianjafitrimo.

⁵⁸³ Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Life-Writing: Culture Politics and Self Representation*, London : Routledge, 2009, 18

⁵⁸⁴ Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Life-Writing: Culture Politics and Self Representation*, London : Routledge, 2009, 18

⁵⁸⁵ Assia Djébar, *Femmes d'Algers dans leur appartement*, Paris: des Femmes, 1980, 8

seulement une poétique de la relation, déterminés par la créolisation de sa culture mais elle entretient symboliquement dans son acte d'écriture une *politique de la Relation*.

La politique de la Relation et de la représentation se réalise à divers niveaux dans le texte et est détectable par les stratégies même de narration. Pour affirmer la légitimité de la voix narrative, l'auteure qui s'amalgame dans son récit à une ethnologue et à une « marqueuse de parole » doit retranscrire la valeur personnelle de l'énonciateur. Retranscrire un Je, un je jeu du signifiant collectif avec le signifié individuel englobant : La question du JE – emblématique - dans le texte autobiographique ou plus largement dans le récit de vie. Que signifie ce Je narratif dans le roman féminin réunionnais ? Employé dans les monologues des *Muselés* et dans *Métisse*, il opère au-delà de l'individualité du personnage car comme nous l'avons précédemment vu, le narrateur ou la narratrice renvoie à une subjectivité relationnelle ou plus plurielle. La mise en texte/mots de (auto)biographie se détermine globalement par la pluralité de la voix, qui incarne un archétype, un modèle d'individu. Dans *les Muselés* par exemple, il y a d'abord le JE d'Alexina – l'archétype de la mère seule et esseulée -, celui de Christian – la jeunesse masculine impuissante et en crise dans une société créole qui la rejette - et, enfin celui de Suzanne – le corps féminin objectifié et meurtri. Pourtant dans l'épilogue, une narratrice extérieure, l'auteure, conclut malgré la tragédie de ces vies créoles avec une note d'espoir. En effet dans la scène finale du roman, Christian entend au loin l'Internationale, l'hymne communiste :

[Christian] écoute les mots qui tombent, comme venus tout droit du ciel sombre au-dessus de lui. La lutte, les travailleurs l'union. L'espoir ! Il se met à pleurer longtemps comme un petit enfant.

Là-bas, l'orateur s'est tu... les accents de l'Internationale s'élèvent. Et dans la rue voisine la foule débouche revenant du meeting. Christian s'est redressé.

Cet épilogue sert de propositions pour une solution possible au désespoir des muselés ; l'auteur y fait explicitement allusion à la participation à des meetings du parti communiste. Par ailleurs, la problématique raciale touche le collectif réunionnais mais en étudiant d'autres romans féminins des Caraïbes et même des Etats-Unis, on ne peut que tristement constater l'étendue du problème et du traumatisme de toutes les communautés qui ont enduré l'esclavage dans leur histoire.

Avec cette emphase sur le collectif, la frontière entre le Je et le Nous s'érode ; ce qui explique que l'autobiographie, ainsi définie par Philippe Lejeune, ne peut pas être prise en considération dans notre présente étude. Nous nous intéressons davantage au « je est [certes] un autre », en remplaçant dans cette équation « l'autre » par un « nous », ou encore « un autre je et le mien ». Pour Delphine Perret, « le je et le nous sont indissociables, le nous est indissociable du je et le je est dans le nous... ils sont indéfectivement liés.»⁵⁸⁶ Par conséquent, le récit créole féminin se décline à la première personne en général car, rappelons-le,

First person texts have a testimonial dimension, which makes them an important tool when they are inserted into a historical context in which individuals testify in open court about atrocities committed against them [...] Such testimony is necessary in order to expose myth of the passive

⁵⁸⁶ Delphine Perret, *La Créolité: Espace de Création*, Matoury, French Guiana: Ibis Rouge, 2001, 251

victim, restore the voice to muted survivors, excavate the buried history, and in doing so, create archive. Edouard Glissant has written that slavery was “a combat sans témoin”, a struggle without witness. Testimonial autofiction in their own way provide information heretofore unavailable. [Creole] fiction is invested in remembering and recording history and in challenging society's perception of the [Creole] people.⁵⁸⁷

Pourtant dans le roman de Rose-May Nicole, nous sommes confrontés à une narration à la troisième personne du singulier, un ELLE, dont la nature et la fonction sont assez ambiguës. La présence du ELLE replace la narration dans un contexte biographique qui reste, malgré tout, un récit de vie. Il s’ancre, en revanche, dans une forme de distanciation entre l’auteure et la narratrice. Pour justifier la présence de la *Relationality*, que définit Bart Moore-Gilbert, il nous faut lire au-delà de la narration, au-delà du type de la focalisation externe. Le lecteur doit, en effet, être capable d’entendre la « tonalité » du texte. La tonalité ou plus précisément, le ton du roman de Rose-May Nicole et celui de la narration attestent presque d’une familiarité de la narratrice avec le personnage de Laetitia, grâce à des marqueurs stylistiques : la connotation de certains mots ou expressions Relevons par exemple : « Sa demande en mariage outrepassait le ridicule d’un discours artificiel pour révéler aux parents de la dulcinée que l’amour avait gonflé son cœur... »⁵⁸⁸ Nous pouvons lire dans le choix des mots une forme de critique mêlé à un sarcasme qui pèse sur le texte entier, n’épargnant aucun détail de l’histoire et de la vie de Laetitia. Dans un entretien avec Rose-May Nicole, l’auteure a avoué « connaître une

⁵⁸⁷ Renee Larrier, *Autofiction and Advocacy in the Francophone Caribbean*, Gainesville: University Press of Florida, 2006, 23-4

⁵⁸⁸ Rose-May Nicole, *Laetitia*, Saint-Denis de la Reunion: Editions UDIR, 1999, 56

Laetitia »⁵⁸⁹ qui s'avère un membre de sa famille (il s'agit de sa mère). Avec ces détails donnés par l'auteur, cette biographie de la Réunionnaise Laetitia Dunord, sujet colonial aliéné, entre dans le vécu de l'auteur, un vécu qui marque le lien intime entre l'auteure et la narratrice. Rose-May Nicole relate en partie des faits personnels ce qui correspond bien à une forme de relationalité avec la biographie de Laetitia Dunord, personnage semi-fictif. Dans le récit de vie, la représentabilité ou la représentation se fonde à divers degrés à un vécu vrai. Les incertitudes sur un vécu direct ou indirect reposent sur le discernement entre la biographie et l'autobiographie, une frontière parfois difficile à apercevoir. A ce propos, Bart Moore-Gilbert indique que «relationality blurs the boundaries between autobiography and biography.»⁵⁹⁰

Au-delà du récit, au-delà de l'autobiographie ou de la biographie, l'écrivain-narratrice compose des modèles d'*identités narratives*, une expression empruntée à Paul Ricoeur. A savoir que les travaux littéraires des auteures créoles impliquent l'écriture d'une réalité sociale, psycho-historique et surtout d'une identité dans sa globalité. Dans la culture créole, la dépossession de l'Histoire et de la Littérature par la culture coloniale et le traumatisme de la non-histoire ont motivé la construction d'un genre unique de texte littéraire, qui se forge sur le besoin de rapporter la parole dans toute sa vérité, la parole de la périphérie, des déshérités, des aliénés,... des Créoles absents du paysage colonial. Avec la construction d'un JE collectif et d'un *autobiographical Self*, qui s'énonce pour le tout-monde, la compensation identitaire, historique, culturelle (et ethnologique) créole se concrétise. L'émergence d'une idéologie postcoloniale prend place dans la profusion

⁵⁸⁹ Entretien non-publié donné par l'auteur en novembre 2008 au Port à l'Île de la Réunion, dans le cadre de nos recherches.

⁵⁹⁰ Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Life-Writing: Culture Politics and Self Representation*, London : Routledge, 2009, 18

littéraire de l'ethnotexte créole. Martine Mathieu a raison de constater que

La fiction et la préoccupation littéraires passent loin derrière le projet de documentation sociologique ou ethnologique, de témoignages ou de militantisme. Plus qu'un imaginaire réunionnais, elles permettent de déceler le heurt de discours sociaux, d'idéologies marquées.⁵⁹¹

La question que l'on peut se poser à présent que nous avons élucidé les raisons de l'écriture du récit féminin réunionnais, se focalise sur la manière dont cette écriture est pensée et construite.

2. Comment écrire?

La problématique de la dépossession qu'aborde Glissant dans *Le Discours Antillais* est centrale dans la revendication littéraire créole. Nous avons vu que l'oblitération historique et l'expression du traumatisme implicite aux vécus opprimés des générations passées motivent l'écriture d'une littérature d'un/e écrivain/e dont le devoir est de 'témoigner son île'. La question du comment écrire ses témoignages est inhérente à la thématique de l'usurpation de la langue, comme outil d'expression. Par dépossession, nous entendons naturellement davantage l'oppression du créole, non plus en tant que sujet/objet, mais comme langue.

2.1. Reposséder la Langue

Comment (dans quelle langue) écrire la réalité créole ? Pour reprendre la référence quasi-canonique dans les études postcoloniales en la pièce de Shakespeare

⁵⁹¹ Martine Mathieu, "la femme dans la littérature réunionnaise" in *Les Dossiers de l'Outre-mer* n 82, *Bulletin du CENADDOM*, 1986, 53

(reprise par Aimé Césaire) *The Tempest*, l'écrivain/e postcolonial/e doit-il avoir recours à la langue de Prospero ou doit-il employer sa propre langue (la langue de Caliban) ? Avant même de répondre à ces questions d'ordre politiques et linguistiques, il est indispensable de consacrer une partie de notre étude à la valeur psychanalytique de la langue et de sa corrélation avec la réalisation de la subjectivité.

Dans ses travaux psychanalytiques, Julia Kristeva propose une définition de la langue/du langage et de son importance dans l'expression de l'expérience humaine, partageant la pensée de Heidegger. Kristeva insiste que la langue est essentielle dans la signification de cette expérience. Ainsi la subjectivité s'exprime par la langue et cette dernière existe à travers la subjectivité. Cette conception du langage se rapproche donc de celle de Jacques Lacan car tous deux « maintiennent que la subjectivité est formée en conjonction avec l'acquisition et l'utilisation de la langue. »⁵⁹² Ainsi on peut schématiser cette conceptualisation avec 'Je parle donc je suis/j' existe'. On retrouve une fois de plus la notion lacanienne du *parlêtre*, que nous avons étudié dans le chapitre consacré aux *Muselés*. Sans langue, sans moyen de communiquer, de dire, la finalité de l'existence et l'être est anéantie et un état quasi fantomatique émerge de cette apathie linguistique et langagière. Ce manque de langue et surtout la dépossession de cette dernière se manifeste dans l'article 30 du Code Noir, qui ordonne le bâillonnement de l'esclave « l'esclave est un objet silencieux. » Une mise au silence qui plonge dans l'invisibilité et génère une violence psychologique pour l'individu réduit au silence, une violence condamnée par Frantz Fanon.

Par ailleurs, Judith Butler dans *Excitable Speech* (1997) s'attarde sur un sujet qui est très facilement applicable à la population créole: la vulnérabilité linguistique. Pour Butler, les enjeux du langage dépassent la fonction communicative. Comme Kristeva, elle

⁵⁹² Kelly Oliver, *The Portable Kristeva*, New York: Columbia University Press, 1997, xvi

conçoit le langage comme un facteur primordial de l'existence. « Language sustains the body by being interpellated within the term of language that a certain social existence of the body first becomes possible. »⁵⁹³ En l'occurrence, « to be addressed is not merely to be recognized for what one already is but to have the very term conferred by which the recognition of existence is possible. »⁵⁹⁴ Se basant aux écrits de Toni Morrison, elle pousse plus loin son raisonnement. Le langage transcende une évidence sociale car il est « an instrument of agency and power [...] [and to] perform language [is] to perform responsibility. »⁵⁹⁵ Selon Morrison, il valorise, donc, à la fois *agency* et la responsabilité. Produire sa langue donne le pouvoir d'agir. En contrepartie, Toni Morrison mentionne la violence de la langue oppressive et de la répression qu'elle sous-tend. Nous pouvons illustrer cette violence et répression linguistique avec un extrait des *Muselés* lorsque le beau père de Christian, lui conseille de se taire dans l'espace publique car « quand on est malheureux comme nous, il vaut mieux ne pas trop parler. »⁵⁹⁶ De toutes évidences, ne pas parler permet ainsi de n'assumer aucune responsabilité sociale et la pauvreté annihile ces implications. Se taire revient donc à abdiquer.

Toute société créole évolue linguistiquement dans un système diglossique où une langue domine historiquement et culturellement une autre langue qui est la conséquence de la créolisation. Axel Gauvin affirme dans son manifeste *Du Créole opprimé au créole libéré, défense de la langue réunionnaise* (1977), qu'il existe deux langues qui coexistent dans les limites de l'espace insulaire réunionnais, d'un côté la langue dominante et opprimante, le français, et, de l'autre, la langue dominée et occultée, le créole. Cette

⁵⁹³ Judith Butler, *Excitable Speech, A Politics of the Performative*, London : Routledge, 1997, 5

⁵⁹⁴ Judith Butler, *Excitable Speech, A Politics of the Performative*, London : Routledge, 1997, 5

⁵⁹⁵ Judith Butler, *Excitable Speech, A Politics of the Performative*, London : Routledge, 1997, 8-9

⁵⁹⁶ Anne Cheynet, *Les Muselés*. Paris: L'Harmattan, 1977, 65

séparation favorise culturellement la présence d'un bilinguisme colonial⁵⁹⁷, dans un paysage linguistique où deux peuples monolingues cohabitent. L'une est une langue souvent décrite par son prestige, l'autre a été qualifiée jusqu'à encore très récemment de patois – «une langue d'enfants.»⁵⁹⁸ Gauvin, condamne la politique culturelle et linguistique du colonialisme français à la Réunion, dénonçant tout particulièrement la sujétion du sujet colonisé créole. D'après Gauvin, cette politique «peut se résumer à cette formule : dénigrer, exclure, pourchasser la langue créole.»⁵⁹⁹ Le roman d'Anne Cheynet, *Les Muselés*, abonde d'exemples, à ce sujet et le plus perturbant reste toutefois dans le passage où Alexina essaie d'expliquer aux autorités les raisons qui l'ont poussée à attaquer une 'mauvaise fille' de son voisinage : «Ils m'ont fait répéter cinquante fois la même chose [...] eux ne comprenaient pas mon langage. De temps en temps, ils ne m'écoutaient plus, parlaient entre eux et riaient très fort.»⁶⁰⁰ Il est évident que le fort accent créole d'Alexina l'empêche d'être comprise par les policiers et ces derniers bien évidemment se moquent de cet accent. Elle se retrouve exclue et incapable de plaider en sa propre faveur. Là encore, on voit se profiler le traumatisme de la dépossession et le mal-être créole. Selon Axel Gauvin, «le monopole du français bâillonne le peuple [réunionnais] [et] amoindrit son potentiel défensif.»⁶⁰¹ Ceci explique que le peuple se sent réduit au silence⁶⁰². Le malaise créole dépend en partie de ce problème d'impossibilité de parler, d'exprimer son expérience, ses souffrances. Les écrits de Julia Kristeva sont donc bien pertinents pour justifier les conditions linguistiques et culturelles

⁵⁹⁷ Axel Gauvin, *Du Créole opprimé au Créole libéré, défense de la langue réunionnaise*, Paris: L'Harmattan, 1977, 67

⁵⁹⁸ Axel Gauvin, *Du Créole opprimé au Créole libéré, défense de la langue réunionnaise*, 60

⁵⁹⁹ Axel Gauvin, *Du Créole opprimé au Créole libéré, défense de la langue réunionnaise*, 57

⁶⁰⁰ Anne Cheynet, *Les Muselés*. Paris: L'Harmattan, 1977, 19

⁶⁰¹ Axel Gauvin, *Du Créole opprimé au Créole libéré, défense de la langue réunionnaise*, 70

⁶⁰² Axel Gauvin, *Du Créole opprimé au Créole libéré, défense de la langue réunionnaise*, 63

des Réunionnais.

Outre sa fonction de scribe, l'écrivaine créole a pour devoir de reproduire la parole des créoles silencieux. Il se trouve confronté à un choix politique : Quelle langue d'écriture choisir pour mieux dire la vie créole ? Un dilemme récurrent dans l'écriture des auteurs postcoloniaux. Comme Caliban dans *The Tempest* de Shakespeare, l'écrivain vit le tourment de la « préférence » linguistique dans l'écriture. Bill Ashcroft dévoue sa dernière étude *Caliban's Voice, The Transformation of English in Postcolonial Literature* (2009) à ce conflit interne de l'écrivain anglophone et au choix de la langue d'écriture. Il peut choisir entre, d'un côté, la langue de la colonisation qui, comme le note Frantz Fanon dans *Peau Noire Masques blancs*, est celle de la civilisation et de la respectabilité et, de l'autre côté, sa langue affective, celle de ses ancêtres, « le véhicule originel de notre moi profond, de notre inconscient collectif de notre génie populaire.»⁶⁰³ En plus, il est essentiel de souligner que dans la langue créole, par exemple, le JE est remplacé par le MOIN'/MI, souvent perçus dans la pensée coloniale comme une forme dévaluée et tronquée de l'expression de la subjectivité. Les exemples sont difficiles à trouver dans la littérature créole en langue française puisque les romancières veulent que les personnages retrouvent leur subjectivité et donnent à leurs personnages un JE plutôt un MOIN/MI. Certaines écrivaines rendent cependant la prononciation créole en remplaçant le JE par ZE dans des dialogues. Toutefois aucune des trois auteures de notre corpus n'a véritablement recours à ce particularisme phonétique créole. Par ailleurs, si l'écrivain(e) choisit d'écrire dans la langue du colon, il ou elle est accusé(e) d'aliénation et de mimétisme comme l'ont été les écrivains Aimé

⁶⁰³ Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant et Jean Bernabé, *l'Eloge de la Créolité*, Paris: Gallimard, 1989, 43

Césaire et Léopold Senghor par la jeune génération d'écrivains créoles⁶⁰⁴ et africaines. S'il préfère avoir recours à leur langue affective, leurs écrits prouvent certes la symbolique de ce « geste littéraire » vers une littérature indépendante⁶⁰⁵ mais qui s'enferment dans une limitation du nombre de lecteurs. Certains voient dans ce dernier choix l'expression d'un nationalisme mais surtout d'une décolonisation littéraire et culturelle. Tout écrivain/e postcolonial/e est tout-à-fait conscient que « language as discourse of Identity is primarily about power.»⁶⁰⁶ Le pouvoir de dire l'existence identitaire et le pouvoir de nommer. Pourtant, malgré l'importance de la prise de pouvoir, comme nous l'avons déjà mentionné, l'auteur[e] constitue avant tout le marqueur de la parole et surtout du parler des dépossédés créoles.

Pour rendre sa démarche réaliste et accessible, l'écrivain/e n'est limité/e au recours à la langue française français comme langue d'écriture car son but en tant que scribe et rapporteur de paroles est de sensibiliser non pas sa communauté créole mais bien au lectorat ou la majorité linguistique à qui la misère et le malaise doivent être dévoilée. En revanche, pour rendre le dire créole dans la plus grande précision, l'écrivain/e se doit de déconstruire, tordre la langue française pour la concilier à la réalité créole car l'écriture doit reproduire *l'authenticité du parler des personnages*. L'authentique de la voix narrative permet en effet de mieux rendre compte de l'âme du peuple créole.

2.2. Vers une poétique de l'Authentique (Oralité)

Anne Cheynet dans sa préface prévient le lecteur que :

⁶⁰⁴ Raphael Confiant, *Aimé Césaire, une traversée paradoxale du siècle*, Paris : Editions Stock, 1993,

⁶⁰⁵ Voir les écrits de Ngugi wa Thiong'o

⁶⁰⁶ Bill Ashcroft, *Caliban's Voice, The Transformation of English in Postcolonial literature*, London: Routledge, 2009, 98

Mon roman est traduit du créole et s'il en existait une graphie officielle, je l'aurais écrit en créole. Faute de quoi j'ai essayé de rester dans le style, près de la naïveté de mes personnages qui sont pour la plupart des gens peu instruits, près de leur simplicité d'expression. J'ai essayé également de préserver les jolies métaphores dont notre langue est si riche. L'élégance des tournures françaises en a certainement souffert mais *le livre y gagne en authenticité*.⁶⁰⁷

L'écrire de l'âme du peuple créole en français induit une appropriation de la langue coloniale et sa déformation. Cette citation présente le processus langagier qui permet de reproduire à l'écrit le parler des créoles silencieux. La langue française est ainsi subvertie dans son style, et est imprégnée à degré variable de locutions créoles. Comme Anne Cheynet l'indique, les métaphores créoles sont retranscrites en français. Alain Armand note sur la présence du créole dans le texte cheynetien que

[le créole] a en fait une fonction à la fois nominative, esthétique et identitaire. Nominative, en ce sens que l'objectif d'Anne Cheynet est de dire la réalité réunionnaise. Esthétique, puisqu'il y a une volonté de conserver les expressions métaphoriques créoles. Identitaire, en ce sens que l'auteur privilégie, quand cela est possible, le créole par rapport au français.⁶⁰⁸

Pourtant cette insertion privilégiée du créole dans son le récit ne porte aucun préjudice à l'intelligibilité du message diégétique : la langue française ne souffre aucunement de

⁶⁰⁷ Anne Cheynet, *Les Muselés*, Paris: L'Harmattan, 1977, 4 (ma mise en relief)

⁶⁰⁸ Alain Armand, *Le Créole dans le roman réunionnais "engagé" contemporain, Une approche sociolinguistique de la littérature réunionnaise*, Mémoire de maîtrise de lettres Modernes, Université de la Réunion sous la direction de Daniel Baggioni, 1981, 108

déformations ostensibles subissant seulement une métamorphose référentielle qui n'articule que la réalité créole. Le français, malgré son usage en tant que langue procurative⁶⁰⁹, est déconstruit pour mieux retranscrire la culture créole. Jean-Claude Carpanin Marimoutou fait remarquer qu'à travers cette déconstruction de la langue française – habitée par le créole –

l'énonciation se pluralise, les langues se travaillent l'une et l'autre, l'oralité s'inscrit dans l'écriture comme présence agissante de ces voix multiples – ni signe d'exotisme, ni marques du terroir-, le sens n'est ni plein ni opaque. Mais ce travail est aussi présent, de manière plus inattendue, dans l'inscription d'une certaine *mimésis* et de la représentation.⁶¹⁰

Cette pratique énonciative est très largement usitée dans les littératures francophones attendu que, comme le signale Valérie Magdelaine-Andriajafitrimo,

le recours à une langue émaillée d'expressions en langues locales est l'un des propres des littératures francophones, et en particulier, des littératures les plus contemporaines qui ne se considèrent plus ce stratagème comme un mode d'ancrage dans une couleur locales exotisante mais y voient une *forme de signature culturelle*.

La langue française subit véritablement des interférences culturelles et référentielles, elle est désormais le produit énonciatif d'un processus translinguistique.

De plus, dans ce travail d'énonciation et langagier, et par souci d'une meilleure

⁶⁰⁹ Monique Séverin, "La Quete d'une harmonie culturelle dans le roman féminin réunionnais ou l'indicible rencontre" in *Iles et Fables: Paroles de l'Autre, Parole du Même: Linguistique, littérature, psychanalyse*, eds, J.-F. Reverzy et ali, Paris: L'Harmattan, 1990, [pp. 155 - 163] 156

⁶¹⁰ Carpanin Marimoutou, "Parler des Opprimés. Le Roman réunionnais francophone des années 1970", in *Nouvelles Etudes Francophones: NEF*, 23,1, Printemps 2008, 70

représentation, Anne Cheynet souhaite rendre dans la plus grande précision l'authentique de la parole créole. Là-encore, le français doit perdre son étiquette de langue de prestige et même de langue littéraire. L'authenticité se manifeste, effectivement à travers une sorte d'appauvrissement de la langue française dont Anne Cheynet semble s'excuser dans sa préface. Ce travail de simplification sémantique est nécessaire car « [le français] ne saurait dire la simplicité [et] la langue créole ne saurait dire l'élaboré.»⁶¹¹ On retrouve indirectement les présupposés linguistiques que condamne avec virulence Axel Gauvin dans son manifeste sur le créole opprimé : « on retrouve l'équivalence bien connue, dans la représentation, en situation de diglossie, entre langue non-écrite et langue naïve, langue dominée et langue populaire.»⁶¹² Outre la perméabilité du français élaboré par l'écrivaine elle-même, l'authenticité est fondamentalement inhérente à la question de l'oralité.

L'imprégnation du français par le créole engendre l'association d'une langue écrite à une langue avant tout orale. Cette question de l'oralité est d'ailleurs abordée par Anne Cheynet, elle-même, dans l'absence de graphie créole, due à son ancrage dans l'oral. Toutes sociétés créoles, qu'elles soient des Caraïbes ou des Mascareignes possèdent une tradition orale, une *oraliture*⁶¹³, que l'on retrouve dans les contes et proverbes. L'oralité du texte postcolonial mime la parole ordinaire du peuple alors que l'oraliture s'inscrit dans le symbolique et l'esthétique contre la culture de la plantation⁶¹⁴.

⁶¹¹ Carpanin Marimoutou, "Parler des Opprimés. Le Roman réunionnais francophone des années 1970", 73

⁶¹² Carpanin Marimoutou, "Parler des Opprimés. Le Roman réunionnais francophone des années 1970", 73

⁶¹³ Dans *l'Eloge de la Créolité* l'Oraliture et l'Oralité antillaises sont interchangeable car "L'Oralité [comme l'Oraliture] est notre lecture de ce monde, le tâtonnement, aveugle encore, de notre complexité. L'Oralité, même contrariée dans son expression esthétique, recèle un système de contre-valeurs, une contre-culture; elle porte témoignage du génie ordinaire appliqué à la résistance, dévoué à la survie" Patrick Chamoiseau, Raphael Confiant et Jean Bernabé, *l'Eloge de la Créolité*, Paris: Gallimard, 1989, 33-34

⁶¹⁴ Patrick Chamoiseau et Raphael Confiant, *Lettres Créoles*, 74

Dans les romans réunionnais féminins, cependant, les auteures ne valorisent pas l'aspect esthétique de la langue ; au contraire, il s'agit principalement pour elles de transposer les tourments de la société qu'elles décrivent, une société touchée à différents degrés par le traumatisme de l'histoire de la perte ou d'une non-histoire. Ainsi pour reprendre les mots d'Anne Cheynet, « j'ai essayé de rester dans le style, près de la naïveté de mes personnages qui sont pour la plupart des gens peu instruits, près de leur *simplicité* d'expression.»⁶¹⁵ Les exemples que nous trouvons dans le texte sont d'ordre lexical « Enlève ton fer-blanc »⁶¹⁶ qui veut dire « retire ta cuvette en fer blanc ». Ou encore « Les Créoles vous traitent comme des chiens [...] Pourtant on est de la même race, mais dès qu'ils ont la couleur ou l'argent »⁶¹⁷ : « avoir la couleur » signifie en créole « être blanc ». Ces intrusions ne représentent aucune nuisance dans le flot de la lecture, l'auteure complète toujours son texte de notes explicatives. Enfin, rendre la parole dite authentique signifie rendre sa simplicité. Jean-Claude Marimoutou définit l'authenticité comme « une misère de l'énonciation qui mime avec la misère des personnages du récit.»⁶¹⁸ La langue et surtout l'énonciation doit en conséquence refléter les réalités sociolinguistiques des personnages du roman, en reproduisant même la maladresse langagière des individus qui habite le récit. Enfin, cette quête de l'authentique et de l'oralité exposent parfois le lecteur, locuteur français, à une écriture ou une formulation maladroite.

Avec de telles considérations sociolinguistiques et socioculturelles, nous remettons en question la plausibilité de la poétique dans une littérature qui se définit comme authentique – dire l'expérience humaine sans ornement, dans sa plus grande

⁶¹⁵ Anne Cheynet, *Les Muselés*, Paris: L'Harmattan, 1977, 4

⁶¹⁶ Anne Cheynet, *Les Muselés*, Paris: L'Harmattan, 1977, 17

⁶¹⁷ Anne Cheynet, *Les Muselés*, Paris: L'Harmattan, 1977, 26

⁶¹⁸ Carpanin Marimoutou, "Parler des Opprimés. Le Roman réunionnais francophone des années 1970", 74

justesse. Cette littérature de l'authentique se fonde davantage sur l'*écriture utilitaire* – concept de Patrick Chamoiseau. Dans *L'Eloge à la Créolité* (1989), la créolité inclut, dans sa définition, la déconstruction des canons métropolitains en faveur de l'élaboration d'une poétique et d'une esthétique créole (antillaise) qui décrit la richesse de la créolisation. En revanche, la littérature de la Réunion postcoloniale brise cette tradition d'esthétisme littéraire qu'elle associe directement avec la littérature coloniale ou exotique. Le vécu – surtout quand celui-ci gravite autour d'un malaise – ne peut pas relever du beau, il frôle au contraire le laid ou le banal. L'esthétique pourrait y être conçue comme tant une *esthétique du laid*. En littérature on retrouve cette notion dans la littérature du réalisme socialiste, qui met en exergue le discours social et le discours du vrai sur la condition humaine.

La déconstruction des fondements sur la beauté du texte et des mots est totale. La romancière créole remplit religieusement sa fonction de scribe, elle ne cherche pas à atteindre ce travail de création poétique mais son inspiration littéraire se centre essentiellement sur la reterritorialisation linguistique.

2.3. Décolonisation et Créolisation du texte

En ayant recours au français comme langue procurative pour la parole des Créoles sans voix, les écrivaines réalisent à la fois un acte perlocutoire et performatif qui permet aux personnages d'exister en tant qu'êtres parlants, exécutant en l'occurrence le parlêtre lacanien. Cet acte autorise également le locuteur à se situer dans un espace linguistique. Symboliquement, l'usage d'un français remanié signifie une reterritorialisation linguistique et, par conséquent, la vraie marque de la décolonisation culturelle.

La reterritorialisation du créole dans l'espace linguistique révolutionne son statut

littéraire. Alain Armand remarque en effet que « Le créole n'est pas la langue de narration mais le français qui l'oblige à entrer dans l'ordre social instauré par le colonisateur pour s'y perdre afin de se faire admettre et désapprendre tout ce qui vient du monde natal.»⁶¹⁹ Cette pénétration, considérée jadis comme illégitime et illicite, représente dorénavant une forme de conquête linguistique et culturelle. Selon Alain Armand, cette invasion créole de la langue française, répond à deux tendances : La première vise à *la compromission* entre les deux langues à savoir « l'acceptation d'une transcendance qui transite par la langue française »⁶²⁰ et la seconde qui débouche sur *la subversion* du français, « désorganisation interne de la langue dominante. »⁶²¹ La portée politique d'une colonisation linguistique (d'un créole qui reprend ses droits sur le français) détermine souvent les visées énonciatives de l'auteur(e) créole. Cependant, le but est de mettre en place des mécanismes de compensation linguistique créole.

Outre cette reconquête, on peut signaler également la création d'un nouvel espace d'énonciation qui n'est ni français, ni créole, mais une sorte d'énonciation hybride – par la présence de créolismes, une énonciation où les influences des deux éléments-mères sont certes inégales, le français restant dominant. Jean-Claude Carpanin Marimoutou définit ce travail de modelage du français comme un nouvel espace d'écriture⁶²². On peut également nommer ce nouvel espace le troisième espace d'énonciation - *third space* - pour reprendre Homi Bhabha dans sa théorie sur l'hybridité. Toutefois, dans cette

⁶¹⁹ Alain Armand, *Le Créole dans le roman réunionnais "engagé" contemporain, Une approche sociolinguistique de la littérature réunionnaise*, Mémoire de maîtrise de lettres Modernes, Université de la Réunion sous la direction de Daniel Baggioni, 1981, 29

⁶²⁰ Alain Armand, *Le Créole dans le roman réunionnais "engagé" contemporain, Une approche sociolinguistique de la littérature réunionnaise*, 118

⁶²¹ Alain Armand, *Le Créole dans le roman réunionnais "engagé" contemporain, Une approche sociolinguistique de la littérature réunionnaise*, 118

⁶²² Carpanin Marimoutou, "Parler des Opprimés. Le Roman réunionnais francophone des années 1970", 73

nouvelle énonciation, les intellectuels réunionnais ne veulent pas voir une langue métisse, car « les éléments ne fusionnent pas, ils vont à la rencontre l'un de l'autre, finissent par être « proche l'un de l'autre. »⁶²³ Avec de telles considérations, il émerge la valorisation d'une première *créolisation* du français, dans son sens glissantien, plutôt que du métissage linguistique.

Cette reconquête linguistique se caractérise plus politiquement par l'expression de la décolonisation linguistique et culturelle car ainsi que le remarque Justin Edwards, pour les écrivains postcoloniaux, « language and literature [are] a battleground in the pursuit of decolonisation. »⁶²⁴

La *décolonisation du texte* se réalise dans différentes strates des agencements de la langue dans le texte littéraire afin de mieux dépeindre d'une culture souvent effacée. Cette décolonisation textuelle confirme le passage de cette littérature mineure vers une littérature-monde. Cette dernière correspond plus à l'émergence d'une idéologie plurielle liée à la Francophonie. Cette idéologie symbolise une césure culturelle et surtout littéraire avec l'ancien empire colonial qui avait pour règle de placer les territoires francophones en marge.

3. Pour qui et pour quoi écrire ?

En prenant en compte les notions de reterritorialisation et décolonisation de la langue, il nous paraît nécessaire, comme l'a fait Jean-Paul Sartre dans son essai sur

⁶²³ Monique Séverin, "La Quête d'une harmonie culturelle dans le roman féminin réunionnais ou l'indicible rencontre" in *Iles et Fables: Paroles de l'Autre, Parole du Même: Linguistique, littérature, psychanalyse*, eds, J.-F. Reverzy et alii, Paris: L'Harmattan, 1990, 156

⁶²⁴ Justin Edwards, *Postcolonial literature, A reader's guide to essential criticism*, NY : Palsgrave Macmillan, 2008, 33

Qu'est-ce que la littérature ? de s'interroger sur l'accessibilité et réception du récit féminin réunionnais auprès du lectorat métropolitain (lectorat de France).

3.1. Réception

Dans les études francophones et plus largement les études postcoloniales, la question de la réception et de l'accessibilité sont importantes étant donné que la langue d'écriture doit être suffisamment intelligible pour l'un lectorat pour qui la culture ou la société dépeinte dans le texte est peu connue ou inconnue. Il est impératif de souligner que les productions postcoloniales s'adressent d'abord au public de l'ancien empire où elles sont diffusées et souvent éditées. Pour le premier roman de l'auteur africain francophone Amadou Kourouma, les éditeurs français avaient refusé le premier manuscrit du *Soleil des Indépendances*, jugeant une distorsion trop malinkée de la langue française. Par contre, au Canada, le roman a été accepté à la publication et ce texte fut reçu avec grand succès. Un autre exemple, le romancier réunionnais Axel Gauvin a dû « traduire » son roman *Quartier-Trois lettres* (1980) quatre fois en français pour le rendre plus accessible au public, une requête des éditeurs français. Outre cette question du plurilinguisme du texte et sa politique, il faut davantage s'intéresser aux problématiques que pose Gayatri Chakravorty Spivak lors d'un entretien pour l'Australian Broadcasting Commission Radio National dans l'émission *The Minders* avec Sneja Gunew sur la question du Multiculturalisme⁶²⁵. Concernant la notion d'authenticité et de représentation dans la littérature migrante (d'Australie) et la littérature du tiers-monde, Spivak affirme :

⁶²⁵ Un entretien retranscrit dans : Sneja Gunew "Questions of Multiculturalism" in *Women's Writing in Exile*, eds Marie Lynn Broe et Angela Ingram, Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1989, pp 412-420

For me, the question « who should speak ? » is less crucial than « *who will listen ?* » « I will speak for myself as a Third World person » is an important position for political mobilization today. But the real demand is that, when I speak from that position, I should be listened to seriously : not that kind of benevolent imperialism, really which simply says that I happen to be an or whatever...⁶²⁶

En effet, la postcolonialité pose un échange entre les cultures, les sociétés, un échange qui, toutefois transcende la binarité. Cet échange exige un dépassement de la relation dominant/dominé et favorise par sa nature l'écoute. Cette notion d'écoute est fondamentale dans la conception de la postcolonialité puisqu'elle encourage le contact. Quand une société, comme les sociétés créoles porte en elle un traumatisme en général refoulé sous forme silence, le dire ou l'écrire se doit d'être associé à l'écoute pour que les plaies du passé et du présent puissent se refermer. Dans le cadre de la repossession de la mémoire collective et de l'histoire du peuple créole, Edouard Glissant et Patrick Chamoiseau⁶²⁷ adjoignent souvent l'échange à une solidarité.

Néanmoins Gayatri Spivak expose les limites de celui qui écoute surtout dans un cadre postcoloniale quand un écrivain ou une écrivaine parle pour l'ensemble de sa communauté. Ce destinataire du message peut effectivement vouloir entendre un message particulier, autrement son écoute dépend de certaines attentes. Ces attentes sont parfois plus grandes lorsque le locuteur est une femme. A ce sujet, Spivak fait remarquer que :

The question of '*speaking as*' involves a distancing from oneself. The

⁶²⁶ Sneja Gunew "Questions of Multiculturalism" in *Women's Writing in Exile*, eds Marie Lynn Broe et Angela Ingram, Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1989, 413, notre emphase

⁶²⁷ Edouard Glissant et Patrick Chamoiseau, *Quand les murs tombent : l'identité nationale hors la loi ?* Paris : Editions Galaade/ Institut Tout-Monde, 2007, 24-25

moment I have to think of the ways in which I will speak as an Indian, or as a feminist, the ways in which I speak as a woman, what I am doing is trying to generalize myself, make myself a representative, trying to distance myself from some kind of inchoate speaking as such [...] But when the card-carrying listeners, the hegemonic people, the dominant people, talk about listening to someone « speaking as » something or other, I think there one encounters a problem. When *they* want to hear an Indian speaking as an Indian, a Third World woman speaking as a Third World woman, they cover over the fact of the ignorance that they are allowed to possess, into a kind of homogenization.⁶²⁸

En effet, on attend souvent de la femme *autre* (pour ne pas dire francophone, créole, de couleur, musulmane) qu'elle traite de ses problèmes en tant que femme. Cette thématique se retrouve très largement dans toutes les littératures féminines postcoloniales. Assia Djebar, Malika Mokeddem, romancières du Maghreb dénoncent les difficultés que rencontre la femme musulmane dans une région où l'extrémisme religieux croît et où la femme est soumise dans sa tradition. Mariama Bâ, Calixthe Beyala, romancières de l'Afrique de l'Ouest, par exemple, abordent les maux des femmes africaines dans une société patriarcale ou néocoloniale dans les pays d'Afrique Francophone. Ananda Devi traite des souffrances de la femme mauricienne emprisonnée dans la tradition indienne. Le lectorat s'attend donc à ce que la femme *autre* écrive uniquement sur la femme *autre*. Qu'en est-il pour les auteures comme les auteures réunionnaises ou créoles qui adressent les maux relatifs à toute une société et non à la

⁶²⁸ Sneja Gunew "Questions of Multiculturalism" in *Women's Writing in Exile*, 1989, 413

catégorie femme uniquement ? Des femmes-auteurs qui ne représentent pas uniquement leur pays-femme mais qui englobe la totalité de leur identité- *le tout-monde*. Quel type de lectorat se penchera sur leurs productions littéraires si la langue littéraire n'est naturellement pas une barrière ?

Ces interrogations nous poussent à examiner la réception des romans que nous avons choisis d'analyser, en les considérant très accessibles au niveau linguistique. Les trois auteures choisies incarnent la pluralité et le métissage réunionnais. Rose-May Nicole et Monique Boyer sont racialement métisses, Anne Cheynet est une Yab⁶²⁹. La femme noire est donc absente de notre corpus. Des trois auteures étudiées, seul, le récit d'Anne Cheynet a intéressé la presse française (des articles parus dans *le Monde*, dans *Libération*). Cet intérêt est motivé par le fait que ce texte fut pendant un très bref moment censuré à la Réunion en raison des idées trop communistes de l'auteur et, le récit fut toutefois publié dans le journal communiste local. Ce roman est le seul au moment de sa parution à avoir intéressé le public français et surtout militant (de gauche). Le roman de Rose-May Nicole a suscité une inclination d'abord académique chez un public africain. N'oublions pas que ce roman a d'abord été publié dans la revue *Peuple noir/Peuple africain* parce qu'il fut sollicité par Mongo Béti. Enfin *Métisse* a soulevé énormément d'intérêt localement alors que maintenant ce texte est étudié en Angleterre dans le milieu universitaire. Si ces auteures ont voulu écrire leur île, leur lectorat est resté malheureusement restreint car justement « the hegemonic people, dominant people » s'attendent à un discours qui ne critique pas l'histoire nationale directement. Or ces trois textes s'adressent principalement au public métropolitain et non au public créole. Le lectorat français métropolitain souhaite retrouver dans sa lecture la tradition littéraire,

⁶²⁹ terme créole qui caractérise une blanche créole .

poétique et esthétique dans laquelle il a été bercé, le désir premier est généralement de lire un *beau texte*. C'est là, l'échec réunionnais et la prouesse antillaise : les écrivain(e)s antillais(e)s ont su créer une esthétique créole pour laquelle le public français développe une certaine curiosité. Ils ont su, par ailleurs, théoriser leur littérature, justifiant sa forme, son genre, son langage et sa poétique. La littérature antillaise dévoile également les malaises de son pays mais les mots choisis suscitent une sensibilité socioculturelle (peut-être) mais surtout une sensibilité littéraire particulière.

Cette notion de *beau texte* se reporte naturellement au statut même du récit réunionnais féminin. Sa non-classification dans la nomenclature des genres - il n'est ni roman, il est une auto-biographie tronquée, pas tout-à-fait une autofiction –, du fait de l'influence de la tradition orale/oralité et du discours social et culturelle le positionne non pas dans le genre de la littérature dite institutionnalisée ou légitimée, mais dans celui de la *paralittérature*. Dans l'instance littéraire française, la paralittérature ne se soustrait aux règles des *belles lettres*, elle s'assimile plus aux sous-textes (*low literature*), « des écrits qualifiés et désavoués », selon Alain-Michel Boyer⁶³⁰, car avec ces caractéristiques, elle se différencie drastiquement de la littérature canonisée. La paralittérature facilite la liberté narrative et ainsi elle redéfinit les contours et la fonction même de la littérature. Même si le discours du subalterne est synonyme d'accession au littéraire et au monde – autrement dit, une forme de territorialisation, la paralittérature est destinée à une consommation éphémère⁶³¹ chez le grand public. Là-encore, on constate que le récit de vie ne doit pas être intégré au champ strictement littéraire mais il doit s'étendre à un champ pluridisciplinaire qui autorise toutefois l'ethnotypisation du texte. Enfin, la

⁶³⁰ Alain-Michel Boyer, *La Paralittérature*, Paris: Presses Universitaires de France, 1992, 4

⁶³¹ Alain-Michel Boyer, *La Paralittérature*, 1992, 4

littérature réunionnaise engendre la reconstitution du JE (objet et sujet du livre) créole par une construction discursive et généalogique : *trouver une voie/voix*.

Par conséquent, le *pour qui écrire* constitue un élément restrictif, la littérature n'accède ni à une esthétique ni à une poétique, elle engendre davantage un texte ethnotypique. Elle naît donc d'un engagement politique.

3.2. Engagement politico-littéraire et la *libérature*

L'écriture créole est un acte motivé par un engagement. Vouloir écrire la voix et la conscience culturelle créole est généralement motivé par un activisme politico-culturel de la part de l'écrivaine par volonté de révéler la vérité sur la condition créole de l'être créole et les états de sa psyché.

Anne Cheynet incarne l'exemple type de l'écrivaine militante. Au moment de la rédaction des *Muselés*, elle luttait en faveur de l'*Union des Femmes Réunionnaises*, une association féminine du parti communiste. Outre cette appartenance externe au texte, l'engagement politico-littéraire n'est pas considéré dans son sens premier car il justifie d'abord le discours social de l'écrivaine créole. Son récit renvoie « à la dimension collective de la vie humaine [...] [et s'inscrit] comme outil conscient de la critique sociale.»⁶³² Le récit biographique ou le récit de vie constitue par la nature de son discours narratif un texte politiquement engagé. Le choix de la langue littéraire représente également une autre forme de militantisme pour les raisons que nous avons données dans les parties précédentes. Toutes productions littéraires postcoloniales a une valeur idéologique (et politique) parce qu'elles servent d'outil *a priori* de représentation en s'apparentant elle-même à un moyen de résister et de crier son existence, surtout dans le

⁶³² Sophie Beroud et Tania Régin, *Le Roman Social: littérature, histoire et mouvement ouvrier*, Paris: Les Editions de l'Atelier, 2002, 10

cas créole.

Il faut également signaler que la rhétorique usitée par ces auteures exerce une influence fondamentale dans le discours militant : le code linguistique font dépend l'écriture en français se base naturellement sur la reproduction la plus authentique possible du parler des habitants de l'île et surtout de la population concernée dans le récit de vie. Ce processus narratif et langagier permet de calquer la réalité accentuant ainsi l'effet de réel de la voix narrative. Pour expliquer ses techniques qui donnent vie au récit créole et qui encouragent cet effet du réel, nous devons nous reporter aux travaux de Roger Toumson. En reprenant le schéma de la communication linguistique de Roman Jakobson, l'anthropologue note que « tout message suppose la mise en facteurs communs de trois fonctions : émission, transmission, réception. »⁶³³ Dans le discours créole, l'importance du message engagé se situe au sein de la transmission. D'un point de vue rhétorique, cela signifie que le *logos* joue un plus grand rôle que l'*ethos* et que le *pathos*. Il convient pour l'écrivain de focaliser sur l'effet de persuasion. La rhétorique créole est assez unique dans ce sens qu'elle insiste sur les effets du réel et de la persuasion au détriment parfois d'un échange solide avec son lectorat car la finalité de son discours dépend fortement des notions de délivrance, de compensation et de libération.

Dans son éditorial de *Fangok*⁶³⁴, Georges Gauvin déclare

Non, la littérature, la culture [réunionnaises] ne sont pas neutres. Face aux tentatives faites pour détourner, aveugler ou assoupir, nous devons considérer la culture, la littérature authentique comme l'expression de ce

⁶³³ Roger Toumson, *Mythologie du métissage*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, 251

⁶³⁴ Magazine *Fangok*, 2, 1978 (Le Tampon, île de la Réunion)

qu'est un peuple dans ses profondeurs, et un moyen essentiel pour lui dans sa libération.

Les écrivaines réunionnaises ne produisent-elles donc pas une *Libération* ?

La déconstruction du texte littéraire pour mieux rendre le vrai de la situation des personnages se veut donc représentatif et constitutif de « la déconstruction de la personne créole » et de « ses plaies suppurantes », métaphore pour son complexe d'infériorité, car la littérature postcoloniale et le roman réunionnais féminin contemporain dissèquent dans toute sa profondeur le mal-être et le mal de vivre créole. Ecrire, devient pour la femme-écrivain, l'écriture de l'île, cette île *multicolore* meurtrie par l'effacement de l'histoire et de la mémoire ainsi que par le traumatisme du passé. On peut dire qu'écrire renvoie à *dire*, à *dénoncer* sans accuser. Il s'agit fondamentalement d'inscrire la littérature dans la démarche qui s'aligne avec les besoins de la postcolonialité : « Peuples hantés par le fantôme du passé colonial, la littérature [(postcoloniale) de la Réunion] tend vers l'exorcisme, la libération.»⁶³⁵ Ainsi la littérature devient un moyen de libérer, de guérir : elle autorise la thérapie littéraire d'une collectivité vers un recouvrement identitaire par *le faire dire* ou le dévoilement de l'*indicible* et du *non-dit*.

La littérature réunionnaise des femmes signifie une *libération*, un agencement entre libération et littérature. Cette *libération* ne propose pas nécessairement de solutions mais elle est le vecteur de vocalisation littéraire du réel puisque, comme le dit Nadine Fidji, une romancière réunionnaise lors d'un entretien, « s'exprimer, créer, relève de la nécessité d'*exister*.»⁶³⁶. Cependant verbaliser le mal-être, malgré l'ancrage dans le

⁶³⁵ Marie- Josée, *Passages et portes du réel d'une mise en écriture du surnaturel dans la littérature réunionnaise*, Saint Denis: Ed. K'A, Dou Larg Langaz, 2005, 9

⁶³⁶ Nadine Fidji, "Entretiens" in *Europe Plurilingue* 20, Nov. 2000, 114

psychanalytique, génère également une parole militante contre la dislocation identitaire et à plus grande échelle contre la dislocation culturelle. Témoigner de souffrances et de réalités d'une population, une population extirpée de l'oubli par le scribe féminin, la romancière réunionnaise, tient de l'expression d'un engagement, d'un militantisme culturel de décolonisation plutôt que politique. Le témoignage « exprime des urgences »⁶³⁷ (parler de l'opprimé), la gravité de la dislocation culturelle et identitaire de la Réunion. Monique Séverin définit le roman féminin réunionnais comme un « un cri plus qu'un écrit »⁶³⁸, un souffle violent de vérités. Ce cri autorise l'extériorisation des maux intériorisés, des maux transgénérationnels, des maux de l'acculturation, de la déculturation et de l'aliénation.

Le roman féminin participe pleinement au dynamisme de la réunionnité qui, rappelons-le, est défini comme :

Ce qui recèle et véhicule les caractères réunionnais. Il s'agirait d'assigner aux Réunionnais et à leurs productions littéraires, ici en l'occurrence, des caractéristiques spécifiques qui ainsi que le montre le terme, ne se résumeraient pas seulement à l'usage de la langue créole mais témoigneraient d'un lien particulier avec l'espace insulaire.

Les romancières écrivent la revendication culturelle « dans un objectif politique (l'émancipation du peuple réunionnais). »⁶³⁹ Leur roman suit souvent une période d'agitation politique à la Réunion et il exprime les « impératifs de libération d'un

⁶³⁷ Patrick Chamoiseau, *Lettres Créoles*, 274

⁶³⁸ Monique Severin, *Femme de Parole et Paroles de femmes, une approche du roman réunionnais*, Mémoire de DEA, Etudes Créoles, Sous la direction de Robert Chaudenson, Université de Provence, Aix-en-Provence, Avril 1988, 118

⁶³⁹ Gilles Gauvin, "Créolisation linguistique et créolisation politique à la Réunion, Enjeux géopolitiques autour d'un revendication identitaire" in *Hérodote*, 77

peuple.»⁶⁴⁰

Conclusion:

La romancière réunionnaise personnifie le volcan - le Piton la Fournaise - qui crache les douleurs d'un peuple, de son peuple. Et pourtant ce volcan permet à l'île de croître, il est la source de sa genèse. La romancière permet aux Réunionnais de croître/exister en tant que Créole mais aussi en tant que Français.

La mise en genre et en mots du vécu s'inscrit directement dans un objectif politique, ou du moins idéologique par le choix propre de l'écrivaine et des motivations qu'il la pousse à écrire. Dans cette optique, on comprend le rapprochement systématique entre la littérature créole postcoloniale de la Réunion et la littérature engagée. L'engagement politique est inhérent à la narration car choisir d'écrire, c'est vouloir décoloniser à la fois le texte et l'être créole qui, malgré son appartenance à l'identité nationale française, voit sa propre identité affective créole être dévalorisée à un état de subalterne.

L'écrivaine fait l'expérience d'un déchirement linguistique auquel elle répond par la subversion de la langue française, une réappropriation, vu que sa propre langue ne peut pas être écrite et surtout elle ne permet pas l'accession à un lectorat métropolitain. L'écriture motive la rupture avec le passé colonial et également une réparation de l'histoire effacée d'un peuple oral. Si les mots s'envolent et les écrits restent, l'écrivain créole commence l'histoire de son peuple en répertoriant ses dires, élaborant une forme d'anthropologie créole.

⁶⁴⁰ Gilles Gauvin, "Créolisation linguistique et créolisation politique à la Réunion, Enjeux géopolitiques autour d'une revendication identitaire", 80

Enfin, bien que la littérature de la Réunion soit bien une littérature des troubles (intérieurs) créoles, elle ne s'enferme pas dans ce mal. Elle tente au contraire surmonte sa crise car de plus en plus l'écrivaine accepte son identité et sa conscience double, *double-consciousness*, avec optimisme. L'antidote contre le tourment existentiel se réalise avec la reconnaissance de sa créolité et de sa francité à valeur égale.

CONCLUSION GENERALE

Pour clore cette analyse nous citerons une phrase de l'introduction de Betty Wilson pour la fiction *Juletane* de Myriam Vieyra :

The importance of the novel is that it describes distantly and subjectively a reality that is intimately known to the author and critically raises issues which are relevant not only to Juletane but to every black and mixed society that at some points in history was subjugated by a white society.⁶⁴¹

L'écriture féminine transcende le témoignage littéraire parce que la femme qui rapporte les mots et qui couche les maux sur la page les écrit et le fait à travers le prisme d'une conscience double, en quête de l'identité collective. La romancière réunionnaise comme ses consœurs noires du monde atlantique, est femme et écrivaine. Elle raconte, elle archive, elle historicise son peuple et son île.

L'écrivaine peut donner l'impression de cracher la vérité, de cracher les injustices du peuple métissé et oublié dont elle est issue. Un peuple de l'île-volcan, du volcan de la Fournaise. Ce volcan dont le diable sortirait parfois pour punir les mauvaises gens, appartient à l'imaginaire de l'île. Les voix du volcan dénoncent, condamnent mais surtout elles soufflent la vérité.

Dans son élan littéraire, l'écrivaine arrête la déstructuration du Réunionnais/de la Réunionnaise. A travers sa *libérature*, elle lutte contre l'aliénation, elle verbalise la passivité et les souffrances de ses frères et de ses sœurs iliens pour les « décrasser » de leurs miasmes coloniaux qui s'accrochent et qui masquent les peaux non-blanches. Les mots cautérisent et exorcisent les maux. Les voix se délient et tracent la voie. Rose-May

⁶⁴¹ Betty Wilson, Introduction de *Juletane* Myriam Viera, XIV-XV

Nicole n'a pas tort de conclure son étude sur la représentation du Non-Blanc dans la littérature réunionnaise du XVIIIe au XXe siècle avec une espérance : « Souhaitons [au personnage non-blanc] de signifier la venue d'une réelle émancipation littéraire, qui vaudra à l'homme de couleur, Noir, Mulâtre et autre Non-Blanc, un traitement égalitaire qui a été en général refusé par l'écriture de l'île.»⁶⁴² Le message de l'auteure repose sur cette question de l'émancipation, qui s'étend au-delà du littéraire : Une émancipation plurielle ou à plusieurs niveaux.

- Une émancipation raciale afin que le Créole puisse se débarrasser du 'masque blanc' et effacer de sa psyché ce complexe d'infériorité : deux éléments au cœur de son aliénation raciale.
- Une émancipation historique : Elle correspond aux engagements d'Edouard Glissant et de ses confrères antillais, avec la reconstitution historique d'un peuple à qui la doctrine colonialiste a dérobé le passé, « un passé indigeste » certes mais un passé qui permet de mieux construire son présent. Parmi cette idée d'émancipation historique, nous incluons également la reconnaissance généalogique et le devoir de mémoire. Les Créoles ressentent souvent une honte à accepter leurs origines nées dans les plantations. Là encore, la littérature tient un rôle dans cette exorcisation car elle peut générer rétrospectivement ses histoires absentes des esclaves et des engagés, elle peut les faire parler.
- Une émancipation culturelle : Elle doit faire accepter son originalité régionale à une nation, à laquelle elle appartient et qui a souvent dénigré tout régionalisme. Une culture qui a émergé avec le peuplement de l'île et avec l'esclavage et qui a toujours

⁶⁴² Nicole, *Noirs, Cafres and Créoles : études de la représentation du non-blanc Réunionnais, Documents et littératures réunionnais 1710 – 1980*, 303

longtemps censurée et reprouvée. Le meilleur exemple du poids de cette oblitération culturelle par les autorités coloniales demeure dans l'interdiction du *maloya* – la musique des esclaves créoles, une musique typiquement bourbonnaise jusque sa reprise par le parti communiste réunionnais dans les années 1960.

A la question que soulève la romancière haïtienne Nadine Magloire dans son roman *Mal de Vivre* : « est ce qu'on guérit jamais [du mal de vivre]? » Les auteurs-femmes, qui n'ont pas directement vécu le colonialisme restent optimistes car elles ont compris que le remède contre ces plaies existentielles se situe dans la souche même de ce mal. Pour expier l'aliénation coloniale dont ce malaise est la cause, il est nécessaire pour le Créole de reconnaître et d'accepter son ancêtre esclave, convenir de ce passé commun à la majorité des Créoles. Le stigma et cette honte du noir ne se guérissent que par cette revendication attendu que cette dernière permet « [de] hisser le nègre [...] aux hauteurs de l'humanité d'où il a chuté pendant la traite négrière et la colonisation. »⁶⁴³ Humaniser l'ancêtre noir favorise enfin une première palingénésie identitaire. Les romancières réunionnaises ajoutent à 'ce retour aux origines noires' un autre point fondamental concernant la problématique identitaire créole à la Réunion.

En effet, les trois romans réunionnais abordent une notion encore peu mentionnée dans les études sur la formation identitaire créole alors même qu'elle s'avère constitutive de la crise culturelle et identitaire post -départementalisation. En général, on insiste essentiellement sur le fait que le Créole ne veut pas admettre ses origines noires. Pourtant, il n'est pas la seule raison de son tourment. Le mal s'enracine ailleurs, dans cette incontournable et continuelle nécessité de *se comparer au pays-mère*, la France, le point

⁶⁴³ Ernest Seri, "Cahier d'un retour au pays natal comme l'expression du malaise existentiel" in *LittéRéalité*, [????] 43

de référence culturel et identitaire. Cette comparaison, voire de cette identification aliénante, contribue à la dégradation de l'identité créole, qui est en conséquence dépréciée. Le Créole succombe donc au vampire (néo)colonial, qui le vide de sa substance identitaire. De plus, cette démarche négative accroît bien naturellement le déracinement volontaire déjà mis à exécution avec le refus de l'Aïeul noir. Par exemple, dans notre corpus, Laetitia, dans *Laetitia*, veut devenir française et anéantir son affiliation créole sous prétexte que cela accélère toute ascension socioprofessionnelle. Les personnages *Des Muselés* se sentent impuissants devant l'expression de leurs voix politique et civique dans la société française d'outremer car ils se savent insuffisamment français. A leurs yeux, cette insuffisance se manifeste par leur pauvreté et leur manque d'éducation. A contrario, dans *Métisse*, la jeune protagoniste se réconcilie plus que tout avec leur créolité et sert de détentrice de 'l'étendard multicolore créole'. Anne-Marie s'implique dans la vie française de leur île, mais elles comprennent surtout la grandeur de son identité première et de la culture de son « pays ».

C'est dans cette direction que la mentalité créole et française a évolué depuis les années 1990. Il faut souligner, par exemple, qu'une exposition consacrée aux identités créoles du monde entier, intitulée *Kreol'Factory* s'est tenue à la Villette à Paris en 2009. Malgré cette acceptation identitaire de la part de l'ancien empire colonial (des enjeux historico-politiques), il reste encore beaucoup de chemin à faire car ce recouvrement identitaire a été considérablement ralenti avec l'omniprésence de l'internet. En effet, cet outil multimédia est à double tranchant: Outre la promotion de la culture réunionnaise au niveau international, il peut être également la cause du nouveau désintéressement de la jeune génération pour leur culture en faveur d'autres cultures créoles : a la Réunion on

entend de plus en plus de zouk et du reggaeton, musique des Caraïbes, sur la scène musicale au détriment du *maloya* ou du *séga*- musiques typiquement mascarines. Enfin, un autre point crucial dans l'acceptation de la culture créole, reste la diffusion de la littérature locale (en français ou en diglossie), quasi-absente dans le paysage littéraire français à l'exception de deux auteurs (des hommes!), Daniel Vaxelaire et Jean-François Samlong. Dans le monde francophone, en revanche, les deux auteurs réunionnais qui rencontrent le plus de succès sont Axel Gauvin et Monique Boyer (beaucoup étudiée au Canada et en Angleterre). Jean François Samlong, avec qui j'ai pu longuement m'entretenir qui est l'éditeur d'une des maisons d'édition locale (UDIR - Union pour la Défense de l'Identité Réunionnaise) m'a avoué qu'il s'inquiète de la pénurie de (bons) écrivains sur l'île. Plus inquiétant encore, il a insisté sur le fait que la population locale se désintéresse de plus en plus de la littérature réunionnaise qu'elle soit écrite en français ou en créole.

Notre but dans cette étude est donc de faire connaître cette littérature peu connue d'un peuple peu représenté.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

- Boyer, Monique. *Métisse, récit réunionnais*. Paris: L'Harmattan, 1992. Print.
- Capécia, Mayotte. *La Négresse Blanche*. Paris: Corrêa, 1950. Print.
- . *Je suis une Martiniquaise*. Paris: Corrêa, 1948. Print.
- Cheynet, Anne. *Les Muselés, Roman Réunionnais*. Paris : L'Harmattan, 1977. Print.
- Colimon, Marie-Thérèse. *Fils de misère*. Port-au-Prince. Haïti: Editions Caraïbes, 1974. Print.
- Collen, Lindsey. *The Rape of Sita*. New York: The Feminist Press at C.U.N.Y., 2004. Print
- Gueneau , Agnès. *La Réunion: une île silence*. Saint Denis : ??, 1979. Print.
- Humbert, Marie-Thérèse. *L'Autre bout de moi*. Port-Louis: Editions Le Printemps, 2002. Print.
- Lacrosil, Michèle. *Sapotille et le serin d'argile*. Paris: Gallimard, 1960. Print.
- . *Cajou*. Paris: Gallimard, 1961. Print.
- Leblond, Marius. *Les Iles Sœurs ou le Paradis-Retrouvé, La Réunion-Maurice, 'Eden de la Mer des Indes*. Paris: Editions Alsatia, 1946. Print.
- Leblond, Marius-Ary. *Le Miracle de la Race*. Paris: Editions Fasquelle, 1914. Print.
- . *Ile Enchantée, La Réunion*. Paris: Librairie de la Revue Francaise, 1931. Print.
- Moravia, Adeline. *Aude et ses fantômes*. Port-au-Prince: Editions Caraïbes, 1977. Print.
- Morrison, Toni. *The Bluest Eye*. New York: Vintage International, 2007. Print.
- Nicole, Rose-may. *Laetitia*. Saint Denis de la Reunion : Udir, 1992. Print.
- Vieux-Chauvet, Marie. *Les Rapaces*. Port-Au-Prince: Henri Deschamps, 1986. Print.

Sources secondaires

Ouvrages

- Amselle, Jean-Loup. *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris : Flammarion, 2001. Print.
- André, Jacques. *L'Inceste focal dans la famille noire antillaise*. Paris : Presses Universitaires de France, 1987. Print.
- Ashcroft, Bill. *Caliban's Voice, The Transformation of English in Postcolonial literature*. London: Routledge, 2009. Print.
- Arno, Toni et Claude Orian. *Ile Maurice: Une société multiraciale*. Paris: L'Harmattan, 1986. Print.
- Bancel, Nicolas et Françoise Vergès. *La République Coloniale, essai sur une utopie*. Paris : Albin Michel, 2003. Print.
- Banks, Ingrid. *Hair Matters: Beauty, Power and Black Women's Consciousness*. New York: New York University Press, 2000. Print.
- Benítez-Rojo, Antonio. *The Repeating Island: The Caribbean and the Postmodern Perspectives*. Trans. James E. Maraniss. Durham: Duke University Press, 1992. Print.
- Bernabé, Jean et Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant. *Eloge de la Créolité*. Paris: Gallimard, 1989. Print.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London : Routledge, 1994. Print.
- Bongie, Chris. *Islands and Exiles, Creole Identity of Post/colonial Literature*. Stanford: Stanford University Press, 1998. Print.
- Bonniol, Jean-Luc. *Couleur comme Maléfice, une illustration créole de la généalogie des*

-
- Blancs et des Noirs*. Paris: Albin Michel, 1992. Print.
- Burton, Richard D.E., *La Famille Coloniale, la Martinique et la mère-Patrie, 1789-1992*. Paris: L'Harmattan, 1994. Print.
- Butler, Judith. *Excitable Speech, A Politics of the Performative*. London: Routledge, 1997. Print.
- Césaire, Aimé. *Le Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1955. Print.
- Chamoiseau, Patrick et Raphaël Confiant. *Lettres créoles*. Paris: Gallimard, 1997. Print.
- Chamoiseau, Patrick. *Ecrire en pays dominé*. Paris: Gallimard, 1997. Print.
- Chane-Kune, Sonia. *Aux Origines de l'identité Réunionnaise*. Paris: L'Harmattan, 1993. Print.
- Chaudenson, Robert. *Encyclopédie de la Réunion*. Tome 7 : Littérature réunionnaise, St Denis de la Réunion : Livres-Réunion, 1980. Print.
- Condé, Maryse. *La Parole de femmes : essai sur des romancières des Antilles de langue française*. Paris: L'Harmattan, 1978. Print.
- Confiant, Raphaël. *Aimé Césaire : Une traversée paradoxale du siècle*. Paris : Stock, 1994. Print.
- Davies, Carole Boyce et alii. *Out of Kumbla, Caribbean Women and Literature*. Trenton, NJ: Africa World Press, Inc, 1997. Print.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Editions de Minuit, 1975. Print.
- Deutsch, Hélène. *The Therapeutic Process, the Self, and Female Psychology*. New Brunswick: Transaction publishers, 1991. Print.
- Doane, Janice et Devon Hodges. *Telling Incest, Narratives of Dangerous Remembering*

-
- from Stein to Saphirre*. Ann Arbor, MI: Univ. of Michigan Press, 2001. Print.
- Doane, Mary Ann *Femmes Fatales: Feminism, Film Theory and Psychoanalysis*. New York: Routledge, 1991. Print.
- DuBois, W.E.B. *The Souls of the Black Folk*. New York: Fawcett Publications, 1903. Print.
- Edwards, Justin. *Postcolonial literature, A reader's guide to essential criticism*. NY : Palsgrave Macmillan, 2008. Print.
- Eve, Prosper. *Les Esclaves de Bourbon, la mer et la montagne*. Paris: Karthala, 2003. Print.
- . *Ile a peur: La peur redoutée ou récupérée à la Réunion des origines à nos jours*. Saint-Denis: Océan Editions, 1992. Print.
- Fanon, Frantz. *Peau Noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1952. Print.
- . *The Wretched of the Earth*. New York : Grove press, 1968. Print.
- . *Les Damnés de la terre*. Paris : François Maspero, 1961. Print.
- Frazier, Edward F. *Black Bourgeoisie, the Rise of a New Middle Class*. New York: The Free Press, 1965.
- Freire Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum, 1993. Print.
- Gamalyea, Clélie. *Filles d'Héva, trois siècles de la vie des femmes à la Réunion*. St Denis: Océan Editions, 2007. Print.
- Gauvin, Axel. *Du Créole Opprimé au Créole libéré : Défense de la langue réunionnaise*. Paris: L'Harmattan, 1977. Print.
- Glissant, Edouard. *Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1997. Print.
- . *Le Discours antillais*. Paris: Folio-essais, 2002. Print.

-
- . *La Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard, 1993. Print.
- . *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard, 1996. Print.
- Gobineau, Arthur de. *The Inequality of Human Races*. Trans. by Adrian Collins. New York : Howard Fertig, 1965. Print.
- Hoffmann, Léon-François. *Le Nègre romantique, personnage littéraire et obsession collective*. Paris, Payot, 1973. Print.
- Hugo, Victor. *Œuvres complètes*. Ed. Jean Massin. 18 vols, Paris: Le Club Français du livre, 1967-70. Print.
- Hunt, Lynn. *The Family Romance during the French Revolution*. Berkeley: University of California Press, 1992. Print.
- Kandé, Sylvie. *Discours sur le métissage, identités métisses, en quête d'Ariel*. Paris: L'Harmattan, 1999. Print.
- Laing, R. D. *The Divided Self: An Existential Study of Sanity and Madness*. London: Tavistock publication, 1969. Print.
- Larrier, Renée. *Autofiction and advocacy in the Francophone Caribbean*. Gainesville: University Press of Florida, 2006. Print.
- Le Bon, Gustave. *The Psychology of Peoples*. New York: G. E. Stechert, 1912. Print.
- Leiris, Michel. *Contacts de Civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. Paris: Gallimard, 1955. Print.
- Leloutre, Jean-Claude. *La Réunion, Département français*. Paris: Ed. Maspero, 1968. Print.
- Lionnet, Françoise. *Autobiographical Voices, Race, Gender and Self portraiture*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

-
- . *Postcolonial Representations : Women, Literature and Identity*. Ithaca : Cornell University Press, 1995. Print.
- Lucrèce, André. *Civilisés et Energumènes, de l'enseignement aux Antilles*. Paris : Editions Caribéennes, 1981. Print.
- Magdelaine-Andrianjafitrimo, Valérie et J.-C.-Carpanin Marimoutou. *Contes et Romans, Univers créoles 4*. Paris: Anthropos, 2004. Print.
- Magdelaine-Andrianjafitrimo, Valérie et J.-C.-Carpanin Marimoutou. *Un Etat des savoirs à la Réunion. Tome 2*. Saint-André, Ile de la Réunion: Editions Océan, 2004. Print.
- Mannoni, Octave. *Prospero and Caliban, The Psychology of Colonization*. Trans. Pamela Powesland, NY: Fred. A. Praeger, 1968. Print.
- Matiti-Picard, Marie-Josée. *Passages et portes du réel d'une mise en écriture du surnaturel dans la littérature réunionnaise*. Saint-Denis : Editions K'A, Dou Larg Longaz, 2005. Print.
- Maunick, Edouard. *Anthologie personnelle*. Arles: Le Mejan Actes Sud, 1999. Print.
- Maurouard, Elvire. *Haiti, le pays hanté*. Matoury, Guyane: Ibis Rouge Editions, 2006. Print.
- McCullogh, Jock. *Black Soul, White Artifact: Fanon's Clinical Psychology and Social Theory*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1983. Print.
- Memmi, Albert. *Portrait du Colonisé, Portrait du Colonisateur*. Paris: Gallimard, 1957. Print.
- Moore-Gilbert, Bart. *Postcolonial Life-Writing: Culture Politics and Self Representation*. London : Routledge, 2009. Print.

-
- Morrison, Toni. *Playing in the Dark : Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge : Harvard University Press, 1992. Print.
- Murdoch, H. Adlai et Anne Donadey. *Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies*. Gainesville: University of Florida Press, 2004. Print.
- Nicole, Rose-May. *Noirs, Cafres and Créoles : étude de la représentation du non-blanc Réunionnais, Documents et littératures réunionnais 1710 – 1980*. Paris: L'Harmattan, 1996. Print.
- Ntonfo, André. *L'Homme et l'identité dans le roman des Antilles et Guyane française*. Sherbrooke: Editions Naaman, 1982. Print.
- O'Callaghan, Evelyn. *Woman Version, theoretical Approaches to West Indian Fiction by Women*. Warwick, UK: Macmillan Caribbean, 1993. Print.
- Orlando, Valérie. *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls, seeking Subjecthood through Madness in Francophone Women's Writing of Africa and the Caribbean*. Lanham: Lexington Books, 2003. Print
- Perret, Delphine. *La Créolité: Espace de création*. Matoury, French Guiana: Ibis Rouge, 2001. Print.
- Prabhu, Anjali. *Hybridity: Limits, Transformations, Prospects*. Albany: State University of New York Press, 2007. Print.
- Praeger, Michèle. *The Imaginary Caribbean and Caribbean Imaginary*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2003. Print.
- Pratt, Marie Louise. *Imperial Eyes, Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 1992. Print.
- Ravi, Srilata, *Rainbow Colors, literary ethno-topographies of Mauritius*. Lanham:

-
- Lexington Books, 2007. Print.
- Renaut, Alain. *Un Humanisme de la diversité: Essai sur la décolonisation des identités*. Paris: Flammarion, 2009. Print.
- Samlong, Jean-François. *L'Anthologie du roman réunionnais*. Paris: Seghers, 1991. Print.
- Sartre, Jean-Paul. *What is Literature and others Essays*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1988. Print.
- Scherer, André. *Histoire de la Réunion*. Paris: Presses Universitaire de France, 1977. Print.
- Schmidt, Nelly. *Histoire du Métissage*. Paris: Editions de la Martinière, 2003. Print.
- Sharpley-Whiting, T. Denean. *Frantz Fanon: Conflict and Feminism*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 1998. Print.
- Silverstein, Paul A. *Algeria in France, Transpolitics, Race and Nation*. Bloomington: Indiana UP, 2004. Print.
- Szasz, Thomas. *Ideology and Insanity: Essays on the Psychiatric Deshumanization of Man*. New York: Doubleday, 1970. Print.
- Tagore, Proma. *The Shape of Silence, Writing by Women of Colour and Politics of Testimony*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2009. Print.
- Taguieff, Pierre André. *La Force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: La Decouverte, 1988. Print.
- Thiam, Awa. *La Parole aux négresses*. Paris: Denoël-Gonthier, coll. "Femmes", 1978. Print.
- Thomas, Dominic. *Black France : Colonialism, Immigration, and Transnationalism*. Bloomington : Indiana University Press. 2007. Print.

-
- Todorov, Tzvetan. *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*. Cambridge : Harvard University Press, 1993. Print.
- Toumson, Roger. *Mythologie du Métissage*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. Print.
- Vaxelaire, Daniel. *Le Grand Livre de l'Histoire de la Réunion, de 1848 à de nos jours*. Vol. 2, la Réunion: Orphie, 2003. Print.
- Vergès, Françoise. *Monsters and Revolutionaries, Colonial Family Romance and Metissage*. Durham: Duke University Press, 1999. Print.
- Vergès, Françoise et Marimoutou, Jean-Carpanin. *Amarres, Créolisations India-océanes*. Paris: L'Harmattan, 2005. Print.
- Young, Robert. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. London: Routledge, 1995.
- Zahar, Renata. *Frantz Fanon: Colonialism and Alienation*. New York: Monthly review Press, 1974. Print.

Articles

- Baillie, Justine. "Contesting Ideologies: Deconstructing Racism in African-American Fiction." *Women: a cultural Review* 14. 1 (2003): 20-37. Print.
- Beniamino, Michel. "Littérature et sociologie à la Réunion." *Travaux et Documents* 6/7 (Juin-Octobre 1995) : 125-141. Print.
- Beniamino, Michel. "Le roman contemporain dans les Mascareignes." *Sur la Route des Indes Orientales, Aspect de la Francophonie dans l'Océan Indien*, Vol 2, Ed.

-
- Paolo Carile. Ferrara , Italy : Universita a degli studi di Ferrara, 121-144. Print.
- Bergner, Gwen. "Who is That Masked Woman? Or, the Role of Gender in Fanon's *Black Skin, Whites Masks*." *PMLA* 110.1 (Jan., 1995) :75-88. Print.
- Bhabha, Homi K. "Remembering Fanon, Self, Psyche and the Colonial Condition." *Colonial Discourse and Postcolonial theory: A Reader*, Ed. Patrick Williams and Laura Chrisman. New York: Columbia University Press, 1994, 116-???, Print.
- Benoist, Jean. "Le Métissage : biologie d'un fait social, sociologie d'un fait biologique." *Métissages*, 2, Paris : l'Harmattan, 1991, 13-22. Print.
- Bonniol, Jean-Luc. "La couleur des hommes comme principe d'organisation sociale." *Ethnologie française* 20.4 (oct-dec. 1990) : 410-418. Print.
- Burton, Richard D.E. " 'Maman-France Doudou': Family images in French West Indian Colonial discourse. " *Diacritics* 23.3 (Automne, 1993) : 69-90. Print.
- Chan Low, Jocelyne and Sadasivan, Reddi. "Malaise Creole – Towards a new Ethnic Identity?" *Toward the making of a multicultural society*, Conference papers (2000): 228-237
- Chevrier, Jacques. "Quatre femmes pour une île. Le regard féminin sur la Réunion." *Sur la Route des Indes Orientales, Aspect de la Francophonie dans l'Océan Indien*, Vol 2, ed. Paolo Carile. Ferrara , Italy : Universita a degli studi di Ferrara, 19-38. Print.
- Clarks, Kenneth B. and Mamie P. Clarks. "Emotional Factors in Racial identification and Preference in Negro children." *Journal of Negro Education* 19 (Summer 1950): 506-513. Print.
- Cottenet-Hage, Madeleine and Kevin Meehan. " 'Our Ancestors the Gauls...': Schools

-
- and Schooling in Two Caribbean Novels.” *Callaloo*, 15.1 (Eté, 1992) : 75-89. Print.
- Delassus, J.-M. et Verrière E. “La Santé mentale à la Réunion” *Bulletin d’informations Cennadom* 69 (1983): 20-30. Print.
- Douglas, Christopher. “What The Bluest Eyes Knows about them: Culture, Race, Identity.” *American Literature* 78.1 (March 2006): 141-168. Print.
- Fidji, Nadine. “Entretiens” *Europe Plurilingue* 20 (Novembre 2000): 114 +. Print
- Fuma, Sudel et Jean Poirier. “Métissages, hétérocultures et identité culturelle: Le défi réunionnais.” *Métissages* ed. Alber, Bavoux, et Watin. Paris: L’Harmattan, 1991, 49-65. Print.
- Fuma, Sudel. “Femmes et liberté à la Réunion après l’abolition de l’esclavage.” Papier publié sur www.historun.com. Web.
- Fuss, Diane. “Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification.” *Diacritics*, 24, .2/3 (Ete – Automne 1994): 20-42. Print.
- Gauvin, Gilles. “Créolisation linguistique et créolisation politique à la Réunion.” *Revue Hérodote* 2 (2002): 73-84. Print.
- Gilman, Sander L. “Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in the Late Nineteenth Century Art, Medecine and Literature.” in *Critical Inquiry* 12.1 (Automne, 1985): 204-242. Print.
- Gourraige, Adrienne. “Littérature haïtienne: Le rôle de la femme dans la société chez deux romancières.” *Revue francophone de Louisiane* 4.1 (Spring 1989): 30-38. Print.
- Gunew, Sneja. “Questions of Multiculturalism.” *Women’s Writing in Exile*, Ed. Marie Lynn Broe et Angela Ingram. Chapel Hill and London: The University of North

-
- Carolina Press, 1989. 412-420. Print.
- Halimi, Edith. "Renaître Métisse et exorciser ses malaises." *le Journal de l'Île de la Réunion*, 12 décembre 1992, 15, French ed. Print.
- Hall, Stuart. "Pluralism, race and class in Caribbean society." *Race and Class in Post-Colonial Society*. New York: Unesco, 1977. 150-82. Print.
- Hargreaves, Alec. "Multiculturalism." *Political ideologies in Contemporary France*, ed. Christopher Flood and Laurence Bell. London : Cassel, 1997, 180–199. Print.
- Hayes III, Floyd W. "Fanon, Oppression and resentment: the Black Experience in the U.S." *Fanon a Critical Reader*, Ed. Lewis Gordon *et al.*. Oxford, U.K. : Brackwell, 1996, 11-23. Print.
- Kamara, Mohamed. "French Colonial Education and the Making of the Francophone African Bourgeoisie." *Dalhousie French Studies* 72 (Septembre 2005): 105-114. Print.
- Lionnet, Françoise. "Anamnèse et Utopie: L'autoportrait nietzschien dans *A L'Autre bout de moi* de Marie-Thérèse Humbert." *Itinéraires et Contacts de Cultures-Autobiographies et Récits de vie en Afrique*, Vol 3. Paris: L'Harmattan, 1991, 117-133. Print.
- Lionnet, Françoise. "Métissage, Emancipation and Female Textuality." *Displacements, Women, Tradition, Literatures in French*, Ed. Joan DeJean and Nancy K Miller. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, 256-?????. Print.
- Lionnet, Françoise. "Continents and Archipelagoes : From E Pluribus Unum to Creolized solidarities." *PMLA*, 123.5 (October 2008): 1503-1515. Print.
- Lionnet, Françoise. "Geographies of Pain: Captive body and violent Acts in the Fictions

-
- of Myriam Warner-Vieyra, Gayl Jones, and Bessie Head.” *Callaloo* 16.1 (1993): 132-152. Print.
- Live, Yu-Sion. “Phénotypes et métissages culturels à la Réunion.” *Revi Kiltir Kreol* 5 (Oct. 2005): 49-54. Print.
- Marimoutou, Carpanin. “Parler des Opprimés. Le Roman réunionnais francophone des années 1970.” *Nouvelles Etudes Francophones* 23.1 (Printemps 2008) : 65- 81. Print.
- Mathieu, Martine. “La femme dans la littérature réunionnaise.” *Les Dossiers de l’Outre-Mer* 82.1 (1986): 45-56. Print.
- Mercer, Kobena. “Black Hair/Style Politics.” *New Formation* 3 (Winter, 1987): 33-54. Print.
- Morrison, Toni. “Rootedness: The Ancestor as Foundation.” *Black Women Writers, 1950-1980*, Ed. Mari Evans. New York: Doubleday, 1984, 339-345. Print.
- Morrison, Toni. “Unspeakable Things Unspoken: The Afro-American Presence in American Literature.” *The Black Feminist Reader*, Ed. J. James et T.-Denean Sharpley-Whiting, Malden, Massachussetts: Blackwell Publishers, 2000, 24-56. Print.
- Mudimbe-Boyi, Elisabeth. “Poetics of Errancy and Exile in Baobab fou by Ken Bugul and Ti’Jean l’Horizon by Simone Schwarz-Bart.” *Yale French Studies* 83.2 (1993): 196-212. Print.
- “Les Muselés’ un roman réunionnais, écrit par une femme.” *Témoignages* 15- 16 octobre 1977, Saint Denis de la Réunion, French ed. 5
- Nicole, Rose-May. “La Partenaire blanche des couples mixtes dans *les Marrons* (1844) et

-
- Eudora* (1955).” *Métissages*, tome 1, Histoire-littérature, Ed. J.-C.-C. Marimoutou et J.-M. Racault. Paris: L'Harmattan, 1991, 161-168. Print.
- Norbert, Dodille. “Revue réunionnaises des années (mille neuf cent) soixante-dix.” *Journal of French Studies* 2 (2008): 189-208. Print.
- Paravisini-Gebert, Elizabeth. “Feminism, Race and Difference in Works of Mayotte Capécia, Michèle Lacroisil and Jacqueline Manicom.” *Callaloo* 15. 1. (Hiver 1992): 66-74. Print.
- Paxton, Robert O. “Can You Really Become French?” *The New York Review of Books* LVI.6, April 9, 2009, English ed: 52- 56. Print.
- Pourchez, Laurence. “Métissage à la Réunion: Entre souillure et complexité culturelle.” *Africultures, le site et la revue des cultures africaines*, 25 mars 2005, French ed. Web.
- Prakash, Gyan. “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism.” *American Historical Review* (Dec. 1994): 1457-90. Print.
- Ravi, Srilata. “Metisses Stories and the Ambivalent Desire for Cultural belonging.” *Journal of Intercultural Studies* 28.1 (February 2007): 15-26. Print.
- Rebourcet, Séverine. “*Les Marrons* de Houat: Pour une définition de l’espace identitaire créole”, in *Revue Nexilis* 1 (Dec. 2008). www.revuexilis.org. Web.
- Rice, Laura. « African Conscripts/European Conflicts: Race, Memory and Lessons of War.» *Cultural critique* 45 (2000): 109-149. Print.
- Robin, Régine. “Récits de vie, discours social et parole vraie.” *Vingtième Siècle, Revue d'histoire* 10 (April – June 1986) : 103-109. Print.
- Roche, Daniel-Rolland. “Les Littératures réunionnaises et l’Afrique.” *Notre Librairie* 72

-
- (Oct-Dec., 1983): 65-78. Print.
- Rosello, Mireille. "The Beur Nation!: Toward a Theory of 'Departenance'." *Research in African Literatures* 24.3 (Automne 1993): 13-24. Print.
- Saïd, Edward W. "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors." *Critical Inquiry* 15.2 (Winter, 1989): 205-225. Print.
- Samlong, Jean-François. "Anne Cheynet, La Passionaria." *La Réunion d'Aujourd'hui, Le Mémorial de la Réunion*, eds. Maurin Henri et Lentge Jacques, 1964-1973, 141
- Seri, Ernest. "Cahier d'un retour au pays natal comme l'expression d'un malaise existentiel." *Littérarité ?? (????)* 43
- Serrano, Lucienne J. "voies/voix du silence dans l'espérance-macadame de Gisèle Pineau." *Tangence* 82 (2006): 59-74. Print.
- Séverin, Monique. "La Quête d'une harmonie culturelle dans le roman féminin réunionnais ou l'indicible rencontre." *Iles et Fables: Paroles de l'Autre, Parole du Même: Linguistique, littérature, psychanalyse*, Ed. J.-F. Reverzy et al.. Paris: L'Harmattan, 1990. 155 – 163. Print.
- Sharpley-Whiting T. Denean. "Anti-black femininity and Mixed-race Identity : Engaging Fanon to reread Capécia." *Fanon : A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1996. 155-162. Print.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak ?" *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, Ed. Patryk Williams and Laura Christman. New York : Columbia University Press, 1994, 66 -111. Print.
- Vergès, Françoise. "Ou rekole sak ou la planté': Diasporas, histoires, empires et postcolonialité." *Sur la Route des Indes Orientales, Aspect de la Francophonie*

dans l'Océan Indien, Vol 2, ed. Paolo Carile. Ferrara , Italy : Università a degli studi di Ferrara, 19-38. Print.

Vergès, Françoise. "The Island of Wandering souls : Processes of Creolisation, Politics of Emancipation and the Problematic of Absence on Reunion Island." *Islands in History and Representation*. London: Routledge, 2003, 162-176. Print.

Wanquet, Claude. "Pas de 'Spartacus Noir' aux Mascareignes ou pourquoi et comment l'abolition de l'esclavage y fut-elle esquivée de 1794 à 1802." *Slavery in South West Indian Ocean*, ed. U. Bissoundoyal and S.B.C. Servansing, Moka: Mahatma Gandhi Institute, 1989, 355-365. Print.

Yee, Jennifer. "Métissage in France: a postmodern fantasy and its forgotten precedents." *Modern and Contemporary France* 11.4 (2003): 411-425. Print.

Zimra, Clarisse. "Patterns of Liberation in Contemporary Women Writers." *L'Esprit Créateur*, 14.2 (Summer 1977) : 103-114. Print.

Zuss, Mark. "Strategies of Representation: Autobiographical Métissage and Critical Pragmatism." *Educational Theory* 47.2 (1997): 163-180. Print.

Thèses et Mémoires

Armand, Alain. *Le Créole dans le roman réunionnais "engagé" contemporain, Une approche sociolinguistique de la littérature réunionnaise*. Mémoire de maîtrise de lettres modernes, Université de la Réunion sous la direction de Daniel Baggioni, 1981. Print.

Corre, Sandrine. *Stéréotype et phénotype, le rôle des attributions phénotypiques dans le rapport à autrui à la Réunion*. Mémoire de maîtrise d'ethnologie, dir, M. Live Yu-

Sion, Université de la Réunion, UFR de Lettres et des Sciences Humaines, 1997.
Print.

Lartin, Norma. *L'UFR de 1976 à de nos jours: une force transformatrice de la condition de la femme réunionnaise*. Mémoire de DEA, Histoire, Dir. Professeur Sudel Fuma, Université de la Réunion, 2003. Print.

Leperlier, Pierre. *Marius-Ary Leblond et la question ethnique: A propos de cafrine, de Moutousami et de l'Ophelia*, Mémoire de DEA d'études créoles et francophones, Université de la Réunion et d'Aix Marseille I, 1995. Print.

Séverin, Monique. *Femmes de Parole et Paroles de femmes, une approche du roman réunionnais*. Mémoire de DEA, Etudes Créoles, Sous la direction de Robert Chaudenson, Université de Provence, Aix-en-Provence, Avril 1988. Print.

Documentaires

Le Pays à l'envers. Dampierre, Sylviane. Atlan Films. 2009. DVD.

Noir Comment? Marie Binet. Kréol Production. 2000. DVD.

Mouton noir: racines de l'identité. Thomas Mauceri. Vivement Lundi ! 2008. DVD.

Good Hair. Chris Rock. Chris Rock Productions et HBO Films. 2009. DVD.