

UNIVERSITÉ DE LIMOGES

École doctorale n° 525 Lettres, Pensée, Arts et Histoire

Faculté des lettres et des sciences humaines

ÉQUIPE D'ACCUEIL :

EA 6311 Équipe de recherche Francophonie, Éducation et Diversité (**FRED**)

Thèse N° [-----]

Thèse

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE LIMOGES

Discipline : Littérature française

Présentée et soutenue par

Ida Sandrine MASSOLOU

Le 18 décembre 2014

**LE RÔLE DE LA COULEUR DE LA PEAU DANS LE ROMAN
CONTEMPORAIN ANTILLAIS ET D'AFRIQUE NOIRE SUBSAHARIENNE
FRANCOPHONE**

Thèse dirigée par **M. Michel BENIAMINO**, Professeur, Université de Limoges,
France.

JURY :

Rapporteurs :

M. Jean-Dominique PENEL

Mme. Catherine MAZAURIC

Examineurs :

M. Michel BENIAMINO

ÉPIGRAPHE

La race humaine est une et indivisible.

Sa beauté demeure dans la diversité. C'est un Tout-Monde infini.

I.S. MASSOLOU

C'est par la différence et dans le divers que s'exalte l'Existence.

Le divers décroît.

C'est là le grand danger.

V.SEGALEN

DÉDICACE

En hommage à Ngok Banag Pierre, Massolo Gisèle, Moulanga Angélique, Moupiga Rosalie.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier particulièrement Monsieur Michel Beniamino, mon directeur de thèse, Professeur à l'Université de Limoges pour sa disponibilité, sa contribution et surtout pour la confiance qu'il m'a accordée dans l'aboutissement de ce travail.

Je témoigne également toute ma reconnaissance à l'École doctorale de l'Université de Limoges ainsi qu'à FRED, le laboratoire de recherche auquel je suis rattachée pour leur contribution à ma formation scientifique. Je remercie aussi l'Agence nationale des bourses du Gabon pour son soutien financier.

Je voudrais aussi témoigner ma profonde gratitude à mes compagnons de Lettres et à toutes les personnes qui ont de près ou de loin contribué à la réalisation de ce modeste travail par leurs suggestions, leurs aides et leurs conseils à l'instar de Caroline Messa Wambé, Arlète Tardelli, Cédric Hébras-Doucet.

Je ne terminerais pas ces remerciements sans évoquer le soutien indéfectible dont j'ai bénéficié de la part de mes parents et de ma famille : Mihindou François, Mawili Emma Nadège, Manfoumbi Olga Gina, Malémou Jennie Fer, Maganga Brigitte ; Moupiga Rosalie. Vos conseils, vos prières, votre soutien financier et moral m'ont donné la force et le courage d'aller jusqu'au bout. Cette thèse, ce Doctorat est le fruit de nos efforts.

SOMMAIRE

ÉPIGRAPHE	1
DÉDICACE	2
REMERCIEMENTS	3
SOMMAIRE.....	4
INTRODUCTION GENERALE	7
PREMIÈRE PARTIE : REDÉFINITION D'UNE IDENTITÉ ANTILLAISE DANS LE ROMAN CONTEMPORAIN	25
Chapitre I : VALORISATION DE L'HISTOIRE, DE LA CULTURE ET DES TRADITIONS	28
I.1. Relecture de l'histoire antillaise	28
I.2. Personnages historiques antillais	33
I.3. Lieux de mémoire.....	38
I.4. Identité culturelle.....	42
Chapitre II : DES COULEURS ET DES ÊTRES : HISTOIRE D'UNE INTERPRÉTATION	78
II.1. La couleur de la peau dans la société créole traditionnelle.....	78
II.2. La figure du mulâtre.....	90
II.3. Les Indiens et les Chinois créoles	92
Chapitre III : CARACTÉRISATION DE LA SOCIÉTÉ MODERNE CRÉOLE.....	109
III.1. La relation entre les Blancs créoles.....	109
III.2. Le Noir et ses semblables	113
III.3. La relation entre les Blancs et les Noirs.....	120
III.4. La famille créole	126
III.5. La situation des Créoles	133
III.6. L'exil des personnages blancs créoles.....	142
III.7. Le personnage antillais ne en métropole à la découverte de sa société d'origine (euro- blacks)	144
III.8. Le retour au pays natal de l'exilé	151
III.9. Le Blanc métropolitain aux Antilles	154
DEUXIÈME PARTIE : LA VISION DE L'AUTRE ET DE SOI DANS LA FICTION A TRAVERS LE ROMAN AFRICAIN.....	159

Chapitre I : La perception du Blanc en Afrique : un regard complexe dans la fiction	
romanesque.....	164
I.1. La représentation de l'homme blanc dans la conscience collective	164
I.2. Le Blanc : symbole de richesse.....	168
I.3. Le paradoxe entre le blanc idéalisé et la blanche caricaturée dans le couple mixte vue d'Afrique	171
I.4. L'image du Blanc dans les savoirs en Afrique.....	175
I.5. L'héritage des représentations coloniales	180
I.6. L'impossible rencontre avec l'autre	181
I.7. L'image de l'Europe et l'impact des médias.....	184
Chapitre II : L'albinisme et ses corollaires.....	186
II.1. Le personnage de l'albinos et le poids de la société et de la tradition africaine	186
II.2. La naissance de l'enfant albinos : le choc familial.....	190
II.3. L'amour maternel et le sort de l'albinos	196
II.4. L'albinos dans l'état de nature	199
II.5. L'albinos confronté à la civilisation	202
II.6. Construction identitaire personnelle et sociale de l'albinos	206
II.7. Déconstruction de la figure de l'albinos	210
Chapitre III : Réflexivité sur l'Afrique : regard sur l'Africain et l'Afrique à travers le roman	
.....	212
III.1. Lecture métaphorique du Blanc	212
III.2. L'altérité dans le groupe sociale : la contre-identité	216
III.3. Devenir Autre et l'importance du regard d'autrui.....	219
III.4. De l'afro-pessimisme des personnages.....	224
III.5. La négation de la couleur de la peau.....	232
III.6. La mutation corporelle.....	235
III.7. L'interprétation du changement corporel des personnages.....	239
TROISIEME PARTIE : LES DIFFERENTS RAPPORT Á L'AUTRE.....	245
Chapitre I : ENTRE ANALOGIE DE PHÉNOTYPE ET ALTÉRITÉ CULTURELLE	248
I.1. Les personnages africains, antillais et la métropole.....	248
I.2. L'émigré noir antillais et africain dans la société métropolitaine	250
I.3. Le personnage noir né en métropole	258
I.4. L'interaction entre l'Africain et l'Antillais en métropole	264

I.5. Antillais et Africains : points de divergence et d'intersection.....	269
Chapitre II : INTERPRÉTATION D'UNE ALTÉRITÉ RACIALE, CULTURELLE ET SOCIALE	272
II.1. L'image de l'Afrique en métropole	272
II.2. L'impact de la couleur de la peau dans la relation blanc/noir en métropole	275
II.3. Le corps de l'autre (l'altérité) : entre fantasme, reproduction et affirmation du groupe	279
II.4. L'image de l'Afrique (altérité) Dans les medias : le cas de la télévision en tant qu'émetteur et son influence sur le récepteur	283
CONCLUSION GENERALE	288
Bibliographie	295
Table des matières	309
Résumé : Le rôle de la couleur de la peau dans le roman contemporain antillais et d'Afrique noire subsaharienne francophone.	312

INTRODUCTION GENERALE

La littérature francophone représente une sorte de tribune propre aux espaces géographiques dans lesquels la langue et la culture françaises ont eu un impact important jusqu'à devenir peu ou prou la langue officielle, de l'enseignement, de l'administration et voire dans certains cas la langue dominante malgré la présence d'autres langues locales. Ce terme apparaît pour la première fois sous la plume du géographe Onésime Reclus au XIX^e siècle et va au fur et à mesure désigner « une notion particulièrement large qui recouvre une communauté de langue fondée sur la diversité des pratiques culturelles, sociales, religieuses et politiques. »¹ « Selon Josias Semujanga, « depuis une quinzaine d'années, le terme de « littératures francophones » tend progressivement à remplacer les autres termes comme « littératures de langue française hors de France » ou « littératures d'expression française »². Cette terminologie prend en compte les différentes aires culturelles à l'instar de l'Afrique subsaharienne, la Caraïbe et le Maghreb et celles du Québec, de la Suisse et de la Belgique. Il convient au préalable de préciser que la présente recherche portant sur « *Le rôle de la couleur de la peau dans le roman contemporain antillais et d'Afrique subsaharienne francophone* » va s'intéresser principalement aux littératures de l'Afrique subsaharienne et des Antilles françaises (Littérature de la Guadeloupe et de la Martinique). Par ailleurs, pour des raisons historiques, il est difficile sinon impossible d'étudier les deux espaces littéraires et socioculturels précités sans évoquer l'Europe notamment la France métropolitaine, qui en raison des systèmes de domination mis en place il y a plusieurs années, reste intrinsèquement liée à l'impulsion de ces littératures. Cependant pour quel motif s'interroger précisément sur la couleur de la peau aux Antilles, en Afrique subsaharienne et par ricochet en métropole à travers la fiction romanesque ? Quel rôle la « *couleur de la peau* » joue-t-elle dans ces espaces ?

Pour comprendre le lien existant entre la couleur de la peau et les espaces littéraires choisis pour mener cette recherche, il faut remonter à la période de l'esclavage et de la colonisation. L'esclavage dans les Amériques débuta pendant la période de grande découverte et de circumnavigation, lorsque les Européens (au XV^e voire XVI^e siècle) explorèrent les côtes africaines et entrèrent en contact avec les peuples africains. Cette rencontre inopinée et brutale entre l'Europe et l'Afrique et donc entre le Blanc et le Noir bouleversa le cours de

¹ Najib Redouane, « Francophonie littéraire du sud : des littératures en mouvance », in *Francophonie littéraire du Sud, un divers singulier, Afrique, Maghreb, Antilles*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 11

² Josias Semujanga, « panorama des littératures francophones, in Christiane Ndiaye (dir), *Introduction aux littératures francophones, Afrique, Caraïbe, Maghreb*, Les Presses de l'Université de Montréal, Canada, 2004, pp. 9-61

l'Histoire. Ainsi, ces peuples en contact, par le biais des comptoirs développèrent des échanges commerciaux permettant aux Européens de troquer des marchandises contre des êtres humains. A ce sujet, Pétré-Grenouilleau affirme que :

« les premières cargaisons portugaises comportaient des animaux, des agrumes et de la nourriture. Ce n'est qu'après, à partir du dernier tiers du XVII^e siècle, c'est-à-dire à partir du moment où la traite atlantique prit son essor et devint le principal objet des relations entre l'Occident et l'Afrique, que la typologie des marchandises se fixa.»³ La relation entre les Européens et les Africains s'était construite d'ores et déjà dans un climat hostile et dans une relation déséquilibrée où l'Africain, l'Homme noir capturé, était réduit à l'état de servitude. Des côtes africaines en passant par les cales des bateaux négriers, les africains déportés en masse devinrent peu à peu des « esclaves » et des « sous-hommes » dans la matrice de l'esclavage.

*« Des environs 1660 aux débuts du XIX^e siècle, on fit en effet venir toujours plus d'esclaves. Ces derniers étaient souvent concentrés dans des plantations, petites ou grandes. Et, dès la fin du XVIII^e siècle, nombres d'esclavagistes se mirent à encourager les naissances sur place, afin d'éviter d'acheter des esclaves devenus plus chers, à une époque où, par ailleurs, les menaces d'une interdiction de la traite semblaient de plus en plus réelles. »*⁴

La négation de l'humanité de l'esclave avait atteint son apogée avec la promulgation du « code noir » en 1685. Ce recueil de textes de loi promulgué surtout pour régler la vie des esclavagistes et des esclaves allait avoir non seulement un impact sur la constitution de la société antillaise moderne, mais encore sur les rapports entre les populations en présence. Ce n'est qu'en 1794, que la première abolition de l'esclavage dans les Antilles françaises (en Guadeloupe et en Martinique) est proclamée, cependant quelques années plus tard, plus précisément en 1802, l'esclavage avait été rétabli par Bonaparte.

Dans le même sillage, les recherches menées sur les Africains noirs en Europe pendant la période de la renaissance montrent qu'ils étaient aussi esclaves en Europe ; hormis quelques personnalités qui occupaient des hautes fonctions à l'instar des ambassadeurs et des pèlerins éthiopiens.⁵ Bien que la couleur de peau noire n'est pas été empreinte de

³ Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières, Essai d'histoire globale*, Editions Gallimard, Paris, 2004, p.124

⁴ Olivier Pétré-Grenouilleau, *Dictionnaire des esclavages*, Larousse,Présent, Paris, 2010, p.38

⁵ Voir l'ouvrage *Les Africains noirs en Europe à la renaissance*, sous la direction de T.F Earle & K.J.P. Lowe qui problématise largement sur la perception des Noirs à l'époque de la renaissance européenne.

considérations racistes à cette époque, elle fut toutefois chargée de stéréotypes et d'une connotation négative dans la littérature anglaise et espagnole : « Pour les Anglais l'Afrique sub-saharienne, autrement appelée « le pays des Nègres, était un continent mystérieux peuplé de populations inconnues dont la principale caractéristique physique était la couleur de leur peau » assimilée à la « difformité, la monstruosité, à une sexualité débridée et au manque de discernement et du bon sens. »⁶ A cette époque, l'apparence physique déterminant la qualité de l'âme avait « fait du physique noir la marque d'esprits d'animaux et d'un manque d'inhibition morale.»⁷ Du côté des Français, les récits d'ethnologues n'étaient pas en reste et dépeignaient les Africains comme des êtres à la limite de l'animalité et de la bestialité : « L'esprit sauvage de ces Noirs se manifeste par certains éléments comme la férocité, la ressemblance avec la bête, la maladie, le manque d'hygiène ; toutes ces marques d'un état sauvage extériorisent la mentalité supposée primitive et la brutalité de ces indigènes... »⁸

En outre, il faut signaler que dans un article écrit par Veronika Görög-Karady portant sur *Stéréotypes ethniques et domination coloniale : l'image du Blanc dans la littérature orale africaine*⁹, on remarquera que les Blancs bénéficient le plus souvent des attributs positifs dans cette littérature. Des trois périodes étudiées, 1920 ; 1921-1954 ; 1955, il en ressort que les attributs positifs des Blancs sont largement supérieurs à leurs attributs négatifs. Derechef, la civilisation européenne par la représentation des objets d'une technicité supérieure apparaît dans l'esprit des Africains comme la preuve d'une puissance européenne. Sont cités : les moyens de déplacement dont disposent les colonisateurs : la voiture, la bicyclette, le navire et les objets de guerre : les armes superpuissantes (fusils et surtout canons). Comme caractères positifs, s'ajoutent également les vertus éthiques et les qualités esthétiques des Blancs à l'instar de la modestie, la fidélité, l'obéissance (à Dieu) la propreté, la générosité... Tandis que leur aspect physique est perçu comme quelque chose d'étrange, la blancheur de leur peau est interprétée comme étant un critère de beauté. On voit que toutes les images qui définissaient le Blanc de cette époque ne sont guère affublées de stéréotypes négatifs si ce n'est que parfois les Africains déploraient soit leur santé faible, soit leur impuissance. La

⁶ Anu Korhonen, dans Laver un Ethiopien à l'en rendre blanc : conceptualisation de la peau noire dans l'Angleterre de la renaissance, dans T.F Earle & K.J.P. Lowe, *Les Africains noirs en Europe à la renaissance*, Mat Editions, Toulouse, 2010, en 2005 en anglais par Cambridge University Press, pp. 93-111

⁷ Idem

⁸ Maria Lancerotto, *Voyageurs français en Afrique Equatoriale Française*, La Cendrillon de l'Empire 1919-1939, L'Harmattan, Paris, 2009, p.108

⁹ http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1975_num_15_60_3364, consulté le 15 novembre 2014

création du réseau routier, des écoles, l'implantation de la médecine moderne, en un mot l'intrusion des phénomènes étrangers et extérieurs au monde indigène forgera une image positive de l'homme Blanc. Selon Mineke Schipper-de leeuw : « Les réalisations matérielles de l'Occident ont souvent étonné les Africains et les ont attirés irrésistiblement. Les Blancs sont riches, ils ont tout pour eux, de belles maisons, de grandes voitures, de beaux vêtements, des domestiques à leurs ordres, maints auteurs le confirment.»¹⁰

En résumé « Tout porte à croire que l'image du Blanc chez les Africains est avant tout celle d'un *homo faber* qui est perçu, en contraste avec les membres de la culture propre »¹¹ Cela signifie que les éléments qui définissaient leur extériorité, leur altérité trouvait un écho favorable à l'intérieur des sociétés africaines. A contrario, hors des contours de l'Afrique, les objets de civilisations et l'ensemble des pratiques culturelles étaient primitifs, pernicieux méprisables y compris la couleur de la peau qui n'inspirait que dégoût et laideur. Face à l'Autre, les Africains étaient perçus comme une aberration de la nature, une étrangeté sortant de l'ordinaire. Pour le démontrer, il suffisait pour les chercheurs de faire une comparaison entre le phénotype du type européen et celui du type africain et y ajouter les éléments civilisationnels pour affirmer la supériorité de la race blanche. Victor Schœlcher fait partie des abolitionnistes qui ont tenté de déconstruire le discours colonial en montrant l'existence d'une civilisation du monde noir :

dans son premier ouvrage abolitionniste – De l'esclavage des Noirs et de la législation coloniale, publié en 1833 – V. Schœlcher brosse, dans un chapitre intitulé « L'Afrique n'est pas absolument dépourvue de civilisation », un « tableau » des sociétés africaines de son temps, tableau dont l'objectif déclaré est d'arracher le nègre à la catégorisation dépréciative, prétendument fondée en nature, que les colons utilisent pour légitimer la servitude américaine¹²,

En vantant les compétences sur l'industrie et l'art ainsi que les valeurs morales des Africains, il espère sans doute changer le regard porté sur les Africains et le continent noir. Pourtant, cet effort restera vain et stérile, car la situation chaotique des Noirs déportés, exploités colonisés, ne changea guère et la traite négrière se poursuivit même après son interdiction et son abolition en 1848 en Guadeloupe et en Martinique. En dépit de la révolution idéologique qui

¹⁰ Mineke Schipper-de-leeuw, *Le blanc vu d'Afrique : le blanc et l'Occident au miroir du roman négro-africain de langue française : des origines au Festival de Dakar, 1920-1966*, Éditions Yaoundé Clé, 1973, p.24.

¹¹ http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1975_num_15_60_3364, consulté le 15 novembre 2014.

¹² Caroline Oudin-Bastide, « *L'Afrique dans le discours abolitionniste de Victor Schœlcher : de la réfutation de l'« infériorité native des Nègres » au projet africain* », *Afrique et Histoire*, 2005, N°4

eut lieu au XVIII^e siècle (1715-1789) encore appelé le siècle des Lumières prônant la raison de l'être humain sur toutes formes de considérations théologiques et métaphysiques les théories racistes se développèrent :

« Si le mot « race » entre peu à peu dans la plupart des langues européennes dans le registre de la classification, ce n'est qu'au XVII^e siècle, probablement dans un premier temps à travers l'espagnol « raza », qu'il désigne des groupes humains distincts les uns des autres, qualifiant et hiérarchisant en particulier les différentes populations dans les colonies du Nouveau Monde. C'est le phénotype de chacun en premier lieu et la couleur de la peau qui induit, au XVIII^e siècle, les premières taxonomies de la race humaine. Pourtant, tous les penseurs des Lumières ne s'accordent pas pour considérer que l'ensemble des hommes appartient à la même espèce, ce qui jette le trouble sur le sens du mot race.¹³

Selon Chantal Maignan-Claverie, l'idéologie raciste, plus qu'une simple survivance de l'esclavage, trouve une fonction nouvelle : justifier la prééminence européenne sur les autres peuples en distinguant artificieusement la liberté civile de l'égalité civique. Le stigmate de la couleur, s'il n'est plus un déni d'humanité, devient le signe de l'infériorité et de la vocation à être dominé.¹⁴ Gobineau est le plus connu dans la pensée scientifique de son époque, ses arguments sur la prétendue existence des races sur lesquelles nous n'insisterons pas ici renforceront le discrédit du peuple noir. Il mit le principe racial au centre de sa réflexion et de son jugement, considérant plusieurs aspects de l'être humain notamment les attributs naturels ainsi que les capacités mentales et intellectuelles comme fondement de son raisonnement :

La doctrine racialiste de Gobineau incarne la première orientation de la pensée de la « race » au XIX^e siècle, au croisement du matérialisme biologique, d'un pessimisme culturel singulier et d'une vision de l'histoire comme décadence finale. [...] Le racialisme gobinien est une théorie de la race perdue, il est la longue narration de la disparition du « sang pur » par l'effet des mélanges inter-raciaux.¹⁵

La taxonomie de la race humaine a permis de fabriquer deux mondes antithétiques. D'un côté, le monde civilisé, c'est-à-dire, des Blancs dotés de grandes capacités intellectuelles et de l'autre, le monde barbare, désignant les Noirs dépourvus de raison, mais saisis par l'émotion artistique. Par le développement des conceptions scientifiques de la race, la propagande de la colonisation est diffusée et relayée par tous les champs du savoir afin de

¹³ *Dictionnaire des racismes, de l'exclusion et des discriminations*, sous la Direction d'Esther Benbassa, Larousse à présent, 2010. pp.567-568

¹⁴ Chantal Maignan-Claverie, *Le métissage dans la littérature des Antilles françaises : le complexe d'Ariel*, Karthala, Paris, 2005, p.166.

¹⁵ Pierre-André Taguieff, *La couleur et le sang : doctrines racistes à la française*, Éditions Mille et une nuits, Paris, 1998, pp.11-12

légitimer la mission civilisatrice en Afrique et aussi dans les colonies aux Antilles. Comme les voyageurs, des penseurs, notamment des écrivains, des poètes, historiens, anatomistes et théologiens participeront à la diabolisation de l'image du Noir en montrant à la face de l'Europe son inculture, son manque d'éducation et d'infrastructure en comparaison aux constructions européennes. Pour convaincre davantage l'opinion publique, « de nombreuses représentations insistent ainsi sur un rapprochement entre le Noir et le singe, l'exposition universelle de 1878 à Paris allant jusqu'à parquer une famille sénégalaise comme dans un zoo.»¹⁶ Du point de vue biblique, le livre de Genèse (dans l'Ancien testament au verset 20 à 27) a été instrumentalisé pour justifier la condition servile de l'homme noir. Il est écrit à ce sujet :

*Noé commença à cultiver la terre, et planta de la vigne. Il but du vin, s'enivra, et se découvrit au milieu de sa tente. Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père, et il le rapporta dehors à ses deux frères. Alors Sem et Japhet prirent le manteau, le mirent sur leurs épaules, marchèrent à reculons, et couvrirent la nudité de leur père ; comme leur visage était détourné, ils ne virent point la nudité de leur père. Lorsque Noé se réveilla de son vin, il apprit ce que lui avait fait son fils cadet. Et il dit : Maudit soit Canaan ! qu'il soit l'esclave de ses frères ! Il dit encore : Béni soit l'Eternel, Dieu de Sem, et que Canaan soit leur esclave ! Que Dieu étende les possessions de Japhet, qu'il habite dans les tentes de Sem, et que Canaan soit leur esclave !*¹⁷

En effet, selon l'interprétation qui a été faite de cet épisode, Cham devenait l'ancêtre du peuple noir d'où sa condition d'esclave tandis que Sem et Japhet celui du peuple blanc, ce qui expliquerait sa supériorité et sa domination. Devenu une vérité incontestable pour les fervents de l'exploitation des Africains et les colonialistes, le discours religieux a joué un rôle déterminant en formatant les consciences et en légitimant l'expansion chrétienne. Car, le discours des missionnaires consistait à faire croire au peuple noir, à l'humanité tout entière que l'Africain, le Noir était condamné à l'esclavage, à la soumission, à la domination du Blanc et que le rachat de son âme n'était possible qu'en acceptant l'existence de Dieu par la voie de la religion catholique. L'épisode biblique ne fait aucunement allusion à la couleur de la peau en parlant des fils de Noé pourtant, dans les espaces où les idées racistes s'étaient répandues, la peau noire devenait inéluctablement une marque indélébile, un héritage funeste, un critère majeur de discrimination et de stigmatisation des Noirs en référence à l'homme blanc.

¹⁶ *Dictionnaire des racismes, de l'exclusion et des discriminations*, sous la direction d'Esther Benbassa ; avec la collaboration de Jean-Christophe Attias, Stéphanie Laithier et Vincent Vilmain, Larousse, Paris, 2010, p.440

¹⁷ *La Sainte Bible* par Louis Segond, Nouvelle Edition revue, Paris, 1952, p.13

En Afrique, la mise en place du système colonial fut à l'origine d'une désorganisation des structures socioculturelles africaines. Les peuples africains qui sont restés sur la terre originelle et qui ont vécu avant l'arrivée des colonisateurs dans le ventre de l'Afrique, en communion avec leurs rites et coutumes, en accord avec leur organisation sociale héritée des ancêtres, en croyant aux divinités mystiques de leur espace anthropologique ont été bouleversé par la domination civilisationnelle européenne. Civiliser ici, a signifié éduquer des populations primitives par l'apprentissage de nouveaux langages, par l'influence d'une manière d'être, de penser, d'agir en conformité avec une culture européenne, mais en contradiction, en confrontation avec les mœurs africaines. Face à la colonisation, plusieurs écrivains ont dénoncé ce système vicieux, aux émanations pseudo-humaniste qui pourtant propulsait le peuple africain dans une sorte de déperdition des valeurs culturelles. Qu'il s'agisse des Antilles ou de l'Afrique, en dépit de la résistance des populations contre la civilisation européenne, son intrusion dans chaque couche de la société est irréversible, autoritaire, violente. En effet, la colonisation en Afrique n'a pas connu les mêmes réalités qu'aux Antilles. L'Africain est contraint de composer avec elle en s'efforçant de conserver tant bien que mal ses repères culturels.

N'existerait-il qu'un modèle unique de civilisation qui aurait du mérite ou bien l'intelligence et la raison de l'être humain seraient-elles consubstantielles au seul critère racial ou phénotypique ? Ces interrogations pourraient trouver des réponses au travers l'idéologie de la Négritude. En effet, visant à la réhabilitation de peuple noir méprisé, inférieurisé, marginalisé, stigmatisé et considéré comme un peuple sans culture, la Négritude aura pour mission de réhabiliter l'image du monde noir et ses valeurs civilisationnelles. Inspirés par les Américains noirs, Claude Mac Kay, Langston Hugues, Marcus Garvey, Richard Wright, et WEB du Bois :

[...] le Paris de l'entre-deux-guerres, outre les intellectuels et les poètes venus d'Outre-Atlantique, ce sont principalement des Antillais et des Africains établis à Paris. Hommes d'action, ils s'emploient à lutter contre l'assimilation culturelle et, afin de faire reconnaître leurs idées et défendre leurs intérêts, ils créent des associations dont la dénomination est déjà tout un programme : « Union des travailleurs nègres », « Ligue de défense de la race nègre »... qui disposent de publications spécifiques, La voix des Nègres, La race nègre (1927), Le cri des Nègres (1931).¹⁸

¹⁸ Pierre André Taguieff, *op.cit.* p.41

Aimé Césaire, Senghor et Léon-Gontran Damas pour ne citer que ceux-là, saisirent à bras le corps les questions noires. Senghor voit dans la Négritude « l'ensemble des valeurs de civilisations du monde noir. » Ils s'unissent pour clamer d'une même et seule voix la fierté d'être noir et condamnent sans appel le colonialisme, revendiquent l'émancipation et prônent la révolution... Le vent de la Négritude souffla en faveur des peuples opprimés en bousculant les idées jusque là considérées comme des certitudes, comme des évidences par les Blancs. C'est un mouvement d'idées qui permit aux Noirs de s'affirmer en produisant un contre-discours, un discours authentique, à l'encontre d'une idéologie raciste qui les dévalorisait. Au-delà de l'éveil d'une conscience noire, aux Antilles, le mouvement de la Négritude a par ailleurs entraîné deux postures : d'un côté, les Noirs antillais qui voulaient connaître leurs racines africaines, qui voulaient faire un voyage intérieur et/ou matériel afin de rétablir une relation avec le foyer ancestral et d'un autre, le Noir antillais désirant rompre avec cette partie de son histoire, cette terre originelle avec laquelle il n'avait plus d'affinité et d'alchimie. En 1946, la Guadeloupe et la Martinique quittent le statut de colonie française qu'elles occupent depuis la fin de l'esclavage pour accéder à celui de départements français d'outre-mer. Cependant, malgré ce changement de situation politique, les problématiques liées à la condition noire antillaise sont présentes et les idées progressistes ne suffirent pas à réconcilier le Noir avec son moi intérieur et social, ni de rendre sa dignité bafouée. Toutefois, il faut reconnaître que la Négritude suscita de nouvelles perspectives idéologiques et renouvela les pistes de réflexion se rapportant à l'environnement anthropologique antillais. « C'est la Négritude césairienne qui nous a ouvert le passage vers l'ici d'une Antillanité désormais postulable et elle-même en marche vers un autre degré d'authenticité qui restait à nommer »¹⁹ déclarent les auteurs de *Éloge de la créolité*.

Le projet n'était pas seulement d'abandonner les hypnoses d'Europe et d'Afrique. Il fallait aussi garder en éveil la claire conscience des apports de l'une et de l'autre : en leurs spécificités, en leurs dosages, leurs équilibres, sans rien oblitérer ni oublier des autres sources, à elles mêlées. Plonger donc le regard dans le chaos de cette humanité nouvelle que nous sommes. Comprendre l'Antillanité. Percevoir ce que signifie cette civilisation caribéenne encore balbutiante et immobile. [...] Plonger dans notre singularité, l'investir de manière projective, rejoindre à fond ce que nous sommes... sont des mots d'Édouard Glissant.²⁰

¹⁹ Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Éloge de la créolité*, Éditions Gallimard, Paris, 1989, et 1993 pour la présente édition, p.18

²⁰ Jean Bernabé « et al. » *Éloge de la créolité*, pp.21-22

En d'autres termes, contrairement aux opinions de la Négritude, l'Antillanité sera une conception du monde basée d'abord sur la prise en compte des influences européenistes et africanistes avant de tendre vers une créolité. Car « la Créolité est l'agrégat interactionnel ou transactionnel, des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques, et levantins, que le joug de l'Histoire a réunis sur le même sol. »²¹ Loin du mimétisme, de l'acquisition d'une culture autre, d'une conception du monde avec le regard de l'Autre, l'Antillanité sera perçue comme un processus géopolitique en raison des populations venant d'Afrique et d'Europe qui ont dû s'adapter à l'environnement américain. Un environnement qu'il fallait maîtriser à partir des rudiments culturels à la fois africains et européens. Les uns déportés (les Africains) et les autres transplantés (les Européens), tous deux métamorphosés dans un nouvel environnement (Amérique), l'Antillanité prônera pour la reconnaissance de la contribution des deux espaces extérieurs dans la fabrication de l'espace intérieur antillais. De ce fait, l'être antillais en devenir sera celui qui sera en phase avec ses repères et ses réalités culturelles, celui enraciné dans un biotope fabriqué à partir des matériaux bipolaires. À l'inverse, dépassant cette idéologie et cette réalité géopolitique, la créolité sera considérée comme étant la résultante des éléments hétérogènes mis en relation, des peuples en contact c'est-à-dire « une confrontation culturelle entre ces peuples au sein d'un même espace, aboutissant à la création d'une culture syncrétique dite créole. »²²

Par ailleurs, dans l'espace africain, le système colonial n'eut pas les mêmes répercussions que celles observées aux Antilles. Ici, au lieu de parler d'assimilation, le terme le plus approprié serait « acculturation » dans la mesure où les modèles, les normes et les valeurs propres aux groupes socioculturels africains ont été complètement bouleversés. Il convient de souligner que la situation coloniale a provoqué une écriture contestataire dénonçant les travers de la colonisation. Les mouvements de libération contre le joug du colonisateur s'intensifièrent, mouvements de révolte et de revendications qui aboutirent aux indépendances de certains pays colonisés vers les années 1960. La fin de l'époque coloniale ouvre de nouvelles perspectives pour l'édification d'une Afrique libre, une Afrique indépendante et capable de trouver des solutions aux problèmes qui minent son continent. La libération des indépendances, produisit une production littéraire abondante.

²¹ *ibid* p.26

²² *ibid* p.31

La condamnation de cette époque se retrouve chez les romanciers des années 1960. Yambo Ouologuem et Ahmadou Kourouma sont les plus radicaux. Tandis que Cheikh Hamidou Kane paraît plus modéré, au point que certains le jugent favorable à ceux qui savent « lier le bois au bois », cet Occident qui fascine par sa capacité à maîtriser la nature. Cependant, lui aussi s'insurge contre la brutalité de l'envahisseur européen et la sauvagerie des premiers contacts avec les populations. Bien que plus nuancée, sa critique se prolonge par une remise en question sérieuse de la civilisation proposée/imposée aux Africains, à travers l'école et la société urbaine. Sa critique de l'histoire coloniale est aussi intense et profonde, à travers une écriture plus mesurée, plus polie, plus raffinée, que celles de Mongo Beti, de Ferdinand Oyono, d'Ousmane Sembène²³

Depuis les années 1960 jusqu'à nos jours, la production romanesque et les travaux scientifiques se sont multipliés pour analyser et comprendre les sociétés post-esclavagistes et coloniales. Il en est ainsi des travaux de Frantz Fanon dans *Peau noire masques blancs*, d'Édouard Glissant, *Le discours antillais*, de Michel Leiris dans *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe* de Juliette Smeralda-Amon dans *La racisation des relations intergroupes ou la problématique de la couleur : le cas de la Martinique* d'Élisabeth Mudimba-Boyi dans *Essai sur les cultures en contact*, Mineke Schipper-de leew dans *Le Blanc vu d'Afrique*, ou encore Albert Memmi, dans *Le portrait du colonisateur*, Sylvie Chalaye, *Du noir au nègre : l'image du Noir au théâtre, de Marguerite de Navarre à Jean Genet (1550-1960)* de Jacques Chevrier, *Littératures d'Afrique noire de langue française*. Et les plus récents, ceux de Pap Ndiaye à travers le livre *La condition noire*, ainsi que celui de Pascal Blanchard, *La France noire, trois siècles de présence*. Toutes ces recherches scientifiques révèlent chacune à sa manière les retombées des contacts interraciaux et interculturels. Après la rencontre des peuples et des races hétérogènes, après le croisement des cultures, des religions et des sociétés, après la diffusion des idées pour définir l'Autre quelque soit la race, l'espace culturel et social, il est nécessaire de percevoir et de relever les conséquences visibles et invisibles de tous ces phénomènes en formulant plusieurs interrogations à savoir comment la perception de l'Autre est-elle représentée dans la société à la lumière du roman contemporain antillais et africain? Comment les rapports interraciaux et interculturels se manifestent-ils à travers la littérature antillaise et africaine actuelle ? Comment la différence et donc l'altérité se donne-t-elle à lire dans un contexte où les échanges à la fois humaines que culturels et sociaux sont inévitables ? Comment les identités sont-elles traduites dans les récits littéraires ? L'intérêt de notre travail consiste à rendre compte des effets de l'esclavage et de la colonisation, du racisme et par extension des

²³ Kesteloot Lilyan, « La littérature négro-africaine face à l'histoire de l'Afrique », *Afrique contemporaine* 1/2012 (n° 241), p. 43-53, URL : www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2012-1-page-43.htm.

phénomènes liés à l'interaction des personnages possédant ou non des différences. Autrement dit, au-delà même de la relation Noir/Blanc, il est question d'analyser le rapport à l'Autre, la perception de soi-même et de l'Autre à l'intérieur et en dehors de son groupe racial. C'est d'ailleurs pour cette raison que nous avons intégré le thème de l'albinisme en Afrique car, étant à notre avis une forme d'altérité, il pose aujourd'hui encore des problèmes au sein des sociétés africaines. Car de même que certaines différences sont la cause de spéculations, la peau blanche de l'albinos n'échappe pas à ce phénomène, comme en témoigne les propos ci-dessous :

Cette singularité a engendré des essais d'explications portant notamment sur son origine qui serait surnaturelle, les pouvoirs bénéfiques ou maléfiques dont il serait doté, son immortalité, son aptitude de multiplication nocturne, etc. Autant d'idées qui ont pendant longtemps imprégné l'imaginaire collectif. Ces différentes perceptions populaires marquent dès lors l'entrée de l'Albinos dans un univers mythique. L'image de l'Albinos devient sans aucun doute mythique [...] ²⁴

L'Afrique subsaharienne originellement animiste à longtemps cru et croit toujours aux esprits surnaturels qui existeraient au-delà du monde des vivants. Dans la croyance populaire, les choses qu'on ne saurait expliquer par la raison trouvent généralement leur interprétation dans le sacré, d'où le recours aux pratiques rituelles instaurées à cet effet. Il convient de préciser que l'Albinos est un enfant atteint d'albinisme c'est-à-dire, d'une « anomalie caractérisée par l'absence de pigmentation de la peau [et] des cheveux. » ²⁵ Autrement dit, issu de parents mélanodermes, paradoxalement sa peau est de couleur blanchâtre, laiteuse. C'est donc en réponse à cette singularité que des systèmes de pensées vont s'ériger sans doute pour comprendre ce phénomène. D'après les écrits, la conscience collective s'est d'abord référée aux croyances mythiques :

Chez les Bambara un mythe de la création fait apparaître la figure de l'albinos sous les traits de téliko, génie de l'air. L'Albinos apparaît dans ce mythe sous la forme de ce génie ailé, qui se laissera ravir le corps par un autre génie plus fort, le génie Faro. A partir de là, les Bambara considèrent l'albinos comme un être donné par Faro aux hommes par rupture d'interdit ; la venue au monde d'un albinos est une conséquence de l'union des parents au milieu du jour. [...] D'autres conceptions de l'origine de l'albinos, dans la société malienne notamment, sont celles que voient en l'albinos le fruit des esprits ou souillure. L'origine de l'albinos diversement interprétée relèverait d'une part d'une conception en

²⁴Tsevi Dodounou,, « Le mythe de l'albinos dans le roman africain d'expression française », Journées des Jeunes Chercheurs en Africanistique, Université d'Anvers, le 12 décembre 2008, <http://webh01.ua.ac.be/markvandeveldde/texte%20Tsevi%20Dodounou.pdf>, consulté le 22 septembre 2013.

²⁵ <http://www.linternaute.com/dictionnaire/fr/definition/albinisme/>, consulté le 20 septembre 2014.

période de menstruations de la femme ou à la belle étoile, d'où cette appellation « enfants de la lune » donné parfois aux albinos.²⁶

Tous ces mythes variant d'un milieu à un autre feront de la figure de l'Albinos une figure manichéenne : chez certain, il sera perçu comme une malédiction tandis que pour d'autres, il sera considéré comme un être aux pouvoirs bienfaisants. L'image de l'Albinos n'a pas fait l'objet de nombreuses études dans la littérature africaine, toutefois quelques écrivains se sont penchés sur le sujet ; si l'on se réfère à l'article de Tsevi Dodounou :

En 1976 l'image de l'Albinos que présente Williams Sassine est-elle celle d'un personnage traqué, traqué sous-tendue par la légende selon laquelle le sang de l'albinos est porteur de bonheur. En 1998 le même auteur ressuscite un personnage albinos manifestant son élan vers le plaisir tout en aspirant à l'amour qui fait la grandeur de l'homme et dont il déplore le manque. En 2001, la représentation est celle d'un albinos objet de pacte avec les forces du mal, d'abord s'abandonnant à la fatalité, écrasé et corrompu, puis se manifestant dans une vengeance d'outre-tombe. Un an plus-tard le personnage revient, cette fois-ci sous une forme plus idéalisé, devenant l'image du conquérant de la volonté de réussir et de combattre la fatalité. En 2005, le personnage toujours combattant est mis en scène sous la figure d'un enfant en lutte pour sa reconnaissance et son intégration sociales.²⁷

Ninou Chelala, présente également dans son étude *Albinos en Afrique, la blancheur énigmatique*, les différentes situations provoquées par la couleur de la peau de l'albinos montrant aussi les problèmes identitaires auxquels ils sont confrontés dans un continent qui a du mal à comprendre leur singularité. Du point de vue de la littérature francophone, que ce soit aux Antilles, en Afrique ou en métropole, la rencontre avec l'Autre ou le semblable, le contact en soi avec l'altérité, entraînent des comportements et des phénomènes d'ordre social et culturel qu'il faut identifier et comprendre. En étudiant l'altérité à partir des personnages qui sont jugés différents en raison de la couleur de leur peau, de leur culture ou même de leur idéologie, nous menons une réflexion sur l'influence que les différentes formes d'identité et d'altérité peuvent avoir sur l'être humain et la société en général en fonction de l'espace social des personnages.

En outre, dans le cadre de ce travail de recherche, nous travaillerons sur le roman francophone antillais contemporain c'est-à-dire de la Guadeloupe et de la Martinique, qui sont liés du fait d'éléments historiques et socioculturels similaires. Il est vrai que par le passé, les précurseurs de la littérature antillaise et africaine ont utilisé la poésie comme genre littéraire

²⁶ Tsevi Dodounou, *op.cit.*

²⁷ *ibid*

pour s'exprimer et traduire leurs émotions, cependant, on observe aujourd'hui que le roman devient le genre par excellence utilisé par les auteurs de la nouvelle génération. Au-delà de l'imaginaire et de l'esthétique, nécessaires à la création fictionnelle, à l'image des artistes peintres ils sont les témoins de leur époque et dépeignent l'univers sociétal : les idéologies, les mœurs, les comportements et les phénomènes individuels ou collectifs, socioculturels tant réels que fictifs. Ainsi, pour ces auteurs, le terroir apparaît sans aucun doute comme un fil conducteur qu'ils exploitent afin qu'il soit intelligible aux lecteurs méconnaissant parfois ces territoires lointains qui ne sont accessibles qu'à partir du regard des observateurs natifs. D'après Maryse Condé :

*S'il fallait définir le roman antillais, nous le classerions dans son ensemble sous la rubrique « roman engagé » en donnant toutefois à cette notion d'engagement une signification plus large que celle qui est généralement admise et que d'aucuns discuteront sans doute. Pour nous, nous appelons engagement, la restitution fidèle d'une réalité que l'auteur s'efforce d'appréhender et d'explicitier. A la limite, pour nous, toute littérature est engagée dès qu'elle n'exprime pas uniquement le fantasme ou la rêverie individuelle, mais a pour objet le fait national. Or, qu'il s'agisse du milieu rural ou du milieu urbain, du peuple, de la petite ou moyenne bourgeoisie, l'écrivain antillais est uniquement concerné par le fait social et politique*²⁸

A cet effet, concernant les auteurs que nous avons choisis d'étudier, notamment Tony Delsham, Marie-reine de Jaham, Ernest Pépin, Daniel Biyaoula ou encore Alain Mabanckou, bien qu'ils soient de nationalité française pour certains et vivant en Occident pour d'autres, nous retrouvons dans leur écriture un attachement profond à leur terre natale, à l'Afrique ou aux Antilles, un ancrage idéologique en fonction des mouvements et des idéologies qui ont marqué leur espace socioculturel et politique. Cependant, même s'ils sont attirés inéluctablement vers la peinture de leur environnement d'origine, la société qu'ils dépeignent, produit de leur sensibilité et de leur vision du monde, retrace les événements sociaux, culturels se rapportant également à leur environnement immédiat, leur pays d'accueil. Il y a comme une sorte d'hybridité dans la création romanesque, caractérisée par la rencontre de plusieurs territoires, de multiples mouvements de pensée, mêlant l'Afrique les Antilles à la métropole pour ne pas dire l'Occident et vice-versa. Du monde imaginaire, imagé, au monde matériel, réel, ces écrivains remontent le temps, traversent les époques, font revivre des mémoires pour comprendre, expliquer, transmettre et insuffler une manière à eux de percevoir

²⁸ Bernard Lecherbonnier, *Le roman Antillais*, Tome 1, Édition Fernand Nathan, Paris, 1977, p.13

et de construire l'espace et le temps qui forment une dimension essentielle au sein de la société.

Quant à l'Afrique, à l'exception du roman *Nègre Blanc* dont l'auteur, Didier Destremau est français et où l'intrigue se passe au Mozambique, (en Afrique australe) nous nous intéresserons à l'Afrique subsaharienne francophone étant donné que les récits narrés par les auteurs ont comme cadre référentiel cet environnement d'où ils sont originaires. En utilisant les termes génériques « Afrique » et « Africains » pour désigner les espaces socioculturels et les habitants de ce continent, notre intention n'est pas de considérer « l'Afrique » dans sa globalité, encore moins de généraliser les phénomènes décrits à l'ensemble du continent. Dans la mesure où chaque société a ses particularités culturelles et sociales, l'Afrique renvoie par conséquent à un espace spécifique et bien défini par l'ancrage culturel. Par conséquent, par notre questionnement sur les Antilles et l'Afrique, nous voulons faire une lecture saisissant d'un point de vue diachronique les manifestations socioculturelles qui ont eu lieu dans ces espaces à différents moments de l'histoire, les œuvres de notre corpus devenant des microsociétés s'inscrivant dans un temps et un espace spécifiques à chaque narration, à chaque auteur. Aussi, l'expression « race » est-elle à considérer ici comme la référence à un groupe d'individus ayant une origine commune, un phénotype commun ; il ne s'agit en aucun cas d'une désignation de type racialisante, catégorisant les êtres humains en sous-espèces à l'image de l'idéologie raciste. Autrement dit, l'emploi du mot « race » vise à identifier, à faire une distinction entre les Blancs et les Noirs et ne doit pas être pris ici au sens que lui confère Gobineau qui préconisait l'existence de races dites supérieures et inférieures. Il existe qu'une race humaine avec une diversité de cultures, de langues, de phénotypes. Les termes « ethnie » et « Autre » auront le même usage que celui de « race ». L'Autre qui pourra être considéré ici comme celui qui « domine, impose son système éducatif, ses institutions, son imaginaire, son discours et sa langue » sera également pris ici au sens de l'exclu d'un groupe racial ou social, d'une communauté, d'une culture. Le terme est interchangeable et désigne un autre qui n'est pas soi, qui est différent du « nous ». Tandis que « l'altérité est la relation à l'Autre » différent par la culture, l'identité ou la race.

Notre sujet étant riche et dense, il a été nécessaire de le délimiter dans l'espace mais aussi dans le temps. Ainsi les romans étudiés appartiennent à la période contemporaine pour avoir été publiés pour la plupart entre la fin des années 1990 et les années 2000. Par ailleurs, pour une analyse approfondie et pertinente de notre problématique, l'exploitation d'un seul

roman ne suffisant pas, au lieu de restreindre le corpus, nous avons pensé qu'il était utile de l'élargir d'où le volume important de celui-ci (8 romans) qui se réduit au fur et à mesure de l'évolution des analyses. Chaque auteur choisi expose une idéologie, un système de pensées, propre à un groupe ethnique et racial spécifique. Aussi avons-nous jugé utile de confronter le discours des auteurs en fonction de leur appartenance raciale. Nous avons donc retenu quatre romans traitant des Antilles à savoir :

- le roman de Marie-Reine de Jaham, *La grande Béké* Tome 1 et Tome 2 dépeignant la société antillaise post-esclavagiste et postcoloniale permettront de lire la société antillaise à travers le regard des Blancs créoles, de connaître le point de vue des descendants des colons, les Békés. Par la plume de cette auteure, elle-même descendant de colons, nous pourrons ainsi saisir une vision du monde qui n'est pas toujours exprimée dans la littérature antillaise largement dominée par les écrivains noirs créoles, descendants d'esclaves.
- les romans de Tony Delsham *Négropolitains et Euro-blacks*, d'Ernest Pépin, *Toxic Island*, retracent le vécu des populations antillaises qui virevoltent autour d'un espace social en pleine mutation. Les récits traversés par des allées et venues entre l'ancienne et la nouvelle société anthropologique créole, tentent de cerner les nouveaux problèmes sociaux et culturels auxquels sont confrontés les Créoles contemporains en évoquant le passé. Les écrivains énoncent donc l'opinion et décrivent les actions des personnages en distinguant le groupe racial auquel ils appartiennent sans doute pour différencier les points de vue par rapport à leur sensibilité vis-à-vis de l'Histoire et d'autres manifestations socioculturelles.
- Concernant l'Afrique, nous avons choisi 4 romans : ceux d'Alain Mabanckou, *Bleu, Blanc, Rouge et Black Bazar*, puis *L'Impasse* de Daniel Biyaoula, qui posent des problèmes auxquels les personnages africains sont confrontés, tels que l'immigration, l'identité, la dépigmentation de la peau.... Le dernier roman, *Nègre Blanc* de Didier Destremau parle du problème de l'albinisme en

Afrique ; là encore, le narrateur donne la voix au personnage de l'albinos qui devient l'Autre dans le groupe racial auquel il appartient.

Il nous a été difficile de trouver une méthode d'analyse concrète pour faire ressortir tous les aspects de notre sujet de recherche. Nous avons donc opté pour l'interprétation des textes littéraires et de leur réception. Notre intérêt sera davantage porté sur le niveau discursif afin de saisir le point de vue des personnages à travers leurs actions et l'idéologie du narrateur. En plus des romans, nous exploitons d'autres références théoriques relevant notamment de la sociologie (Pierre Bourdieu avec la notion d'habitus, Erving Goffman avec la notion d'interaction), de la psychologie (Erik Erikson avec la notion d'identité du moi, personnelle et du groupe), ouvrages critiques des auteurs classiques ou contemporains, des spécialistes du domaine ou d'autres chercheurs dans le but non seulement de connaître les différents angles d'approche du sujet, mais encore de mieux le cerner selon un contexte bien déterminé. L'ensemble de ces ouvrages, permettra d'appréhender les différentes aires géographiques à travers les théories littéraires.

Notre travail se subdivisera en trois parties :

La première partie de notre travail sera consacrée à l'étude de la société antillaise : ce sera l'occasion de réinterroger l'Histoire notamment l'esclavage et la colonisation afin de voir les apports de chaque race dans la construction de la société créole, de son identité. Cette approche nous permettra aussi de mettre en lumière les phénomènes socioculturels nés après le démantèlement des systèmes d'exploitation : la signification de la couleur de la peau, les rapports interraciaux... Chaque personnage représentatif d'un groupe ethnique déterminé sera va traduire son opinion sur l'Histoire et les faits sociaux relatés dans les romans.

La deuxième partie va traiter de la perception de l'Autre, le Blanc en Afrique, en dehors de son territoire et de l'albinos, également considéré comme Autre du fait de la couleur blanche de sa peau dans un continent peuplé de mélanodermes mais cette fois-ci à l'intérieur de son territoire. La signification de la couleur de la peau sera restituée du point de vue des Africains. Il s'agira également de voir comment les auteurs abordent la question de l'identité en Afrique, dans une période postcoloniale où l'individu est à cheval entre la culture et les valeurs africaines et occidentales.

Dans la dernière et troisième section, il sera question de traiter le rapport à l'Autre. Les trois protagonistes de l'Histoire se retrouveront dans un même territoire : l'Antillais et l'Africain en dehors de leur territoire respectif, tandis que le Blanc métropolitain sera plongé dans son univers culturel et social. Là encore, il sera question d'analyser la situation d'interaction entre les personnages.

**PREMIÈRE PARTIE : REDÉFINITION D'UNE
IDENTITÉ ANTILLAISE DANS LE ROMAN
CONTEMPORAIN**

Cette partie consacrée à *La redéfinition d'une identité antillaise dans le roman contemporain* est une lecture de la société antillaise contemporaine en considérant et en analysant quelques aspects de la société traditionnelle pour une meilleure compréhension des phénomènes sociaux et culturels inhérents à cet espace géographique. En effet, dans un contexte social et anthropologique qui fut longtemps influencé par des tensions idéologiques et culturelles, où l'individu fut conditionné et régi par la couleur de sa peau, où le rapport de force entre dominant/dominé, homme Noir/ homme Blanc fut au cœur de la société, il sera question d'analyser comment les personnages romanesques dans une quête perpétuelle de soi, dans un rapport de confrontation et/ou de conflit avec l'Autre, dans la recherche d'une reconnaissance historique et sociale sont en réalité dans une démarche de construction de leur identité. Comment les personnages romanesques en fonction de leur couleur de peau et de leur statut social luttent et s'affirment pour que leur véritable être soit reconnu au détriment des discours et des représentations qui prévalurent pendant la période esclavagiste et coloniale. Comment dans la reconstruction de son identité, le sujet antillais tente de se désaliéner de l'image qu'il a de soi et de l'Autre dans une perspective d'acceptation de soi, de sa culture et des aspects importants qui définissent son appartenance à un groupe social et humain. Émeline Pierre affirme que « de fait, il faut s'attendre à ce que la production littéraire bouleverse les stéréotypes qui lui sont rattachés. C'est une condition essentielle pour que la réconciliation avec sa propre culture, longtemps dévalorisée par des préjugés ait lieu. »²⁹ L'identité, l'altérité, l'interculturalité sont autant de notions qui interviendront dans notre étude.

Ainsi dans le premier chapitre intitulé, *Valorisation de l'histoire, de la culture et des traditions créoles*, notre ambition sera de souligner comment les écrivains antillais ont participé et interviennent encore aujourd'hui dans la déconstruction et la reconstruction de l'identité antillaise. Identité souvent décriée, interrogée par de nombreux chercheurs qui ont perçu chez le sujet antillais une forme d'errance culturelle et identitaire. Tantôt le sujet antillais est décrit comme revendiquant une identité africaine à cause de ses origines lointaines avec l'Afrique (Négritude), tantôt il est vu comme un produit de la culture métropolitaine (assimilation). C'est fort de ce constat que l'identité antillaise sera contestée, controversée et taxée parfois d'identité « pro métropolitaine ». Pour battre en brèche cette dépersonnalisation de l'Antillais, les écrivains vont s'atteler à reconsidérer la signification

²⁹ Emeline Pierre, *Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post) colonial*, L'Harmattan, Paris, 2008, p.26.

même de l'identité antillaise à travers le réexamen de l'histoire collective, la prise en compte de la culture et des traditions créoles et la volonté d'assumer sa couleur de peau, fût-elle méprisée ou admirée jadis. En outre, au-delà de cette démarche visant à identifier et à comprendre les Antilles dans son historicité, nous irons à la rencontre des personnages qui ont de près ou de loin participé à la construction de cette civilisation dans un contexte ancien quand la couleur était à la base de toute chose, alors qu'elle constituait un enjeu considérable dans la relation avec l'Autre à la carnation autre, à la culture autre, ainsi qu'à la religion autre.

Donc à travers le deuxième chapitre portant sur *Des couleurs et des êtres : histoire de la couleur de la peau dans la société créole traditionnelle* nous allons saisir les différentes conceptions de la couleur de la peau.

Dans le troisième chapitre dont le titre est *Caractérisation de la société créole*, nous entrons dans la compréhension et l'examen de la société antillaise dans un rapport interculturel et interracial en phase avec les réalités actuelles, c'est-à-dire en accord avec les problèmes relatifs à la société antillaise moderne à l'instar de l'exil, du chômage, des relations familiales. Comment les relations entre individus de groupes ethniques identiques ou différents se construisent-elles aujourd'hui ? Comment l'exilé et ses descendants découvrent ou redécouvrent-ils le pays natal et l'histoire collective dans un contexte autre que celui qu'ils avaient, ou qu'ils ont connu ? Aborder ces questions revient à se demander dans quel état d'esprit le sujet antillais se situe-t-il aujourd'hui par rapport à l'histoire et à la vision qu'il a de soi ainsi que de l'Autre en dépit de son lieu de résidence, de la couleur de sa peau, de son environnement familial et social.

Chapitre I : VALORISATION DE L'HISTOIRE, DE LA CULTURE ET DES TRADITIONS

I.1. Relecture de l'histoire antillaise

La définition de l'histoire dans le *Petit Robert* est la suivante : « connaissance et récit des événements du passé, des faits relatifs à l'évolution de l'humanité (d'un groupe social, d'une activité humaine), qui sont dignes ou jugés dignes de mémoire ; les événements, les faits ainsi relatés. »³⁰ En d'autres termes, l'histoire viserait donc à la connaissance des différents moments importants d'un groupe social et/ou humain dans chacun de ses changements à condition que chaque événement inhérent à celle-ci soit considéré comme étant mémorable pour l'ensemble de ses membres. Cependant, concernant l'histoire collective des Antilles peut-on la considérer comme étant exhaustive aujourd'hui? Reflète-t-elle ou prend-elle en compte tous les aspects historiques au vu des différents groupes raciaux qui composent cette société ? Pourquoi les écrivains antillais reviennent-ils sur une histoire qui a déjà été écrite ? Quels sont leurs objectifs ?

Dans la littérature antillaise, on observe que l'histoire prend une place très importante dans l'écriture romanesque ; elle devient comme une source d'inspiration pour les écrivains, un moyen par lequel ils font revivre le passé et des personnages ayant réellement existé dans l'espace fictionnel. Pour emprunter les mots de Stéphanie Vigier : « la mise en scène de l'histoire dans le récit de fiction recouvre des formes aussi riches que diverses. Le récit, en tant qu'il inscrit l'intrigue dans un espace et une durée construit nécessairement une diachronie et donc une forme d'historicité, collective ou individuelle.»³¹ C'est donc une représentation de l'histoire qui est du ressort de l'auteur selon ses motivations et ses exigences. En effet, à la place d'une trame où l'on s'attendrait à une histoire imaginée sans aucun lien avéré avec la réalité et où les personnages seraient uniquement inventés, le lecteur découvre des personnages à la fois fictifs et tangibles en donnant lieu ainsi à une rencontre entre la fiction et le réel, une réunion entre des identités vraies et des identités allégoriques : le récit devient un espace où se joue le virtuel et l'existant c'est-à-dire une plate-forme où les écrivains se consacrent à la reconstitution d'une histoire « jugée digne de mémoire » tout en faisant intervenir les personnages irréels. « Qu'est-ce que le passé, écrit Édouard Glissant,

³⁰ *Dictionnaire Alphabétique et analogique de la langue française*, texte remanié et amplifié, sous la direction de Josette Ray-Debove Édition Le Robert, Paris, 2011, p.1239.

³¹ Stéphanie Vigier, *La fiction face au passé, Histoire, mémoire et espace-temps dans la fiction littéraire océanienne contemporaine*, Edition PULIM, Limoges, 2011, p.32.

sinon la connaissance qui te roidit dans la terre et te pousse en foule dans demain » ?³² Aucune phrase ne pourrait mieux exprimer le rôle et l'utilisation du passé par la majorité des écrivains. Nous l'avons dit, ce n'est pas par stérile complaisance qu'ils se penchent sur ces temps révolus. Toute civilisation tient à connaître son passé pour mieux posséder son présent. »³³ En d'autres termes, l'histoire collective des Antilles n'est pas exhaustive, complète car, pour les écrivains, il y a encore des événements importants à illustrer, des faits à relater et donc une histoire non pas à réécrire mais à reconsidérer suivant l'opinion de chaque groupe racial.

Et c'est ce qui apparaît par exemple dans *Toxic Island* d'Ernest Pépin lorsque Gina s'adresse à Ringo :

- *Si les gens savaient !*
- *Savaient quoi,*
- *Toutes ces batailles et tout ce sang qui n'a jamais fané.*
- *Tu parles de quoi là ?*
- *Je parle de l'Histoire qui crie là et que vous n'entendez pas.*
- *Et toi tu entends quelque chose ?*
- *J'entends des Anglais et des Français qui ferrailent. Des esclaves torsés nus, armés de baïonnettes et de gourdins, qui soutiennent l'armée de Victor Hugues³⁴. J'entends les coups de marteaux de ceux qui dressent l'estrade pour la guillotine. J'entends les gémissements des parents, les cris de la foule, le froissement des robes des grandes dames et les jurons des femmes du peuple. J'entends des chaînes que l'on brise en criant liberté (mais abolition n'est pas liberté). J'entends 1794 ! J'entends 1802 ! J'entends 1848 ! J'entends les craquements de la terre, les hurlements des vents féroces. J'entends un hydravion que l'on assemble et j'entends Mai 1967³⁵, des conques, des pierres, des fusils, des haut-parleurs, des flux et des reflux. J'entends passer des grévistes...³⁶*

L'histoire est de ce fait introduite dans l'espace fictionnel de manière intentionnelle car très souvent, elle répond à un besoin et une volonté du narrateur de revendiquer les faits qui n'ont pas été enregistrés dans l'histoire collective qui pourtant trouvent une résonance, une dimension particulière chez le groupe racial concerné. En parlant de race, ce sont en

³³ Maryse Condé, *Le roman Antillais*, op.cit. p.20.

³⁴ Victor Hugues (1762-1826) est un Marseillais qui a soutenu la Révolution. La convention ayant aboli l'esclavage, le 4 février 1794, il est un des deux commissaires civils envoyé pour l'application du décret. Après avoir chassé les anglais, il a aboli l'esclavage en Guadeloupe le 11 décembre 1794. Ironie de l'histoire, nommé sous le Consulat gouverneur de la Guyane, il y rétablira l'esclavage.

³⁵ Suite à une grève des ouvriers du bâtiment, de violentes émeutes éclatent en mai 1967 en Guadeloupe. Selon les sources, il y aurait eu entre 7 à 200 morts.

³⁶ Ernest Pépin, *Toxic Island*, Édition Desnel, Paris, 2010, pp.46-47.

majorité les écrivains noirs qui interrogent le plus souvent l'histoire³⁷ et qui en raison de l'ignorance passée de leur groupe face à celle-ci désirent apporter un maximum d'informations pouvant éclairer davantage les individus sur les événements restés confus ou bien n'ayant pas été reconnus à leur juste valeur. Ainsi, Gina évoque-t-elle non seulement plusieurs dates décisives dans la lutte et l'émancipation du peuple noir en Guadeloupe mais encore mai 1967 qui fait référence aux émeutes qui ont eu lieu en Guadeloupe lors de la grève des ouvriers suite à la demande d'une augmentation de salaire. Selon le témoignage d'Henri Bangou dans *Mémoires du Présent* :

J'ai dit ailleurs ce que je savais de ces événements de mai 1967. Pas grand-chose en réalité. Quelle fut la part de la CIA, de la police du gouvernement gaulliste, des maoïstes ? Les archives n'ont pas encore révélé leurs secrets.

Quoi qu'il en soit, je n'étais pas surpris de la tournure prise par cette grève du bâtiment qui durait et alimentait tracts et déclarations sulfureux. L'agitation avait commencé dans les rues de la capitale, Basse-Terre, et ses représentations raciales faisaient penser à l'affaire Dietrich de 1952 (un Blanc avait été lynché par la foule pour avoir botté les fesses d'un Noir invalide et grand blessé de la Première Guerre mondiale).³⁸

« L'histoire telle qu'elle est revendiquée par les romanciers antillais diffère fondamentalement de l'histoire classique institutionnelle, qui exige impartialité et rigueur, mais qui en réalité, laisse de côté un certain nombre d'événements. »³⁹ Pour les Antillais noirs qui jadis avaient occulté une partie de leur passé et privilégié le discours officiel, l'heure était donc à la connaissance et à la valorisation de celui-ci. Et dans la structure narrative du roman, Gina est le personnage qui joue ce rôle car elle éclaire les consciences sur le passé : « Le passé toujours le passé ! Gina se déplaçait dans le passé comme un poisson dans l'eau. Elle décrochait sans crier gare et elle plongeait comme un pélican dans une mémoire secrète. »⁴⁰ Lorsque Ringo lui disait : « - Tu parles comme une grand-mère ! »⁴¹ Elle répondait : « - Les grand-mères ne parlent pas. Elles transmettent. Elles arrachent l'écorce pour qu'on voit le tronc nu. Non, Ringo, je ne suis pas une grand-mère. J'essaie d'être tout simplement au

³⁷ Il existe certes des écrivains blancs ou békés qui le font mais leurs récits historiques relèvent plutôt de la saga familiale nostalgique et ne constituent en aucune manière une interrogation critique de l'histoire.

³⁸ Henri Bangou, *Mémoires du Présent, Témoignages sur une société créole de l'après-guerre à nos jours*, Jator, Guadeloupe, 1991, p. 128. Henri Bangou a été sénateur communiste de la Guadeloupe de 1986 à 1995.

³⁹ Simasotchi-Bronès Françoise, *Le roman antillais, personnages, espace et histoire : fils du chaos*, L'Harmattan, Paris, 2004, p.197.

⁴⁰ Ernest Pépin, *op. cit.* p.47.

⁴¹ *Ibid.* p.47.

carrefour du temps. »⁴² Stéphanie Vigier dans son étude sur la littérature océanique constate, concernant les récits de fiction océaniques, que « le passé n'est donc pas convoqué de manière explicite par un regard « historien » surplombant, il est implicitement contenu dans les objets et les personnages qui organisent l'espace et balisent le récit et ce contenu ne peut être identifié comme historique que par une réception qui partage déjà ces référents socioculturels. »⁴³ Cette affirmation peut être valable aussi dans le cadre d'un récit de fiction antillais à la seule différence que ce dernier est généralement assez explicite dans le rappel des faits, y compris dans l'évocation des dates, des lieux et des personnalités réelles permettant aisément de reconstituer l'histoire avec des éléments, des informations supplémentaires qui sont capitales pour mieux comprendre une situation spécifique. Ainsi, comme le souligne Stéphanie Vigier :

*le passé historique est évoqué du point de vue de ceux qui l'ont vécu et non par un historien détaché de ce passé. Il s'agit de reconstituer par le biais de la fiction le point de vue des acteurs passés, de cerner leurs motifs et leurs affects. La fiction se positionne ainsi en marge du discours historique, en se débarrassant de tout souci chronologique au profit d'une perception subjective et qualitative des événements et procès historique vécue par le groupe.*⁴⁴

En outre, dans une démarche visant un discours historique authentique, les écrivains vont s'intéresser également aux histoires individuelles pour élucider l'histoire collective. Et pour cela, ils s'appuient sur la parole des ancêtres qui devient un gage de vérité, une parole sacrée pour la reconstitution de l'histoire. Dans *Négropolitains et Euro-Blacks* de Tony Delsham, Papa Edwar est investi de cette distinction :

- Moi ? Je suis papa Edwar, le nègre de la mémoire, je passe dans le temps pour dire ce qui doit être dit.

- Ah ! Et que dit la mémoire ?

*- L'homme et la femme d'ici-là. Il est temps que le dire casse le mensonge et l'injustice.*⁴⁵

C'est aussi dans cette optique qu'Emeline Pierre affirme que : « les auteurs guadeloupéens s'inspirent des réalités de la vie quotidienne pour évoquer le vécu du peuple. L'approche postcoloniale veut décentraliser le droit de parole. Cette démarche constitue une

⁴²*ibid.* p. 47.

⁴³ Stéphanie Vigier, *op. cit.*, p.39.

⁴⁴*ibid.* p.39.

⁴⁵ Tony Delsham, *Négropolitains et Euro-blacks*, Éditions M.G.G., Martinique, 2000, p.20.

réponse au monopole de la parole par la métropole. »⁴⁶ Le narrateur évoque donc à plusieurs moments de la narration des sujets ayant trait au passé en insistant sur les sentiments et la vision des personnages susceptibles de renseigner sur la vie de cette époque. Papa Edwar retrace ainsi ce que fut le rapport homme-femme dans la société esclavagiste, il décrit ce que représentait la famille en partageant ses perspectives d'avenir sur ces questions. En effet, on peut remarquer chez les romanciers antillais une préoccupation pédagogique, didactique que l'on assigne au personnage du vieillard qui prend ainsi la place de l'historien. C'est ce qui apparaît dans *Mes quatre femmes* de Gisèle Pineau lorsque l'un des personnages du roman explique l'origine des noms d'esclaves :

*Julia Roman. D'où vient ce nom ? Sans doute de ces messieurs de l'état civil qui avaient pour fonction de nommer les nègres au lendemain de l'abolition de 1848. Lorsqu'elle était enfant, sa grand-mère lui raconta de quelle façon les anciens esclaves avaient hérité de ces noms tirés de la mythologie grecque, d'un dictionnaire de secours, d'un almanach ou d'un précis de zoologie. Des noms à rire et à pleurer. Des noms inventés aussi dans l'ennui et la dérision, dans la vapeur du tafia [...] Oublier qu'ailleurs, en Afrique, croissent les branches de la famille perdue. Porter ce nom, vaille que vaille. Le transmettre, tel un flambeau, à sa descendance.*⁴⁷

La recherche identitaire dans laquelle le Noir antillais s'est souvent impliqué a certainement conduit aux questionnements suivants : Qui suis-je ? D'où ce patronyme me vient-il ? Ainsi, l'explication de la grand-mère de Julia répond-elle à ces interrogations et délivre un discours qui n'existerait pas d'emblée dans les livres d'histoire. Parler du passé dans ce contexte revient donc à produire une mémoire absente du registre officiel, c'est pour les écrivains une façon de prendre possession d'une histoire, de s'affirmer afin d'apporter l'empreinte des peuples qui sont longtemps restés sans voix, en état de passivité face à l'histoire collective dans un contexte historique qui fut, à un moment donné, dominé par le discours de l'Autre. L'historicité dans le cadre d'un récit de fiction apparaît aussi dans un souci de reconnaissance des actions héroïques des Créoles. Cela sous-tend le rapport des Créoles avec l'extérieur, dans un cadre international. Le narrateur souligne dans ce cas précis, le rôle des Antillais dans les deux Guerres mondiales :

Combien de jeunes Antillais sont partis avec lui ? Dans cette première Guerre mondiale, on avance 25000... 25000 Créoles incorporés dans les armées de la République et débarqués en Europe pour reprendre l'Alsace et la Lorraine aux Allemands. Ainsi que les nombreuses troupes venues des quatre

⁴⁶Emeline Pierre, *op.cit.* pp.23-23.

⁴⁷ Gisèle Pineau, *Mes quatre femmes*, Philippe Rey, Paris, 2007, p.75.

*coins de l'empire colonial, ils participèrent à tous les combats, à chaque offensive... On les vit, soldats valeureux, dans la bataille de la Marne en 1914. On les vit, en Artois, en Champagne et dans les Dardanelles tout au long de l'année 1915. On les vit, bandes de nègres conquérants du Vieux Monde, traverser la Somme en 1917. On les vit tomber à Verdun en 18. Tomber comme des mouches. Morts en d'odieuses postures, écartelés, démembrés, dépecés, défigurés...*⁴⁸

Les deux Guerres mondiales n'ont pas été uniquement l'affaire des Français de métropole car, les Créoles ont participé à ces batailles qui ont coûté la vie à de nombreuses personnes. Dans la narration, évoquer cette réalité c'est sans doute rendre hommage aux Créoles martyrs de guerre en raison de leur dévouement à la nation française et de leur bravoure. Dans ce cas, le passé ne s'inscrit plus dans une perspective simplement constructive, il devient implicitement une requête de reconnaissance officielle des victimes oubliées de la guerre.

En définitive, le souci du détail, ainsi que les éléments minutieux présents dans les énoncés prouvent suffisamment que nos écrivains sont dans une démarche de traçabilité des histoires de vie de chaque race qui compose les Antilles. Les personnages illustrés sont donc dans la perspective de pérennisation d'une mémoire oubliée, oblitérée.

I.2. Personnages historiques antillais

Dans l'espace fictionnel du roman antillais, l'histoire se traduit également par la présence de personnages sortis tout droit de la nomenclature historique. En effet, même si le texte narratif relève de la pure fiction, le narrateur introduit de manière inattendue ou non une personnalité historique dont le rôle est significatif. Dans ce cadre, l'histoire est mentionnée à partir des noms d'individus qui interpellent le lecteur, principal destinataire. Si donc les personnages historiques deviennent une vitrine de l'histoire antillaise, il reste tout de même à définir leur vraie signification dans la trame romanesque. En fait, au-delà de l'histoire qu'ils rapportent, à quoi sert leur existence dans le roman ?

Il est évident que l'histoire des Antilles est liée à celle de France, ce qui autorise l'existence d'une histoire double, d'un discours historique juxtaposé pour le sujet antillais et français comme les personnalités historiques qui occupent l'espace romanesque et se retrouvent le plus souvent dans l'une ou l'autre histoire ou dans les deux histoires en fonction de la race et/ou de l'empreinte laissée dans l'histoire collective antillaise et/ou française à

⁴⁸*ibid.*, p.83.

l'exemple de Schœlcher⁴⁹, de Rochambeau ou de Desnambuc. En effet, alors que l'histoire ainsi que les personnalités historiques françaises sont connues de tous c'est-à-dire des Antillais et des Français, autant l'histoire collective antillaise est peu ou mal connue aussi bien par les Antillais eux-mêmes que par les Français. Et cette situation peut s'expliquer par le projet de la France d'instituer une nation après la Révolution française :

La nation, dans la conception née en France à la fin du XVIIIème siècle, était donc à la fois pourvue d'un caractère foncièrement républicain et démocratique, et d'une puissance d'acculturation visant à homogénéiser culturellement un espace en diffusant, parmi tous les habitants du territoire national, la même langue et un ensemble de références historiques et culturelles identiques, constitutifs de l'imaginaire. [...]

Le concept de nation fut élargi, pendant la Troisième République, vers celui de la « Plus Grande France », englobant la métropole et les colonies (Lüsebrink, 1998).⁵⁰

Toutefois, cette homogénéisation a créé et favorisé une transculturation galopante, c'est-à-dire un décalage important avec les réalités du terroir. On peut observer ses corollaires dans chaque domaine de la société comme l'histoire qui est jalonnée de personnalités historiques métropolitaines au détriment de celles, antillaises, qui restent dans l'ombre et ne bénéficient guère ni de la même considération, ni du même rayonnement médiatique et culturel. Par exemple, un des personnages de Maryse Condé dans *Les rois mages* affirme que :

Le continent tout entier était sous la botte des Français et des Anglais qui l'avaient dépecé comme un gibier. Les livres d'histoire ne vous montraient que des esclaves enchaînés ou tenus au cou par une fourche appelée mayombes, des tirailleurs sénégalais et des négresses dites à plateau. Romulus avait beau passer des heures et des heures dans les bibliothèques municipales, il ne trouvait pas grand-chose.⁵¹

Et dans *Négropolitains et Euro-Blacks* de Tony Delsham, cette même idée est exprimée : « Dans les livres d'histoire de l'école, disait-il jamais il ne trouva de faits d'armes de ses ancêtres ni aucune action glorieuse, dans les romans qu'il lisait ; le nègre avait le

⁴⁹ Ainsi le personnage de Schœlcher apparaît-il dans le roman de Patrick Chamoiseau *Un dimanche au cachot* (2007, Gallimard). Mais c'est en visitant Cuba (et non la Martinique comme le personnage du vendeur de porcelaine chez Chamoiseau) lors d'une mission de représentation commerciale pour l'entreprise familiale en 1830 qu'il se forgea ses convictions anti-esclavagistes.

⁵⁰ *Vocabulaire des études francophones, op.cit.p.129.*

⁵¹ Maryse Condé, *Les derniers rois mages*, Mercure de France, Paris, 1992, p.76

mauvais rôle tandis que dans la mémoire collective seules les extravagances de kompé Lapin surnageaient »⁵²

En fait, au-delà de la colonisation, la politique nationaliste a contribué à la dépossession des Antillais de leur histoire collective quand on sait que, jusqu'à une période encore récente, les manuels scolaires ne proposaient aux peuples colonisés que des programmes puisant leur source dans l'histoire et la culture française ; la métropole étant le lieu de prédilection et le siège des valeurs intellectuelles et morales. C'est en réponse donc à cette réalité, mais aussi au regard négatif des Antillais sur leur propre histoire que les auteurs tentent donc de combler les lacunes, de réinvestir ces figures absentes qui ont pourtant défendu des idées, lutté et œuvré pour l'évolution des mentalités en ayant comme ligne de mire la valorisation de la condition noire. C'est pourquoi, il n'est pas rare de dénombrer un large éventail de figures historiques antillaises, pour la plupart de race noire, dans les romans.

Mes Quatre femmes de Gisèle Pineau nous parle « d'un Sieur Auguste Bébian, un nègre libre, qui avait fondé à la Guadeloupe la première école pour les enfants de couleur. »⁵³ Plus loin, l'auteure évoque « Les escouades de nègres marrons qui semaient la terreur chez les honnêtes gens [qui] sont à la geôle en attendant la potence ou la clémence de leurs maîtres [...] »⁵⁴ Le « roman de Maximin *L'Isolée Soleil*, [il] revient longuement sur la mort héroïque du général martiniquais Louis Delgrès qui, avec ses trois cents soldats en rébellion, a préféré la mort à la défaite face aux troupes blanches. »⁵⁵ *Victoire, les saveurs et les mots* de Maryse Condé cite « Hégésippe Légitimus, le premier Noir à avoir investi le domaine politique »⁵⁶, « Dernier Argilius est passé à la postérité au même titre que Jean-Hégésippe Légitimus comme un ardent défenseur des nègres opprimés, illettrés, tout juste sortis de la matrice de l'esclavage »⁵⁷ « Edgar Littée, bourgeois mulâtre de l'époque, eut l'idée de fixer sur la

⁵² Tony Delsham, *Négropolitains et Euro-blacks*, op.cit. p.20

⁵³ Gisèle Pineau, op. cit., pp.176-177

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 160-161

⁵⁵ Françoise Simasotchi-Bronès, op.cit. p.230

⁵⁶ Maryse Condé, *Victoire, les Saveurs et les mots*, Mercure de France, Paris, 2006, p.30.

Légitimus (1868-1944), fut député, conseiller général et maire de Pointe-à-Pitre. Il a contribué à la fondation du Parti socialiste guadeloupéen. Ami de Léon Blum, il a été le premier noir à siéger à l'assemblée nationale depuis Jean-Baptiste Belley (élu en 1793) aux côtés de Jules Guesde et de Jean Jaurès.

⁵⁷ Maryse Condé, *Victoire, les Saveurs et les mots*, ibid. p.50

pellicule des scènes de la vie de cette société pointoise du mimétisme. Débauche de drapés et de capelines. »⁵⁸

Un personnage de *Traversée de la Mangrove* de Maryse Condé affirme qu'« il n'y a jamais eu qu'un seul honnête homme politicien dans ce pays [Guadeloupe]. C'est Rosan Girard ! »⁵⁹ On retrouve beaucoup d'autres figures légendaires antillaises dans les textes qui recouvrent une signification particulière, qui occupent une place privilégiée et qui ont une très forte résonance aussi bien dans la conscience collective que dans l'histoire en elle-même. On a l'impression que le legs historique ne se fait que dans un sens, à moitié ; en effet, les seuls personnages reconnus par le discours officiel sont en majorité les figures métropolitaines blanches ayant joué un rôle dans l'esclavagisme et le colonialisme. Les autres personnages historiques subissent l'effacement, la transparence, car étant marginalisés, muets, inexistantes pour les métropolitains. Par conséquent, l'histoire française dans son ensemble c'est-à-dire en considérant les départements d'Outre-mer est donc amputée d'une partie d'elle-même, car en excluant les personnalités historiques guadeloupéennes et martiniquaises qui prennent leur sens dans la lutte pour la liberté et la condition de l'homme noir, le rôle des romanciers est donc de les réintégrer dans le discours public. Ainsi, dans le roman *Toxic Island* d'Ernest Pépin, l'évocation des personnages historiques par le narrateur souligne leur rôle historique et leur place dans le processus de progrès du Noir en général :

*La confrérie des soucougnans, à chaque tournant de votre histoire, a envoyé ses prophètes pour éclairer votre route. Louis Delgrès. La mulâtresse Solitude, Ignace. Toussaint Louverture. Hégésippe Légitimus. Achille René-Boisneuf. Rémi Nainsouta. Frantz Fanon. Aimé Césaire. Che Guevara. Martin Luther King. Bob Marley. Michael Jackson. Barack Obama. Sans compter tous les autres. Je veux dire ceux et celles qui dans les habitations, les hameaux, les campagnes, les bourgs, les villes changèrent la couleur des jours, la couleur des peaux, la couleur du passé et celle du présent.*⁶⁰

Tous les personnages historiques cités dans le texte ont influencé ou révolutionné leur époque et à ce titre, ils sont perçus comme des symboles, et des figures emblématiques qui

⁵⁸*Ibid.*, p.191

⁵⁹ Maryse Condé, *Traversée de la Mangrove*, Mercure de France, Paris, 1989, p.121.

Rosan Girard (1913-2001) fut député communiste de Guadeloupe de 1946 à 1958.

⁶⁰ Ernest Pépin, *op.cit.* p.88.

Joseph Ignace a lutté aux côtés de Delgrès.

Achille René-Boisneuf (1873-1927) a été maire et député de Pointe à Pitre.

Rémy Nainsouta (1883-1969) est un diplômé de l'école nationale vétérinaire de Maisons-Alfort qui occupa des postes de fonctionnaire colonial importants en Martinique et en Afrique notamment au Sénégal... En 1945, il est maire de Saint-Claude en Guadeloupe.

servent de modèle. Lorsque le narrateur utilise le terme de « prophète » pour caractériser ces personnages historiques, c'est sans doute pour souligner leur parcours hors du commun et surtout insister sur leur fonction quasi messianique pour l'avancée de la cause noire. Les grandes figures historiques telles que Martin Luther King, Bob Marley, Michael Jackson, Barack Obama font écho et sont des figures incontournables dans l'histoire de l'humanité en général et des Noirs en particulier. En parlant de la France métropolitaine, June Hargrove affirme ainsi que « le triomphe des héros culturels témoigne de la diffusion des idéaux du XVIIIème siècle dans les mœurs populaires. La connotation humanitaire que les esprits éclairés donnaient au progrès attirait logiquement le respect sur ceux qui s'efforçaient d'améliorer la condition humaine. Une société certaine que l'émulation conduit à la perfection cherche naturellement ses modèles parmi « les hommes de progrès » contemporains. »⁶¹ Ce raisonnement est valable pour les auteurs antillais soucieux de célébrer les figures historiques au fil des âges. Dans *Toxic Island* par exemple, le narrateur met un point d'honneur à sortir le peuple antillais de l'amnésie collective dans laquelle il se trouve et cela est perceptible au dixième chapitre du roman avec les journées commémoratives :

*Les jours allèrent de commémoration en commémoration et l'on reconstitua la bataille de 1802 qui opposa les troupes de Napoléon aux soldats de Louis Delgrès, aux Nègres à coutelas [...]. Nos voisins, Patrick Chamoiseau et Guy Deslaurier ressuscitèrent Béhanzin, Alikér, les biguines de Saint-Pierre. Un paquet de livres montrait les scènes du temps-longtemps. [...] La mémoire remontait de partout avec la même vigueur que l'amnésie d'autrefois. Elle colorait les paroles, rendait hommage à des femmes et des hommes dont les os avaient tourné poussière. Femmes et hommes qui avaient griffé le temps avec grand talent, hautes manœuvres, belle force et courage. Ainsi Manuela Pioche, grande chanteuse devant l'Éternel. Ainsi Georges Nicolo qui s'était mêlé grandement à une affaire de bombe atomique. Ainsi Vélo dont les mains faisaient ruisseler le tambour-ka. Ainsi Gerty Archimède, maîtresse femme politique. Leurs fantômes revenaient s'installer parmi nous et nous tendaient la main. Et nous les suivions car nous avons besoin de savoir le chemin à prendre dans le brouillard qui nous aveuglait.*⁶²

⁶¹ June Hargrove, « Les statues de Paris » in Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire II La nation, Bibliothèque illustrée des histoires, II. La nation*, Gallimard, Paris, 1986, pp. 243-282.

⁶² Ernest Pépin, *op. cit.*, ppp.123-124-125.

Béhanzin (1844-1906) a été roi du Dahomey. Il résiste aux troupes françaises de 1892 à 1894. Déporté en Martinique de 1894 à 1906, il meurt en Algérie cette même année.

Pierre Alikér (1907) est un homme politique de Martinique partisan de l'autonomie. Il est le co-fondateur du Parti progressiste martiniquais. C'est à ce titre qu'il prononcera l'éloge funèbre d'Aimé Césaire le 20 avril 2008. Il peut aussi s'agir de son frère André (1894-1934) militant communiste martiniquais assassiné en 1934.

Raoul Georges Nicolo (1923-1993) a été un ingénieur dont les travaux portaient sur les télécommunications et la physique nucléaire.

Gerty Archimède (1909-1980) a été la première femme inscrite au barreau de la Guadeloupe en 1939. Elle est députée communiste de la Guadeloupe de 1946 à 1951.

Les auteurs antillais, en rendant hommage à toutes ces personnalités, délivrent ainsi une sorte d'acte de naissance qui a pour objectif de reconnaître leur appartenance à l'histoire officielle des Antilles et de la France qui reste une et indivisible. Il n'est plus question d'enseigner « les récitations, les chansons qui racontent le printemps, les histoires de la France et la géographie [...] » l'heure est à l'enseignement sous toutes ses formes de l'histoire de France et de ses anciennes colonies dans toute leur authenticité. C'est pourquoi les romans deviennent des plates-formes qui visent à recentrer l'Antillais sur son histoire et à réhabiliter ces oubliés, ces abandonnés, ces ignorés de l'histoire. La mémoire amnésique est remplacée par une mémoire régénérée, vive et reformée. Le discours du narrateur est donc de dire qu'indépendamment des personnalités historiques françaises que l'on retrouve sans effort dans les livres et d'autres supports médiatiques, il existe aussi des héros historiques martiniquais et guadeloupéens dont la reconnaissance devrait être à la hauteur des actions qu'ils ont menées pour le développement et l'évolution des Antilles. Connaître cette évidence, c'est donc déconstruire un discours validant la résignation du Noir, c'est désapprouver l'essentialisme de l'être noir, c'est raisonner à l'encontre des préjugés visant à contester l'action des Noirs dans l'avènement de leur liberté. In fine, la démarche des auteurs antillais rentre dans la perspective de la connaissance des savoirs inhérents à l'histoire des Antilles par ses lecteurs quelle que soit leur origine ethnique. À la suite de l'illustration des personnages historiques noirs dans le roman, se trouve également la volonté de créer des lieux de mémoire c'est-à-dire d'inscrire à la fois des personnalités ayant eu une grande influence aux Antilles dans l'espace urbain ainsi que d'autres aspects historiques.

I.3. Lieux de mémoire

Selon Pierre Nora, « la curiosité pour les lieux où se cristallise et se réfugie la mémoire est liée à ce moment particulier de [notre] l'histoire. Moment charnière, où la conscience de la rupture avec le passé se confond avec le sentiment d'une mémoire déchirée ; mais où le déchirement réveille encore assez de mémoire pour que puisse se poser le problème de son incarnation. Le sentiment de la continuité devient résiduel à des lieux. »⁶³ Dans le cadre des Antilles, comment les lieux sont-ils des vecteurs de la mémoire, des souvenirs ? Comment la mémoire mute-t-elle en lieux de mémoire ? La pensée de Pierre Nora trouve un écho dans le cas des Antilles où les populations sont encore bouleversées, tourmentées par leur histoire collective. De ce fait les moyens mis en œuvre par les différents

⁶³ Pierre Nora, « Entre Mémoire et Histoire, la problématique des lieux », in Pierre Nora, (dir.), *Les lieux de mémoire I la République*, Gallimard, Paris, 1984, pp.XVII-XLII.

acteurs de la société, à l'instar des écrivains, participent d'une volonté de graver matériellement une histoire encore brûlante. Il est donc question ici d'une manière de transmission de l'histoire par les objets. Dans le roman antillais, deux situations se présentent : dans le premier cas, c'est le lieu naturel qui transmet la mémoire comme dans la destruction de la ville de Saint-Pierre par le volcan. Ainsi dans *Victoire, les saveurs et les mots* de Maryse Condé la Montagne Pelée devient-elle un lieu-mémoire :

*Moins de deux semaines après le retour de Victoire, le 8 mai 1902, la Pelée cracha du feu. D'un coup de sa baguette de fée Carabosse, elle fit de la perle des Antilles la ville fantôme que les touristes, nostalgiques, parcourent aujourd'hui. Aucun survivant, si ce n'est Cyparis, à l'abri dans son cachot.*⁶⁴

La Montagne pelée est un espace qui rappelle la ruine de Saint-Pierre par l'éruption volcanique, lieu où les Blancs créoles vivaient en majorité. En effet, même si c'est une tragédie humaine par son caractère dramatique, elle suscite d'abord un profond désarroi, une déchirure pour les Créoles. Le lieu prend tout son sens à travers ce qu'il reflète : « une ville fantôme », un lieu théâtre d'une catastrophe naturelle. Le lieu naturel qui n'a pas eu besoin d'être forgé, d'être érigé, reste le premier énonciateur et transmetteur de la mémoire même s'il symbolise aussi la souffrance, la mort, l'anéantissement et le chaos. Le lieu de mémoire dans ce cas dépasse les limites raciales, dans le sens où il ne renvoie pas à la douleur d'une race comme le présenterait par exemple la statue d'une esclave enchaînée, il exprime l'affliction de tout un peuple sans distinction de races : Blancs, Noirs, Indiens, Chinois s'y retrouvent. Il s'agit donc d'une mémoire impartiale, équitable qui ne critique ni ne culpabilise personne ; simplement elle manifeste la cruauté de la nature envers les Hommes. C'est un lieu qui échange avec le monde, qui dialogue avec les touristes venus découvrir de visu les traces, les vestiges du cataclysme. Par ailleurs, l'étendue d'eau salée, la mer des Caraïbes, piste marine qui favorisait le commerce triangulaire des esclaves par exemple, route par laquelle les supplices de la race noire ont débuté représente un autre lieu naturel chargé de mémoire, de réminiscence. C'est la mémoire de l'esclavagisme qui retentit, elle résonne au son des vagues et renouvelle à chaque fois chez le Créole noir un sentiment d'amertume. À l'inverse de la Montagne Pelée qui est évocatrice pour les touristes, la mer des Caraïbes suscite d'autres sensations, d'autres émois qui n'ont aucun rapport avec l'esclavage, avec l'histoire. C'est d'ailleurs ce que souligne Robert dans *Négropolitains et Euro-blacks* de Tony Delsham :

⁶⁴ Maryse Condé, *Victoire, les saveurs et les mots*, op.cit. p.128.

*Lors de mon premier séjour, lorsque je regardais la mer du Diamant, je m'imaginai surfant sur la crête des vagues ou encore vêtu d'une tenue de plongée et fusil pointé traquant des sardes et des poissons coffres, des mérus et des bonites, aujourd'hui j'ai un autre regard.*⁶⁵

En effet, les lieux deviennent des garants, des tuteurs mémoriels grâce au culte et à la considération que lui vouent les personnages qui ont un rapport, une intimité, une connivence avec eux : ils subissent ainsi une forme de sacralisation, de mythification qui leur confère une dimension, une valeur, une symbolique autre. C'est sans doute cette fibre, cette sensibilité qui échappe à Robert et aux touristes de manière générale.

Dans le deuxième cas, l'initiative de la transmission vient des personnages qui utilisent les objets pour perpétuer la mémoire. Ces objets sont formés pour illustrer soit un personnage, soit un moment de l'histoire ayant compté en lieu de mémoire, on ne parle plus de lieu naturel, il s'agit plutôt de lieux superficiels créés, d'endroits construits pour la transmission de l'héritage historique et culturel. C'est ce que Thierry Nicolas a appelé « les nouveaux marqueurs du paysage »⁶⁶ puisqu'ils traduisent de manière concrète une réalité effective. Toutefois, dans notre analyse, il ne s'agira pas de recenser de manière exhaustive tous les lieux qui évoquent la mémoire collective des Antilles, notre ambition étant simplement de montrer comment les objets traduisent d'une autre manière la mémoire de tout un peuple, comment les lieux perpétuent l'histoire sous d'autres formes que l'écriture et la parole qui étaient les systèmes de transmission les plus usités.

De ce fait, par exemple, la statue de Victor Schœlcher citée dans les romans antillais fait partie des « lieux de mémoire dont la logique d'édification répondrait à la volonté de valoriser les personnages qui ont marqué « l'histoire » de ces îles. (Guadeloupe et Martinique). Parmi ceux-ci, se dégagent les figures « métropolitaines » dont l'empreinte a été forte et les personnalités locales qui ont connu un destin hors du commun. »⁶⁷ Raphaël Confiant, dans *L'Archet du colonel* mentionne « la statue flambant neuve du découvreur de la Martinique, le comte Pierre Beslain d'Esnambuc »⁶⁸, et « la statue de Joséphine Bonaparte »⁶⁹ même si cette dernière ne fut guère considérée comme telle par les autochtones comme en

⁶⁵ Tony Delsham, *op.cit.* p.90.

⁶⁶ Thierry Nicolas, « À la poursuite du patrimoine », *EchoGéo* [en ligne], Sur le vif 2009, mis en ligne le 09 juillet 2009, consulté le 25 octobre 2011. URL : <http://echogeo.revues.org/11300> , pp.1-18

⁶⁸ Raphaël Confiant, *L'Archet du colonel*, Mercure de France, Paris, 1998, pp.83.84.

⁶⁹ *ibid.* p.85.

témoigne ce passage tiré du livre *Nègre je suis, nègre je resterai*, retranscrivant les entretiens de Françoise Vergès avec Aimé Césaire : « Sur la grande place de la Savane qui s'étend devant le débarcadère, on croise la statue de Joséphine de Beauharnais, décapitée et couverte de peinture rouge. Elle est restée, dans la mémoire populaire, celle qui avait poussé Napoléon à rétablir l'esclavage en 1802. Nul ne cherchait plus à remplacer sa tête, car elle était chaque fois enlevée la nuit suivante. »⁷⁰

Schœlcher, au même titre que les autres, entre dans le sillage des figures métropolitaines ayant eu une influence considérable dans le tracé des événements historiques ; la présence de sa statue dans l'espace urbain, la présence des rues portant son patronyme ainsi que son omniprésence dans la fiction romanesque semble être à la hauteur de son impact dans l'histoire antillaise. Les noms des rues entrent également dans le sillage des lieux de mémoire. Daniel Milo remarque que : « plus nombreux sont, désormais ceux qui considèrent que les noms de rue doivent représenter la mémoire collective – nationale cette fois. Il ne s'agit plus dans ce cas d'un fonds populaire qu'il faudrait sauvegarder, mais d'un répertoire officiel qu'il faudrait promouvoir. »⁷¹ Et ce point de vue est perceptible dans *Toxic Island* d'Ernest Pépin :

*Le lendemain matin, la ville se réveilla avec une autre humeur. Elle accoucha d'une conscience nouvelle. Elle découvrit le mot patrimoine et se délecta des vestiges de son passé. Des rues auparavant banales racontaient des histoires fantastiques et grandioses. Des histoires de guerres et de défaites quand le sang coulait à la Place de la Victoire. [...] Certains quartiers exhibaient fièrement leurs façades et il se trouva un homme d'exception pour vanter le charme des maisons créoles de toute la Caraïbe.*⁷²

Pour Thierry Nicolas « les témoins de la résurgence de la mémoire de l'esclavage s'inscrivent dans le quotidien des ultramarins en occupant notamment des emplacements privilégiés tels que les places publiques, les squares, les fronts de mer ou les ronds-points. »⁷³ On peut ainsi dire que la mémoire ne s'écrit plus seulement, elle ne se dit plus uniquement, elle se sculpte et se taille également au moyen des objets qui deviennent des lieux de transmission par le génie artistique. Ainsi l'histoire trouve-t-elle dans la matière, une nouvelle vie, un autre mode d'expression. Dans l'approche du concept de lieux de mémoire appliqué

⁷⁰ Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai*, *Entretiens avec Françoise Vergès*, Albin Michel, Paris, 2005, p.10

⁷¹ Daniel Milo, « Le nom des rues », in Pierre Nora, (dir.), *Les lieux de mémoire II La nation*, Bibliothèque illustrée des histoires, Gallimard, Paris, 1986, pp. 285-315.

⁷² Ernest Pépin, *op.cit.* p.122.

⁷³ Thierry Nicolas, *op.cit.*, pp. 1-18

aux Antilles françaises, il s'agit donc des représentations matérielles et symboliques qui illustrent de manière profonde les événements ayant eu lieu dans cet espace géographique. On peut donc dire que ce sont des lieux éloquents, messagers de l'histoire, qui vont non seulement à la rencontre des autochtones mais, aussi des étrangers pour libérer un sens, une signification de valeur historique.

In fine, dans le roman antillais, la présence des lieux de mémoire est significative car elle renvoie à l'histoire collective qui répond à l'exigence de la pérennisation et de la promotion de la mémoire par l'utilisation des objets, de la matière. Les lieux de mémoire qu'ils soient naturels ou non, ravivent une mémoire, au même titre que l'historien et la mémoire individuelle y compris tous les autres moyens de transmission. On peut ainsi les considérer comme appartenant au patrimoine culturel se rapportant à l'identité antillaise, en revanche comment la langue créole s'inscrit-elle ?

I.4. Identité culturelle

Après l'abolition de l'esclavage aux Antilles qui met fin à un système d'exploitation de l'homme par l'homme, du Noir par le Blanc qui durait depuis des décennies déjà, ces derniers manquent de main-d'œuvre pour le travail dans les champs de canne à sucre et décident de faire immigrer plusieurs milliers de personnes venant d'endroits différents pour suppléer ce déficit : Indiens, Chinois, Congolais... se retrouvent tous dans une même contrée, ont en commun une même destinée, celle de servir l'homme blanc au prix d'efforts surhumains. Cette exploitation occasionne l'injustice, la souffrance et toutes les autres difficultés liées à l'état de servitude des populations ; la cohabitation entre individus d'origines et de cultures différentes devient d'abord source de conflits, de mésententes, puis au fil du temps la solidarité s'installe entre eux. L'atmosphère pesante, les sentiments d'animosité, de haine entre ces populations sont parfois secondaires devant les souffrances infligées par le Blanc. Cette absence de liberté, cette condition avilissante crée alors un rapprochement des uns et des autres pour ainsi créer un ensemble hétéroclite de coutumes, d'art de vivre et d'être sur le long terme. Autrement dit, aux Antilles le brassage culturel a donné naissance à une multitude de traditions qui font partie de ce qu'on va appeler « l'identité culturelle ». Par identité culturelle, on entend ici la métamorphose, la mutation des cultures originelles des populations venues de contrées diverses pour former une société multiculturelle. En fait, la couleur de la peau a été le premier signe visible de l'être en voie de créolisation dans un système social régi par les rapports de force où, malgré tout, les relations

interraciales étaient à l'origine d'enfants d'une multitude de couleurs dont les mulâtres. En effet, dans la société traditionnelle antillaise la couleur de la peau influençait beaucoup sinon déterminait la place de l'individu dans la société et ainsi pouvait-on sans difficulté stigmatiser les populations « de couleur ». Cette situation va pendant longtemps créer une imagerie populaire qui sera à la base des clivages ethniques. Autrement dit la culture considérée par « l'ethnologue Michel Leiris [...] [comme] un ensemble de façons de penser et d'agir communes aux membres d'une société particulière et transmises de génération en génération »⁷⁴ sera à cette époque fonction de la couleur de la peau et donc se rapportant au continent d'origine des populations : la base de la société antillaise telle qu'elle est décrite dans les romans a été une société fragmentée selon les appartenances raciales initiales comme nous le dit René Ménénil :

Mais si l'Afrique a donné des hommes, ces hommes sont venus aux Antilles avec des traits culturels qui ont été combattus, certes, par les colons français, mais qui n'ont pas pour autant été supprimés. Et il est facile aujourd'hui de retrouver le fil par lequel nous sommes liés à l'Afrique dans les traits du visage, dans telle danse (le laggia), dans telle réjouissance populaire comme le mercredi des cendres, dans tel conte de « compère l'éphant », dans la structure des cases de nos paysans... Sans insister autant sur l'apport indien et chinois, nous pouvons dire que c'est « race sur race, peuple sur peuple » que s'est formé la société antillaise au cours de trois siècles.⁷⁵

On peut dire que c'est la fusion de tous ces groupes ethniques, c'est l'éclatement des différents modes de vie qui est à l'origine de la culture antillaise. Au départ, ces cultures réprimées, comprimées et souvent pratiquées dans le secret à cause des lois strictes de l'époque au bénéfice de la culture occidentale ne verront pas leur épanouissement. En d'autres termes, la phase de créolisation entrera dans sa plénitude lorsqu'il y aura un échange véritable entre les individus de races et de milieux différents ; où l'être s'exprimera en toute liberté ; il s'agira donc du résultat d'un échange culturel sans restriction. Le colon par exemple deviendra créole au même titre que l'esclave ou le colonisé lorsqu'ils seront tous les deux en rupture avec l'ordre esclavagiste et colonial, quand l'opprimé cultivera son imagination et exercera son savoir-faire ouvertement. C'est aussi quand la culture infériorisée, réprimée dépassera les contours raciaux pour trouver une place même infime au sein des cultures d'autres races. Ce n'est qu'au terme de ces imbrications culturelles qu'on pourrait affirmer que l'être antillais est le produit de tout un assemblage d'éléments disparates, dont le résultat

⁷⁴ René Ménénil, *Antilles déjà jadis précédé de Tracées : identité négritude, esthétiques aux Antilles*, Jean Michel Place, Paris, 1999, p.32

⁷⁵ *ibid.* p.34

est la créolisation. D'ailleurs, Edouard Glissant affirme à ce sujet que « la créolisation exige que les éléments hétérogènes mis en relation « s'intervalorisent », c'est-à-dire qu'il n'y ait pas de dégradation ou de diminution de l'être, soit de l'intérieur, soit de l'extérieur, dans ce contact et dans ce mélange. »⁷⁶

Dans les romans décrivant la culture et traditions antillaises, les personnages sont attachés aux traditions créoles en fonction de leur race. En effet, il y a un regard différent sur telle ou telle tradition selon qu'on soit Blanc ou Noir. D'après Chantal Maignan-Claverie :

Pour le créole de couleur, la volonté d'affirmer son identité ne peut se réduire à une simple identification au modèle culturel du colon blanc, dont il prend cependant les éléments les plus enrichissants. Il y ajoute en effet les traits les plus représentatifs d'une culture autochtone en devenir, conçue dans la matrice nègre. Il égale donc le Blanc autant qu'il l'imité et marque en outre sa spécificité avec cette distanciation ironique que Pléville trouve 'insupportable'⁷⁷

À partir de la quête de l'authenticité de l'être antillais opposé à l'être mimétique, perceptible après la colonisation, les romanciers contemporains puiseront dans le réservoir local pour mettre en relief sa spécificité. Comment le roman contemporain met-il en avant la culture créole en dehors du fait linguistique ? Il s'agira pour nous d'identifier, à travers un certain nombre de traits culturels et comportementaux, ce qui détermine l'identité culturelle créole. Dans la composition des cultures créoles plusieurs traditions se sont étendues à l'ensemble de la population antillaise mais, ce qui nous intéresse ici est de montrer que ces traditions ont jusqu'aujourd'hui eu un rapport avec la race même s'il y a eu par la suite une homogénéisation au niveau de ces traditions.

I.4.1. Culture et traditions créoles

La culture et les traditions créoles ont vu le jour à la suite du processus de créolisation aux Antilles ; c'est l'aboutissement d'un ensemble de mœurs et de codes sociaux développés depuis le temps de l'esclavage jusqu'à l'époque contemporaine : c'est le passage de la créolisation vers la créolité des Antilles. « Dans les Caraïbes, quatre continents – l'Europe, l'Amérique, l'Afrique et l'Asie – ont été rapprochés pour donner naissance à quelques sociétés et cultures insulaires. De la seconde moitié du XVIIe siècle jusqu'au début du XIXe, la traite esclavagiste de « nègres » enlevés à l'Afrique, puis, dans les années 1850-1880,

⁷⁶ Edouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Editions Gallimard, Paris, 1996, p.18

⁷⁷ Chantal Maignan-Claverie, *op.cit.* p.169.

l'importation de travailleurs africains et asiatiques « engagés » (venus d'Inde, de Chine et de Java) ont entraîné d'intenses métissages sur le sol américain. »⁷⁸

Parler de cette culture et de ces traditions créoles revient à retracer l'apport de chaque race, mais aussi la particularité des cultures des Antilles qui se dessinent comme étant le socle même de l'identité antillaise. Ainsi verrons-nous que derrière ces continents (Europe, Amérique, Afrique, Asie), d'où vient l'essentiel des traits culturels antillais, se cachent des hommes et des femmes qui ont non seulement permis la survivance de certaines cultures héritées d'un passé ancestral inhérent à leur univers originel, mais aussi d'autres cultures et traditions nées de la débrouillardise et de l'ingéniosité des individus dont l'ambition était de rendre leur vie meilleure là où résidait la souffrance, la maladie et la mort. Qu'il s'agisse des esclaves, des colons ou des travailleurs post-esclavagistes et de leurs descendants, tous ont contribué à l'assemblage des éléments qui font aujourd'hui l'originalité des traditions créoles. Selon Aimé Césaire : « la culture antillaise n'est qu'un deuil, elle manifeste la perte, la dégradation des symboles, des traits originels demeurés en Afrique. Ce qu'affirme Césaire c'est que la domination coloniale a créé un « vide » en détruisant les cultures traditionnelles. Celles-ci sont remplacées par une « culture d'importation » dont la « consommation », sans création, n'aboutit qu'à une « sous culture », une aliénation. »⁷⁹ Mais se limiter à cette définition ne serait-il pas se résoudre à considérer la culture antillaise sans prendre en compte son originalité, et les circonstances de sa naissance dans un contexte social en construction permanente ? Car, depuis l'époque contemporaine, un nouveau regard est né ; ainsi les romanciers antillais insistent-ils davantage sur les aspects fondamentaux de la culture créole traditionnelle qui a été longtemps refoulée et reléguée au second plan au profit de la culture française. Dans leur approche romanesque, ils se penchent vers la beauté et la richesse de la culture et des traditions créoles qui reflètent le mieux l'espace socioculturel antillais. « Pour les auteurs de la créolité, à l'inverse, une culture nouvelle est née, loin de l'Afrique, de l'Asie, de l'Europe, avec des bouts de chacun de ces continents et des fragments de leurs cultures, mais cette chose a sa propre valeur, ses propriétés, gagnées dans une nouvelle naissance.»⁸⁰ L'un des signes significatifs du mélange des races et des cultures aux Antilles est également à voir dans la composition de la langue créole.

⁷⁸ *Dictionnaire des racismes, de l'exclusion et des discriminations*, sous la direction d'Esther Benbassa À présent, Paris, 2010, p.248.

⁷⁹ Dominique Chancé, *Patrick Chamoiseau, op.cit.* p.23

⁸⁰ *Ibid.*, p.27.

I.4.1.1. La langue créole

Conformément au dictionnaire, on pourrait définir la « langue » comme « un système d'expression et de communication commun à un groupe social (communauté linguistique) »⁸¹ en d'autres termes, une langue met en relation des individus, des concepts, en créant également des codes langagiers qui la déterminent. Dans une société, la langue apparaît ainsi comme étant un outil essentiel non seulement pour l'échange mais aussi pour la transmission des savoirs, de la culture et/ou de l'histoire. En ce qui concerne l'espace antillais, deux langues, le français et le créole coexistent, la première étant valorisée au détriment de la seconde, interpellant ainsi les écrivains antillais qui avaient le souci de voir cette dernière évoluer, considérée au même titre que la première, dépositaire elle aussi d'une histoire, d'une culture :

Le créole des Antilles, né du contact des dialectes français du nord de la France aujourd'hui disparus (poitevin, normand) ou résiduels (picard) et des langues africaines, s'est inventé en résistance à l'oppression coloniale et à l'esclavage, produisant une culture originale restée vivante. Reconnu désormais comme support de mémoire et d'imaginaire, il donne lieu à un travail de réappropriation. Confiant et Chamoiseau, qui souhaitent compléter « la mise à jour de la Mémoire vraie », publient à la suite de l'Éloge une anthologie de la littérature caribéenne, Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature. Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane. 1635-1975 (1991).⁸²

Selon les théoriciens de la créolité :

Le créole, sans devenir une valeur absolue, est défendu comme une réalité populaire et culturelle, quitte à ce que la frontière passe entre une antillanité qui, on l'a vu, peut intégrer les Békés, et une francité qui ignore le créole. Le créole devient essentiellement une langue de la diversité, du mélange, ni africaine, ni asiatique, ni européenne, mais un peu de tout cela à la fois, un témoignage de la créolisation des Amériques.⁸³

Autrement dit, la langue créole est le produit de la rencontre entre plusieurs peuples ; d'abord rejetée et honnie, elle fut tout de même une réalité linguistique qui va influencer et jouer un rôle déterminant au sein de la société créole. En effet, à lire les écrivains de la créolité, il est vraisemblable qu'ils considèrent que la langue créole révèle l'être créole à lui-

⁸¹ *Le nouveau petit Robert op.cit.* p.1428.

⁸² [Http : //www.larousse.fr/encyclopedie/nom-commun-nom/cr%E9olit%E9/38360](http://www.larousse.fr/encyclopedie/nom-commun-nom/cr%E9olit%E9/38360), consulté le 19 septembre 2012

⁸³ Dominique Chancé, *Patrick Chamoiseau, op.cit.* p.138.

même, elle dévoile son authenticité à l'inverse de la langue française qui le métamorphose comme le remarquait déjà Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs* :

*comme on le voit, nous n'avions pas tort de penser qu'une étude du langage chez l'Antillais pouvait nous révéler quelques traits de son monde. Nous l'avons dit au début, il y a un rapport de soutènement entre la langue et la collectivité. Parler une langue, c'est assumer un monde, une culture. L'Antillais qui veut être blanc le sera d'autant plus qu'il aura fait sien l'instrument culturel qu'est le langage.*⁸⁴

Manipuler la langue française au sens des Antillais de l'ancienne génération consistait à adopter de plus le bagage culturel français alors que le créole qui exprimait mieux le vécu et le réel antillais était dévalorisé, bafoué. Or, aujourd'hui l'objectif des écrivains consiste à démontrer que la langue créole est consubstantielle à l'identité créole ; par conséquent, la vulgariser reviendrait à la repositionner dans le paysage social et culturel antillais. Quel rôle la langue créole joue-t-elle dans la société actuelle ? Comment les écrivains montrent-ils le rapport entre langue et identité antillaise (son authenticité) dans leurs productions romanesques ?

La langue créole utilisée à l'origine par des locuteurs appartenant aux classes défavorisées, qui n'avaient pas accès à l'éducation auxquelles appartenait majoritairement les populations noires, se répandra de manière insidieuse dans toutes les couches sociales. Aujourd'hui, c'est une langue qui est parlée aussi bien par les Blancs que par les Noirs, par les riches que par les pauvres même si elle n'est pas complètement intégrée et rencontre des difficultés quant à son rayonnement dans l'environnement culturel et académique : les théoriciens de la créolité « militent parallèlement contre l'autocensure du créole en pays caraïbe, entendent faciliter son écriture, développer son lexique, institutionnaliser son enseignement »⁸⁵. Pour les locuteurs créoles de la nouvelle génération, adopter la langue créole représente une manière de s'approprier une part de leur identité malgré la situation sociolinguistique (une situation de diglossie⁸⁶). Par exemple pour les individus en situation d'exil, la langue créole est un élément identitaire qu'ils souhaitent préserver. Dans

⁸⁴ Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*, Seuil, Paris, 1952, p.30.

⁸⁵ [Http : //www.larousse.fr/encyclopedie/nom-commun-nom/cr%E9olit%E9/38360](http://www.larousse.fr/encyclopedie/nom-commun-nom/cr%E9olit%E9/38360), consulté le 19 septembre 2012.

⁸⁶ « La diglossie désigne la répartition complémentaire de deux langues ou de deux variétés d'une même langue dans certaines sociétés. Du fait que leur emploi dépend des circonstances, les deux idiomes seront (souvent) affectés de coefficients sociaux : l'un des deux, plus savant et plus recherché, sera valorisé sur le plan socio-économique, tandis que l'autre connaîtra une plus grande expansion populaire mais sera aperçu comme plus familier. Contrairement au bilinguisme, la diglossie n'est pas le fait d'un individu, mais de communautés tout entières. », *Vocabulaire des études francophones...op.cit.* pp.59-60.

Négropolitains et Euro-blacks de Tony Delsham, c'est ce qu'exprime l'un des personnages du roman :

- *La langue, c'est l'âme d'un peuple, je refuse de perdre mon âme, de perdre mon identité, nos enfants doivent savoir qui ils sont, d'où ils viennent et contrairement à tous ces gens qui au prétexte qu'ils vivent à Paris, qu'ils sont loin de chez eux, renoncent à leur identité, je parle créole à mes enfants, je leur parle de leurs origines antillaises, de leurs origines africaines, disait Claude.*⁸⁷

Toujours dans le processus de redynamisation de la langue créole, le narrateur renforce ici l'importance de cette dernière dans l'identité de l'être antillais car, même en dehors de son espace linguistique de prédilection, elle subsiste et s'épanouit dans un espace social et culturel étranger où la langue française occupe une place supérieure. Ainsi, Claude qui hérite de la situation d'exil de ses parents manie-t-il la langue créole correctement malgré son éloignement des Antilles. On constate donc que la langue créole devient un symbole identitaire qui détermine ostensiblement l'appartenance au groupe social créole. C'est à partir de ce symbole que l'Antillais résidant hors de sa société d'origine y trouve une forme d'alliance, de communion avec ses origines, ses racines.

Pour mettre en relief le rapport langue créole/identité, les écrivains démontrent aussi les subtilités que la première emploie pour caractériser la seconde. Ainsi dans *La grande Béké I* de Marie-Reine de Jaham, le narrateur montre comment l'expression de la langue créole définit une posture, une attitude propre aux Créoles. Pour le narrateur : « Entre le béké et le nèg', c'est la langue de la complicité. Celle qui fait obéir comme elle fait rire. C'est en créole qu'on ose se dire les vérités les plus intimes. Les plus dures aussi. »⁸⁸ Cette vérité est aussi énoncée dans *Victoire, les saveurs et les mots* de Maryse Condé par un des personnages : « Quand il s'adressa à Victoire en créole, dans sa bouche l'idiome qu'il avait également parlé avec sa mère prit des inflexions intimes, différentes. Le créole, semblait-il signifier, est notre langue maternelle, le trait d'union entre nous. Soyons-en fiers. »⁸⁹ La langue créole, dans ce cadre, outrepassa les frontières de la simple communication verbale pour signifier un comportement et exprimer des émotions et des sentiments enfouis en l'être mais non perceptibles par les membres n'appartenant pas au groupe social. De manière précise, elle réconcilie et révèle l'Antillais dans sa véritable nature, sans fioritures, tandis qu'à l'inverse le narrateur estime que « le français est la langue des palabres et des salons ; elle exclut la

⁸⁷ Tony Delsham, *op.cit.* pp.71-72.

⁸⁸ Marie-Reine de Jaham, *La grande Béké I*, Laffont, Paris, 1998, p.51.

⁸⁹ Maryse Condé, *Victoire, les saveurs et les mots*, *op.cit.* p.180.

violence qu'induit le créole.»⁹⁰ Il ne s'agit pas de considérer le créole comme une langue agressive mais simplement comme une langue manifestant une conscience authentique contrairement au français qui serait une langue de déguisement. Pour les Antillais, la langue créole appartient à leur identité culturelle, au sens que donne la définition suivante : « on désigne par identité culturelle l'ensemble des traits culturels propres à un groupe ethnique qui lui confèrent son individualité, mais aussi le sentiment d'appartenance d'un individu à ce groupe. »⁹¹ Toutefois, au-delà de ce symbole identitaire d'autres traits culturels sont aussi révélateurs de l'identité antillaise.

I.4.1.2. La gastronomie

La gastronomie créole est un élément que l'on retrouve très souvent dans les romans antillais comme faisant partie d'un patrimoine culturel très hétérogène. En effet, toutes les saveurs que l'on y découvre sont un mélange de nombreux ingrédients et/ou épices venues des quatre coins du globe. C'est par cette diversité qu'on peut remonter le cours de l'histoire en évoquant l'origine de tel ou tel mets, ce qui fait sans doute la particularité et l'originalité d'une gastronomie qui s'est créolisée au fil du temps et des rencontres, mais aussi au gré des circonstances. Ces saveurs chantées par les auteurs antillais nous les retrouvons sous la plume de Jacqueline Manicom dans *Mon examen de blanc* :

*L'odeur chaude et épicée du boudin créole parfume la salle. Cives et oignons hachés, bois d'Inde pilé, cannelle et piments rouges s'insinuent dans la fumée chaude que dégagent les portions brunes, brillantes et lisses. Une gorgée de punch blanc au citron vert et une bouchée de boudin brûlant.*⁹²

Il ne s'agit pas ici de faire une liste exhaustive des menus qui jalonnent le répertoire culinaire antillais il s'agit plutôt de montrer que la cuisine a été l'un des premiers éléments à avoir rassemblé les différentes races là où existaient des barrières infranchissables. Dans la société post-esclavagiste et postcoloniale que décrivent les auteurs antillais, la question du devenir de l'individu occupe une place de choix dans les productions romanesques. C'est aussi à cette période que les colons font venir une main-d'œuvre autre que les Noirs pour travailler dans les champs de canne à sucre. Il s'agit des populations indiennes et chinoises qui arrivent aux Antilles en trouvant déjà un mode de vie institué. Dans *Terre d'exil et d'adoption*, Arlette Minatchi-Bogat, discours sur l'arrivée des Indiens en Guadeloupe. Elle

⁹⁰ Marie-Reine de Jaham, *op cit.* p.292.

⁹¹ *Vocabulaire des études francophones*, sous la direction de Lise Gauvin et Michel Beniamino, *op.cit.*p.96.

⁹² Jacqueline Manicom, *Mon examen de blanc*, Édition Sarazzin, Paris, 1972, pp.153-154.

évoque leur difficulté à s'acclimater à leur nouvel environnement et signifie au passage le mode alimentaire qui existait sur la plantation en déphasage avec le leur :

Ces Indiens étaient habitués à un mode de vie où ils se nourrissaient de riz sous toutes ses formes : en bouillie, en farine, en galette au miel, en grains accompagnés de feuilles pilées. Selon Minat' le colon affirmait que le riz était trop dispendieux voire plus coûteux que les autres vivres, les négociants en recevaient en petite quantité et les réservaient aux malades. Pour se nourrir, ces immigrants britanniques furent obligés d'adopter la nourriture qui était utilisée sur la plantation. Ils consommèrent dès lors toutes sortes de pois ou haricots . [...] Plus-tard, ils apprirent à manger les racines, tels que l'igname, la malanga, la patate, mais ces féculents étaient aussi mal tolérés car, au lieu de les faire bouillir, ils préféraient les rôtir d'où leurs terribles maux d'estomac.⁹³

L'alimentation va donc être homogène à un moment donné eu égard non seulement aux difficultés financières, mais aussi à la situation précaire des travailleurs. Comme beaucoup refusaient de travailler dans les champs de canne à sucre et étaient livrés à eux-mêmes par manque/ou peu d'activités rémunérées, la débrouillardise restait le seul moyen pour surmonter la misère matérielle qui les accablait. C'est à cette époque que le fossé se creusa davantage entre le Blanc et le Noir, le riche et le pauvre, le prolétaire et l'aristocrate. C'est donc le reflet d'une société à deux vitesses où les pauvres composés essentiellement des Noirs, Indiens et Chinois représentaient plus de la moitié des populations à l'opposé des Mulâtres et des Blancs qui faisaient partie de la catégorie aisée et/ou bourgeoise. Ce décalage social était visible dans tous les domaines y compris le domaine alimentaire. Autrement dit, la stratification des couches sociales en fonction de la couleur de la peau favorisera le clivage social, se traduisant par l'indigence des Noirs et la richesse des Békés, propriétaires terriens ou chefs d'entreprise. Cette description miniature de la société antillaise nous la retrouvons dans *Victoire, les saveurs, et les mots* de Maryse Condé. En effet, elle dépeint d'une part le régime alimentaire des classes pauvres et d'autre part celle des classes aisées. Quant aux pauvres leur repas quotidien était maigre et peu consistant :

Le petit déjeuner, si on ose employer cette expression, était vite expédié. La mère et les enfants trempaient leur Kassav rassise dans du tchòlòl⁹⁴

Les maléré ne faisaient qu'un repas par jour : des racines mouillées de « graisse », c'est-à-dire d'un peu d'huile, auxquelles s'ajoutaient pour les plus chanceux, des morceaux microscopiques de bœuf, de cochon salé ou de morue.⁹⁵

⁹³ Arlette Minatchy-Bogat, *Terre d'exil et d'adoption*, Ibis Rouge, 2001, p.46.

⁹⁴ *Ibid.*, p.25.

Par ailleurs, l'alimentation dans les familles aisées et dans les familles pauvres était très différente :

Le dimanche, après la messe, quand Victoire aurait pu jouir d'un peu de repos, Fulgence recevait. Tout ce que la Guadeloupe comptait de politiciens socialistes, bravait le bras de la mer pour s'asseoir à sa table. [...] En bon légitimiste, Fulgence se voulait libre-penseur, membre de la société « Les fils de Voltaire » alors qu'elle était un cul-béni, passez-moi l'expression. Ces repas duraient pratiquement la journée. En bras de chemise, Fulgence débouchait bouteille sur bouteille. Saint-émilion, Château-Lafitte, Château-Margaux. Champagne [...] Danila et Victoire volaient de la cuisine à la salle à manger, les bras chargés de boudin, de burgots, de palourdes farcies, de feuilletés de crabe, de vol-au-vent de lambis, de salade d'avocat. Sans compter les plats de résistance : bébélé, colombo, calalou, courts-bouillons de poisson et autres délices de la cuisine créole.⁹⁶

Du point de vue culturel, la gastronomie créole s'imposa très vite au sein des familles. Contrairement à la langue créole, bâillonnée dans les milieux aristocratiques au profit du français, elle transgresse les conflits raciaux et les clivages sociaux pour se faufiler et exister même là où existait une résistance aux traditions créoles. Aussi bien chez les Blancs que chez les Noirs, la gastronomie créole vécu au côté de la gastronomie française en fonction du milieu social. Et Marie-Reine de Jaham, dans son récit *La Grande Béké I*, nous renseigne bien sur cette réalité :

J'ai fait bâtir cette maison pour abriter deux mondes, celui des békés et celui des nèg'. Entre les deux mondes, une frontière tracée par des fleurs. [...]Devant, le monde des békés avec [...] ses odeurs de vanille, de rhum, et de citron vert.

Derrière, le monde des nèg, avec d'autres odeurs – café, morue salée, friture, coco ranci, et, toujours, celle du rhum – d'autres couleurs plus denses, plus sombres, plus violentes⁹⁷

La cuisine antillaise est donc constituée d'un ensemble de plats variés que l'on retrouve partout sans distinction de classe sociale, ni de race. Que ce soit chez les riches ou les pauvres, les Blancs ou les Noirs, les Indiens ou les Chinois, ce sont des plats courants dans l'espace culinaire, que l'on retrouve également dans les festins qui en plus associent le rhum ou le punch qui sont également des boissons locales très appréciées de tous. La fête de Noël, intègre systématiquement le cochon, le boudin et d'autres nourritures pour diversifier les goûts. Cette idée apparaît par exemple à travers quelques lignes du roman de Tony Delsham, *Xavier, le drame d'un émigré Antillais* :

⁹⁵ *Ibid.* p.91.

⁹⁶ *Ibid.* p.44.

⁹⁷ Marie-Reine de Jaham, *op.cit.* p.47.

Et on riait, on se souhaitait un joyeux Noël, on s'invitait pour tout à l'heure et pour plus tard. Les voisins, ceux qui avaient commandé du cochon, défilaient comme des fourmis rouges. Certains, comme Mme Grosbras, repartaient en maugréant, d'autres se croisaient les bras, claquaient la langue pour appeler shrub et punches, et se mettaient à attendre [...] On sema les colombos et les pois d'angole, les ragoûts et les ignames, les acras et les fruits à pain, les boudins et les rhums.⁹⁸

Par conséquent, malgré la manifestation de l'assimilation de la société antillaise c'est-à-dire, en dépit de la domination culturelle française, il semble que la gastronomie est l'une des choses qui soit restée inaltérable. Pendant la période du mimétisme où tous les domaines de la société semblaient être touchés par le désir de ressembler à l'Autre, de parler comme l'Autre, d'épouser ses manières et ses codes vestimentaires, la gastronomie créole reste une valeur sûre, non réprimée dans l'univers anthropologique antillais, elle résiste à toute forme de domination, d'influence et s'exprime à travers toutes les races qui apprécient fortement ses saveurs comme en témoigne le roman de Marie-Reine de Jaham :

Situé sur la jetée de Fort-de-France, le bar-restaurant à l'enseigne de « chez Zézette » ne payait pas de mine, mais c'était le rendez-vous des vrais amateurs de cuisine créole. On faisait la queue pour déguster, serrés comme des sardines autour des petites tables en formica rouges, vertes et jaunes, les crabes farcis, le calalou (soupe au gombo), la soupe de molocoye (tortue de terre), la matétée crabe (sorte de ragoût), et autres spécialités locales concoctées par Zézette, ses filles et ses petites-filles. A toute heure du jour, et une bonne partie de la nuit, défilait une foule hétéroclite et bariolée : gros békés descendus à Fort-de-France pour la journée, marchands de morue du bord de mer, courtiers en banane, politiciens, journalistes et rieuses capresses, auxquels se mêlaient d'athlétiques dockers venus avaler un sec entre deux fardeaux. Zézette les appelait tous par leur petit nom, ayant connu la plupart d'entre eux le cartable au dos et les doigts tachés d'encre.⁹⁹

Toutefois, malgré le fait que la cuisine traditionnelle créole ait traversé les barrières raciales et sociales, quelle position occupe-t-elle dans la société contemporaine ? Pour répondre à cette interrogation, il suffit de se référer aux mots du narrateur de *Toxic island* :

[...] Nos enfants ne mangeaient plus de fruit-à-pain, de mangue, d'igname, de dombré. Ils se rendaient obèses dans des Mac Donald. La chanson hurlait « matété à crabes ki rand mwen bandé konsa ! » mais nous continuons des affaires de pâte alimentaire, de pizza, de moules frites, de tous les éclats culinaires d'un monde qui fonctionnait sans nous.¹⁰⁰

⁹⁸ Tony Delsham, *Xavier, le drame d'un émigré Antillais*, M.G.G., Martinique, 1981, pp.94-95

⁹⁹ Marie-Reine de Jaham, *La grande béké II*, Robert Laffont [1991], 1998, Paris, pp.234-235.

¹⁰⁰ Ernest Pépin, *Toxic Island*, *op.cit.* pp.98-99.

La description que fait l'auteur, situe le lecteur quant au régime alimentaire des nouvelles générations. Adieu à la cuisine locale et créole, place désormais aux effets de la mondialisation, à l'importation des habitudes alimentaires d'ailleurs. Ernest Pépin, dans ce roman, fait ressortir le contraste entre les générations de l'ancien temps qui se nourrissaient « *de fruit-à-pain, de mangue, de dombré* » et qui avaient sans doute un régime alimentaire plus équilibré et celles actuelles qui ont délaissé la cuisine traditionnelle au profit des fast-foods à l'origine de l'obésité. Une fois de plus, en tant qu'éveilleur de conscience, le narrateur dénonce de nouveaux comportements individuels et sociaux qui apparaissent dans le paysage culturel antillais n'ayant aucun lien avec son identité culturelle. Le peuple antillais est réduit au statut de consommateur, de suiveur d'une situation sociale dont il n'est pas l'auteur : « Qu'avions-nous à offrir au monde ? Un peu de sucre de canne (non raffiné), un peu de bananes (souvent cyclonées), un peu de rhum (peu connu), un ti-brin, un ti-tac un ti-zing, à la mesure de notre déchéance dorée. Notre jardin se trouvait sur le port. Nous étions devenus un peuple container, un désastre ! »¹⁰¹ *Le peuple containers* fait sans doute référence au fait de se nourrir des produits importés sans rien produire en retour. Du point de vue du narrateur, le peuple antillais ne favorise guère la promotion de son patrimoine culinaire participant plutôt à sa perte d'identité, de repères culturels sans toutefois réagir. Le discours de l'écrivain est donc d'attirer l'attention du lecteur mais aussi du peuple antillais sur les dangers de l'importation des habitudes alimentaires et d'autres comportements qui ne participent guère à la valorisation de l'identité antillaise. De concert avec ses comparses, il s'emploie à préserver les valeurs culturelles antillaises et cela passe aussi par la musique créole.

I.4.1.3. La musique créole

Dans la culture antillaise, la musique tient une place importante dans le patrimoine culturel et a été mise à l'écart ou folklorisée pendant la période de l'assimilation comme la langue créole. Aujourd'hui, les auteurs entendent lui donner une place de choix dans leur création romanesque. Ainsi notre démarche est-elle non seulement de montrer l'apport de chaque race dans le répertoire musical créole, mais aussi de souligner l'impact de la musique dans la société d'hier et celle d'aujourd'hui.

La musique est une façon d'agencer les notes pour les rendre agréables à l'oreille. La musique est un langage. » [...] « La musique est une loi morale. Elle donne une âme à nos cœurs, des ailes à la pensée, un essor à l'imagination. Elle est un charme à la tristesse, à la gaieté de la vie, à toute chose. Elle est

¹⁰¹ *Ibid.* pp.98-99

l'essence du temps et s'élève à tout ce qui est de forme universelle, mais cependant éblouissante et passionnément éternelle ». Étienne ne comprit pas grand-chose à la définition de Platon.¹⁰²

Cette citation de Platon qu'Étienne, le personnage du roman *Clémentine* de Sonia Catalan n'appréhende pas est sans doute révélatrice. En effet, la musique aux Antilles est née dans un contexte socio-historique marqué par l'esclavage et la colonisation. Cette musique que l'on peut considérer comme étant « une musique métissée » du fait de son caractère bipolaire c'est-à-dire issu de l'Europe et de l'Afrique a toutefois été davantage comparée à certains sons venus d'Afrique. Dans l'imagerie romanesque, les musiques créoles sont liées aux Noirs, sans doute parce que ce sont eux qui ont initié cette activité dans les îles lorsqu'ils étaient déjà en servitude. Les chansons, les musiques produites généralement dans des situations diverses se jouaient également lorsque les esclaves pouvaient se retrouver en dehors des travaux pénibles des champs de canne à sucre pour s'amuser tel que le constate Robert Chaudenson :

Tous les témoignages anciens, aux Antilles comme dans l'océan Indien, confirment la tolérance des maîtres pour les divertissements musicaux de leurs esclaves, pourvu que le temps de travail ne s'en trouve pas réduit. Cette raison fait que ces activités musicales s'exercent, pour l'essentiel, le soir ou la nuit.¹⁰³

Lorsque l'on découvre les différents styles musicaux cités dans les textes romanesques on a l'impression qu'à l'origine chacun d'eux délivrait un sens particulier selon les circonstances ; ainsi variaient-ils en fonction de l'humeur et de l'état d'esprit des esclaves noirs à un moment précis : c'est comme si, chaque musique correspondait à un sentiment bien défini, qui déclenchait à la suite des résonances, une émotion et/ou un message. Dans *La grande béké II* de Marie-Reine de Jaham, lorsque le personnage éponyme pousse les Noirs à se soulever, à s'insurger contre l'intrusion des investisseurs étrangers en Martinique, ces derniers utilisent comme stratégie d'attaque une chanson qui était déjà chantée à l'époque de l'esclavage pour exprimer les mêmes sentiments :

Eh bien ! Voyez-vous Francis, il existe dans ce pays une vieille tradition : le Chouval Bwa. C'est un chant satirique en créole ; il peut être drôle mais aussi très virulent, violent même. Autrefois, quand les esclaves se révoltaient, c'était leur chant de ralliement... Croyez-moi, personne ne pourra jamais empêcher les gens de dévaler vers Fort-de-France en rugissant leur Chouval Bwa favori !¹⁰⁴

¹⁰² Sonia Catalan, *Clémentine*, L'Harmattan, Paris, 1992, p.106.

¹⁰³ Robert Chaudenson, *Les trésors du patrimoine créole*, Éditions de L'Arsenal, Paris, 1995, p.33.

¹⁰⁴ Marie-Reine de Jaham, *La grande béké II*, Le maître-savane, *op.cit.* p.244.

Le Chouval Bwa est donc une chanson de la Martinique qui était utilisée par les Noirs non seulement comme un signe de contestation, mais encore comme un signe de cohésion raciale. Dépourvus de moyen de défense, les esclaves se servaient du chant comme une arme. En parallèle, en Guadeloupe, « le gwo-ka est né sur les plantations durant l'esclavage. Cette musique fut pendant longtemps combattue par les colons puisqu'elle était utilisée, entre autres, comme moyen de communication entre les esclaves et comme signal pour attaquer les maîtres. »¹⁰⁵

Par conséquent, la musique ou le chant aura un rôle déterminant dans les relations entre les Noirs ; elle sera consubstantielle à la race et au milieu social de l'individu. Ce qui explique pourquoi, contrairement à la gastronomie qui avait outrepassé les clivages raciaux et sociaux dans le monde créole, la musique se cantonnera à un espace fermé, reflétant la nature profonde de l'esclave, son expression face aux épreuves subies dans les plantations. Le personnage principal dans *Mon examen de blanc* de Jacqueline Manicom se souvient : « Dans ma tête se bousculent des chansons créoles, des airs de gros-ka, la berceuse du parler-saintois chargé d'humour et de jurons. Je me suis sentie libre, libérée, belle presque. »¹⁰⁶ En interprétant les propos de la narratrice, on voit que les airs créoles pouvaient exprimer plusieurs sentiments à la fois ; étant ludiques, ils pouvaient aussi être un exutoire pour les âmes en peine si ce n'est l'expression d'une beauté, d'un certain lyrisme. Les Colons étaient hostiles à ces pratiques musicales, les trouvant probablement étrangères à l'idée qu'ils se faisaient de la musique. On le voit dans *Fanm Déwó* de Tony Delsham lorsque Anna Germanie, une influente femme béké donne une fête à l'occasion du retour de son petit-fils Jean-Bernard :

Dans la grande salle, Jean-Bernard et Anna-Germanie ouvrirent le bal sous un tonnerre d'applaudissements, puis les couples envahirent la piste. La bienséance était respectée, les filles békées, par leur attitude, décourageaient les quelques hommes de couleur, à peine trois ou quatre, admis dans la salle et qui seraient tentés de les inviter. Dehors, les mulâtres tâchaient de rester groupés, les mères, vigilantes, veillant à ce que leurs filles n'acceptent point l'invitation de quelqu'un à la peau plus noire que la leur.

Plus loin, sous les manguiers, les nègres oubliaient leur misère au son du tambour. Parfois, des regards émerveillés, en même temps que résignés, se tournaient vers les mille lumières de la grande maison qui laissaient échapper les notes de violon ou de mandoline. Chez certains jeunes se dessinait le

¹⁰⁵ Emeline Pierre, *op.cit.* p.80.

¹⁰⁶ Jacqueline Manicom, *op.cit.* p.134.

*commencement du doute, le début de la contestation, quant à cet ordre établi, sentiments flous, bouillonnements intérieurs qui ne trouvaient aucune expression claire.*¹⁰⁷

Pendant les manifestations festives, on remarque donc que les personnages se rassemblent pour danser en fonction de la couleur de leur peau et de la position sociale. On comprend qu'à cette époque, la société antillaise emploie encore la ségrégation raciale jusque dans le divertissement et dans les activités musicales ; un marquage implicite était ainsi adopté. En dehors des Blancs, seuls les mulâtres ou les Noirs de la bourgeoisie pouvaient interpréter ou danser sur une musique européenne. Dans *Victoires les saveurs et les mots* de Maryse Condé, Thérèse la fille de Fulgence avait appris à jouer des musiques non créoles :

*Chaque mardi, les amis de Fulgence et Gaëtane, composant de l'embryon de bourgeoisie locale, se réunissaient dans le salon pour écouter Thérèse. Celle-ci n'exécutait à leur intention que des morceaux simples : un peu de Chopin. Parfois du Liszt, pas trop virtuoso.*¹⁰⁸

Jouer et écouter une telle musique c'était non seulement une manière de se démarquer de la plèbe, mais aussi un symbole extérieur d'ascension sociale, d'autant plus que les musiques jouées par les Noirs étaient considérées comme inférieures, en disharmonie avec les valeurs sociales de l'époque. Pour ce qui est des musiques à connotation européenne, il y a la mazurka, que l'on retrouve dans plusieurs passages romanesques. Le narrateur de *Mon examen de Blanc* déclare à ce sujet :

*Biguines, jerk, mazurka créole, punches, boudins, accras et Cyril dans ce parfum, au milieu de cet étalage de sensualité. [...] Pour le moment, j'éprouve une véritable jouissance à danser cette mazurka créole [...] Vieille mazurka créole qui nous amuse tant aujourd'hui. Jadis, ce jargon devait représenter pour nos aînés esclaves une sorte de magie verbale, quelquefois, une promotion. Naïve, poésie, violence des mots ...*¹⁰⁹

Aujourd'hui, toutes ces compositions musicales font partie intégrante du folklore créole et sont pratiquées ou dansées durant les fêtes populaires, ou lors des événements importants comme le Carnaval qui est une manifestation populaire sans distinction de race ni de classe sociale, où l'individu va à la rencontre de l'Autre, en mettant à profit sa différence. Lorsque Ringo le personnage principal du roman *Toxic Island* d'Ernest Pépin exprime sa peine et sa souffrance devant la vie chaotique des jeunes créoles, il reconnaît aussi que les

¹⁰⁷ Tony Delsham, *Fanm Déwó, Le siècle- Tome I*, M.G.G, où ?, 1993, pp.140-141.

¹⁰⁸ Maryse Condé, *Victoire, Les saveurs et les mots*, op.cit. p.46.

¹⁰⁹ Jacqueline Manicom, op.cit. pp.154-155.

musiques telles que la biguine ne sont plus écoutées par ces derniers qui préfèrent plutôt écouter la musique moderne comme celle qu'offre CD Admiral T.

En définitive, même si le peuple tout entier « se raccrochait à la langue créole, au lewoz, au tambour gwoka, au bokit, à tout ce qui restait de la grande débâcle. »¹¹⁰, c'est une dynamique qui se crée à l'occasion de ces moments privilégiés étant en même temps une façon de faire revivre la culture traditionnelle créole, celle où les costumes traditionnels avaient un sens particulier, que nous vous invitons à découvrir.

I.4.1.4. Les costumes traditionnels

Qu'il s'agisse de la Martinique ou de la Guadeloupe, les costumes traditionnels créoles sont le résultat d'un mélange d'éléments hétéroclites créés grâce au croisement de cultures et de races distinctes venues d'espaces géographiques spécifiques. Dans le roman antillais d'expression française, la femme créole est mise en évidence à travers son mode vestimentaire diversifié qui s'accompagne souvent de bijoux de toutes sortes ; c'est elle qui par son accoutrement démontre le mieux l'originalité des créations vestimentaires nées dans un contexte social régi par la hiérarchisation des classes sociales en fonction de la couleur de la peau et donc du statut social. De ce fait, même dans le domaine vestimentaire, la distinction était bien établie entre les Blancs et les Noirs car, la manière de s'habiller était consubstantielle au statut social c'est-à-dire que les colons par la mise en valeur d'une certaine allure forçaient aussi le respect et l'autorité en rappelant implicitement aux esclaves portant des haillons leur condition inférieure. Les tenues vestimentaires portaient un message tout en étant en adéquation avec le travail exécuté aussi bien dans la plantation que dans la maison. Dans *La grande béké*, Marie-Reine de Jaham nous inscrit dans un monde post-esclavagiste encore marqué par les stigmates du passé, mais qui toutefois souligne l'évolution des mentalités à travers le personnage de la Da :

*Comme l'énorme corps de Da Eudèse me barre la lumière, à travers mes cils mi-clos, je l'observe. Elle ne porte pas la grande robe à traîne retroussée sur le juron blanc tout craquant d'amidon. En 1965, aucune Da ne se montre plus dans ce costume, excepté pour les occasions d'une importance capitale aux îles : les mariages et, bien sûr, les enterrements. La Da paraît alors dans toute sa splendeur, en personnage sacré qu'elle est dans toute famille béké qui se respecte. Da Eudèse, robe à l'européenne et tablier immaculé, arbore le madras à deux pointes qui ne quitte jamais la laine grise de sa chevelure*¹¹¹

¹¹⁰ Ernest Pépin, *op.cit.* p.101.

¹¹¹ Marie-Reine de Jaham, *La grande béké I*, *op.cit.* p.14

Du point de vue de la narratrice de *La grande Béké* :

Il fallait bien dire que la Da jouissait d'une position privilégiée dans la famille des békés. C'était elle qui s'occupait des nourrissons, soignait les jeunes accouchées, emmenait la marmaille jouer plus loin pour protéger le repos des parents. Elle qui guidait le cortège des mariages et escortait l'épousée jusqu'à l'autel nuptial. Elle, enfin, qui prenait soin de sa maîtresse lorsque celle-ci se faisait âgée et réclamait des soins attentifs. Chaque famille avait sa Da et aimait l'exhiber en signe de pérennité, fièrement couverte de bijoux, le madras à trois pointes campé sur la tête, la gran' rob' en satin brochée relevée sur le côté droit et laissant voir une abondance de jupons amidonnés.¹¹²

Ce qui nous intéresse ici est d'analyser non seulement la tenue de la Da, signe du caractère hybride du style vestimentaire créole, mais aussi de comprendre que le code vestimentaire était un signe d'émancipation chez le Noir créole qui, dès sa libération du joug du Blanc, avait troqué ses habits créoles contre les tenues européennes comme c'est le cas de la Da qui arbore une robe européenne au lieu de « la grande robe ». En fait, la « gran' rob' » avec tous les accessoires qui l'accompagnent, dévoile l'accoutrement de la Da de jadis tout en renforçant son rôle et son importance dans les foyers békés contrairement à d'autres employés affectés à d'autres tâches domestiques. Il se trouve que le madras, tissu originaire des Indes porté par la Da, était aussi l'accessoire par excellence porté par les femmes noires pour se couvrir et orner la tête à cette époque où le port du chapeau est strictement réservé à la femme blanche. Cette distinction vestimentaire est perceptible dans *Mes quatre femmes* de Gisèle Pineau, lorsque la narratrice écrit :

C'était bien l'année 1948, confirme Maggy. Depuis peu, on avait quitté le rang de colonie. On avait été reclassé département français d'outremer. On nous avait reconnus tels des vrais Français et beaucoup rêvaient de la métropole comme d'une terre de renaissance. Oui, les gens commençaient à aller et venir. Ils embarquaient dans le ventre des gros paquebots transatlantiques. Sur le quai, enchaîne Daisy, longtemps les parents alliés reprenaient les refrains : Adieu, foulards, adieu, madras, adieu, soleil, adieu, colliers-choux...¹¹³

On voit ici que le changement du statut des Antilles modifiera l'aspect psychologique et l'aspect physique de l'ancien colonisé en le réconciliant avec ses deux patries. Le passage du stade de colonisé au stade de citoyen français concilie de manière légitime l'individu créole avec sa situation visible sur sa terre natale. Quitter son île en abandonnant « Foulards », « madras », « soleil », « colliers choux » pour la métropole met en valeur,

¹¹² *Ibid.*, p.106.

¹¹³ Gisèle Pineau, *Mes quatre femmes*, *op.cit.* pp.32-33.

confirme, valide l'appartenance double de l'individu créole à la culture créole et française et qui se dépouillant de ses atours créoles lorsqu'il doit se rendre en l'autre bord arbore les vêtements européens en accord avec la situation géographique et climatique. Pour ce qui est du mode vestimentaire, chez les femmes créoles, changer de statut reviendra aussi à changer la manière de se vêtir. D'ailleurs, après la période coloniale, les femmes noires ou mulâtres membres de la bourgeoisie abandonneront le madras, signe d'infériorité et d'humiliation au profit du chapeau vecteur d'ascension sociale. On retrouve ce comportement chez l'un des personnages du roman de Maryse Condé *Le cœur à rire et à pleurer ; contes vrais de mon enfance* qui souhaite que sa mère se comporte différemment devant ses invités : « qu'ayant honte de son mouchoir, elle l'avait forcée à prendre chapeau et à dénuder ses tempes dégarnies ; de son parler créole, elle l'avait forcée au silence ; de toute son attitude de subalterne, elle la cachait à chaque fois qu'elle recevait son monde. »¹¹⁴ La femme noire émancipée, cherche à se débarrasser de toutes les traces lui rappelant son statut inférieur, son milieu d'origine, pour vivre une vie qu'elle avait toujours convoitée. Chez les hommes par contre c'est le chapeau bakoua que l'on retrouve de manière obsédante dans le roman. C'est un accessoire très populaire que les hommes portent la plupart du temps aussi bien pour les travaux champêtres que pour le plaisir comme nous le montre Marie-Reine de Jaham dans *La grande béké I* :

En ce 8 mai 1965, Pollius s'était levé bien avant le soleil. Un coup de rhum pour se rincer la bouche, et il fût prêt. Il resserra autour de ses reins la corde à bœufs qui retenait son pantalon en toile de sac et prit son bakoua, le chapeau en paille des Noirs aux îles. Enfin, il saisit le coutelas qu'il ne laissait jamais, un vingt-quatre pouces à la lame luisante, lisse comme un miroir et large comme la main. »¹¹⁵

Le chapeau est un signe d'identité assez fort dans la culture créole, car il est porté aussi bien par l'homme que par la femme et semble être intemporel ; l'homme qui le met rappelle ainsi l'homme rustique des Antilles. S'agissant des tenues traditionnelles féminines, en dehors du madras qui est encore porté aujourd'hui de manière régulière par certaines femmes, les autres tenues ne sont portées que pendant les fêtes populaires comme le Carnaval. Le Carnaval reflète ainsi le mélange des races, c'est un moment de communion, de partage, sans distinction de classes sociales et raciales, entraînant aussi l'acceptation de l'Autre, avec ses différences dans la société. Indépendamment des fêtes populaires nous verrons que les jeux populaires contribuaient également à la culture créole traditionnelle.

¹¹⁴ Maryse Condé, *Le cœur à rire et à pleurer : contes vrais de mon enfance*, Albin Michel, Paris, 1999, p.69.

¹¹⁵ Marie-Reine de Jaham, *La grande béké I*, .op.cit. p. 103.

I.4.1.5. Les jeux populaires.

La plupart des romans antillais décrivent un univers anthropologique créole rude, encore en proie aux souffrances et aux stigmates laissés par l'époque d'antan, plongeant ainsi les classes sociales défavorisées dans une forme de pessimisme qui ne dit pas son nom. Malgré ce tableau noir, il se trouve que la vie aux Antilles a tout de même ses douceurs, ses moments agréables, ses charmes d'où la présence des jeux populaires. D'où viennent ces jeux et que sont-ils devenus aujourd'hui ?

Pendant la période coloniale, l'existence est monotone et pénible, les jeux deviennent des moments privilégiés qui rythment la vie communautaire au même titre que la musique, la danse ou l'alcool. En lisant le roman antillais, on perçoit bien ce côté passionné du personnage créole issu d'une époque oppressante où le dur labeur exaspère et le désœuvrement devient monnaie courante. Pour certains, par le jeu, la vie insipide prend forme et devient un stratagème pour dompter la misère et oublier les contraintes quotidiennes ; pour d'autres il devient au-delà du caractère distrayant et ludique, un moyen d'échange, de convivialité en plus de celui de gagner des gains. Cette atmosphère est perceptible dans *Le Gouverneur des dés*, de Raphaël Confiant ; le narrateur nous indique non seulement les différents jeux populaires qui ont conditionné la vie sociale rurale mais encore leur influence à un moment donné. À cet effet, tout comme de nombreux aspects culturels créoles, on remarquera que les jeux de société ont vu le jour à partir des influences des différents peuples qui habitent les îles (Guadeloupe et Martinique). En fait, chaque groupe d'individus, selon sa « race », a participé à la constitution de l'héritage culturel antillais en matière de divertissements. Parmi ceux existant aux îles, on pourrait citer les jeux de dés et les combats de coqs qui ont été introduits par les Européens et dont les Békés raffolaient au point d'en avoir fait une véritable passion : pour en savoir davantage concernant les combats de coqs par exemple Rosalien personnage principal du roman de Raphaël Confiant nous donne des explications quant à son origine :

C'est de Sengamalon que Rosalien tenait l'histoire des combats de coqs à la Martinique. Le vieil Indien lui avait révélé que c'était à l'origine un défoulement de békés. Et si les gallodromes s'étaient vulgarisés – et si les nègres se croyaient grands coqueleurs –, c'est parce que les békés s'en étaient peu à peu retirés.

Grands amateurs de coqs-game, les Blancs créoles avaient introduit ce jeu dans le pays et, malgré une loi qui prohibait les combats, avaient trouvé moyen d'importer des coqs espagnols. Les pits d'ailleurs appartenaient aux békés. Il y avait celui de Monsieur Cottrell, celui de Monsieur Aubéry, etc. Leur

entrée n'était pas libre. Nègres, Mulâtres ou coulis devaient prouver au préalable qu'ils avaient de l'argent, qu'ils savaient perdre et, le cas échéant, ne pousseraient pas l'incivilité à sortir leur couteau. Les nègres qui étaient les soigneurs de coqs des békés, s'étaient intéressés aux combats et avaient construit des gallodromes de peu d'envergure. Les békés, bien sûr, n'y mettaient pas les pieds. Et quand ils virent les nègres s'embarquer en masse dans l'affaire, ils leur vendirent quelques coqs et désertèrent tout à fait les pits, préférant envoyer les géreurs les y représenter. Les combats de coqs n'étaient donc pas, comme le pensaient beaucoup, qu'un vice de vieux-nègres.¹¹⁶

Cet extrait nous en dit long sur l'origine du jeu des combats de coqs. On se rend bien compte qu'au départ ce sont les Blancs qui intègrent cette pratique dans l'univers social ; ils fixent et définissent les règles du jeu, en veillant à leur respect scrupuleux. Les autres races, Noirs et Indiens doivent accepter les conditions arrêtées s'ils veulent participer et parier aux combats de coqs. Là encore, la couleur de l'épiderme et le statut social sont une entrave à une relation possible entre les Noirs et les Békés qui préfèrent se retirer des jeux sans doute à cause des convenances sociales très pointilleuses à cette époque. On pourrait ainsi interpréter leur désengagement dans cette entreprise pourtant fructueuse comme un refus de leur part de créer une complicité, une connivence avec les Noirs et les Indiens considérés comme des subalternes à ce moment-là. Néanmoins, les Noirs et les Indiens à l'exemple de Rosalien et Sengamelon dans *Le Gouverneur des dés* feront des combats de coqs leur véritable activité professionnelle, leur permettant de vivre et de se faire respecter par tous les autres membres de la communauté :

Rosalien avait entendu parler de Sengamelon : un couli ombrageux qui ne tolérait de mépris ni des békés ni des nègres et qui avait balafré ceux qui s'étaient risqués à lui lancer l'injure suprême faite aux Indiens : « Coulis mangeurs de chiens ! » Il possédait aussi des coqs de combat et était probablement un des rares Indiens de son temps à ne pas avoir la misère pour compagne. Ce qui lui valait une réputation de mentor en sorcellerie, bien qu'il fréquentât peu les cérémonies hindoues.¹¹⁷

Même si l'on remarque que le jeu des combats de coqs est une activité qui prendra des proportions importantes en s'étendant jusque dans les différentes couches sociales sans distinction de race, toutefois il sera surtout présent dans les milieux plébéiens comme le seront aussi les autres formes de divertissement telles que les jeux de dés ou sèrbi¹¹⁸, de domino, et de damier. Et en ce qui concerne le damier, le scénario de son exécution permet de penser

¹¹⁶ Raphaël Confiand, *Le gouverneur des dés*, Stock, Paris, 1995, pp.169-170.

¹¹⁷ *Ibid.* pp.60-61.

¹¹⁸ Dit en Martinique « Serbi » (lit. Torche, luminaire parce qu'on y joue souvent le soir, à la lumière de petites lampes. Les dés sont appelés en créole « grains dés », expression qui désigne aussi le jeu de dés. (cf. Michel Leiris, *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Gallimard, 1987, p.48.

qu'il viendrait d'Afrique notamment avec l'utilisation du tambour et d'autres rythmiques. Selon Michel Leiris :

*Parmi les divertissements les plus appréciés, courants encore dans les milieux populaires des campagnes et même dans ceux des villes, il faut citer la lutte dansée dite en Martinique « laggia » ou encore « damier » quand il s'agit d'une exhibition purement spectaculaire et dont, en Guadeloupe, on trouve un analogue sous le nom de « chat'ou » [...]. Cette lutte se pratique avec accompagnement de chant et de batterie exécutée sur des tambours à une peau, typiquement nègres, [...]*¹¹⁹

Lorsque Michel Leiris fait son étude, nous sommes dans les années cinquante et par rapport à cela on peut se demander si aujourd'hui encore ces divertissements sont toujours d'actualité au sein de la société créole. En effet si l'on considère que la société et les mentalités ont évolué en supplantant certaines pratiques culturelles, les jeux susmentionnés survivent tout de même malgré l'avènement de la télévision et du cinéma qui pour les jeunes générations sont indispensables à leur épanouissement. Le large choix des moyens de divertissement à l'instar des divertissements modernes conduit à pratiquer les anciens modes pendant les périodes de réjouissances populaires qui apparaissent comme des plates-formes culturelles à valeur commémorative. Mise à part les jeux populaires, les romanciers s'intéressent également aux différentes formes de pratiques médicinales qui existaient dans la société traditionnelle.

I.4.1.6. La médecine traditionnelle

On entend par médecine traditionnelle la médecine non reconnue, la médecine clandestine qui était pratiquée par les personnages en situation d'esclavage ou de colonisation pour soigner les affections à l'opposé de la médecine blanche (européenne) qui sera représentée par l'hôpital dans les Plantations. Pourquoi les textes littéraires considèrent-ils la pratique médicale des Noirs et autres races en dehors de celle des Blancs comme faisant partie de la médecine créole traditionnelle ? Cette distinction est apparemment faite pour montrer la différence entre la médecine européenne (blanche) qui utilisait les techniques thérapeutiques aujourd'hui améliorées avec l'évolution de la science contre les techniques médicinales exploitant les substances naturelles pour le traitement des pathologies. La médecine traditionnelle des Antilles est déterminée par le caractère métissé de sa population. En effet, si l'on tient compte des textes romanesques et d'autres ouvrages ayant traité de cette question, on constate que c'est une forme de médecine qui s'est imposée de manière

¹¹⁹ Michel Leiris, *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, op.cit. p.55.

incontestable dans la colonie au même titre que les établissements où l'on administrait des soins médicaux ou chirurgicaux. Ainsi, lorsque les colons et plus tard les esclaves débarquent aux îles, ils sont confrontés aux difficultés liées aux conditions de vie comme les problèmes d'adaptation à une nature luxuriante mais hostile et dangereuse. Très souvent, faute d'acclimatation et à cause de conditions hygiéniques médiocres, les maladies apparaissent en causant des épidémies meurtrières. Dans *Histoire de la médecine aux Antilles et Guyane*, Jean-Claude Eymeri traite des différents types de médecine ayant existé dans les contrées des Antilles et de la Guyane tirés généralement des témoignages des médecins et des prêtres :

C'est Gabriel Debien qui nous décrit de manière précise, les hôpitaux qui existaient sur les plantations. Une date marque une étape dans le traitement des esclaves ; à partir de 1770, l'état de santé des esclaves devint une des préoccupations majeures des colons ; l'alimentation et les soins médicaux s'améliorèrent sur les plantations.

Il nous apprend que le premier hôpital de plantation fut construit en 1714 sur une plantation de Saint-Domingue. Après 1750, toutes les grandes plantations des Antilles en possédaient un.

L'esclave malade était soit gardé sur la plantation et confié au chirurgien de plantation qui le traitait à l'hôpital de la plantation, soit traité dans un établissement hospitalier d'une ville proche.

Un arrêt, en 1786, rendit obligatoire l'installation d'une case hôpital sur chaque plantation dans les Antilles et la Guyane Française.¹²⁰

[...] Dans la pièce centrale étaient la pharmacie, un fourneau, des ustensiles pour la préparation des tisanes et des diverses drogues, le coffre du chirurgien avec ses instruments. L'infirmière dite « l'hospitalière », dormait dans cette pièce centrale. L'hospitalière, véritable ancêtre de l'infirmière actuelle, femme de couleur, avait un statut bien supérieur aux domestiques de l'habitation.¹²¹

Dans la société coloniale, la pratique de la médecine européenne est donc effective dans les hôpitaux des plantations avec comme personnel soignant un chirurgien et une assistante pour plus d'efficacité ; cela n'empêchera pourtant pas un nombre important de décès. Cependant, que ce soit en Guadeloupe ou en Martinique, pour emprunter les mots de Jean-Claude Eymeri, la médecine instinctive traite surtout des affections externes (fractures, brûlures, hémorragies, etc.)¹²², morsure de serpent comme il le constate aussi chez les Caraïbes en Guyane. Labat, cité par Jean-Paul Eymeri :

¹²⁰ Jean-Claude Eymeri, *Histoire de la médecine aux Antilles et en Guyane*, L'Harmattan, Paris, 1992, pp.264-265.

¹²¹ *Ibid.* p.265.

¹²² *Ibid.* p.19.

affirme que ce sont les bons médecins » : Il ne faut pas oublier qu'il y a des médecins et des chirurgiens nègres, qui, sans avoir fait leurs cours ni endossé la robe de Rabelais, ne laissent pas de faire des cures dont nos Esculapes d'Europe se feraient un honneur infini. Ils connaissent des simples admirables, dont les sucres, les feuilles ou les écorces font des cures incroyables, mais ils en font un mystère que rien au monde n'est capable de pénétrer. Ils ne se font pas prier pour les employer pour les Blancs, mais ils ont un soin extrême de les défigurer, de manière qu'il est impossible de les reconnaître... Les pères laissent leurs connaissances à l'aîné de leurs enfants, après en avoir exigé un serment solennel sur ce qu'ils ont de plus sacré, qu'ils ne le déclareront jamais.¹²³

Par cette citation, on comprend que les Noirs gardaient jalousement les secrets de leurs plantes médicinales pour que les Blancs n'en usent pas. On pourrait interpréter ce comportement par deux hypothèses : soit qu'ils avaient peur que les Blancs s'approprient ces pratiques, soit ils voulaient rester maîtres de leur savoir, obligeant de ce fait les colons à solliciter leur aide dans le traitement des affections qui échappaient à leur savoir médical. Le texte nous révèle aussi que ce savoir médicinal était légué aux descendants noirs sans doute parce qu'il y avait des métiers traditionnels comme ceux de guérisseurs, de lavandières et autres, qui étaient transmis de génération en génération. Pour en venir au roman qui est la pièce maîtresse de notre analyse, on constate que le regard des écrivains contemporains sur la médecine traditionnelle antillaise s'affirme généralement lorsqu'ils décrivent la société rurale inspirée du passé et véritable creuset des traditions créoles. Arlette Minatchy-Bogat dans *Terre d'exil et d'adoption*, parle des Noirs qui habitaient les îles avant l'arrivée des Indiens et des Chinois en montrant qu'ils étaient déjà bien préparés pour affronter et neutraliser certains malaises :

Il arrivait, en période de cueillette, que de minuscules petites fourmis situées au bout des branches (appelées fourmis rouges) tombent sur les femmes et se faufilent le long de leurs seins et les piquent, ce qui leur provoquait une sensation douloureuse et désagréable. Les femmes indiennes se débattaient énergiquement et enlevaient leur vêtement pour se gratter. Les femmes noires réagissaient avec ironie car elles n'avaient pas ce problème. Avant de se rendre à la plantation, elles avaient pris soin de se frotter tout le corps avec un mélange de graisse animale et de feuilles médicinales aux arômes divers qui éloignaient les insectes.¹²⁴

En effet, les Noirs étaient les plus armés contre certains maux que leurs acolytes indiens nouvellement arrivés ignoraient. Il paraît évident que les remèdes concoctés pour se soigner étaient une réponse à des maladies déjà connues dans les plantations. D'un autre côté,

¹²³ *Ibid.* pp.267-268.

¹²⁴ *Ibid.* p.41.

on pourrait penser que les générations d'émigrants indiens qui ont suivi se préparaient davantage en apportant quelques-unes de leurs recettes médicinales afin de se soigner eux-mêmes. C'est cela qui permettra un développement massif de la médecine traditionnelle créole sans compter l'apport des Noirs africains appelés « les Congos » venus après l'abolition de l'esclavage pour renforcer la main d'œuvre ouvrière. Les auteurs n'hésitent pas à montrer les bienfaits des plantes au détour d'une trame, d'une circonstance qui nécessite leur utilisation tout en donnant au personnage du vieillard les pouvoirs thérapeutiques des plantes parce qu'il maîtrise en même temps leurs propriétés et les effets qu'ils produisent sur l'être humain. Tel est le cas du personnage de Man Ya dans *L'exil selon Julia* de Gisèle Pineau qui est une adepte de la pratique médicinale traditionnelle :

*Au pays, elle disposait des remèdes de la nature... Herbes-à-tous-maux, consoude, pervenche de Madagascar, cochleria, curage... Chaque feuille, fleur, graine ou racine avait son usage, ses actions, ses alliés et ennemis. Man Ya cataloguait les plantes qui dispensaient des bienfaits, ces autres qui servaient maléfices et empoisonnements. Celles secrètes et rares, qui ne s'étaient pas nommées, mais réclamaient respect. [...]*¹²⁵

On voit que la médecine traditionnelle est considérée au plus haut point par Man Ya qui représente une personne d'une autre génération. Ainsi, le mystère des plantes, leurs méfaits et leurs vertus ne sont connues bien souvent que par les Anciens, maîtres dans l'art de guérir les affections externes dans les milieux populaires comme nous l'avons déjà mentionné. Dans le roman *Clémentine* de Sonia Catalan, c'est encore une personne d'un certain âge qui sert de guérisseuse: « Man Ginette était frotteuse. Elle remettait en place un membre disloqué en peu de temps. Elle faisait son affaire des maux de reins, des douleurs rhumatismales, des phlébites. Elle avait des préparations dont elle seule connaissait les secrets, appropriées à chaque cas.»¹²⁶

Somme toute, on peut conclure que le patrimoine médicinal créole est le résultat des connaissances des plantes et herbes ayant commencé avec les esclaves noirs et autres races (indiens, chinois etc.) qui ont peuplé les Antilles. Car, la médecine traditionnelle fut conjointement à la médecine européenne une panacée pour l'amélioration de l'état sanitaire des îles. Dans la société moderne créole, avec l'évolution des mentalités et l'évolution de la médecine, il est évident que les populations ont davantage recours à l'hôpital, qui reste

¹²⁵ Gisèle Pineau, *L'exil selon Julia*, Stock, Paris, 1996, pp.178.

¹²⁶ Sonia Catalan, *op.cit.* p.28.

jusqu'à preuve du contraire le moyen le plus sûr pour se soigner, ce qui n'empêche pas l'utilisation de la médecine traditionnelle encore efficace dans certains cas surtout lorsque cela est mis sur le compte de la superstition.

I.4.1.7. La superstition et la religion

Tandis que la religion est à prendre ici comme « une attitude particulière dans les relations avec Dieu »¹²⁷, la superstition est un « mode de pensée irrationnel fondé sur la conviction qu'il existe un monde magique dont il faut chercher les clés. »¹²⁸ La superstition constitue donc la somme des croyances collectives qui sollicitent non pas la raison, mais plutôt l'irrationnel pour comprendre ou expliquer les événements ou les choses qui surviennent dans le temps et l'espace. C'est l'interprétation de chaque faits et gestes des hommes, de la société anthropologique, en faisant intervenir le savoir ésotérique de gens dotés de cette capacité, de ce savoir, ceux-là qui semblent détenir les secrets de la vie et de la mort ; et donc les mystères du monde. Aux Antilles, selon Geneviève Leti,

la présence de nombreux séanciers quimboiseurs, voyants..., quel que soit le nom qu'on leur donne, montre à l'évidence que nous sommes dans un lieu où l'irrationnel, la croyance en la magie, au surnaturel sont chose courante [...] les croyances résultent d'un syncrétisme original où religion, paganisme et magie se mêlent étroitement.»¹²⁹

En outre, cette superstition avérée est souvent assimilée au Noir ; selon les textes lus, le Noir serait l'adepte le plus fervent de cette philosophie. C'est pour cette raison qu'en tant que superstitieux il s'adonne à certaines pratiques rituelles en rapport avec le surnaturel pour conjurer le mal, source de ses échecs, des maladies inexplicables ou encore du mauvais sort. Or, toujours selon Geneviève Leti, « les colons, originaires des diverses provinces de France amenèrent avec eux toutes sortes de pratiques et superstitions. Les messes noires étaient, semble-t-il, chose courante au dix-septième siècle. »¹³⁰ Donc contrairement à ce que l'on pourrait penser, la superstition avait des origines diverses, « les Africains, s'ils ont emprunté aux Blancs une partie de leurs pratiques, ont apporté d'Afrique leurs propres croyances magiques perpétuées par les quimboiseurs et les séanciers. »¹³¹ Dans le roman antillais

¹²⁷ Le nouveau Petit Robert, Dictionnaire, *op.cit.*, p.2178.

¹²⁸ Geneviève Leti, *L'univers magico-religieux antillais, ABC des croyances et superstitions d'hier et d'aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 2000, p.7.

¹²⁹ Geneviève Leti, *op.cit.* p.7.

¹³⁰ *Ibid.* p.8

¹³¹ *Ibid.* p.8

d'expression française, comment l'ancienne société antillaise arrivait-elle à combiner superstition et religion ? Quelle lecture peut-on faire de ces deux croyances actuellement ?

En effet, la fiction fait une représentation manichéenne des croyances : l'une en rapport avec les forces divines donc Dieu et l'autre en rapport avec le surnaturel, c'est-à-dire avec les forces occultes. Pourtant, toutes deux forment dans la conscience collective quelque chose de l'ordre de la déférence ou chaque population puise sa force spirituelle dans l'une ou l'autre pratique, sinon dans les deux. Selon Maryse Condé, à l'origine, les esclaves « [...]arrivaient aux Antilles avec tout un tissu de croyances et de pratiques [qui tant bien que mal] s'intégraient à la religion catholique imposée. En Haïti, cela donne le vodou. Dans les petites Antilles, le quimbois. »¹³² Si donc on remonte à l'époque de l'esclavage, les croyances animistes parvenues dans les îles en même temps que les esclaves noirs étaient tout de suite considérées comme étant des pratiques malsaines, nuisibles au bon agencement de la communauté esclavagiste ; elles apparaissaient surtout comme un élément perturbateur à l'évangélisation des missionnaires. Il était strictement interdit aux Noirs d'exercer de telles pratiques jugées diaboliques par les prêtres ; la religion était donc souvent privilégiée. Lorsqu'on se réfère aux œuvres classiques on s'aperçoit que la religion catholique eut un impact fondamental dans la conscience collective des Antillais et par extension de tout peuple colonisé. En nous focalisant sur les Antilles, on peut affirmer que le discours religieux basé sur le rachat et la rédemption de l'âme des Noirs, développé dans ces îles, a favorisé la foi en Dieu. Ces idées prônées pendant la période de l'esclavage et de la colonisation ont déterminé inéluctablement leur esprit, les ont persuadé de leur culpabilité vis-à-vis de l'Être suprême entraînant systématiquement leur conversion au catholicisme comme nous le montre le discours du prêtre Stegel tiré de *Brin d'amour* de Raphaël Confiant :

L'abbé Stegel, [...] n'avait-il pas toujours clamé en chaire que la cruelle destinée des fils de Cham était le juste châtement du comportement déshonorant de leur ancêtre à l'endroit de son père Noé ?

*Chers paroissiens, tonnait-il, Sem et Japhet se sont précipités pour couvrir la nudité de leur père Noé, qui était ivre, tandis que Cham, lui s'est mis à le tourner publiquement en bourrique. Voici la grande faute que vous et votre race payez depuis le commencement des temps ! Dieu vous a puni et votre pénitence durera tant qu'il restera un seul païen en terre d'Afrique. Amen.*¹³³

¹³² Maryse Condé, *La parole des femmes, Essai sur des romancières des Antilles de langue française*, L'Harmattan, Paris, 1979, pp.48-49.

¹³³ Raphaël Confiant, *Brin d'amour*, Mercure de France, Paris, 2001, p.44.

Les propos du père Stegel renforcent effectivement l'idée selon laquelle la race noire, celle soi-disant des fils de Cham, serait victime d'une punition divine. En d'autres termes, le Noir châtié par les foudres célestes, trouverait la paix le salut ou la félicité en respectant les préceptes bibliques. La religion catholique serait donc ici comme une bouée de sauvetage pour le sortir de son bannissement comme par enchantement. Ce message religieux n'est pas resté vain et sans conséquence sur le comportement de ses adeptes, car il suffirait de se pencher sur la spiritualité des peuples créoles pour le comprendre. Leur côté pieux et dévot est palpable dans plusieurs productions romanesques aussi bien classiques que contemporaines. La spiritualité tient à cet effet une place primordiale chez la majorité des individus ; aller à l'Église, écouter la messe est un rituel qui est entré dans les mœurs. Afin de mieux mesurer leur foi en Dieu, il suffit de lire le roman de Raphaël Confiant *La Vierge du Grand Retour* décrivant l'espérance en Dieu au-delà du raisonnable d'une communauté de l'île de la Martinique un siècle après l'abolition de l'esclavage. D'ailleurs Mélion, un Blanc béké, affirme à l'abbé : « Vos églises sont toujours pleines à craquer. Vos pèlerinages rassemblent des nuées de gens. Si les nègres fréquentaient mes champs de canne à sucre avec autant d'assiduité que les bancs de vos églises, sachez que je pourrais me retirer en Floride d'ici deux à trois ans. »¹³⁴

Le constat de Mélion est tangible d'autant plus qu'il définit la relation intime des Noirs avec Dieu, une relation pouvant atteindre son paroxysme quand il s'agit de démontrer ou de manifester sa foi, son amour pour la Providence. Le narrateur choisit l'hyperbole sans doute pour interpeller le lecteur par rapport au statut qu'occupe la religion chrétienne chez les personnages. À l'inverse, pour le Blanc béké, la religion catholique n'aura pas autant d'emprise sur sa vie que chez les Noirs. Il n'aura aucune obligation ni envers Dieu, ni envers l'Église. D'ailleurs c'est ce que pense l'abbé Staël : « Je sais que vous autres, les Grands Blancs, vous n'êtes, comment dirais-je... vous n'êtes guère assidus aux célébrations de l'Église, sauf vous bien entendu, monsieur de Saint-Aurel. »¹³⁵ Indépendamment de tout cela, Blanc békés et Noirs auront comme lieu en commun l'Église, sans se mélanger pour autant bien sûr, même si, d'un autre côté, le Noir n'abandonnera pas ses pratiques occultes, héritage de l'Afrique et des ancêtres car, dans le secret, consulter un quimboiseur se présentera comme une nécessité pour toute personne en proie aux problèmes existentiels. Ce qui ne sera pas prisé chez les Blancs békés de cette époque. Pour Maryse Condé :

¹³⁴ Raphaël Confiant, *La vierge du Grand Retour*, Grasset, Paris, 1996, p.66

¹³⁵ *Ibid.*, p.65

*L'Antillais, si catéchisé qu'il soit, garde au fond de lui le besoin d'une approche du surnaturel qui ne soit pas celle qu'édicte la religion officielle. Voilà pourquoi dans toutes les communautés, le quimboiseur, la dormeuse... quel que soit le nom que l'on donne à ces personnages de premier plan, rivalisent avec succès avec le prêtre. Au fur et à mesure qu'on s'élève dans la société urbaine, la foi dans le quimbois se fera honteuse.*¹³⁶

La superstition et la religion se côtoient quotidiennement en ayant chacune une valeur différente du point de vue de leurs partisans. Si donc la superstition tout comme l'ésotérisme était réprimée dans l'ancienne société quelle place occupe-t-elle aujourd'hui vis-à-vis de la religion ?

Tandis que la pratique de la religion se fait en toute liberté sans a priori, sans connotation négative, car à l'origine liée à la race blanche ; la superstition renvoyant au monde invisible, à l'univers ésotérique sera critiquée au-delà son influence jugée pernicieuse sans doute parce qu'elle est liée au Noir. Les Créoles sont donc encore aujourd'hui captivés par ces deux aspects de leur code culturel¹³⁷ même si l'aspect relevant de la superstition dénote l'abjection, idée qui prévalait dans l'ancienne société ; le moderniser n'y fait rien. Ainsi, dans *Négropolitains et Euro-blacks* de Tony Delsham, la superstition est effectivement dépeinte de manière négative, car elle annihile et aliène l'individu, qui a du mal à déceler le réel de l'abstrait, la réalité de l'imagination, le naturel du surnaturel :

*Il y a de cela une dizaine d'années Patricia avait quitté la Guadeloupe où elle occupait un poste important dans l'administration des douanes. Jusque-là, elle n'avait rencontré aucune difficulté, puis un jour, le nouveau directeur, dans le cadre d'une restructuration permettant l'introduction de machines plus performantes, la changea de service tout en lui imposant une adjointe fraîchement émoulue d'une école d'informatique. Patricia, furieuse, s'en était allée regarder ses affaires, formule qui signifie qu'elle consulta un gadézaffé, c'est-à-dire un homme ou une femme prétendant détenir un pouvoir de voyance tout en étant mandaté par les puissances du ciel afin de venir en aide aux malheureuses victimes des forces du mal, cela, bien entendu, contre monnaie tintante et billets craquants.*¹³⁸

¹³⁶ Maryse Condé, *La parole des femmes...*, op.cit. 1979, p.4.

¹³⁷ « Le code culturel est en effet perçu comme une connivence sémiologique assurée par un ensemble stable de signe (biens matériels, discours, comportements, mythes collectifs) qui distinguent les groupes entre eux (identification) et confèrent aux sujets une identité individuelle en leur permettant de se reconnaître dans une collectivité (identification). Une religion peut ainsi devenir code culturel plus que choix confessionnel, si elle est considérée comme une forme d'attachement collectif à une identité symbolique », *Vocabulaire des études francophones* op.cit. p.38.

¹³⁸ Tony Delsham, op.cit. pp.49-50

Le narrateur dans ce passage montre le pouvoir de la superstition sur l'individu qui n'arrive plus à raisonner ni à réfléchir sur les éléments rationnels qui peuvent survenir dans une situation professionnelle mettant tout sur le compte de la superstition. C'est surtout le comportement paranoïaque de Patricia qui est mis en avant, car « elle suspecta tout le monde et en particulier son adjointe à qui elle fit les pires vacheries. »¹³⁹ « Elle n'hésita plus et mit en route une procédure de permutation »¹⁴⁰ « Mais il n'y eut aucune amélioration, son état au contraire empira, elle multiplia les dépressions au point qu'elle se trouvait actuellement en congé de longue durée. »¹⁴¹ On voit donc à quel point Patricia, en considérant la superstition comme une vérité absolue s'engage dans une sorte d'autodestruction, la conduisant jusqu'au délire, à la folie. Ici, la superstition déclenche les tourments de l'âme mais encore la méfiance d'autrui qui est désormais perçu comme un adversaire qu'il faut neutraliser.

Dans *Toxic Island* d'Ernest Pépin, la superstition et la religion sont liées ; le narrateur fait intervenir les deux éléments qui se traduisent différemment selon les circonstances. Concernant la superstition, Gina l'incarne avec des attributs qui se rapportent au mystère, au surnaturel. Dès sa rencontre avec Ringo, qui tombe aussitôt amoureux d'elle, elle est tout de suite incomprise, impénétrable comme l'affirme Ringo : « Gina se révélait être une femme bizarre dont je n'arrivais pas à saisir les clés. »¹⁴² Man Sonson pense que :

*C'est le diable en personne ! Cette femme-là n'est pas n'importe qui. Elle habite plusieurs mondes et le tout est de savoir dans lequel elle veut t'emmener. Si elle veut t'emmener quelque part ! J'ai presque envie de te dire que c'est une femme gagée, une boule de feu incontrôlable. Elle n'est pas ce que tu vois et peut-être même qu'elle n'est pas tout simplement. Il existe comme ça des apparitions ! Protège-toi, mon fils. Protège toi ! Et là-dessus, elle accrocha à mon cou un collier où pendait une croix.*¹⁴³

En effet, Gina représente cette créature humaine qui est assimilée au diable, à l'esprit malin à cause de son caractère mystérieux. « Le diable c'est le côté sombre opposé à Dieu. »¹⁴⁴ Ainsi tous les mots qui la définissent montrent qu'elle n'est pas un individu comme les autres, et le fait « d'habiter plusieurs mondes » suggère l'appartenance au monde sensible et au monde invisible c'est-à-dire celui des êtres réels et celui des êtres surnaturels. Le narrateur, par cette ambivalence, montre le côté manichéen qui gouverne l'être créole en proie

¹³⁹ Tony Delsham, *op. cit.*, p.50.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.50

¹⁴¹ *Ibid.*, pp.50-51.

¹⁴² Ernest Pépin, *Toxic Island*, *op. cit.*, p.33.

¹⁴³ *Ibid.*, p.53.

¹⁴⁴ Geneviève Leti, *op.cit.* p.54.

aux croyances du religieux et de l'occultisme qui sont diamétralement opposés mais existant de manière concomitante. De fait, Man Sonson confère à la religion toute son autorité, lorsqu'elle donne à Ringo un crucifix, gage de protection pour conjurer les forces occultes. La religion dans ce cadre prend encore une place supérieure à celle des superstitions qui existent :

Man Sonson aimait l'ésotérique. Dans son univers des forces se déchaînaient, exigeaient des comptes ou des sacrifices et se jouaient des créatures humaines. Elle collectionnait les chapelets, les statuettes représentant la Vierge Marie, les pentacles, les parchemins... Il fallait déjouer, contourner, écraser... Se défendre quoi ! Ni le mal, ni le malheur n'étaient jamais loin ! Comment crois-tu que j'ai pu sortir les trois enfants du feu. La prière ! La prière !¹⁴⁵

On a l'impression que l'une justifie l'existence de l'autre, et vice versa comme si la religion telle qu'elle est décrite par Man Sonson trouvait sa force, sa grandeur grâce à sa capacité de neutraliser les puissances démoniaques. Le religieux est donc un recours qui apporte une certaine ataraxie à l'âme persécutée comme c'est le cas de Ringo. En réalité, Gina est une soucougnan¹⁴⁶, venue pour éclairer les esprits égarés qui ne considèrent plus les réalités passées et se contentent de vivre dans la modernité en éludant les valeurs symboliques qui prédominaient dans l'ancienne société. L'occultisme, la superstition sont utilisés dans un registre positif qui permet de déclencher chez Ringo, choisi comme adjuvant, un effet hallucinatoire :

L'occulte rentrait en moi, me rapetissait et je n'étais plus qu'une fourmi terrifiée. C'est alors que je vis dans le ciel planer le visage de Gina. C'était bien elle avec ses yeux dorés, ses fossettes, sa chevelure enflammée et ce sourire énigmatique que l'on voyait sur les lèvres de la Joconde [...] Ce qu'elle disait en fait c'est que le monde d'aujourd'hui ne valait rien et que nous allions mourir écrasés par des tonnes d'ordures [...] Elle me prédit un lot de détresses, de violences infâmes et de perditions irrémédiables. Il nous fallait payer...¹⁴⁷

Le narrateur dans ce roman donne une valeur positive, une puissance bénéfique à la superstition qui devient la voie utilisée pour sortir le peuple de la déchéance. Gina possède les attributs d'un prophète et la prophétie annoncée à Ringo se réalise lorsque la société guadeloupéenne est frappée de catastrophes naturelles, d'épidémies et autres malheurs. La

¹⁴⁵ Ernest Pépin, *op.cit.* pp.53-54.

¹⁴⁶ Le soucougnan « est plutôt connu en Guadeloupe. La *Gazette officielle de la Guadeloupe* du 25 janvier 1859 donnait déjà cette définition. Il s'agit de quelqu'un qui a le pouvoir de se dépouiller de sa peau : « cette peau tombée, le corps devient lumineux. Le soucougnan acquiert le pouvoir de s'élever et de parcourir les airs sous l'apparence d'un feu follet, semblable à un vampire il suce le sang de ses ennemis et les dessèche sans qu'ils s'en doutent. Il n'a de puissance que la nuit. », Geneviève Leti, *L'univers magico-religieux antillais, op.cit.* p.160.

¹⁴⁷ Ernest Pépin, *op.cit.* pp.58-59.

destruction fictive de la Guadeloupe à cause de ses turpitudes fait penser à la destruction effective de Sodome et Gomorrhe selon les écritures bibliques. Cette analogie implicite souligne une fois de plus la coexistence dans l'esprit des personnages de la religion et de la superstition. Même s'il est vrai que les personnages sont aussi bien croyants que superstitieux, il n'en demeure pas moins que la superstition est d'abord une croyance ancestrale qui s'exprime de plusieurs manières pour donner un sens aux choses comme nous le verrons avec le fromager.

I.4.1.8. La symbolique du fromager

Dans son sens littéral, le fromager est « un grand arbre tropical à bois blanc et tendre, dont les fruits fournissent le kapok. »¹⁴⁸ Pris dans un sens métaphorique, « en Afrique, c'est l'arbre aux esprits. Aux Antilles, c'est l'arbre du diable par excellence. C'est sous son feuillage que le pacte est conclu avec le diable à midi ou à minuit. C'est également là que, le vendredi 13, les diables et diabesses viendraient danser. »¹⁴⁹ Michel Leiris observe également que :

Dans le domaine des croyances et des pratiques traditionnelles proprement dites, il semble qu'à de nombreux traits – répandus surtout dans les sphères populaires mais observables également dans celles de la petite et de la moyenne bourgeoisie – on soit en droit d'assigner une origine africaine. C'est en Afrique noire, où, chez toutes les populations sédentaires, les arbres jouent un rôle important au point de vue magico-religieux, qu'il paraît légitime de situer, par exemple, la source de quelques croyances et pratiques qui ont un arbre pour élément central : le fromager (en créole « épini »), qu'on rencontre aussi en Afrique où il est regardé souvent comme habité par les esprits, est tenu pour l'habitable préféré des « diabesses » ou « guiblesses », esprits féminins qui, visibles surtout à midi ou bien la nuit, se présentent sous la forme d'une femme très aguichante qui égare et, parfois, fait tomber dans un précipice le passant qui a eu l'imprudence de la suivre, séduit par sa beauté [...] ¹⁵⁰

Le fromager est donc l'arbre qui communique avec les forces du mal, avec les êtres surnaturels, il symbolise un monde merveilleux, magique, réservé aux initiés, ceux qui ont un rapport avec le sacré, avec le monde des ténèbres. Mais quelle symbolique les romanciers donnent-ils à l'arbre magique ?

Pour mieux saisir et interpréter la symbolique, le sens caché de cet arbre nous nous intéresserons au roman *Toxic Island* d'Ernest Pépin. En effet, dans cette œuvre, le narrateur

¹⁴⁸ *Le Nouveau Petit Robert de la langue française, op.cit.* p.1107.

¹⁴⁹ Geneviève Leti, *op.cit.* p.76.

¹⁵⁰ Michel Leiris, *op.cit.* pp.49-50.

plonge le lecteur dans un monde à la fois réel et fantasmagorique qui dépasse l'entendement et l'intelligence du personnage. En fait, le fromager est mis en relief avec toutes ses ambiguïtés. Ringo, le personnage principal du roman est confronté à cette évidence :

Sans savoir comment, je me retrouvai devant un superbe-fromager qui agitait ses bras à Petit-Bourg dans les parages de la plage de Viard. J'éprouvais un sentiment de soulagement. Il s'étendait au-delà de ses branches. Il trouait l'espace et son tronc hérissé d'épines déchirait jusqu'à son ombre. Les ans l'avaient durci et chacune de ses feuilles remuaient une douleur. Il se concentrait sur sa force, dressait le mât des rêves et j'en fus ébloui. Il y avait là une force qui venait de bien loin. Elle bouleversait le ciel, écrasait les alentours et me laissait sans souffle. Je demeurais là, pétrifié par tant de puissance. L'occulte rentrait en moi, me rapetissait et je n'étais plus qu'une fourmi terrifiée.¹⁵¹

Le fromager regorge d'abord d'une puissance matérielle, son pouvoir naturel est mis en relief avec des caractéristiques physiques qui témoignent de sa beauté, de sa grandeur et de son intemporalité. Au-delà de son immensité physique, le fromager incarne d'autres énergies qui dépassent le monde sensible pour atteindre le monde magique, le monde sacré. Le personnage témoin de la manifestation de ces énergies se retrouve dans un état second comme s'il était possédé par un esprit surnaturel. Ses propriétés surnaturelles et magiques le projettent dans une autre dimension qui dépasse la logique et l'entendement humain. À travers le discours narratif, nous pouvons lui donner une pluralité de significations variables en fonction des situations. Alors qu'il est perçu par un profane comme un arbre insignifiant et par un initié comme l'incarnation du diable à cause des esprits qu'il renferme, le fromager est présenté par le narrateur comme un arbre aux multiples pouvoirs : d'abord il regorge d'une énergie bienfaisante voire apaisante, ensuite il devient le dépositaire de l'histoire, la mémoire des événements ayant eu lieu aux Antilles :

Le fromager prit alors sa pleine dimension d'arbre magique chargé des pleins pouvoirs de la nuit noire. Il se dressa sur ses souvenirs, s'allongea au point de perdre sa chevelure. Seule une lueur me parvenait et je n'eus aucune peine à comprendre son langage. Des chants d'oiseaux le tourmentaient et ces bêtes que nous appelons guimbo. Des sortes de chauve-souris qui pendaient là comme des larmes de veuves. Bêtes qui aiment regarder le monde à l'envers à l'approchant de leur sommeil et que nous craignons en tant que parentes des Esprits malfaisants. Je percevais aussi des gémissements d'âmes abandonnées sans sépulture en temps de l'esclavage ou des révoltes de salariés. Plus que tout cela c'était la sensation des présences invisibles qui soulevait de grands frissons dans ma chair. Elles m'entouraient à m'étouffer et parfois riaient de ma peur. Pour elles, je n'étais plus un africain, juste un moignon blanchi sur lequel elles crachaient. Elles racontaient mes origines, pour essayer de me sauver,

¹⁵¹ Ernest Pépin, *Toxic Island*, op.cit. pp. 58-59.

*m'invitaient à retrouver le culte des ancêtres et sans que je sache pourquoi me demandaient pardon de m'avoir abandonné. [...] Il [le fromager] était l'arbre de l'arrivée, le Très vénéré craint et respecté. Le Très Haut de nos mémoires... L'arbre préféré des soucougnans...*¹⁵²

L'auteur utilise la personnification sans doute pour mieux exprimer les sentiments, les émotions qui se donnent à lire au fur et à mesure que l'arbre dévoile ses mystères, les images de l'ancien temps qu'il souhaite montrer à Ringo. Le fromager endosse ainsi des propriétés humaines et sa détérioration due sans doute à sa souffrance et à sa douleur devant la désagrégation et la dégénérescence du monde créole sont perceptibles à travers la « perte des cheveux » et la douleur venue du chant « des oiseaux et des bêtes. » Toutes les créatures présentes « les chauves souris », appartiennent au monde de la nuit, au cosmos occulte qui est de concert avec les esprits ancestraux meurtris. Le fromager devient l'arbre de la rencontre entre l'univers naturel et surnaturel, normal et paranormal, ordinaire et extraordinaire. Cette réunion a pour rôle de remettre l'être créole sur le chemin de la droiture, de l'intégrité, de l'authenticité. Effectivement, bien avant sa rencontre avec Gina, Ringo était un débauché, qui menait une vie trépidante, marginale avec une bande d'amis en transgressant royalement les valeurs morales et sociales. Le fromager devient donc une passerelle entre l'univers des vivants, concret et le monde mystique ; c'est par lui que se révèle toute la complexité du monde créole. Dans *Black is Black* de Raphaël Confiant, d'après le narrateur : « Le fromager est donc l'arbre mythique de la culture créole. Il est censé abriter des esprits ancestraux, esprits malins puisqu'il suffit qu'un oublieux ou un inconscient fasse la sieste à son ombre pour qu'aussitôt il commence à perdre la mémoire. »¹⁵³

De plus, l'auteur utilise aussi le fromager comme un moyen de sauver et purifier les âmes égarées, en perdition comme nous l'avons vu précédemment chez Ernest Pépin :

*Eskrou Bilongo avait la suite dans les idées ! Il forçait notre tribu à se reposer au pied du fromager justement pour nous laver le cerveau de notre existence antérieure et de tous les miasmes de la civilisation blanche occidentale et judéo-chrétienne qui au fil des ans s'y étaient infiltrés. Son objectif était clair et tout ce qu'il y a de plus logique : faire de nous des hommes et des femmes, ou plutôt des Nègres et des Négresses, complètement remis à neuf.*¹⁵⁴

En définitive, les auteurs antillais donnent un sens pluriel au fromager, il est l'arbre des esprits, il est capable de détruire les souvenirs douloureux pour créer une nouvelle

¹⁵² *Ibid.*, pp.60-61.

¹⁵³ Raphaël Confiant, *Black is Black*, *op.cit.*, p.91.

¹⁵⁴ *Ibid.* p.91.

mémoire, il a des vertus positives, il possède également des pouvoirs qui parviennent à créer un lien entre le monde invisible et le monde des esprits. Par ces vertus, le fromager peut reconstituer une sorte de mémoire collective comme disait le père de Robert dans *Négropolitains et Euro-blacks* de Tony Delsham : « Le fromager, disait papa, est la mémoire de ce pays, il sait toutes les douleurs, toutes les souffrances, toutes les joies des hommes et des femmes qui ont vécu ici, parfois lorsque l'on sait écouter on entend des plaintes, parfois aussi le fromager accepte de tout parler et raconte. »¹⁵⁵ Du point de vue des Antillais, la symbolique du fromager rentre dans le cadre des mythes qui subsistent dans l'imaginaire collectif, il fait partie du folklore tout comme l'est la mort.

I.4.1.9. Les connotations de la mort dans la société créole

La mort dans la société créole traditionnelle a souvent été selon les écrits littéraires un moment particulier ancré dans les mentalités, commençant dès l'annonce du décès de l'individu jusqu'aux temps des funérailles. C'est lors de cette période de deuil que les membres de la communauté se retrouvent pour accompagner le défunt et la famille éplorée, affligée afin de les aider à surmonter cette douloureuse épreuve. Dans la production romanesque antillaise lorsque le thème de la mort est évoqué, dans la plupart des cas, il est fourni des explications sur le déroulement du rituel funéraire. Serge Domi explique que :

Le temps de veillée est le plus important : par sa durée, par la densité du rituel qui s'y déploie, par la charge de croyances, d'obligations et d'interdits qu'il charrie mais aussi par la puissance de l'effet miroir qui se déploie tout au long de son déroulement. Durant le temps de la veillée en effet, le mort est solennellement présent au milieu de l'assistance, présent en chair et en os, mais dans un corps figé, froid et inerte, obligeant chacun à assumer le traumatisme de la rupture, le traumatisme de l'arrachement à la vie. Ce corps froid et inerte devenu simple témoin d'une existence désormais révolue, par la présence au milieu de l'assistance, renvoie chacun aux souvenirs des choses partagées, mais aussi à la perspective de sa propre finitude. C'est ce moment de dense confrontation que la société traditionnelle a le plus fortement investi, élaborant un rituel majeur pour tenter de la surmonter. Rituel qui, [de notre point de vue], est un de nos actes collectifs les plus riches, car puissamment travaillé par la parole, les rites, les gestuel, le magico-religieux, le symbolique, les rires et les pleurs : en un mot, par tous ces langages inventés par l'homme pour « dire le monde et se dire au monde ».¹⁵⁶

¹⁵⁵ Tony Delsham, *Négropolitains et Euro-blacks*, op.cit. pp.18-19.

¹⁵⁶ Serge Domi, *Vécu de la mort et soins palliatifs en Martinique : Le corps exposé, le corps enterré, le corps envolé*, Ville de la Trinité - Martinique, Communication à la sixième conférence des unions hospitalières des Antilles et de la Guyane, 1^{er} et 2 février 2001, 9 p. Consulté le 22 février 2012. URL : <http://kapeskreyol.potomitan.info/guides/mort.pdf>.

Ce qui nous intéresse dans la description que fournit Serge Domi est la manière dont la veillée mortuaire est organisée, le rituel qui fait intervenir le magico-religieux correspond ainsi à deux manières différentes de veiller un mort. Dans notre approche de la question de la mort, notre ambition est de montrer comment la religion issue des missionnaires (donc des Blancs) et l'intrusion des rites hérités des esclaves et donc de l'Afrique (des Noirs) se côtoient pour donner une dimension à la fois spirituelle et profane à la veillée funèbre dédiée au défunt. En fait, par la veillée funèbre, la mort devient ici le point de jonction, le point de croisement entre la religion catholique à travers l'intervention des prières et le cérémonial inspiré de l'Afrique par l'entremise des devinettes, chants, contes et autres jeux susceptibles d'égayer la soirée. Pour mieux illustrer la coexistence du religieux et du profane, nous nous pencherons sur *Le Gouverneur des dés* de Raphaël Confiant qui nous projette dans une situation de veillée mortuaire après le décès de l'Indien Sengamalon, beau-père de Rosalien, personnage principal de l'œuvre :

Rosalien en profita pour s'étendre sur la couche. Il éteignit les lumières, ferma les yeux et fit le vide dans sa tête. Il cherchait l'apaisement. Les bruits de la veillée le berçaient comme les lames de la mer. Il se laissa dodiner par les devinettes créoles, les tintements des verres et s'endormit doucement. [...] Quand il se réveilla, la soirée était déjà très avancée. Une foultitude discutait bruyamment sous la véranda et au-dehors où l'on avait installé un commerce de caisses et de planches posées sur briques pour permettre à l'assistance de s'asseoir. Doriane et Adélise priaient dans la chambre du mort. Loin de la bamboche. Mais autour de la maison, assis ou debout, le public attendait que Léonard, le conteur ouvre la veillée. Père Léonard était le plus ancien de tous et le meilleur compère de défunt Sengamalon. Bien qu'il fût fort âgé, sa voix, qui portait haut et fort, obligeait l'auditoire à garder les oreilles ouvertes de dix sept largeurs.

Il commença par déclarer que les contes de veillée étaient un héritage fondamental venu des ancêtres. Puis il lança un premier appel :

- Eééééé-Kri !

L'assemblée fit silence. Léonard hurla encore :

- Eééééé-Kri

Tous répondirent :

- Eééééé-Kra !¹⁵⁷

Le narrateur montre ainsi comment le rituel funèbre d'abord appliqué chez les Noirs se répand jusque chez les Indiens. Toutefois on se demande si les Blancs créoles intégraient ce

¹⁵⁷ Raphaël Confiant, *Le gouverneur des dés*, op.cit. p.71.

cérémonial dans leur veillée mortuaire. Répondre à cette question de manière affirmative consisterait à admettre qu'il existait dans ces moments de deuil une proximité, une solidarité des races y compris avec les Blancs créoles. Or nous savons que ce groupe étant hermétique n'admettait aucune intrusion dans son intimité, il semble que les veillées mortuaires organisées par les Blancs ne respectaient pas cet ensemble de rites. Selon Serge Domi, « C'est autour de trois cercles de paroles que se déroulait la veillée : Premier cercle : le cercle des prières. [...] Deuxième cercle : le cercle de la palabre. [...] Troisième cercle : le cercle du conte. [...] Les trois cercles ne se mélangent jamais, mais le visiteur peut en toute légitimité et en toute liberté passer d'un cercle à un autre. »¹⁵⁸ Les cérémonies consacrées au mort ne sont que la résultante d'un mélange, d'une combinaison entre la religion (Église catholique) et les traditions africaines (culte profane) qui toutefois rentrent dans le compte des codes culturels créoles. Dans la société moderne, ces rites se pratiquent encore, même si cela dépend de l'appartenance sociale de l'individu. Les conteurs y compris les romanciers essaient de perpétuer ce protocole funéraire pour qu'il ne disparaisse pas avec l'évolution des mentalités.

¹⁵⁸ Serge Domi, *op.cit.*

Chapitre II : DES COULEURS ET DES ÊTRES : HISTOIRE D'UNE INTERPRÉTATION

II.1. La couleur de la peau dans la société créole traditionnelle

Aux Antilles, à l'époque de l'esclavage ou même pendant la colonisation, la couleur de la peau eut un rôle prédominant dans l'édification des normes et valeurs sociales. Qu'il s'agisse de la division des classes sociales, du fondement de la famille (choix du conjoint) ou même des canons esthétiques, la race et la nuance des couleurs de la peau conditionnaient les individus. À l'origine, bien que la société traditionnelle créole ait été peuplée des colons blancs et des esclaves noirs, constituant ainsi les deux groupes raciaux majoritaires, toutefois l'immigration d'autres populations ou encore les unions interraciales ont produit des populations multiraciales comme en témoigne cet extrait de texte :

Pour Man Fideline, le monde roulait aussi clair que l'eau de roche : les nègres n'étaient qu'une bande de fainéantiseurs depuis qu'on leur avait ôté les chaînes des pieds et les carcans du cou ; les blancs-pays, des scélérats dans l'âme qui consacraient leur vie à sucer le sang des autres, que le Bondieu punirait au jour du Jugement dernier ; les mulâtres, des hypocrites bouffis de hautaineté qui oubliaient que leur mère ou leur grand-mère était aussi noire qu'un péché mortel dès l'instant où ils exerçaient une profession qui exigeait le port de la chemise blanche et de la cravate ; les chabins – même pas une vraie race en plus, grognait-elle ! –, des diables égarés sur terre qui vous cherchaient querelle pour une petite parole de travers ; les Indiens-Coolies, des maigres-zoquelettes sournois qui sentaient le poisson faute de se laver tous les jours et dont les femmes étaient des ensorceleuses ; les Syriens, des sacrés hâbleurs-voleurs-couillonneurs qui n'avaient pas honte d'exhiber à la porte de leurs magasins, quand ils prenaient le frais de l'après-midi, leur torse et leur dos affreusement velus. Bref, il n'y avait guère que les Chinois à trouver grâce à ses yeux. « Tu comprends ce sont les seuls à gagner leur vie à la sueur de leur front et à ne pas faire leur intéressant. Ces deux qualités-là en même temps, c'est rare, je t'assure. »¹⁵⁹.

Ce passage nous permet d'identifier l'ensemble des diversités raciales qui compose la société créole notamment « les nègres », « les blancs-pays », « les indiens », « les chinois » et « les syriens » tout comme le résultat de leur union c'est-à-dire, le mélange interracial. Car, « les mulâtres » sont les enfants nés d'un Blanc et d'un Noir tandis que « les chabins » des personnes noires à la peau très claire. « [...] les Coulis blancs », rejetons des maîtres blancs et des Indiennes [...] »¹⁶⁰ Un « [Ce] câpre, métis de mulâtre et de Nègresse [...] les échappées-Coulis, ces produits adultérins du mélange noir et indien, [...]. En dehors de ces

¹⁵⁹ Raphaël Confiant, *Case à chine*, Mercure de France, Paris, 2007, pp.315-316

¹⁶⁰ Raphaël Confiant, *La panse du chacal*, Mercure de France, Paris, 2004, p.336

désignations, la classification des individus de peau noire a été également basée sur le pourcentage de sang blanc. Ainsi, un quarteron indique le fruit né de la rencontre d'un Blanc ou blanche avec un Mulâtre ou Mulâtresse, un Octavon, c'est-à-dire le produit d'un quarteron et d'une blanche, ou d'un blanc et d'une quarteronne. L'hétérogénéité des populations sera donc visible du point de vue de la couleur de la peau mais aussi en tenant compte des critères phénotypiques à l'instar de la forme du visage et du corps, la texture des cheveux, la couleur des yeux voire même leurs traits de caractère. Car, dans le texte, il faut noter qu'à chaque type de personne correspond un comportement, une attitude. Les nègres étaient qualifiés de fainéantiseurs, les blancs-pays, de scélérats, les Mulâtres d'hypocrites, les chabins de diables, etc. D'aucuns ont défini ce brassage de populations, comme étant une forme de métissage, cependant Édouard Glissant le considère comme étant « la créolisation » car dit-il :

« Et pourquoi la créolisation et pas le métissage ? Parce que la créolisation est imprévisible alors que l'on pourrait calculer les effets d'un métissage. On peut calculer les effets d'un métissage de plantes par boutures ou d'animaux par croisements, on peut calculer que des pois rouges et des pois blancs mélangés par greffe vous donneront à telle génération ceci, à telle génération cela. Mais la créolisation, c'est le métissage avec une valeur ajoutée qui est l'imprévisibilité. »¹⁶¹

Il est vrai que la richesse de la société antillaise n'a pas toujours été reconnue à sa juste valeur, c'est pour cette raison que des études minutieuses sont menées pour tenter de révéler son originalité et saisir sa particularité dans un espace complexe où la diversité raciale, sociale et culturelle, est concrète. Donc, en situation d'altérité comment les personnages perçoivent-ils la couleur de leur peau et celle de l'Autre dans la société créole traditionnelle. Comment la relation du personnage à soi-même est-elle représentée ? Quelle image a-t-il de soi-même ? Autant d'interrogations qui feront l'objet d'une analyse.

II.1.1. Le noir comme fatalité

Le thème de la fatalité est récurrent dans les productions romanesques antillaises qui décrivent l'ancienne société créole. Depuis Simone Schwartz-Bart jusqu'aux auteurs contemporains tels que Tony Delsham ou encore Raphaël Confiant, la fatalité est une réalité qui touche les personnages romanesques : c'est comme si ces personnages étaient en conflit avec des forces invisibles, avec des forces extérieures qui pilotent leur vie. La fatalité est

¹⁶¹ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Editions Gallimard, 1996, pp.18-20

considérée dans le cadre de notre réflexion comme la « suite de coïncidences fâcheuses, inexplicables qui semblent manifester une finalité supérieure et inconnue. »¹⁶² Quels sont les personnages affectés par ce phénomène ? Comment l'interpréter ?

Dans les romans antillais de notre corpus, la fatalité s'acharne souvent sur la race noire ; en effet, la plupart des personnages confrontés aux difficultés existentielles, touchés par la précarité sont les Noirs, c'est d'ailleurs pourquoi dans *FanmDewó* de Tony Delsham : man Héloïse se questionne : « - Roye mon Dieu, pourquoi tu m'as mis[e] sur la terre, han? »¹⁶³ comme affirmait déjà quelques années avant elle, « sa mère amarreuse sur la même habitation : Ah ! le nègre est maudit ! »¹⁶⁴ En effet, dans les romans étudiés, la fatalité s'explique par la situation malheureuse de l'homme noir qui se traduit dans l'histoire des ancêtres, par les discriminations et les injustices que subit l'ensemble de son groupe racial. Tout porte à croire qu'il est effectivement persécuté par la déveine qui le maintient dans un état d'infériorité par rapport aux autres groupes raciaux. C'est ce que semble révéler les propos de l'une des protagonistes de *Case à chine* de Raphaël Confiant :

*Mon arrière grand-mère abhorrait la couleur noire. Elle disposait d'une panoplie de qualificatifs dépréciatifs qu'elle utilisait à tout propos [...] Tout le monde réussit dans ce fichu pays ! Les blancs, les mulâtres, les chinois, les syriens. Y a que ces ababas gueule-coulées de nègres et d'Indiens à rester en arrière. Peut-être que c'est dû à notre couleur [...]*¹⁶⁵

En réalité, les Noirs de l'ancienne génération pensaient que la couleur de la peau jouait un rôle infaillible dans le destin de l'homme d'autant plus que les Blancs constituaient la classe sociale privilégiée, suivis des mulâtres qui avaient la peau claire. Réfuter cette thèse revenait à croire en la possibilité pour le Noir de sortir de son dénuement, de changer son statut social et de vivre dans un monde meilleur où il ne serait plus marginalisé ; or tout cela contrastait avec la vérité de cette époque. Selon Yambo Ouologuem « le noir désigne d'abord ce qui est sale, crasseux. C'est aussi ce qui est triste, maussade, et l'on parle « d'humeur noire », de « tumeur noire », de « maladie noire ». *Une noire destinée* est irrémédiablement funeste. [...] Irrésistiblement, le mot « noir » nous mène à la notion de mal, de tristesse, de démon. »¹⁶⁶ C'est comme si être noir rimait avec échec, souffrance, mauvais sort, tout ce qui

¹⁶² *Le Nouveau Petit Robert, Dictionnaire Alphabétique et analogique de la langue française, op. cit.*, p.1016.

¹⁶³ Tony Delsham, *Fanm Dewó, op.cit.* p.10.

¹⁶⁴ *id.* p.11.

¹⁶⁵ Raphaël Confiant, *Case à chine, op.cit.* p.330.

¹⁶⁶ Yambo Ouologuem, *Lettre à la France nègre, Le Serpent à Plumes*, [1969], Paris, 2003, p.48.

dans son ensemble était lié à la fatalité, au déterminisme. Dans le roman antillais dépeignant la société de jadis, la fatalité réduit les personnages noirs au statut de subalterne, au monde de la médiocrité, elle les confine dans un monde laid, pitoyable où ils régressent alors que les autres races avancent, évoluent dans un espace social favorable.

Le sentiment d'impuissance et de paralysie subsiste en dépit de leurs efforts, l'idée de fatalité les empêche de se projeter dans un destin autre que celui de leurs congénères à tel point que voir un Noir réussir devient une absurdité. Maryse Condé dans *Le cœur à rire et à pleurer ; contes vrais de mon enfance* suggère ce point de vue : « Encore et surtout de la méchanceté de cœur des gens de la Pointe qui n'en revenaient pas que des nègres réussissent comme ils réussissent la leur. »¹⁶⁷ En effet, elle fait allusion à ses parents notamment sa mère qui « à coup de bourses et de prêts d'honneur, [elle] fut une des premières enseignantes noires. »¹⁶⁸ Les habitants de la Pointe, dont les Noirs, étaient choqués de voir des Noirs comme eux vivre heureux. On a l'impression que ce changement de condition est une faute, comme s'il y avait une transgression des lois de la nature, une violation des principes validant la condition avilissante de l'homme noir ; l'individu ici est annihilé, persuadé que son sort est tout tracé. Maryse Condé vient donc déconstruire ce point de vue en montrant que la couleur de la peau n'est pas une infériorité indépassable et met l'instruction au centre de tout succès. Pour finir, la fatalité semble donc consubstantielle à l'être noir, inscrite dans une situation sociologique donnée, celle où son statut d'esclave et de colonisé affectait ses aspirations, obstruait ses perspectives, son avenir, pour le maintenir en état d'aliénation. Toutefois, le fatalisme disparaîtra peu à peu avec l'avènement de l'instruction. Car les personnages sortis de l'ignorance auront désormais la possibilité d'obtenir une situation sociale satisfaisante, ils rêveront à nouveau et espéreront en l'avenir. Mais dans le roman antillais la couleur de la peau n'influencera pas l'individu que sur le plan social, elle aura aussi des effets sur le plan physique.

II.1.2. La couleur noire comme défaut esthétique

L'esthétique « dans son acception étymologique c'est la science des perceptions sensibles et des sentiments. Dans un sens dérivé, [...] Hegel définit l'esthétique comme « la philosophie de l'art ou plus précisément la philosophie des beaux-arts ». Son objet est donc le

¹⁶⁷ Maryse Condé, *Le cœur à rire et à pleurer*, op.cit. p.40.

¹⁶⁸ *id.* p.67.

beau en soi sous toutes ses formes, naturelles ou artistique.»¹⁶⁹ Pour ce qui est de notre approche, il s'agit de l'esthétique physique, c'est-à-dire de la perception de la beauté par le corps, par l'aspect extérieur de l'homme. Comment alors la beauté sera-t-elle perçue dans la société antillaise ? En effet, dans la société traditionnelle créole, il n'est plus à démontrer que la couleur de la peau fut un élément déterminant dans la constitution des groupes raciaux. Même dans les critères de beauté en vogue à cette époque, la peau claire ou blanche est prisée au détriment de la peau noire, du corps noir qui est perçu comme laid et moins fascinant. D'après Chantal Maignan-Claverie : « La couleur noire de la peau, perçue comme une souillure ontologique privant l'être de son humanité et légitimant l'esclavage, relève comme on le sait d'un symbolisme primordial de l'obscurité, de la noirceur, associée à des peurs irrationnelles et à une négativité archétypale. » Et c'est ce sentiment qui apparaît dans *Le Livre d'Emma* de Marie-Célie Agnant :

*Vivre dans une peau de Nègresse, c'est vivre en permanence dans une nuit sans étoiles, disait Mattie. Une nuit dense qui nous pèse tel un faix. Voilà pourquoi nous voulons nous en défaire, nous éloigner d'elle sans regarder en arrière. Nous voulons fuir notre peau de Nègresse, comme on fuit la nuit et ses démons. Ainsi, nous abandonnons les nôtres, nous faisons mourir nos enfants, nous fuyons jusqu'à notre ombre.*¹⁷⁰

La haine de soi, de son corps, était le plus souvent observable chez les Noirs qui forgeaient leur point de vue à partir des représentations sociales. Le complexe lié à la couleur de la peau conditionnait aussi bien les relations sociales que les relations amoureuses comme nous l'explique Robert, le personnage principal de *Négropolitains et Euro-blacks* de Tony Delsham :

A l'école c'était pire. « Nègre Congo », disait-on sur son passage. Et tous, enseignants en tête, semblaient à l'affût de ses moindres erreurs et surtout de ses moindres fautes dans la langue française, lui qui dans son milieu familial ne s'exprimait jamais dans cette langue. Le bac passé brillamment, il avait déclaré sa flamme à celle qu'il aimait depuis longtemps, elle aussi nouvelle bachelière. Cette dernière s'offusqua d'une telle audace et laissa à sa mère d'apprendre à l'impudent que lorsque l'on avait chance d'être une chabine, bachelière de surcroît, on ne se mariait pas à un noir aussi noir. Maurice, avec lequel j'avais fini par sympathiser, confirmait les affirmations actuelles de ce papa Edwar, nègre de la mémoire, il distribua des enfants à quelques femmes impressionnées par sa fonction de professeur de collègue qu'il assumait pendant deux ans avant de décider de poursuivre ses études à

¹⁶⁹ Hendrik van Gorp, Dirk Delabastita, Lieven D'hulst...[et al.], *Dictionnaire des termes littéraires*, Champion, Paris, 2005, p.184.

¹⁷⁰ Marie-Célie Agnant, *Le Livre d'Emma*, Vent d'ailleurs, 2004, p.121.

*Bordeaux. Études brillantes qui lui valurent un poste de professeur de philosophie au Lycée Schœlcher de Fort-de-France dès son retour au pays. Quand il songea à se marier, il décida que jamais ses enfants ne connaîtraient le même calvaire que lui et entreprit, selon l'expression consacrée, d'éclaircir la race.*¹⁷¹

En fait, les hommes de teinte très foncée étaient rejetés par les femmes, qu'elles soient noires ou plus claires de peau, surtout quand ces dernières préconisaient de « sauver la race » comme c'est le cas de Maurice. « Sauver la race » consistait à faire des enfants le plus clair possible comme les mulâtres. Ce procédé va largement se diffuser chez les mulâtres et les classes favorisées tant pour effacer les traits négroïdes que pour se rapprocher du modèle blanc. En effet, alors que les Blancs étaient juchés au sommet de la pyramide dans la hiérarchie sociale, les Noirs occupaient le bas de l'échelle et constituaient donc la partie la plus défavorisée de la société ; épouser un Noir apparaissait donc comme une régression pour les mulâtres et pour toutes les personnes qui souhaitaient évoluer socialement. À ce sujet, Édouard Glissant affirme :

*Mais dans les sociétés à la fois sévères et légères de la Caraïbe et dans les périodes qui ont suivi les abolitions, le concubinage notoire et intermittent d'une câpresse ou d'une mulâtresse avec un homme blanc était bien plus apprécié qu'un honnête mariage avec un Noir. Aujourd'hui nous nous amusons de ces revues de détail, la plaisanterie permet de prendre de l'écart avec les tragédies. Mais combien d'enfants de ces bonnes familles ont été martyrisés ou au moins contraints et défavorisés, parce qu'ils étaient sortis plus noirs que leurs frères.*¹⁷²

Le personnage de Maurice endure cette situation, car dit-il : « un jour, alors qu'il n'était âgé que de quatre ans, sa mère lui avait ordonné de s'enfermer dans le débarras situé dans la cour, de n'en sortir sous aucun prétexte, car elle recevait une sœur habitant en l'autre bord et en vacances dans le pays. Sa mère ne voulait en aucun cas que cette dernière, mariée à un blanc sache qu'un enfant à la peau aussi noire avait bu de ses tétés. »¹⁷³ La couleur de la peau noire était véritablement un tourment à cette époque puisqu'elle intervenait même dans les relations familiales et amoureuses. Conscient donc de la souffrance que pouvait occasionner sa couleur de peau, Maurice décide d'éclaircir la race, pour épargner sa descendance de cette couleur infâme, détestable, humiliante vu la manière dont les femmes le rejetaient. Même si son nouveau statut professionnel et social lui permet d'avoir des relations

¹⁷¹ Tony Delsham, *Néropolitains et Euro-blacks*, op.cit. pp.24-25.

¹⁷² Édouard Glissant, *Mémoires des Esclaves : la fondation d'un centre national pour la mémoire des esclaves et de leurs abolitions*, Gallimard, Paris, 2007, p.90

¹⁷³ Tony Delsham, *Néropolitains et Euro-blacks*, op.cit. p.24.

sentimentales avec des femmes noires, il n'envisage pas de fonder une famille avec l'une d'elles. Le personnage de Maurice exprime la déception, la désillusion que vit un individu victime de sa couleur de peau. Pour l'homme de ce temps-là avoir la peau claire était un atout au-delà même de sa situation sociale. En outre, on retrouve ce phénomène également chez la femme noire créole. Maryse Condé dans *Traversée de la Mangrove*, évoque ce problème en empruntant la voix d'une jeune institutrice qui essuie le refus d'un homme à qui elle déclare son amour. Cette femme est affectée psychologiquement au point qu'elle considère que c'est sa couleur de peau qui est à l'origine de ce rejet :

Une Nègresse noire dont la chaleur faisait luire la peau grasse. Un visage que des yeux avides et tristes à la fois mangeaient entièrement au-dessus de pommettes creuses et d'une bouche serrée comme celle d'un coffre (poisson) sur trente-deux dents irrégulières, quoique très blanches. Une tignasse solidement plantée et dessinant au-dessus du front bombé une pointe de veuvage. Une silhouette plate comme une planche à pain, sans devant ni derrière. Aucune grâce. Aucun charme. C'était moi. C'était la prison dans laquelle j'étais condamnée à vivre. De ce jour, mon caractère s'aigrit. Je me mis à en vouloir à la terre entière, à mes parents surtout qui croyaient qu'améliorer la race consistait à l'instruire, à lui bourrer le crâne de leçons d'histoire et de géographies locales ! A moi, il n'aurait suffi que de peu de beauté. Ou à défaut d'une peau claire qui chez nous fait le même usage.¹⁷⁴

Cette femme rejetée par l'homme qu'elle aime, en veut à son corps qu'elle trouve horriblement laid ; ce sentiment de laideur la ronge comme un poison car elle aurait préféré être belle en ayant la peau claire plutôt que d'être instruite. On voit que le personnage souffre d'un mal-être physique et psychologique profond qui l'empêche de s'épanouir et de s'apprécier à sa juste valeur. Elle est influencée par les préjugés sociaux concernant sa carnation et ne peut donner un sens à sa vie. Cette dépréciation de son corps, passe également par un rabaissement de son être tout entier ; c'est d'ailleurs ce qui est souligné lorsqu'elle décrit son portrait. On voit qu'elle emploie des adjectifs péjoratifs qui révèlent le manque d'estime de soi. Ninou Chelala dans son étude sur *L'Albinos en Afrique, la blancheur noire énigmatique* affirme que : « le corps comme émetteur et récepteur de représentations sociales, façonne la personne en interaction avec la société. »¹⁷⁵ Et dans le cas des Noirs créoles, l'imaginaire social a renforcé le sentiment de négativité de leur être qui prévalait depuis le temps de l'esclavage. Par conséquent, l'image du corps, l'esthétique, la beauté du corps dans le milieu social créole se rapportait à la carnation blanche, au phénotype européen, et cette conception collective conditionnait les rapports homme/femme voire même familiaux. Les

¹⁷⁴ Maryse Condé, *Traversée de la Mangrove*, op.cit. pp.152-153.

¹⁷⁵ Ninou Chelala, *L'Albinos en Afrique, la blancheur énigmatique*, op.cit. p.52.

relations avec autrui étaient plus ouvertes, plus accommodantes lorsqu'on avait la peau claire, car plus on ressemblait au Blanc, plus la considération était évidente. Le Noir a donc vécu en fonction de ce schéma affectif qui a souvent conditionné son rapport aux autres ou à autrui. Toutefois, à l'heure actuelle, le rapport du Noir à son corps et à sa couleur de peau a changé comme le soulignait Édouard Glissant dans le passage de *Mémoires des esclaves* que nous venons de citer. Après l'analyse de la couleur de la peau noire d'un point de vue esthétique nous nous proposons d'étudier la question du Blanc béké dans la société créole.

II.1.3. Le béké dans la société créole

De manière générale, les Blancs créoles sont des individus de race blanche nés à la Martinique, dont la famille a habité l'île depuis plusieurs générations. C'est la définition classique du groupe, que ses membres donnent eux-mêmes en mettant plus ou moins l'accent sur l'ancienneté de la famille. En principe on est Créole si l'on est de race blanche et né dans l'île, mais certaines familles installées à la Martinique depuis déjà deux ou trois générations sont encore considérées comme « nouvelles venues. Presque en totalité d'origine française, les Créoles comptent néanmoins quelques familles originaires d'autres pays européens, comme l'Allemagne ou le Portugal. »¹⁷⁶ Cette définition proposée par Édith Kováts-Beaudoux nous semble anachronique si l'on s'en tient à la définition suivante : « ce terme s'est d'abord appliqué aux rejetons des colons européens, (certes) puis à l'ensemble de la population née sur place (Noirs, Mulâtres, Indiens, Chinois etc.) En fait, le mot « créole » s'applique désormais à tout individu ayant des ascendants nés sur le sol antillais indépendamment de la couleur de la peau et de l'origine ethnique. Ainsi, au lieu de dire « créole » en faisant référence aux Blancs dirons-nous « Blancs créoles ». Il convient toutefois de noter que dans l'expression Blancs créoles qui englobe tous les Créoles blancs, il y a les Békés qui sont un groupuscule de personnes à part dans l'île, et c'est sur cette population que notre analyse va se porter. Que signifiait être Béké dans la société créole? Comment au regard de la société esclavagiste et coloniale les Békés se donnent-ils à lire ?

Avant toute autre chose, être Béké aux îles antillaises à l'époque coloniale c'était d'abord servir et faire valoir les intérêts de la nation française¹⁷⁷ en veillant donc aux respects

¹⁷⁶ Édith Kováts-Beaudoux, *Les Blancs créoles de la Martinique, une minorité dominante*, L'Harmattan, Paris, 2002, p.61.

¹⁷⁷ Il faut cependant noter que le « patriotisme » des planteurs békés était très fragile et qu'à de nombreuses reprises, particulièrement au moment de la Révolution, ils ont cru que les Anglais leur auraient permis de conserver leurs avantages. Ils ne se sont guère davantage illustrés au moment de Pétain. Sur ce dernier point voir *Le Nègre et l'Amiral de Raphaël Confiant* (1993, Grasset).

des lois établies dans le but de mener à bien cette mission. Le Code noir est le support des principales lois formulées afin de codifier les relations entre Blancs et Noirs. Pour Juliette Smeralda-Amon :

C'est en effet au 18^e siècle que la société coloniale commence vraiment à se structurer par la couleur et que l'aristocratie de la peau commence à se former.

Par la version remaniée du Code Noir de 1724, la métropole met en place en effet une politique délibérément ségrégationniste, qui prend appui sur les blancs créoles eux-mêmes. Tout contrevenant à cette loi peut se la voir opposer à tout moment. La rencontre entre race est interdite, elle ne va plus opérer que dans l'illégalité. Cette loi ne touchera à aucun privilège de colons ; au contraire, elle est destinée à faire en sorte que, par-delà les liens affectifs qui se développent entre eux et les femmes noires puis entre eux et les rejetons qu'ils en ont, ils ne perdent pas de vue la mission qui est la leur : celle d'assurer le maintien aux postes de commande de la race blanche. Il ne s'agit pas seulement d'endiguer la montée en puissance de ce qui deviendra « la classe de couleur », mais de garder la mainmise sur la colonie, en y protégeant une population blanche à même de sauvegarder les intérêts ultramarins de la France. La seule à qui la France fait confiance. Cette population qui incarne ses intérêts, ne doit donc pas être absorbée par la masse noire.¹⁷⁸

Les Blancs créoles en général et les Békés en particulier sont ceux qui représentaient la communauté blanche investie d'une lourde responsabilité, celle de mener à bien leur mission dans la colonie. Ainsi en application des lois promulguées par la métropole, ils cloisonnent la société ; c'est à cette époque que la teinte corporelle devient centrale dans la détermination et la constitution des groupes sociaux. Pour tenter de cerner le sens même de l'être béké (ou « Blanc pays » selon qu'on se situe en Guadeloupe) dans l'univers romanesque créole, Marie Reine de Jaham dans son roman *La Grande Béké* nous ouvre les portes de cette société hermétique. Descendante d'une lignée de Békés, nous nous intéresserons à sa sensibilité, à sa perception de la société béké de l'époque. En effet, dans *La Grande Béké*, le Béké est dépeint à travers la plume du narrateur d'une manière remarquable, c'est un être doté de nombreuses qualités mises en avant fréquemment dans l'œuvre ; pour le lecteur, c'est un personnage quasi héroïque¹⁷⁹ au vu des actions mentionnées. La Grande Béké, personnage principal éponyme du roman incarne cette grandeur qui prime malgré les nombreuses épreuves qui surviennent durant son existence. Après la destruction de la ville de Saint-Pierre

¹⁷⁸ Juliette Smeralda-Amon, *La racisation des relations intergroupes ou la problématique de la couleur, le cas de la Martinique*, L'Harmattan, Paris, 2002, p.226.

¹⁷⁹ On retrouve cet aspect chez le personnage du Maître dans *L'esclave vieil homme et le molosse* de Patrick Chamoiseau (Gallimard, 1999).

alors qu'elle n'a que 17 ans, elle raconte comment elle s'est battue pour reconstruire la plantation sur laquelle elle avait grandi :

Passionnément, j'ai souhaité marcher sur les traces de mon père, l'égaliser, le dépasser. J'ai voulu une plantation plus grande, une terre plus riche, une famille plus nombreuse. Quand j'ai enfin pu reconstruire la maison familiale, elle est sortie de terre plus belle, plus vaste et, aussi plus proche du volcan ; c'était là une des facettes de mon défi personnel au destin. Oui, j'ai accompli une assez jolie réussite. J'ai relevé une ville, fait danser entre mes mains les marionnettes du pouvoir, fondé une banque, amassé une fortune et assuré le pain quotidien de quelque trois mille nèg' qui aujourd'hui me haïssent probablement. Bah tout cela est-il si grand ? Dans l'île, on m'appelle la Grande Béké. Certains disent même : la dernière des grands békés.¹⁸⁰

On a l'impression que le sentiment et le désir de possession, de conquête que l'on retrouve chez la Grande Béké sont transmis de génération en génération à toute la communauté béké. En voulant imiter voire surpasser son père, le personnage veut conserver le prestige, la notoriété qu'avait connue sa famille avant la catastrophe ; en poussant la réflexion plus loin, on se rend compte que, de manière consciente ou inconsciente, cette volonté entraîne la continuité de l'idéologie coloniale. Être Béké rimait avec richesse, pouvoir, noms glorieux et c'est cette idée qui apparaît lorsqu'elle affirme :

Ces champs, ces chemins, ces vallons fertiles, c'est nous, békés, qui les avons créés. Nous, qui avons défriché, planté, inventé un art de vivre, où l'hospitalité, le respect de la parole donnée et la courtoisie régnaient. Notre histoire vibre de noms glorieux et de hauts faits. Les de Poincy. Les Belain d'Esnambuc. Les Du Casse. Chevaliers, aventuriers, bâtisseurs, leur sang coule dans nos veines. Longtemps, nous leur avons ressemblé. Et, puis, quelque part, le fil s'est cassé. Nous nous sommes abâtardis et la vraie décadence est survenue.¹⁸¹

Une sorte de nostalgie mêlée de fierté se dessine lorsqu'elle parle de ses ancêtres, ils sont décrits comme étant les fondateurs de cette société créole et, en le revendiquant, elle déplore aussi la dégénérescence de sa communauté qui ne semble plus correspondre à celle qui avait prévalu à l'époque d'antan. C'est comme si en évoquant le passé hors du commun de ses ancêtres, elle souhaitait leur rendre hommage. Vanter les exploits des ancêtres békés devient déterminant pour elle et pour les générations à venir. Pourtant, ce discours tranche avec celui des écrivains noirs descendants d'esclaves qui jettent l'anathème sur les Békés (colons) à l'origine de l'esclavagisme. Être Béké signifiait être issu d'une ascendance

¹⁸⁰ Marie-Reine de Jaham, *La grande Béké I*, op.cit. p.26.

¹⁸¹id. p.71.

prestigieuse et respecter la pureté du sang en évitant absolument de contracter un mariage avec une personne de couleur (noire ou métisse) pour ne pas souiller ou déshonorer la race comme en témoigne Mase de la Jouquerie en parlant de son fils André :

André était amoureux d'une jeune fille à la paume des mains sombres, les gencives foncées ou la sclérotique jaunâtre. C'est « la goutte » qui ressort. La goutte de sang noir qui souille irrémédiablement une lignée de békés. Aucune famille respectable ne voudrait d'une telle alliance. André s'était incliné. La jeune fille aux paumes sombres avait quitté l'île, et Noémie avait pris sa place d'autorité.¹⁸²

Quiconque bravait cet interdit se voyait systématiquement écarté du groupe, la pureté de sang était le plus important et conditionnait l'adhésion au groupe béké tout comme la cohésion de ses membres jusque dans les mouvements de lutte pour défendre leurs droits comme nous le voyons dans le roman *La Caravelle Liberté* du même auteur. En effet, suite aux idées et aux mouvements révolutionnaires qui secouent Saint-Domingue (Haïti) sous la houlette de Toussaint-Louverture pour l'abolition de l'esclavage dans cette île, on découvre là encore une autre image des Békés. Le narrateur nous entraîne dans une société créole où ceux-ci sont déterminés à entraver les réformes qui avaient pour objectif d'affranchir les esclaves de leur état de servitude. Comme l'indique cet extrait de texte :

Nul sujet ne soulève plus d'irritation. Le courant, qui a vu le jour avec Voltaire, Montesquieu et l'abbé Raynal, ne cesse de gagner du terrain. À Paris, il a pour avocate la Société des amis des Noirs. À Londres, c'est un politicien qui le défend, William Wilberforce, ami du ministre Pitt. Les arguments des abolitionnistes ne sont pas seulement d'ordre moral, ils sont aussi financiers. Le labeur servile serait de faible rendement. La propriété est attaquée dans son principe même. Un économiste écossais, Adam Smith, se taille un beau succès en affirmant que le travail seul est source de richesse.¹⁸³

Ces idées défendues par les abolitionnistes deviennent donc pour les Békés un réel danger d'autant plus qu'elles sensibilisent à la fois les esclaves et les hommes de couleur en mettant à mal leurs intérêts. Pour les Békés, il n'est pas question de donner la liberté aux esclaves, sachant que cela entraînerait des changements considérables dans le fonctionnement et l'organisation de la société. Les planteurs, pour la plupart, ont du mal à imaginer la fin de ce système dont ils sont les principaux bénéficiaires ; pourtant les esclaves noirs sont à l'écoute des émeutes qui éclatent à Saint-Domingue (Haïti), ce qui n'est pas sans accroître l'inquiétude des Békés :

¹⁸² *id.* p.44

¹⁸³ Marie-reine de Jaham, *La caravelle Liberté*, Anne Carrière, Paris, 2007, p.202.

On vient d'apprendre que Sonthonax avait offert la liberté aux nègres de Saint-Domingue. Le commissaire n'avait plus le choix. Toussaint-Louverture exigeait pour prix de son soutien « la liberté pour tout Noir qui prendrait les armes pour la défense de la République ». Mis en échec par les troupes de Galbaud, acculé à une reddition honteuse, Sonthonax a cédé. Le 29 août, lors d'une proclamation solennelle, il a déclaré libres tous les nègres et sang-mêlé actuellement dans l'esclavage, leur octroyant les droits attachés à la qualité de citoyens français. [...] La nouvelle a aussitôt volé d'un morne à l'autre, d'une case à l'autre, répercutée par les cornes de lambi : »

« Couté, zenfants, couté ! Écoutez ! De l'autre côté de l'eau, la République a aboli l'esclavage ! Elle va bientôt faire ici ! »

Du jour au lendemain, les esclaves de la Martinique ont cessé de cultiver les champs. Ils errent, par bande, aux abords des villes et tiennent des réunions dans leurs hameaux.¹⁸⁴

Ce qui frappe dans ce passage, est qu'à cette époque, la situation de la Martinique et par ricochet de la Guadeloupe est particulièrement tumultueuse¹⁸⁵. Car, l'indépendance d'Haïti, complique la position des Békés et déclenche chez les esclaves noirs et les hommes de couleur un esprit de rébellion suscitant une vive réaction chez les Békés qui optent pour l'offensive. La narratrice nous décrit une société béké unie quelle que soit la nature de ses relations ou de leurs problèmes internes. Ce qui les regroupe autour de ce combat est la défense et la protection de leurs privilèges en considérant qu'ils sont pour la plupart propriétaires des plantations et d'autres biens. En d'autres termes, la seule chose qui fait leur force est la fortune pour certains et la notoriété pour d'autres. Les Békés menacés de perdre leur influence économique luttent pour la sauvegarde de leur patrimoine. Ils s'unissent autour des mêmes objectifs : le maintien du système esclavagiste comme nous le montre ce passage :

Le nègre-porte introduit quelques habitants-sucriers attardés qui saluent à la ronde avant d'aller s'asseoir. Levassor prend la parole.

- Compères ! Le moment est venu d'agir. Êtes-vous décidés à préserver vos domaines des griffes de la République ?

- Oui, mon cousin, répondent les assistants d'une même voix.

Cousins, ne le sont-ils pas tous à divers degré ? Les arbres généalogiques entremêlent leurs rameaux depuis plus de cent cinquante ans. Des alliances étrangères ont élargi le cercle des parentèles, évitant les dangers de la consanguinité. Telle ces anémones de mer qui peuplent nos rivages, le monde béké est à la fois élastique et hermétiquement clos. »¹⁸⁶

¹⁸⁴id. p.235.

¹⁸⁵ Sur cette situation, le meilleur témoignage littéraire est sans aucun doute celui de la trilogie de Madison Smartt Bell consacrée à Haïti : *Le Soulèvement des âmes* (1996), *Le Maître des Carrefours* (2004) et *La Pierre du bâtisseur* (2007)

¹⁸⁶ Marie-Reine de Jaham, *La caravelle Liberté*, op. cit. p.66.

« Dubuq espère obtenir de Sa Majesté qu'elle assure aux colons le maintien de leurs propriétés et la conservation du système actuel. Vous pourrez dormir tranquilles, messieurs. Personne ne touchera à vos plantations, les Anglais y veilleront. En contrepartie, ils demandent qu'on leur facilite l'occupation.¹⁸⁷

Le groupe béké est animé d'un esprit de coalition et de solidarité : lorsqu'il s'agit d'assurer la pérennité des avoirs et des intérêts communs, les désaccords laissent place à une sorte de connivence, d'entente mutuelle que rien, ni personne d'extérieur ne peut ébranler. Pendant cette lutte folle contre la fin du système colonial, ils ont eu gain de cause grâce à l'intervention des Anglais. Cependant, malgré l'abolition définitive de l'esclavage déclarée quelques années plus tard en 1848, puis, avec la départementalisation en 1946, on a l'impression que les Békés restent tout de même dominants dans le domaine économique aux Antilles, cette hégémonie venant sans doute de leur héritage industriel. Après avoir examiné l'image du Blanc créole nous allons nous intéresser à la figure du mulâtre.

II.2. La figure du mulâtre

La figure du mulâtre est problématique dans la société esclavagiste, c'est un personnage déroutant, inattendu, imprévisible que le projet colonial n'avait pas imaginé, mais qui toutefois est présent dans l'environnement sociétal. Dans le roman antillais francophone décrivant la société traditionnelle, le mulâtre dégage une image forte qui symbolise le manichéisme, la représentation de deux mondes diamétralement opposés ; le monde maternel dans lequel baignent la servitude, le mépris et la pauvreté et le monde paternel qui exprime l'autorité et la richesse. Dans tout cet amalgame, le personnage mulâtre va privilégier ses origines européennes aux dépens de son ascendance africaine. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il est contesté, controversé ; c'est un personnage décrié à cause de ses choix, de ses idées et de ses ambitions sociales. Pour Chantal Maignan-Claverie : « le mulâtre est d'abord l'affranchi de naissance (libertus), mais avec toutes les ambiguïtés de ce statut ; il est fruit du « libertinage » du colon, lequel s'affranchit lui-même de la morale chrétienne, dans un mélange de transgression et de culpabilité. »¹⁸⁸

¹⁸⁷*id.*, pp.67-68. Louis Charles Le Vassor, comte de La Touche (1709-1781) est un officier de marine et administrateur colonial français du XVIII^e siècle. Il est gouverneur de la Martinique et des îles du Vent de 1761 à 1762. Il peut aussi s'agir de Charles-Auguste Levassor de La Touche, comte de Tréville (1712-1788) officier de marine. Dubuq est le chevalier Louis-François du Buc de Marcussy (1759-1827), noble et homme politique martiniquais qui fut porte-parole des colons martiniquais. Il s'allia aux Anglais contre la République.

¹⁸⁸ Chantal Maignan-Claverie, *Le métissage dans la littérature des Antilles françaises...* op.cit. p.22.

Le mulâtre est aussi un personnage hybride qui bénéficie d'une situation spécifique : il n'hérite ni de la couleur foncée de sa mère qui, en ce temps-là, est perçue comme une malédiction, une marque infâme sinon funeste ni de sa condition d'esclave qui lui aurait systématiquement réservé le même destin c'est-à-dire le travail dans les champs de canne à sucre. Il a une couleur de peau qui lui est propre, qui le distingue de sa mère et le rapproche de son géniteur. Contrairement au Noir, le mulâtre est donc cet homme « libre » qui peut espérer et rêver d'un avenir prometteur, avantageux détruisant certaines barrières sociales rigoureuses. Son ambition va lui permettre de gravir les échelons de la société créole traditionnelle. Était-ce la couleur de sa peau qui lui valait ce mérite ou cela avait-il un rapport avec sa filiation avec le maître, avec la race privilégiée ?

Il semble que les deux options soient plausibles car c'est en premier lieu son lien de parenté avec le maître qui entraîne son affranchissement. Les mulâtres, pour la plupart, occupent des emplois moins contraignants que ceux des Noirs, à l'exemple du métier de contremaître ou de celui de gérant dans les plantations. Son phénotype distinct de celui du Noir est en second lieu le facteur qui déterminera sa trajectoire en tant qu'individu dans la société. Grâce à sa carnation, le mulâtre aura une confiance en soi dépourvue du sentiment de fatalité, et s'investira du droit de défendre ses intérêts face au Blanc qui veut tout maîtriser. C'est donc l'acharnement personnel qui sera à l'origine de sa réussite personnelle bien plus que sa filiation avec le maître d'autant que de nombreux mulâtres ne seront point reconnus juridiquement par leur géniteur. Pour cela, ils deviendront une menace : dans *La vierge du grand retour* de Raphaël Confiant, le personnage du prêtre les considère d'ailleurs comme un danger pour sa mission évangélicatrice :

*Toutefois, je voudrais vous signaler que l'obstacle le plus redoutable à notre œuvre d'évangélisation est la bourgeoisie mulâtre, du moins une large fraction d'entre elle, qui développe les idées communistes et athées. Nés comme vous le savez des amours coupables des premiers colons et des négresses africaines, les mulâtres ont hérité des défauts de ces deux races : ils sont tout à la fois retors, hypocrites et paillards comme leurs mères et âpres au gain, discutailleurs et méprisants comme leurs pères.*¹⁸⁹

La haute société des mulâtres se compose de personnages instruits occupants désormais des postes stratégiques, soit dans l'administration, soit dans les activités libérales ; leur montée fulgurante au sein de la société suscitera une certaine méfiance, aussi bien chez les Noirs que chez les Blancs. Les mulâtres ont donc joué un rôle catalyseur dans la révolution

¹⁸⁹ Raphaël Confiant, *La Vierge du Grand Retour*, op.cit. pp.138-139.

des idées aux Antilles ; activistes, intellectuels, avocats, ils ont été ceux qui ont marqué un nouvel état d'esprit avec les intellectuels noirs interpellés par la même cause. Après l'examen de la figure du mulâtre, notre analyse se portera sur la situation des Indiens et des Chinois créoles.

II.3. Les Indiens et les Chinois créoles

Les Indiens et les Chinois créoles membres de la société antillaise ont également un passé, une histoire, des origines qu'il convient à notre sens d'élucider pour mieux comprendre la société créole antillaise dans sa globalité. En effet, ces deux groupes sociaux venus d'un espace géographique différent ont toutefois vu leur destin lié non seulement par leur périple en Amérique, mais aussi par leur emploi dans les champs de canne à sucre aux Antilles pour pallier la main-d'œuvre manquante à cause du nouveau statut des travailleurs noirs sortis de leur état de servitude. Certains étaient des engagés volontaires, tandis que d'autres étaient amenés par subterfuge dans cette contrée comme nous le verrons plus tard au cours de notre analyse. Mais comment affronteront-ils cette nouvelle vie et quelles répercussions leur présence aura-t-elle dans la société créole d'antan ? Dans le roman antillais d'expression française, les personnages indiens et chinois sont le plus souvent effacés et apparaissent dans les récits de manière secondaire, accessoire, car les romanciers ne s'appesantissent point sur ces deux groupes sociaux. Quand bien même sont-ils évoqués, ils ont difficilement la parole ; pour cerner et comprendre donc cette tranche de la population créole nous nous sommes focalisé sur deux romans de Raphaël Confiant *Case à chine* et *La Panse du chacal* qui, non seulement retracent le parcours des Indiens et des Chinois depuis leur entrée dans ces îles mais encore leur donnent l'occasion de s'exprimer, de partager leur vécu, leurs sentiments et leurs émotions sur la vie aux Antilles. Ainsi, s'agissant des Indiens, *La Panse du chacal* dépeint l'être indien dans cet univers d'abord étranger qui deviendra plus tard une terre d'adoption.

II.3.1. Les Indiens

Les Indiens créoles sont des populations venues des Indes qui ont eu au contact des Antilles à réécrire un passé, à réinventer une culture, à inventer un monde, à s'inventer soi-même au détour de la rencontre avec l'autre à la fois sur un plan social et culturel que l'on retrouve difficilement dans les productions romanesques. Même dans les luttes idéologiques et identitaires, on a du mal à intégrer la figure indienne alors qu'elle a marqué une empreinte indélébile dans la société créole:

*La présence indienne dans les littératures de Guadeloupe et de Martinique a longtemps été ténue. Cette trace limitée s'explique par la perception jadis de l'Indien comme élément tiers, tard venu jouant un rôle controversé dans le jeu colonial. Cette perception négative, marquée au coin de l'illégitimité, allait de pair avec une non-perception de l'Indien, une invisibilité favorisée par la position minoritaire et dominée du concerné, le contraignant à la discrétion, à la revendication minimale. Le mouvement de la Négritude, école littéraire de référence en Martinique et en Guadeloupe à compter des années 1940, prolongea cette oblitération en réduisant le débat aux dualités Blancs/Noirs, Europe/Afrique.*¹⁹⁰

Cependant, malgré son apparition furtive dans plusieurs romans il y a quelques années encore, Raphaël Confiant à travers son roman *La Panse du chacal* nous introduit dans ce groupe racial qui fut pendant longtemps victime d'indifférence pour dévoiler une image authentique de l'Indien créole engagé dans un processus de créolisation dans son rapport à l'autre.¹⁹¹ L'histoire des Indiens commence avec leur enrôlement par les Anglais dans les travaux de champs aux Antilles alors qu'ils sont frappés par une situation de famine dans leur pays comme nous l'indique le narrateur :

*Nous avons hâte de mettre pied à terre et de découvrir cette nouvelle vie pleine de promesses qu'à Pondichéry on nous avait fait miroiter. En Amérique, aucun risque de mourir de faim et de finir dans la panse du chacal comme ces milliers d'entre nos frères et nos sœurs demeurés sur la terre natale ! Ici, tout pousse en abondance, les fruits sont si énormes qu'on ne peut s'en saisir à pleines dents et nous rêvions déjà à l'idée de découvrir corossols, icaques, quénettes ou raisins de mer, toutes ces délicieuses que vendaient les anglais. En outre, les salaires étaient, nous confirmait-on dix fois plus élevé qu'en Inde. Au terme de nos cinq années de contrat, à n'en pas douter, nous regagnerons notre patrie en nababs.*¹⁹²

Cet extrait dépeint une population indienne qui choisit l'évasion pour échapper à une existence miséreuse. Pour les Blancs, les Indiens représentent une réponse à leur problème d'effectifs dans les plantations tandis que pour ces derniers, ce départ vers l'inconnu, vers l'ailleurs apparaît comme une renaissance, un moyen pour tenter d'améliorer leurs conditions

¹⁹⁰ Jean Benoist, Monique Desroches, Gerry L'Étang et Gilbert Francis Ponaman, « L'Inde dans les arts de la Guadeloupe et de la Martinique. Héritages et innovations », Matoury : Ibis Rouge Éditions, Presses universitaires créoles - GEREK-F, 2004, 138 pp.

¹⁹¹ « La créolité est un mélange de races, mais on ne sait pas très bien ce que sont les races aux Antilles, tant races et situations historiques, économiques et politiques sont liées dans la question des « couleurs ». La créolité est sociale, mais on ne sait pas comment appréhender la société antillaise, tant les notions de classes, de groupes, sont entremêlées à celles de la couleur et de la race, tant les catégories habituelles, issues de la sociologie occidentale, semblent inadéquates. La créolité est culturelle, mais ce terme générique est bien vague pour désigner les comportements, des usages, qui relèvent de l'histoire, des métissages, des civilisations en contact, donc de rapports politiques, raciaux et économiques. La créolité est linguistique, mais les conflits de langue sont idéologiques, politiques, autant que sociaux et culturels. » Dominique Chancé, *Patrick Chamoiseau, écrivain postcolonial et baroque*, op.cit., p.76.

¹⁹² Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, Mercure de France, Paris, 2004., p.144.

d'existence ; d'ailleurs, la rémunération apparaît comme l'une des motivations principales qui incitent les Indiens au voyage vers ce pays étranger après la promesse du retour dans leur pays natal. La première rencontre avec leur nouvel espace social, dès leur arrivée aux îles, est marquée par un sentiment de déception en découvrant qu'en vérité ils doivent se substituer aux anciens esclaves :

L'interprète nous conduisit à des cases pouilleuses comportant chacune une seule et unique pièce où la lumière pénétrait par une lucarne. Il nous apprit qu'avant nous y avaient été logés les Kapli, ces Noirs qui furent arrachés à leur pays, l'Afrique, pour venir couper la canne à sucre en Martinique. L'Ancêtre décrivit le temps de l'esclavage comme une époque terrible, faite de fouet, de crachat et de sang, époque qui, à l'entendre, datait à peine de cinq ans lorsque lui, fils du tout premier convoi, en l'an 1853, débarqua, à bord de l'Aurélie, en l'île de la Martinique.

« Vous comprenez à présent pourquoi on nous a fait venir de si loin... ajouta-t-il. Les Nègres n'acceptent de travailler dans les champs que contraints et forcés. Et puis la mémoire de leur pays s'est effacée au fil des siècles et ils ont fini par considérer la Martinique comme leur terre natale. Mais toutes les terres appartiennent aux Blancs. »¹⁹³

En effet, lorsque les Indiens arrivent aux Antilles, la première anicroche se situe sur le plan du travail, car ils se rendent compte qu'ils doivent travailler dans des conditions pénibles et exécrables et que les salaires annoncés attractifs au départ, sont dérisoires. La deuxième va se trouver au niveau de leurs conditions de vie précaires se soldant par un fort taux de mortalité. Selon le narrateur,

« les Indiens mouraient si vite et parfois à cause d'une grippe ! Ou bien une banale coupure au pied qui se mettait à suppurer et déclenchait une gangrène foudroyante. Une diarrhée qui contraignait même les Nègres et les Blancs à garder le lit. Sans compter ceux qui se laissaient dépérir, refusant un beau jour – et sans raison ! – de s'alimenter. »¹⁹⁴

La troisième anicroche se rapportera à l'organisation sociale. En effet l'Indien sera confronté à la stratification des couches sociales en fonction de la couleur de la peau et de l'origine sociale. Cette dernière situation va engendrer beaucoup de complications d'ordre culturel et racial dans le rapport à l'autre. Dans la hiérarchie sociale on peut lire dans *Case à chine* de Raphaël Confiant que « [...] En ce temps-là, l'Indien-coolie se trouvait encore à quatre barreaux d'échelle plus bas que le dernier des nègres. Autant dire au ras de

¹⁹³id. pp.149-150.

¹⁹⁴id. p.312

poussière. »¹⁹⁵ En revanche, le discours de l'Indien se construira par rapport au regard de l'autre, Blanc et Noir. Pour les planteurs Blancs par exemple, l'Indien est un étranger si l'on s'en tient aux propos du planteur Houblin de Maucourt pour justifier les restrictions dont sont victimes les Indiens au travail alors que Mourougayan l'un des premiers Indiens arrivés en terre martiniquaise s'interroge :

Pourquoi les Indiens étaient-ils tenus à l'écart de l'usine et des distilleries ? Pourquoi ne participaient-ils pas à la fabrication du sucre et du rhum ? Pourquoi ce travail mieux payé et mieux considéré était-il réservé aux Nègres et aux mulâtres ? Pourquoi Indiens et Chinois étaient-ils confinés au seul travail des champs, à l'éreintante coupe de la canne à sucre ? Pourquoi ? Pourquoi ? Houblin de Maucourt sourit. Il leur avait baillé la même réponse :

« Il faut connaître les machines. C'est un travail dangereux ! Une erreur, une seconde d'inattention, et elles vous happent un bras ou une jambe. J'ai pas envie d'attraper des emmerdations avec ces messieurs les contrôleurs de l'immigration. Et puis, vous, les Indiens, vous êtes des étrangers, vous n'êtes pas français que je sache ! »¹⁹⁶

Malgré le discours du planteur blanc qui semble mettre le statut d'étranger en relief pour justifier ses actes discriminatoires vis-à-vis des Indiens, il n'en demeure pas moins que cette situation favorisera une certaine stigmatisation sociale à l'égard de ces derniers. Ils se sentiront exclus à cause de leur non-appartenance à la nation française comme le précise le texte susmentionné. Par conséquent, pour les Blancs, la situation des Indiens sera donc consubstantielle à leur statut d'immigrant engendrant ainsi un obstacle aussi bien dans leur intégration sociale que dans leur rapport aux autres races. Cette idée est renforcée par le discours de Vinesh :

Les Nègres par dizaines s'enrôlaient pour aller défendre ce qu'ils appelaient la mère patrie, désertant ainsi les plantations au grand dam des planteurs békés. Ils disaient vouloir verser l'impôt du sang, impôt qui sanctifierait à jamais leur appartenance à la nation française. À l'inverse, nous autres, Indiens, étions tenus à l'écart de cette agitation patriotique. Les défilés, drapeaux tricolores haut dressés, fanfares triomphantes, n'étaient pas pour nous. Nous demeurions des étrangers. Notre contrat d'engagement ne prévoyait-il pas que nous serions rapatriés en Inde au terme de cinq ans de bons et loyaux services ?¹⁹⁷

À vrai dire, ce n'était pas tant le statut d'immigré, ni la non-citoyenneté française qui était à l'origine de cette différenciation entre le statut du Noir et celui de l'Indien. En effet, on

¹⁹⁵ Raphaël Confiant, *Case à chine*, Mercure de France, Paris, 2007, p.167.

¹⁹⁶ Raphaël Confiant, *La Panse du Chacal*, op.cit. p.80.

¹⁹⁷id. p.213.

a bien l'impression que pour les planteurs blancs, il s'agissait d'une stratégie visant à diviser pour mieux régner comme nous le constatons à travers le discours du commandeur Sosthène :

La grève, c'est une histoire de Nègres ! Cela ne plaît pas du tout au Béké, qui s'apprête à sévir. Il a fait appel à la gendarmerie de Basse-Pointe pour ramener cette bande d'agitateurs à la raison. Vous, Indiens, restez à l'écart de tout ça ! Ce n'est pas pour vous. Vous êtes de bons travailleurs, vous vous occupez bien de vos familles et ne gaspillez pas votre temps à boire du rhum ou à jouer aux dés. Restez soudés ! Ne vous laissez pas séduire par les paroles mielleuses du sieur Anthénor qui n'est qu'un fouteur de merde, un socialiste ! Les Nègres, ça n'a jamais aimé les Indiens et si à présent ils font semblant de se préoccuper de votre sort, c'est dans l'unique but de vous couillonner et de saboter la récolte. Les Nègres sont une race maudite. C'est écrit dans la Bible !¹⁹⁸

D'ailleurs, pour les Noirs, « les Indiens étaient tout bonnement une bande de surnois, des gens non fiables, toujours prêts à briser les grèves et à courber l'échine devant les commandeurs et les géreurs. « Regardez Singara ! proclamaient-ils. Ce bougre-là vit chez nous depuis bientôt quinze ans et, sur la tête Notre-Seigneur Dieu, on vous jure qu'on ne l'a entendu parler que deux fois. »¹⁹⁹ C'est sans doute pour cette raison que les relations entre les Indiens et les Noirs étaient conflictuelles, car les Noirs ne comprenaient pas l'attitude passive des Indiens face aux injustices dont ils étaient victimes au même titre qu'eux : qu'il s'agisse des grèves ouvrières ou des mouvements sociaux déclenchés par les Noirs, ils étaient absents et ne s'intégraient pas aux manifestations qui défendaient pourtant leurs intérêts communs. Pour les Noirs libres, les Indiens étaient donc cette espèce d'individus qui servaient encore les avantages des Blancs békés sans compromis, ni contestation en dépit du statut inférieur qu'ils occupaient. Il semble que les Indiens étaient en situation d'aliénation, « avec Marx, la notion d'aliénation est principalement utilisée pour décrire la déshumanisation qui résulte du développement du capitalisme. D'après l'auteur du *Capital*, la société capitaliste aliène le travailleur du produit de son travail. Elle le met en concurrence avec ceux avec qui il a pourtant des intérêts communs et, par conséquent, l'aliène de ses pairs. Ce travail aliéné s'explique par la division de la société en classes antagonistes. »²⁰⁰ Et c'est ce qui ressort de la société créole ou le planteur blanc utilise toutes les stratégies pour séparer les Noirs et les Indiens. Malgré cette division, on remarque quand même dans le roman la présence d'une figure indienne dans la lutte syndicale. En fait, Moutoussamy est le seul avec les travailleurs noirs, à participer aux différentes organisations syndicales en ayant pour principale action de

¹⁹⁸ *id.* p.190.

¹⁹⁹ *id.* p.308.

²⁰⁰ Lise Gauvin, Michel Beniamino, *op.cit.* p.16.

sensibiliser et de mobiliser les Indiens encore invisibles dans ces luttes conduites par le chef de file Noir Athénor : il s'adresse pour cela à Vinesh :

Vini'v » (Viens, toi !) me fit-il.

*[...] S'adossant au moulin, Moutoussamy croisa les bras et, me regardant yeux dans yeux, me lança :
« Indiens et Nègres, Nègres et Indiens, c'est du pareil au même ! D'ailleurs, notre peau n'est-elle pas du même noir ? Le Blanc a toujours cherché à nous diviser mais, à présent, il nous faut redresser la tête. C'est pas parce qu'on a signé un contrat qu'on doit lui obéir au doigt et à l'œil, tonnerre de sort !²⁰¹*

La présence exceptionnelle du personnage indien Moutoussamy au sein des mouvements syndicaux avait son importance, car elle symbolisait la force indienne contestataire qui contrastait également avec l'image qu'on attribuait aux Indiens. Cependant, malgré cela, de nombreux Indiens refusaient encore de s'intégrer et de s'enraciner dans une culture et une société qu'ils ne reconnaissaient guère et dont ils ressentaient en même temps la volonté de rejet et de l'exclusion. Cette impression confortait leur ambition de se réconcilier avec leur terre originelle, avec leurs dieux, symbole de leur attachement à la terre natale. La plupart d'entre eux perpétuaient leurs croyances spirituelles en les transmettant aux jeunes générations indiennes, à leurs descendants à l'image du père de Vinesh : « Son père, Adhiyamân, s'était efforcé depuis lors de lui inculquer ces deux versets du livre cinquième des Lois de Manou »²⁰² Il se demandait aussi ce qu'il adviendrait de son fils Nagura né en Martinique : « Mon père aussi sembla retrouver un semblant de sérénité quoiqu'il fût inquiet pour cet enfant qui s'appêtait à naître en terre étrangère. Serait-il vraiment de notre race ? Comprendrait-il le sens de nos dévotions à Kali, à Mariémen ou à Kannavédi ? »²⁰³

L'arrivée des Indiens dans l'espace traditionnel créole n'améliore pas les problèmes sociaux préexistants, bien au contraire d'autres complexités se forment à cause des différences culturelles et surtout religieuses entre les différents groupes sociaux. La pratique de la religion était cruciale dans l'identité des Indiens, contraints d'abandonner leurs dieux au profit de la religion catholique. Malgré cela, il en résulte qu'ils continuaient d'adorer leurs dieux dans le secret. Dans le roman, on remarque que c'est la figure masculine indienne qui transmet le bagage culturel et religieux et qui ressent le besoin vif du retour au pays natal et ce désir s'explique par leur volonté d'éviter la damnation éternelle réservée à tout croyant, appartenant

²⁰¹Raphaël Confiant, *La Panse du Chacal*, op.cit. pp.203-204.

²⁰²id. p.19.

²⁰³id. p.23.

à leur religion, mort en terre étrangère²⁰⁴. En revanche, la femme indienne souhaite une intégration sociale et aspire au changement social des indiens qui ont été depuis leur arrivée aux Antilles réduits à une situation d'infériorisation :

Quand Théophile révéla à mes parents que mon frère cadet, Ganadin, avait déserté l'école depuis deux bons mois, leurs réactions furent très dissemblables. À la soudaine lueur qui illumina le regard ordinairement terne de mon père, je compris qu'il était en proie à un vif contentement. Il avait toujours redouté que l'école des Blancs ne nous fît oublier le tamoul et délaisser la religion hindoue. [...] Oui, il n'y avait pas d'autre mot pour décrire ce raidissement dont il fit preuve devant les arguments de l'instituteur pour qui l'école était la seule voie de salut des petits Indiens. [...] "Ceux qui ne repartiront pas en Inde, fit-il d'une voix si sentencieuse qu'elle laissa Théophile bouche bée, eh ben, ils achèteront des bœufs, ils achèteront de la terre, et vous verrez, dans peu de temps, ils tiendront tête aux Blancs. Je vous l'assure !" [...] Ma mère explosa. Jamais son beau visage n'avait été déformé par semblable contrariété. [...] En tant et tellement d'années d'existence sur terre, je ne l'avais vue s'encolérer. Jamais ! Grande aussi fut ma surprise de l'entendre s'exprimer dans un créole fluide et rempli d'images à la manière des Nègresses alors qu'elle ne s'acointait avec celles-ci que le lundi, jour où les femmes se rendaient à la rivière pour y laver leur linge. [...] « Acheter de la terre, faire de l'élevage de bœufs, dis-tu ? Mais, Adhiyamân, tu rêves les yeux grands ouverts ! Tu t'imagines que les Blancs vont laisser les Coulis leur marcher sur les pieds ? Tu ne vois pas qu'ils nous considèrent comme la dernière des races après celle des crapauds ladres ?) »²⁰⁵

À l'image des Nègres qui combattent pour l'amélioration de leurs conditions d'existence, les Indiens se rendent compte aussi que c'est l'instruction qui représente une solution efficace pour améliorer leur statut social dans une société en pleine mutation ; et ce point de vue est défendu par Devi la mère de Vinesh qui accorde une importance particulière au raisonnement de Théophile qui montre la nécessité pour les petits indiens de bénéficier d'une bonne éducation. Par contre son mari Adhiyamân considère l'école comme une entrave à la pérennisation de leurs mœurs. La femme indienne est aussi consciente de sa liberté dans son pays d'adoption à l'inverse de sa condition en Inde :

À ce qu'il paraît, tu aurais demandé au Béké de fixer la date de ton rapatriement ? Tu veux nous quitter, alors ? Tu ne te sens pas bien ici ? Moi, jamais je ne retournerai en Inde. Jamais ! » fit la jeune femme. [...]

²⁰⁴ On peut ici penser au Kala Pani qui désigne le tabou de l'hindouisme de ne pas franchir les eaux sombres ou noires de l'océan car cela signifierait une rupture du cycle de la réincarnation, et une condamnation à l'errance perpétuelle. Des écrivains comme KhalTorabully, Natacha Appanah, Ananda Devi ou bien Amitav Ghosh y font souvent allusion dans leurs œuvres.

²⁰⁵ Raphaël Confiant, *La Panse du Chacal*, op.cit. pp. 218-219.

« Ici, je suis libre, continua-t-elle, aucune belle-mère pour me tyranniser, pas de mari jaloux et fainéant, et puis, je suis devenue chrétienne ! À quoi bon continuer à prier des dieux qui n'ont même pas été capables de nous protéger lorsque nous étions dans la détresse, hein ? Dis-moi quelque chose ! Parle, mon bougre ! »²⁰⁶

La femme indienne est donc porteuse d'une voix singulière qui tranche avec celle des hommes : elle est lucide, et a une vision réaliste du monde créole, car elle n'envisage point le retour en Inde. Son regard est plutôt tourné vers l'appropriation et la conquête de son pays adoptif, cette volonté d'ouverture vers l'autre, ce dialogue avec la culture créole qu'elle ignore : « Devi supportait, stoïque, ce lot d'avanies. Elle savait confusément que c'était là le prix à payer pour que la race indienne soit enfin acceptée par les Créoles. Pour qu'elle devienne, à son tour, créole. C'est-à-dire fille de cette terre magnifique et féroce, exagérément exiguë mais infinie dans sa manière d'empiler langues, musiques, cuisines, religions et peuples. »²⁰⁷

Derrière la détermination de Devi d'appartenir à la société créole se cache la quête d'une identité culturelle propre à son pays d'accueil, c'est la recherche d'une reconnaissance sociale malgré les préjugés et les barrières raciales. Elle va jusqu'à servir d'exemple en transgressant, en dépassant les limites raciales implicitement installées en se mettant en ménage avec Athénor :

La plupart n'avaient pas apprécié que Devi se mît en concubinage avec celui que tout un chacun considérait comme le chef de la révolte qui avait ravagé trois mois plus tôt la région et provoqué la mort de trois travailleurs dont Moutoussamy, ce Couli qui avait réussi à en imposer aux Nègres par sa prestance et son courage à toute épreuve. L'homme qui avait succédé à l'Ancêtre en tant que plus vieil Indien de la plantation les avait fait taire en déclarant qu'il n'y avait rien de malsain dans cette union car il était temps de faire une croix sur le rêve de retour en Inde. Il était aussi temps d'admettre que la Martinique était devenue aussi leur pays, même s'il n'était pas question d'oublier les dieux ancestraux.²⁰⁸

Pour les Indiens, il apparaît nécessaire de se marier entre eux pour préserver à la fois leur religion et leur culture. C'est pourquoi Devi l'Indienne en s'unissant avec Anthénor le syndicaliste noir après la disparition de son mari bouleverse à la fois une organisation et un mode de pensée qui avaient toujours conditionné les relations interraciales. C'est un geste qui

²⁰⁶ Raphaël Confiant, *La Panse du Chacal op.cit.* p.317.

²⁰⁷ *id.* p.347.

²⁰⁸ *id.* p.341.

finalement permet non seulement la connaissance de l'autre mais également la rencontre et l'échange entre deux cultures différentes. On peut voir dans cette démarche, un partage et un dialogue culturel qui vise aussi au démantèlement des idées reçues et des clivages raciaux. Car selon le narrateur Devi constatait que :

Tous les Nègres n'étaient donc pas ces brutes imbibés de tafïa qui s'amusaient à culbuter les femmes – de quelque race qu'elles fussent – qui avaient le malheur de croiser leur chemin au détour d'un champ de canne, les abreuvant de propos cochonniers et de malsonnances. Et ce braquemart démesuré dont ils se vantaient tant n'était peut-être qu'une légende. Devi ne vit en tout cas aucune différence significative entre celui de son ex époux et celui de l'homme qui était en train de pénétrer sa chair. Le plaisir qu'elle ressentit, quoique différent, n'en était pas plus ineffable. [...] lorsque Kumari lui fit remarquer que ses seins avaient enflé, sans doute était-ce ce beau matin-là qu'ils avaient conçu cet enfant qui poussait à présent dans son ventre. Ce fils de l'Inde et de l'Afrique qui ne pourrait se réclamer que d'un seul pays : la Martinique.²⁰⁹

On peut conclure en disant que les Indiens ont eu un impact important dans la société créole car ils ont participé à la construction d'une identité culturelle et sociale. Même si cette vérité a longtemps été occultée, il n'en demeure pas moins qu'elle se retrouve visiblement dans l'espace socioculturel créole. Et dans l'avancée de la cause indienne, on retient le nom de « Sidambarom²¹⁰, Tamoul de la Guadeloupe qui a lutté pour que les Indiens obtiennent la nationalité française. »²¹¹ Aujourd'hui l'Indien est totalement intégré à l'identité antillaise même s'il doit encore s'affirmer dans une société en perpétuel mouvement. De plus, comme porteur d'une identité qui a été dominée et altérée, il revendique un ancrage culturel d'où l'invention du concept d'« indianité »²¹² encore peu connu. « L'ancrage, dans un discours culturel qui marque une recherche d'identité, s'accompagne de son corollaire : la volonté de différenciation par rapport aux autres, particulièrement marquée dans des situations de

²⁰⁹Raphaël Confiant, *La Panse du Chacal op.cit.* pp.344-345.

²¹⁰ Henry Sidambarom (1863-1952), est un Guadeloupéen d'origine indienne qui joua un rôle central dans un procès qui débuta en 1904 pour ne se terminer qu'en 1923, avec l'officielle reconnaissance de la nationalité française aux indiens de Guadeloupe et à tous leurs descendants.

²¹¹Raphaël Confiant, *La Panse du Chacal, op.cit.* p.222

²¹² « le mouvement de l'indianité créole aux Antilles est l'œuvre de Gilbert Francis Ponaman qui vise en premier lieu à sauvegarder la mémoire des anciens, à préciser et rehausser l'éclat des nadrons, ces longues soirées de chants épiques extraits des grandes épopées de l'Inde, tel le Mahâbhârata; à initier et développer la pratique de la langue tamoule, à valoriser le culte indien afin de déculpabiliser et décomplexer l'Indien, afin qu'il reconnaisse et accepte ouvertement sa culture d'origine transplantée aux îles. Toutefois, Gilbert Francis s'il revendique sa culture indienne, il tient à l'accoler à sa qualité de Martiniquais, et de Guadeloupéen d'adoption. Il souhaite, avec ses amis, que la part indienne de sa culture soit reconnue comme une des composantes fortes de l'antillanité, devenue aujourd'hui la créolité.» cf. : <http://www.potomitan.info/bio/ponaman.php>, consulté le 23 septembre 2012. Les nadrons sont appelés narlgons ou bals tamouls à l'île de La Réunion. Ce concept est également analysé par Juliette Smeralda, *La société martiniquaise entre ethnicité et citoyenneté*, (2008).

contacts culturels voire de rivalités ou de disparités issues des héritages coloniaux. L'Indien s'inscrit donc dans cette démarche de valorisation de son patrimoine ancestral, ce qui nous conduit à nous interroger sur la situation des Chinois créoles ?

II.3.2. Les Chinois

La population chinoise fait partie de la population migrante arrivée aux Antilles pour renforcer la main-d'œuvre qui se faisait de plus en plus rare dans les champs de canne à sucre suite à l'abolition de l'esclavage. Pour parler de cette tranche de la population antillaise, le roman *Case à chine* nous servira de matériel d'appui pour appréhender la complexité de ce groupe racial qui s'est frayé progressivement un chemin dans un monde créole impitoyable où le pouvoir, la couleur de la peau et les différences culturelles et religieuses constituaient un réel problème pour la cohésion sociale. Force sera de constater que dans ce roman, le personnage s'inscrit dans un univers sociétal plongé dans une atmosphère corrosive, où l'être humain se construira en détruisant l'autre, profitant ainsi de son état de faiblesse psychologique, physique ou sociale pour asseoir son autorité ; nous verrons aussi que pour le personnage opprimé, la réalité sociale à laquelle il sera confronté aura un impact considérable sur son comportement, tout comme les injustices et les discriminations. C'est ainsi que concernant le groupe chinois, notre ambition sera de comprendre au moyen de leur voix et de leur vision du monde comment il s'est construit au fil du temps, comment il est parvenu à s'intégrer, à s'enraciner dans un espace géographique et dans une société qui ne lui était pas accessible au premier abord.

Selon toute apparence, les personnages de *Case à chine* à l'instar des trois familles chinoises au cœur de la trame romanesque quittaient leur pays d'origine la Chine pour plusieurs raisons comme l'affirme un des personnages du roman :

Soupanaye lui était devenu presque un frère, ce frère de misère qui s'était enfui et qu'il avait cherché en vain jusqu'à la veille du départ pour l'Amérique. Il avait encore en mémoire l'enthousiasme de Li-Mou à l'idée d'aller vivre dans un monde nouveau, un monde que d'aucuns décrivaient libre car n'y régnait aucun de ces seigneurs féodaux, mandarins ou moines de haut rang qui suçaient le sang du peuple. Personnages éminents qui pourtant s'étaient montrés incapables de s'opposer à la rapacité des Longs-Nez et leur avaient livré la Chine en petits morceaux ! tonnait son cadet.²¹³

²¹³ Raphaël Confiant, *Case à chine*, op.cit. p.46.

Dans ce cas précis, l'une des raisons qui poussent les protagonistes à quitter la Chine se rapporte au système social. Car dans la Chine ancienne, le système féodal fondé sur le régime seigneurial donnait le pouvoir aux seigneurs au détriment du peuple qui croupissait dans la misère. Pour de nombreux Chinois, abandonner leur pays représentait une possibilité d'échapper à ce système féodal favorisant la domination des personnalités hauts placés, de haut rang au détriment du peuple, peuple captif d'une organisation inégalitaire. Partir aux Amériques, était donc un moyen de se libérer d'un système féodal en espérant une vie meilleure. Par ailleurs, les sécheresses et les famines étaient évoquées pour expliquer le départ des Chinois vers les Caraïbes à l'instar de la famille Chen-Sang (deuxième famille chinoise). Ce besoin de connaître enfin la liberté loin de l'oppression de grands seigneurs féodaux est exprimé à travers les propos d'un autre Chinois, l'un des compagnons de voyage de Chen-Sang :

En fait, les raptés tels que lui constituaient une infime minorité. La plupart des immigrants étaient des volontaires, comme il vint à l'apprendre après s'être lié d'amicalité avec un nommé Xiao-Li [...] L'homme affirmait vouloir se bâtir une vie nouvelle sur une terre qu'il appelait l'Amérique et qui, à l'écouter, avait tout l'air d'être l'antichambre du paradis. [...]

Et, devant un Chen-Sang un peu sceptique, il se dressait sur ses jambes maigrichonnes et ajoutait, ponctuant ses phrases de grimaces un peu comiques :

« Mais le plus beau, jeune homme, le plus extraordinaire est que, dans ce pays, tous les hommes sont égaux ! Ils n'ont ni empereurs, ni princes, ni mandarins, ni pauvres, ni mendiants. »²¹⁴

Les Chinois – à l'exemple de Xiao-Li – en choisissant de partir aux Amériques étaient fascinés par l'idée de vivre dans un monde sans hiérarchie sociale et dans lequel ils espéraient vivre dans la prodigalité sans se douter que ce n'était qu'un artifice de la part des Anglais :

Le capitaine Morton, qui fréquentait les côtes chinoises depuis bientôt deux décennies et s'était frotté à la culture asiatique jusqu'à baragouiner le malais et le mandarin, redoutait à chaque voyage l'instant où les immigrants en venaient à comprendre que leur destination n'était point cet endroit peuplé d'immortels qu'évoquaient maints grands peintres et poètes de leur pays, mais bien un monde inconnu d'eux, un monde inouï au sein duquel ils seraient comptés pour moins que rien, eux qui avaient caressé le rêve d'une existence meilleure.²¹⁵

Les Anglais à l'origine de cette immigration de concert avec le gouvernement français représenté ici par les planteurs blancs békés dirigeaient ce trafic en vendant l'illusion d'une

²¹⁴*id.* pp.129-130.

²¹⁵Raphaël Confiant, *Case à chine*, *op.cit.* p.88.

vie paradisiaque aux prétendants à l'émigration, sachant pertinemment qu'il n'en était rien, profitant de la vulnérabilité et de la pauvreté de ces derniers. C'est seulement dès leur arrivée dans le soi-disant pays du rêve qu'ils constataient avoir été piégés à l'exemple de Chen-Sang :

Chen-Sang fut jeté dans les champs de canne à sucre de l'Habitation Petite Poterie. Jeté tout bonnement ! Car il n'y a pas d'autre mot pour décrire, au terme de quatre mois de voyage en haute mer, à travers pas moins de trois océans, la précipitation avec laquelle l'équipage fit débarquer sa cargaison de coolies indiens et chinois sur les quais de Fort-de-France, l'empressement avec lequel les officiers des douanes vérifièrent leur contrat de travail et la hâte avec laquelle on les sépara, sans même leur permettre de brocanter un au revoir, les planteurs blancs arraisonnant les immigrants qui leur étaient réservés pour les embarquer dans des cabrouets tirés par des mulets tellement rétifs qu'ils n'avançaient qu'à coups de fouet accompagnés de jurons.²¹⁶

Chen-Sang comme probablement la majorité des Chinois était victime de ses illusions, car « On lui avait simplement parlé de garder des bœufs, de les nourrir, de les soigner et, parfois, de les convoier. »²¹⁷ Semblables aux Indiens, les Chinois ont été mystifiés en rêvant d'une Amérique dans laquelle ils pourraient être heureux ; pourtant, leur débarquement en terre martiniquaise apparaissait comme le début d'une existence hypothétique, où seul le travail dans les champs de canne à l'égal des Indiens et des Noirs leur était possible. Il est certain que leur présence dans la société créole traditionnelle ne facilitait pas les relations interraciales, d'où les tensions qui naissaient avec les autres races à l'instar des Noirs, des Mulâtres et des Blancs. Parmi les Noirs ces tensions se manifestaient par une violence verbale parfois physique comme l'affirme Fang-Li :

L'En-Ville sommeille. Je suis donc invisible. Comme ils nous aiment. Aucun risque d'être cloué sur place par un retentissant : « Hé, Fang-Li, sacré bâtard chinois de merde, tu sens la morue salée, foutre! » Ni de recevoir une chiquenaude sur l'en-haut du crâne. Ou pis : le coup d'arbalète d'un négrillon hilare qui déjà la réarme à l'aide de goyaves encore vertes, de celles qui vous fendillent la peau net-et-propre, y laissant une marque parfaitement ronde qui mettra un bon paquet de temps à s'effacer.²¹⁸

Les Chinois n'étaient pas bien accueillis dans la société créole, ils étaient la risée de tous comme le confie un personnage du roman :

²¹⁶ *id.* pp.44-45.

²¹⁷ *id.* p.51.

²¹⁸ Raphaël Confiant, *Case à chine*, *op.cit.* p.15.

*J'aimais leurs chanters – des biguines du Saint-Pierre d'avant l'éruption de la montagne Pelée – qui me baillaient une irrésistible envie de danser. Ce plaisir-là nous était aussi interdit, à nous autres, les Yeux-Fendus. Dans les casinos, où des orchestres jouaient des airs venus de Cuba ou des États-Unis, aucune femme n'aurait accepté de remuer son derrière en notre compagnie sans devenir aussitôt la risée du monde entier. Ce dernier, paraît-il, était persuadé que nous ne possédions qu'un ridicule tire-bouchon entre les cuisses, rien donc qui pût satisfaire une négresse bien debout.*²¹⁹

Les Noirs alimentaient les préjugés au sujet des Chinois, certains prétendaient qu'ils avaient un petit sexe, pendant que d'autres se moquaient de leurs yeux d'où l'expression « Yeux-Fendus » qui est un leitmotiv dans le roman pour les nommer ; ils étaient ainsi victimes de préjugés et de discrimination. C'est face à tout cela que le Chinois va se renfermer sur lui-même, le plus souvent pour fuir les provocations de ses détracteurs. Par exemple le personnage de Mâ : « [elle] avait été éduqué dans l'idée que les Chinois ne pouvaient sans risque s'aventurer au-delà d'un périmètre étroitement délimité. [...] Au-delà, on s'exposait aux railleries de toutes sortes, aux insultes, aux crachats parfois et si, pour son malheur, on butait sur un bougre à l'esprit embué par le tafia, cela pouvait se terminer par une volée de coups. »²²⁰

Les relations entre les Chinois et les Noirs étaient donc pénibles, ce qui empêchait un éventuel dialogue entre les deux races. À propos du travail, si les Chinois étaient sérieux et travaillaient convenablement, simplement, les planteurs Békés déploraient leur caractère agressif et récalcitrant : « À cette époque-là déjà, un natif de Shanghai, en rupture de plantation et déjà fou, semait la panique. Ces gens ont mauvais caractère, prétendaient les blancs, rien à voir avec les nègres, certes turbulents mais gros travailleurs pour peu qu'on leur botte les fesses et les Indiens dociles comme des agneaux. »²²¹ Les Chinois étaient donc considérés comme une race à part qu'il fallait au plus vite maîtriser, ce qui explique la raison pour laquelle tout Chinois était un potentiel suspect. La race chinoise était donc appréhendée à l'inverse des Indiens et des Noirs, puisqu'elle était difficile à diriger et n'hésitait pas à riposter au moindre désaccord. Le Chinois rebelle, était encore désigné sous le vocable de « fou », dans le texte, terme qui souligne de manière significative son attitude insensée et démentielle :

Subissant avanie sur avanie sans réagir, un beau jour, quelque mauvais génie s'emparait de leur esprit et les voilà qui se mettaient à sabrer tout ce qui avait le malheur de se trouver sur leur passage.

²¹⁹*id.* p.20-21.

²²⁰*id.* p.25.

²²¹*id.*, p.104.

Hommes, animaux, meubles, cases, tombereaux étaient laminés en un battement d'yeux. Si bien que, on en vint à douter de l'équilibre mental des Yeux-Fendus. Les « Chinois fous », comme on les surnomma, qui filaient en marronnage dans les hauts bois une fois leur forfaits accomplis, étaient redoutés par les habitants des lieux isolés. Toutes sortes d'histoires, invérifiables la plupart du temps, se mirent à courir sur le compte de ces hors-la-loi d'un genre nouveau.²²²

De ce point de vue, certains Chinois étaient considérés comme une véritable menace pour les planteurs, étant souvent recherchés, après leur crime, ils vivaient en cavale pour échapper à la vigilance des planteurs d'où l'expression « filaient en marronnage » utilisée par le narrateur pour expliquer leur état d'errance. En outre les Chinois, en dehors de leur comportement vindicatif, étaient ceux qui réussissaient de manière remarquable dans les affaires au sein de leur nouvel environnement, comparé aux Indiens et aux Noirs ; leur débrouillardise étant un moyen d'éviter la précarité. C'est le cas de la première famille chinoise apparaissant dans le roman, celle de Monsieur et Madame Chine, nommé aussi Fang-Lin qui tenait un commerce ravitaillant tous les gens de l'En-Ville.

Dans l'œuvre romanesque, les Chinois ne se contentaient pas de travailler dans les champs de canne, certains estimant ce travail avilissant ou lorsqu'ils avaient un contentieux avec un planteur béké commençaient à monter une petite affaire qui leur permettait de survivre avant d'atteindre une certaine prospérité voire une véritable notoriété. C'est ce dont témoigne le parcours de plusieurs Chinois animés d'une immense détermination tout comme le Docteur Chine, qui se bat pour intégrer la société békée qui est très fermée. Cependant, s'agissant du mariage, la plupart des Chinois préféraient s'unir entre eux, c'est la raison pour laquelle Madame Chine fait venir un Chinois natif pour épouser sa première fille. Au-delà de cette préférence, on remarque quand même que Madame Chine consent à ce que sa deuxième fille, Mâ, épouse un Blanc béké qui demande sa main ; c'est seulement après le refus de cette dernière qu'elle décide enfin de lui trouver un mari chinois créole en rejetant toutes les propositions des autres races à l'instar des Noirs et des Indiens : « « l'argent ne s'éternise guère dans les mains du nègre », sentenciant Madame Chine à sa cadette, manière de lui faire comprendre qu'elle n'accepterait pas qu'un prétendant de ladite race se présentât devant sa porte. »²²³

²²²*id.* pp.138-139.

²²³*id.* pp.79-80.

Par conséquent le Blanc, dans la société créole, avait incontestablement un pouvoir à la fois grâce à son phénotype, mais encore grâce à sa fortune à laquelle peu résistaient. À entendre Madame Chine, les autres races n'en valaient pas la peine, l'une étant débauchée et l'autre indigente. En dehors des relations furtives que le narrateur révèle dans le roman, les seuls mariages interraciaux sont ceux du docteur Chine avec la fille d'un planteur béké et celui d'un Indien avec une femme noire. D'ailleurs lorsque ces derniers se découvrent de manière intime, ils se rendent compte qu'ils ont été victimes de leurs idées préconçues comme nous l'indique ce passage qui, bien que prolixe prend tout son sens :

La porteuse remarqua alors sa natte que, dans son empressement, il avait lâché et l'observa d'un œil ahuri. Elle la palpa, la caressa, la tritura, comme incrédule, puis fixant Chen-Sang, elle déclara :
« Eh ben ! Eh ben ! La vie est fichrement drôle. Et dire que nous, les nègres, on est persuadés que vos cheveux sont doux comme de la soie, oui !... Mais c'est tout bonnement du crin de cheval ! C'est dur, c'est épais... En plus, ça ne casse pas ! Touche, tu verras que je ne plaisante pas ! Les cheveux des nègres sont entortillés, mais ils sont fins et doux... Allez, n'aie crainte, compère ! Un modèle de stupéfaction envahit Chen-Sang. Il éprouvait sous ses doigts non point cette espèce de paille rêche qu'il s'était toujours imaginée, mais bien au contraire une mousse légère, rétractile, presque fragile, qui baillait l'envie de la mignonner.²²⁴

Ce qu'on dit sur les Chinois, c'est des couillonneries alors ! soliloqua la porteuse. Maintenant, j'en ai la preuve ! j'ai goûté aux nègres, aux blancs, aux mulâtres et même à un coolie de l'Habitation Bel-Event. Mounsamy qu'il s'appelait, je crois. Il me parlait tout le temps de l'Inde et d'une soi-disant déesse qui protégeait sa race. Hon !... Final de compte, tous les hommes, quelle que soit leur couleur, c'est donc même bête, même poil !...²²⁵

Le discours narratif déconstruit ici les préjugés et les idées préconçues sur l'une et l'autre race sans doute pour attirer l'attention du lecteur, car on remarque qu'après la découverte de l'autre le regard posé sur lui change de manière positive balayant ainsi les appréhensions comme nous le constatons avec la porteuse qui, à sa grande surprise, reconnaît que tous les hommes sont les mêmes indépendamment de leur couleur de peau. Le Chinois lui aussi, prend conscience de sa bêtise et comprend qu'il avait tort d'éviter ces femmes noires qui représentaient pour lui une source de problèmes. Ce passage montre la position du narrateur qui est favorable aux unions interraciales et qui en plus lutte contre les préjugés qui sont à l'origine du rejet de l'autre lorsqu'il est pris pour un étranger ou lorsque sa différence, son phénotype devient objet de discriminations au lieu d'être considéré comme une richesse.

²²⁴*id.* pp.107-108.

²²⁵*id.* pp.108-109.

En définitive, malgré les tensions liées aux différences sociales et culturelles les Chinois ont su batailler pour être acceptés et pour s'intégrer dans la société créole. Au départ, même si certains Chinois envisagent le retour en terre natale à l'image de Fang-Li, seules les femmes et plus tard leurs enfants prennent conscience que la Martinique c'est chez eux :

Tu vois, Fang-Li, me fit Mâ, toujours aussi sûre d'elle, mon pays, c'est ici. Oui, mon bougre, la Martinique, c'est chez moi ! » Et de me tenir un long discours dans lequel elle déniait aux nègres, aux blancs, aux mulâtres (et même aux chabins comme ta salope de Justina, oui !) le droit de nous regarder de travers et de nous considérer comme des gens-du-dehors. « Nous sommes des gens d'ici-là et je n'ai jamais rêvé de partir. Jamais ! » Ajouta-t-elle, me défiant du regard. De ce jour, je fus guéri de mon inexplicable attraction pour les flots grisâtres de La Jetée, au petit jour, quand seules les âmes en peine et la Diabliesse (et peut-être aussi l'Immortelle du mont Gushi) hantaient les rues de l'En-Ville.²²⁶

En dépit des moqueries, des injustices, les Chinois ont combattu pour se faire respecter et ils en avaient conscience car disaient-ils :

il nous reste à nous autres Chinois, [...] une troisième et ultime marche à grimper : d'abord, les nôtres ont purgé dans les champs de canne aux côtés des Nègres et des Indiens, ensuite nous sommes descendus en ville pour ouvrir des boutiques, eh ben, il faut maintenant qu'on devienne instituteurs, docteurs, pharmaciens, architectes et tout ça, exactement comme les Mulâtres. Le docteur Yung-Ming nous a montré la voie. Sinon, on restera couillons comme nos deux pieds jusqu'à la fin des temps.²²⁷

Les Chinois voulaient de leur côté tout comme leurs concitoyens avoir des représentants politiques dans l'élite martiniquaise et pour cela ils mettaient tout en œuvre pour y arriver. Finalement en dépit de ce que nous avons relevé comme problèmes chez les différentes races, il faut reconnaître que toutes les races étant sous les ordres des Blancs, des planteurs békés et qu'elles se sont toutes insurgées à un moment donné pour avoir leur place dans la société. Qu'il s'agisse des Noirs, des Mulâtres, des Indiens, des Chinois ainsi que les Blancs créoles, tous ont contribué et apporté un pan de leur être, de leur savoir et culture pour édifier la société créole antillaise dans toute sa splendeur et sa grandeur.

Pour clore ce second chapitre, on peut retenir que l'esclavage et la colonisation aux Antilles ont eu un impact indélébile sur la mentalité et la structure sociale. En effet, on remarque que la société créole ancienne a secrété des codes sociaux qui ont conditionné l'être humain. En d'autres termes, les contentieux interraciaux existant au sein d'un même groupe

²²⁶id. p.28.

²²⁷id. p.264.

racial et même au-delà, ont été causés par le problème de couleur de peau, mais aussi par la différence culturelle et les préjugés. La carnation de la peau au même titre que la fortune impactaient les relations entre individus et la prise de décision au sein de la société. La société créole traditionnelle était donc cet espace de bouillonnement d'idées, de pensées, de croyances, de cultures, en plus d'être un prototype sociétal ayant produit une sorte de melting-pot. Ainsi après avoir analysé une société créole désuète, il est nécessaire de comprendre la société contemporaine avec ses nouveaux codes. Comment est-elle constituée et comment est-elle perçue de nos jours? Quelles relations les individus entretiennent-ils entre eux à la lumière des relations passées ? Ce sont autant de questions qui nous permettront de cerner une société en perpétuelle mutation.

Chapitre III : CARACTÉRISATION DE LA SOCIÉTÉ MODERNE CRÉOLE

« Caractérisation » vient de caractériser qui signifie « définir », « déterminer », individualiser. En ce qui concerne la société créole, dans ce chapitre, il sera question de décrypter les mutations qui se sont produites dans la société moderne. Qu'est-ce que la modernité ? « Le mot modernité, dérivant du bas latin *modernus* et du latin *modo* (récemment) exprime l'idée qu'une époque se fait d'elle-même dans sa différence avec ce qui précède. Conscience d'un changement, revendication d'une nouveauté, elle traduit une certaine expérience du temps que l'on peut désubstantialiser au point de n'en retenir que l'opposition abstraite du présent et du passé, opposition pouvant au fond constituer l'expérience de chaque génération. »²²⁸ Dans cet axe, il s'agira d'examiner à la lumière des écrits qui ont abondé tout au long de ce siècle si les comportements et les mentalités des différentes populations qui habitent les Antilles ont évolué malgré les stigmates de l'histoire et quels sont les différents changements qui ont été opérés sur le plan social et interracial.

III.1. La relation entre les Blancs créoles

Dans le roman antillais, le groupe racial des Blancs créoles, est souvent associé au colonisateur, à l'esclavagiste, le Blanc est celui qui fut à l'origine de l'infériorisation et de l'exploitation du Noir. Toutefois, dans cette description du Blanc, les auteurs ont rarement abordé la question de sa relation avec ses semblables. Les Blancs créoles ont souvent été perçus pour la plupart d'entre eux comme les descendants des personnalités honorables et de lignée prestigieuse comme nous l'avons vu en parlant des Békés. Or, pour emprunter les mots de Smeralda-Amon,

*cette aristocratie, processus et non état du monde des blancs créoles, a été appréhendée par Revert également, qui croit que les nobles furent moins nombreux parmi eux qu'on ne l'admet généralement. Les recensements de populations faits tout au long des 17^e et 18^e siècles ne révèlent que la présence d'un faible pourcentage de blancs de noble extraction.*²²⁹

« La grosse majorité des 16 071 blancs recensés à la Martinique en 1742, estime encore Revert, descendait de cette très roturière souche. »²³⁰ Cela revient à dire que la

²²⁸ www.philolog.fr/quest-ce-que-la-modernite /consulté le 16 mai 2012.

²²⁹ Juliette Smeralda-Amon, *La racisation des relations intergroupes ou la problématique de la couleur...*, *op.cit.* p.311. L'auteur fait référence aux travaux du géographe Eugène Revert.

²³⁰ *Ibid.*, p.311.

configuration sociale des Blancs créoles était constituée d'un côté d'une minorité de nobles et de l'autre d'une majorité de familles d'origine plus modeste. Comment alors au vu de cet ordre, la société créole est-elle parvenue à se construire ? Quelles relations, les membres de ce groupe racial entretiennent-ils entre eux ? Pour aborder ce point, nous avons encore choisi d'interroger les romans de Marie-Reine de Jaham, qui décrit à sa manière la société créole blanche dans une époque lointaine tout en s'inscrivant dans le monde moderne aux alentours des années 1965. En fait, le critère qui définit par essence le groupe des Blancs créoles est la couleur de la peau, élément factuel légitimant l'appartenance à ce groupe social même si, à l'intérieur même de ce groupe d'autres critères invisibles seront à revendiquer. D'après Édith Kováts-Beaudoux :

Ce groupe est loin d'être homogène, sauf par la race, qui est le critère absolu d'appartenance. Nous avons vu qu'une hiérarchie interne existait dès le début de la colonisation et, bien qu'elle ait évolué, elle n'a pas pour autant subi le nivellement de la position sociale des individus. Selon nos informateurs, la société créole se divisait, il y a une cinquantaine d'années en deux classes totalement séparées : la haute société comprenant des grands terriens, les usiniers et les commerçants de Saint-Pierre, et une classe plus basse regroupant les employés des précédents et les petits propriétaires.²³¹

L'univers social des Blancs créoles, tel que perçu de l'extérieur, c'est-à-dire en fonction de l'image qu'il renvoie, peut le faire paraître comme un groupe social soudé, uni, partageant les mêmes valeurs sociales et culturelles ; on a l'impression que la couleur de la peau suffit à générer une harmonie, à créer un nivellement social que l'on ne retrouve pas chez les autres groupes sociaux. Toutefois, cette lecture est totalement faussée, car il existe dans ce groupe des sous-groupes identifiés en fonction de leur filiation, mais aussi de leur origine sociale. C'est d'ailleurs, à ce dernier critère que Marie-Reine de Jaham fait allusion en parlant des engagés :

Autrefois, le travail de la terre n'était-il pas assuré par les engagés, ces « trente-six mois » qui arrivaient de la métropole, l'escarcelle vide et le cœur débordant d'illusions ? Trois années durant, ils devaient travailler gratuitement pour rembourser les frais de leur voyage. Au bout de ce temps, ceux qui avaient survécu au climat, aux fièvres et aux mauvais traitements de maîtres pressés de rentabiliser leur investissement, se voyaient octroyer un maigre lopin de terre. Peu à peu les engagés furent remplacés par les esclaves.²³²

²³¹ Édith Kováts-Beaudoux, *Les Blancs créoles de la Martinique...*, op. cit. p.66.

²³²id. p.146.

La venue des engagés de la métropole pour le travail dans les champs a été à l'origine de la hiérarchisation du groupe blanc créole, car on s'aperçoit qu'à côté des Békés (grands planteurs et grands propriétaires terriens), il existe des Petits Blancs ne bénéficiant pas des mêmes privilèges que les premiers. En effet, « on appelle petits Blancs les « Békés en bas feuille » et ceux de la campagne les « Békés goyaves » ou « Bitacos ». Ces derniers disposent parfois de quelques hectares de terre et ils parviennent à accroître leurs moyens de subsistance en cultivant un jardin potager et en élevant quelques animaux pour l'usage domestique. La plupart travaillent pour le compte d'un autre Blanc, certains comme contremaîtres, mais le plus souvent dans les postes plus modestes de gérant, mécanicien, caissier, etc. »²³³ Ce clivage au sein même du groupe des Blancs créoles, est visible à travers la description que nous donne le narrateur de *La Grande Béké* :

La maison de l'habitant-sucrier Levassor (le nom d'origine était Le Vassor de la Touche, avant d'être amputé par les ciseaux de la République) est l'une des plus belles de l'île. Sitôt escaladées les cinq marches du majestueux perron, les portraits à l'huile des ancêtres Levassor accueillent le visiteur. Les vitrines débordantes de pièces d'argenterie et les délicats guéridons en provenance des îles anglaises reflètent l'opulence dont jouit la famille depuis près d'un siècle. [...] Une trentaine de gros-mordants sont rassemblés dans le salon, graves, parlant bas, vêtus de sombre comme pour des obsèques, et c'est bien, ma foi, une époque qu'on enterre. À mon entrée, ils s'empressent, tous sourires.

« Bonjour ma chère Ruth ! Bienvenue parmi nous ! » L'intonation cordiale dissimule mal une subtile condescendance. Je ne suis pas tout à fait des leurs. Mon aïeul n'était qu'un humble engagé tandis que le leur alignait plusieurs quartiers de noblesse.»²³⁴

La vision d'un groupe racial et social homogène ne serait donc qu'un mirage ; en réalité, vue de l'intérieur, la narratrice nous décrit une société créole blanche stratifiée, segmentée en fonction de critères spécifiques, apparaissant aussi bien dans les rapports interpersonnels que dans les rapports avec les différents sexes. Comme le décrit Smeralda-Amon, « les principes intra-groupe qui régissent la vie des blancs créoles sont donc les suivants : l'aristocratie (essence supérieure), la généalogie (support civilisationnel), la domination (richesse et pouvoir).»²³⁵ De cette vision, naît d'un côté le groupe des Blancs influents, richissimes ayant une notoriété et de l'autre le groupe des Petits Blancs et/ou blancs moyens, constitués pour la plupart des descendants d'engagés ou de petits commerçants. Le système colonial n'a pas seulement mis une distance entre les différentes races, il a aussi

²³³ *id.* p.75.

²³⁴ *id.* pp.64-65.

²³⁵ Juliette Smeralda-Amon, *op.cit.* p.310.

institué une différence entre les individus appartenant au même groupe racial. Cette différenciation raciale est vécue à l'intérieur du groupe comme un inconvénient en ce qui concerne les descendants d'engagés même si en dépit de leur position sociale inférieure, la narratrice veut toutefois reconnaître la progression de certains d'entre eux vers la haute société à l'exemple des familles Fronsac et Dubuq, affiliés aux grandes familles békés dans le roman :

Votre aïeul et le mien n'ont pas vécu à la même époque et pourtant, ils devaient se ressembler comme deux frères. »

Dubuq acquiesce.

« C'est ainsi que je les imagine. Deux frères. Leurs visages ont gagné une sorte de paix, à force d'endurance, de volonté et de capacité de souffrance... [...]

Tu es étonnant me disent-ils. Tu dors dans des draps de lin dans ton château à cent mille livres, alors que nous couchions sur le sol en terre battue de nos ajoupas. Tu as gagné facilement cette provende pour laquelle nous crevions à la tâche. Ah, tu en as fait du chemin, depuis le jour où nous avons fui notre Normandie natale pour arracher un avenir à ces îles féroces.²³⁶

Les descendants d'engagés ont été souvent déconsidérés par les Békés à cause du passé peu reluisant de leurs ancêtres ; en effet, ils ont bataillé pour se faire respecter même si la trace du passé reste marquée de manière indélébile dans les esprits. Dans leur rapport avec les autres Blancs, leur filiation est un élément discriminatoire. Car au-delà de la solidarité, au-delà de cette proximité qui apparaît lors des réunions en vue de contrecarrer les idées abolitionnistes ou afin d'arrêter les exactions et les crimes faits à leur encontre, on a l'impression que les Békés considèrent néanmoins leurs congénères comme des intrus. « Les stéréotypes concernant ce sous-groupe sont donc nombreux et très tenaces. »²³⁷ Et cette impression est ressentie tout au long de l'œuvre lorsque Ruth le personnage principal en est victime :

Certains ont de moins brillantes origines... Le premier Levassor était lui aussi un engagé ; il a réussi à le faire oublier. Tout en rendant gauchement les saluts, je m'interroge : Pourquoi n'y suis-je pas parvenue moi aussi ? Est-ce que je n'ai pas la manière ? Je sais qu'on se gausse dans mon dos. Les dames me trouvent mauvais genre. Un jour, entrant à l'improviste dans un boudoir, je les ai entendus : « Cette pauvre Ruth, vraiment quelle originale ! Vous avez vu son teint basané ? Pough ! Et ses accoutrements. Il paraît qu'elle porte le pantalon ! S'il ne tenait qu'à moi, je ne la recevrais pas. » Les joues m'en cuisaient de honte. J'ai ravalé ma rage mais, aujourd'hui, je réalise avec une satisfaction

²³⁶ Marie-Reine de Jaham, *La caravelle Liberté*, op.cit. p.253.

²³⁷ Édith Kováts-Beaudoux, *Les Blancs créoles de la Martinique...*, op.cit. p.77.

*méchante que la Révolution pourrait bien me donner ma revanche en rabattant leur caquet à ces mijaurées. Il ne me déplairait pas de voir s'effondrer comme un jeu de quilles cet échafaudage de castes qui règle la vie aux îles...*²³⁸

Les relations entre les Blancs créoles étaient donc conditionnées par les critères que nous venons d'analyser réglant ainsi la vie entre leurs membres y compris jusque dans les mariages, comme c'est le cas dans le roman où les mariages intra-groupes respectent des règles déjà fixées de manière implicite ou non. À ce sujet Édith Kováts-Beaudoux affirme :

*l'expression de « beau mariage », mis, à part le fait qu'elle peut évoquer le faste de la cérémonie et de la réception, possède plusieurs sens : elle s'applique soit à l'alliance de deux fortunes, soit simplement à celui des conjoints qui épouse quelqu'un de situation socio-économique très supérieure – on dira : « il (ou "elle") a fait un beau mariage – enfin lorsque les deux époux appartiennent à des familles estimées, qu'on a l'impression qu'ils sont bien « assortis » et fonderont un foyer uni.*²³⁹

Sous la plume de Marie-Reine de Jaham cela est visible lorsque le fils d'une famille riche béké est séduit par Lou qui, elle, appartient à une lignée de Petits Blancs. En effet le mariage n'aura pas lieu, la famille Béké estimant qu'elle n'est pas la femme idéale pour leur fils. Les relations des Blancs créoles entre eux, vont se fonder sur un ensemble de critères sans doute pour la cohésion de leur groupe social, mais cela ne les empêche pas d'être solidaires en tant que Blancs quand il le faut. La seule chose qui pourrait détruire l'harmonie d'un clan, au sein des familles békés par exemple sont les problèmes de succession et les conflits d'intérêts que l'auteur dénonce.

Somme toute, le groupe des Blancs créoles, est un groupe d'individus qui malgré son nombre réduit aux Antilles souffre d'une forme de segmentation héritée de l'ancienne société. Par conséquent, même si c'est une société hiérarchisée, elle œuvre pour que la solidarité soit préservée au contact des autres races, c'est d'ailleurs ce qui entraîne une exclusion des membres qui violeraient ou mettraient en danger cet équilibre social. Mais comment dans notre corpus l'auteur décrit-il la relation du Noir avec ses semblables ?

III.2. Le Noir et ses semblables

Selon les propos de Frantz Fanon, « le Noir a deux dimensions. L'une avec son congénère, l'autre avec le Blanc. Un Noir se comporte différemment avec un Blanc et avec un

²³⁸ Marie-Reine de Jaham, *La caravelle Liberté*, op.cit. p.65.

²³⁹ Édith Kováts-Beaudoux, *Les Blancs créoles de la Martinique...* op.cit. pp.101-102.

autre Noir. Que cette scissiparité soit la conséquence directe de l'aventure colonialiste, nul doute... »²⁴⁰ En effet, cette assertion soulignait l'importance que revêtait la langue française chez le colonisé en général et chez le Noir antillais en particulier. Par l'appropriation de la langue, ce dernier pouvait prétendre rivaliser et égaler l'autre. Car « le Noir Antillais sera d'autant plus blanc, c'est-à-dire se rapprochera d'autant plus du véritable homme, qu'il aura fait sienne la langue française.»²⁴¹ Ce constat sera donc révélateur de la conscience noire transformée, métamorphosée en présence du Blanc symbole d'une imagerie positive qui a longtemps prévalu à l'époque coloniale. S'appesantissant sur cet aspect du Noir, Frantz Fanon, a également abordé d'autres questions relatives à sa relation avec l'autre, cependant ce qui nous intéresse serait de savoir à l'inverse comment le Noir Antillais réagirait-il à l'égard de son semblable, quel comportement afficherait-il en présence d'un autre Noir à la lumière de romans de notre corpus ?

Le roman de Tony Delsham *Négropolitains et Euro-blacks* tente de répondre à ces différents questionnements, il nous entraîne dans la relation du Noir avec son semblable, du Noir qui, au contact de son même révèle une attitude, un comportement en rapport avec ses croyances, ses considérations et son parcours de vie. Robert, le protagoniste du roman, est aussi celui qui, en tant que psychologue, nous fait découvrir la part de l'homme noir antillais encore en conflit avec l'image qu'il a de soi et de l'autre à la même carnation que lui grâce aux conversations qu'il échange avec ses patients, tous en proie à des problèmes psychiques à l'exemple de Patricia. Le choix du personnage (Robert) pour expliquer le rapport du Noir à son semblable n'est pas un hasard quand on sait que Frantz Fanon exerça le métier de psychiatre en Algérie. Cette analogie a sans doute un lien avec les thèses de Fanon qui expliquent le complexe du Noir vis-à-vis du Blanc. Cependant, dans la logique du narrateur, il ne s'agit plus de la relation Blanc/Noir, mais plutôt de celle du Noir avec son même. En fait dans le roman, le personnage de Patricia est une femme originaire des Antilles qui avait une vie normale jusqu'au jour où elle rend sa nouvelle collègue de travail (noire et antillaise comme elle) responsable de ses malheurs, bouleversant au passage son équilibre psychologique et social. Cet épisode que nous avons déjà évoqué lorsque nous avons abordé la question de la superstition nous interpelle ici encore pour souligner comment la superstition et l'autorité des guérisseurs ou des sorciers annihilent l'être, le dépossèdent de sa raison au point de détruire sa relation avec autrui, ou sa relation avec les autres membres du groupe

²⁴⁰ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op.cit. p. 13.

²⁴¹ *id.* p.14.

racial. En effet, Patricia adhère complètement à la vision développée par les gadé-zaffé, elle considère que ce sont ses semblables, les Noirs qui sont à l'origine de son échec professionnel ; « sa famille [qui] ne lui fut d'aucun secours, intensifiant au contraire ses angoisses en dissertant sur la méchanceté des gens et le pouvoir des kinbwasè »²⁴² L'influence familiale participe aussi à l'autodestruction du personnage qui se traduit par la paranoïa, la suspicion et la peur d'autrui ; même l'environnement sociétal devient funeste, nuisible à l'équilibre psychologique et social. Cela est d'autant plus vraisemblable que Patricia « n'hésita plus et mit en route une procédure de permutation. Les candidats pour les Antilles se bousculant au portillon, quinze jours plus tard elle recevait sa nouvelle affectation. Mais il n'y eut aucune amélioration, son état au contraire empira, elle multiplia les dépressions au point qu'elle se trouve actuellement en congé de longue durée.»²⁴³

Patricia a tout mis en œuvre pour s'exclure du monde antillais en s'éloignant de cet espace qui représente désormais un danger, une menace pour sa vie. Le changement géographique et la rupture avec ses racines apparaissent comme la seule solution à sa situation. En d'autres termes, la réaction du personnage semble suggérer l'idée selon laquelle ce n'est que loin des autres Noirs et de son espace originel qu'elle est en sécurité, qu'elle peut échapper aux problèmes de sorcellerie. Ce point de vue est renforcé par les croyances sociales, et par les propos des gadé-zaffé. Le narrateur montre que le Noir lui-même n'est pas à l'abri de ces idées-reçues. Malgré le changement de lieu, le personnage ne retrouvera aucune sérénité ni aucune amélioration car, son état de santé continuera à se dégrader sans changer pour autant son point de vue sur ses semblables et sur son pays natal :

- Comment va votre fille, Patricia ?

- Han, han, pourquoi vous me parlez d'elle, docteur ?

- C'est important de parler d'elle, c'est votre fille, votre enfant. Vous l'aimez, n'est-ce pas ?

- Je n'ai plus qu'elle dans la vie...

C'est bien pour cela qu'il faut la protéger, pourquoi ne voulez-vous pas qu'elle regagne la Guadeloupe, elle le souhaite, elle vous le répète sans cesse, et là-bas sa grand-mère l'attend.

Non, non, on va la kinbawsè aussi, vous ne connaissez pas les nègres, docteur, ils sont méchants, oui...

Mais oui, mais oui, je les connais. Je suis un nègre, Patricia.

Oui, mais vous, vous êtes un négropolitain, vous êtes nés à Paris, c'est d'ailleurs pour cela que j'accepte d'être traitée par vous mais vous ne savez pas tout ce que l'on peut faire avec le kinbwa, d'ailleurs vous n'y croyez même pas au kinbwa...

²⁴²id. p.50.

²⁴³ibid. pp.50-51.

Vous croyez vraiment que les nègres sont méchants...

Ah, oui alors ! Ils sont jaloux, méchants, fainéants, incompetents.

Vous êtes jalouse, méchante, fainéante, et incompetente ?

Ah, moi, non...

Votre père était jaloux, méchant, fainéant et incompetent ?

Non, non, mais c'est parce que notre grand-père n'était pas tout à fait nègre, on dit que son papa était blanc.

Je soupire. Discours entendu mille fois. La plupart des Antillais en souffrance répétaient servilement ce que les stratèges de la colonisation française avaient affirmé d'eux. [...]

C'était la dernière consultation. Je l'observe par la fenêtre, elle préfère traverser la cour afin d'éviter le personnel ou les autres patients noirs qui empruntent les galeries. Merveilleuse réussite du colonialisme français, l'aliénation et la dépersonnalisation dans la phase aiguë entraînaient une horreur du contact physique avec son compatriote.²⁴⁴

En lisant ce trop long extrait de texte, on remarque que Patricia construit ses arguments et son discours sur le Noir en le comparant à l'homme blanc. C'est le Noir qui a le mauvais rôle et qui continue à baigner dans les mauvaises pratiques, c'est encore lui qui est capable de nuire à son semblable tandis que le Blanc est tout simplement blanchi, ôté de toute forme de maléfice. L'auteur décèle ainsi chez le noir, chez les personnages antillais entre autres, leur auto-détestation par le refus de leur propre image y compris de l'image que leurs semblables projettent. Ainsi affirme-t-il : « En clientèle, j'ai quelques patients comme cela, notamment Manuéla, une fille des Anses-D'Arlet, qui détestait sa peau noire, fuyait tout ce qui lui rappelait les Antilles et se vantait de n'avoir jamais permis à un nègre de lui faire l'amour. Mariée à un blanc, elle était mère de deux garçons. »²⁴⁵ Que penser donc de cette réaction ? Peut-on lire à travers le comportement de Patricia et d'autres personnages une conséquence de la colonisation comme le suggère Robert le psychologue ?

« Chez le colonisé, l'aliénation est l'acte par lequel celui-ci se renie au point d'avoir honte de lui-même tout en œuvrant contre ses propres intérêts. On parle souvent chez les Noirs de négrophobie. Cette utopie de référence et cette haine de soi sont à la base de l'analyse de la situation coloniale faite par de nombreux auteurs et mouvements culturels... »²⁴⁶ Dans le cas de Patricia, la négrophobie est l'acte par lequel, elle renie et éprouve un sentiment de haine vis-à-vis de ses semblables qu'elle qualifie de « jaloux, méchants, fainéants, incompetents ». En réalité, son attitude exprime le rejet d'une partie de

²⁴⁴ *id.*, pp.51-52-53.

²⁴⁵ Tony Delsham, *op.cit.* p.46

²⁴⁶ *Vocabulaire des études francophones, op.cit.* p. 16.

son être qu'elle identifie et retrouve chez les personnages ayant son phénotype et cela se révèle par son allusion à l'ancêtre blanc, exempt de toutes les attitudes négatives qu'elle reproche à ses frères de couleur et qui en même temps neutralise les tares qui demeurent chez ces derniers. Ainsi Patricia, en reniant les aspects de sa personne en rapport avec le monde noir, valide finalement l'image du Noir véhiculée par l'idéologie coloniale comme le remarquait Patrick Chamoiseau :

*Bien après la fin des attentats coloniaux, ces autodépréciations, chargées de sens révolutionnaire auparavant, perdurèrent et perdurent encore, actionnées mécaniques par le dégoût ambigu de nous-mêmes que la domination néocoloniale alimente sans fin. Bien entendu, cette autodépréciation demeure jusqu'à aujourd'hui auréolée de son originelle « lucidité révolutionnaire ».*²⁴⁷

Le comportement de Patricia en dit long sur l'image qu'elle a d'elle-même et de son groupe racial car, son éloignement, sa distanciation envers ses semblables est donc le désir de s'affranchir de sa propre image, de son propre moi, renvoyé par la représentation de l'autre au même phénotype. La fuite en avant est aussi un moyen de se dérober face à ses angoisses existentielles. Dans le même roman, Corinne affiche un comportement similaire face aux Noirs antillais :

J'avais invité Corinne à cette première communion, elle m'avait fixé comme si je lui avais proposé de se peindre en vert, la crispation de son front était apparue, de même que les lueurs dans ses yeux.
- Je ne vais jamais dans des repaires de nègres, avait-elle fini par dire.
Je m'y attendais et je n'avais pas insisté. [...] Après tout, le refus de Corinne de revendiquer et d'assumer le passé de son peuple n'était dangereux pour personne, elle était d'humeur égale et il suffisait de ne pas parler des noirs africains ou antillais pour ne pas la contrarier.
- Tu ne peux le nier, tu es toi aussi une négresse, tu as la peau noire et les traits négroïdes..., lui avais-je dit un soir que nous soupions chez elle.
*Elle ne m'avait pas laissé continuer, son front s'était plissé, des lueurs étaient apparues dans ses yeux et elle avait fracassé son assiette sur la table.*²⁴⁸

Corinne est un personnage qui montre sans ambages son aversion pour les Noirs en général et les Antillais en particulier. En effet, en tant qu'Euro-black, c'est-à-dire née en terre métropolitaine, elle refuse de s'identifier au natif local antillais avec qui elle ne partage ni les idées ni la vision du monde. De la sorte, on a l'impression qu'elle veut se soustraire d'un groupe socio-racial dans lequel elle ne se reconnaît pas, un groupe qui n'incarne pas ses

²⁴⁷ *Ibid.*, p.57.

²⁴⁸ Tony Delsham, *Négropolitains et Euro-blacks*, op.cit. pp.72-73.

valeurs, ses aspirations, ses espérances encore moins ses rêves. D'origine martiniquaise, Corinne est partisane de la valorisation de la culture créole et cela est perceptible par sa volonté de cuisiner des mets créoles ou encore par sa fonction de styliste qui favorise la création des costumes inspirés de la culture créole. En dehors de cet aspect purement culturel, elle vit en marge de son groupe racial à l'exception des Euro-blacks qu'elle tolère parce qu'ils partagent ses opinions. On pourrait également expliquer le comportement de Corinne comme une volonté de s'affirmer en dehors de son groupe racial, le fait d'éviter tout lien avec d'autres noirs, est envisagé comme une façon de contester l'enfermement que subit l'individu lorsqu'il est confronté à son groupe racial. D'ailleurs lors d'une soirée qu'elle organise à son domicile « il y a très peu d'Antillais, je veux dire des Antillais des Antilles, les Euro-blacks forment la majorité, ils abordent le jus d'ananas, le planteur, le punch, avec la même curiosité extasiée que les indigènes blancs, personne ne parle créole, on devine aisément qu'ils ne font pas partie de ceux qui chaque année se ruinent pour aller se ressourcer aux Antilles. »²⁴⁹ De fait, les Euro-blacks présentés dans le roman, manifestent donc un détachement, une distanciation par rapport à l'histoire et à la culture créole et cela se vérifie dans le discours de Corinne adressé à ses invités :

- Merci, mes amis, dit Corinne d'une voix forte, je suis heureuse de constater que nous sommes de plus en plus nombreux à quitter ce ghetto dans lequel beaucoup d'entre nous, hélas se complaisent. Le passé est aussi précieux que l'or, mais le présent c'est la vie, la vraie vie. Quant au futur, il scintille d'étoiles toutes à notre portée. Le temps du discours de la victimisation est terminé, à nous le discours de la conquête, Paris est à nous, qu'ils se lamentent là-bas aux Antilles en faisant semblant de faire la révolution et en agitant des drapeaux vides de la moindre victoire... »²⁵⁰

Le discours de Corinne est un discours anti-victimisation qui vise à sortir les Noirs des considérations collectives qui freinent leur rayonnement dans le monde. Car dans un état de victimisation « on ne tait plus sa souffrance, mais au contraire on la revendique pour exister ; on assiste ainsi, dans certaines circonstances, à son instrumentalisation pour servir des intérêts individuels ou de groupe en quête de reconnaissance. »²⁵¹ Corinne est contre ce mode de

²⁴⁹*id.* p.131.

²⁵⁰*Id.* p.134.

Édouard Glissant notait en effet pour les Antilles que ce qu'il appelait le « complexe de Toussaint [Louverture] » visait à compenser « par l'adoption des héros d'autrui l'absence en Martinique même d'un grand héros populaire ». Et il est vrai, ajoutait-il, « que cette absence contribue à frapper une collectivité d'un *manque-à-vaincre* paralysant » *Le discours antillais*, 1981, p. 135 ; souligné par l'auteur; cité par Marie-José Jolivet, « La construction d'une mémoire historique à la Martinique : du schœlchérisme au marronnisme », *Cahiers d'études africaines*, XXVII (3-4), n° 107-108, 1987, p. 287-309 ; citation p. 301.

²⁵¹*Dictionnaire des racismes, de l'exclusion et des discriminations, op.cit.*, p.677.

fonctionnement et exhorte l'Euro-black qui serait encore dans cet état d'esprit à changer de posture pour enfin pouvoir exister en prenant son destin en main. Il ne s'agit plus d'évoquer les souffrances passées, il s'agit d'invoquer l'intelligence et la créativité pour s'inscrire dans un monde nouveau, un univers dans lequel son empreinte ne serait plus invisible. Robert partage cet avis, car dit-il : « elle exprime les idées qui sont les miennes depuis longtemps, la différence entre elle et moi est que mon refus de la stratégie de la victimisation, car c'est une vraie stratégie, ne s'accompagne pas du refus de ma propre image, de ma personnalité. »²⁵² Corinne, défenseur d'un état d'esprit combatif, actif et entrepreneurial est paradoxalement rebutée par la figure de soi-même et de l'autre de même phénotype. Comment alors expliquer ce phénomène ?

En fait, on pourrait analyser ce comportement comme étant une phase reconstructive où Corinne accepte le passé de ses ancêtres tout en évitant de se détruire par des considérations ataviques ; mettre une distance avec les autres Noirs, est l'une des stratégies qui vise à s'affirmer indépendamment de son groupe racial. En se coupant du monde antillais par exemple, elle prend du recul et forge sa propre personnalité, sa propre idée du monde. Les autres Antillais noirs n'influencent ni sa prise de position, ni ses aspirations. C'est donc en rejetant son semblable qui n'est manifestement pas un modèle, une référence qu'elle trouve son équilibre et une certaine paix intérieure. De plus, la stabilité psychologique que l'on observe chez elle plutôt que chez Patricia vient du fait qu'au lieu de se détruire, Corinne, par les voies du travail, de l'affranchissement et de l'optimisme, restaure une certaine image du Noir. Et comme l'affirmait déjà René Ménéil :

*Une première bataille doit être livrée qui est psychologique, dont le but serait de rétablir la conscience même des Antillais sur une base de vérité. [...] L'homme colonisé, sous la pression de l'appareil colonial, devient un étranger pour lui-même, il ne veut pas et ne peut pas reconnaître son passé d'esclave, il ne se reconnaît plus, il ne reconnaît plus ce qui lui appartient, ce qui lui est propre, ce qu'il est lui-même. On l'a contraint, on lui a appris à se renier, à se nier. [...] En somme l'Antillais tel qu'il sort des mains de la colonisation, des mains de la mère coloniale c'est l'homme qui a perdu sa conscience, qui a perdu son âme, sa personnalité.*²⁵³

Ce texte de Ménéil suggère à l'être antillais encore engoncé dans une phase de déni de soi et de l'histoire de réaliser un travail profond sur soi pour se réconcilier et se réapproprier une part importante de son identité. Car son état psychologique révèle des traces, des

²⁵² Tony Delsham, *Négropolitains et Euro-blacks*, op.cit. p.134.

²⁵³ René Ménéil, *Antilles déjà jadis*, op.cit. pp.37-38.

stigmates laissés par les problèmes liés à son passé et à son environnement sociologique et familial. C'est cela qui bouleverse davantage sa relation avec soi-même et avec autrui. En effet, comme le montre le personnage de Patricia, étant Noir, le regard posé sur un autre Noir découlera le plus souvent de l'image que lui renvoie sa propre personne, ainsi, s'il éprouve un sentiment de mépris ou de malaise vis-à-vis de soi-même, il projettera par un effet miroir une vision négative sur son semblable ; et si cette image de soi est positive, malgré tout, le narrateur montre que ce dernier pensera qu'il est un individu différent des autres dans l'optique d'être différencié du groupe racial auquel il appartient. En outre, à l'heure actuelle, comme c'est le cas de Corinne, le Noir créole se réapproprie son passé historique ce qui est sans doute l'une des choses les plus importantes pour avancer et se reconstruire une identité authentique. Les écrivains participent énormément à ce défi de manière à instruire et à désinhiber ceux qui seraient encore dans de déni et le rejet en faisant abstraction des idées et des images qui ont été véhiculées par le passé qui, inconsciemment ou non, influencent le Noir dans la relation avec soi-même et avec autrui.

III.3. La relation entre les Blancs et les Noirs

Depuis l'implantation de l'esclavagisme aux Antilles avec d'un côté les esclavagistes et de l'autre les esclaves, les colonialistes d'un côté et de l'autre les colonisés, les relations ont été complexes, tumultueuses entre les Blancs et les Noirs, car basées sur les rapports de force entre dominants et dominés. Pour Sméralda-Amon,

Il est certain que les rapports des créoles de couleur aux créoles blancs est d'une grande complexité. Comment en serait-il autrement : il leur est difficile d'oublier le rôle actif joué par les ancêtres de ces derniers dans le système humiliant que fut l'esclavage, et la position de pouvoir dont ils n'ont pas cessé de jouir depuis cette époque.²⁵⁴

Pour en avoir la preuve, il suffit de revisiter quelques romans intarissables sur cette question qui révèlent sans artifices les problèmes qui ont miné la société créole de cette époque. Il n'est donc guère utile de revenir là-dessus sinon de savoir quels types de relations les deux principaux groupes sociaux héritiers de cette histoire entretiennent aujourd'hui. Pour faire une lecture des relations qui existent entre les Blancs et les Noirs, nous avons choisi d'analyser le roman de Marie-Reine de Jaham, *La Grande Béké*, qui représente la société créole autour des années 1965. D'aucuns pourraient penser que remonter jusqu'à cette époque ne saurait être représentatif de la société actuelle, sauf que cette œuvre romanesque nous

²⁵⁴ Juliette Sméralda-Amon, *La racisation des relations intergroupes...*, op.cit. p.360.

éclaire sur le genre de rapports existants déjà à cette période entre les Blancs et les Noirs, ce qui constitue une contribution considérable pour le repérage des mentalités dans l'objectif d'une bonne approche de la question. Bien entendu, nous ferons intervenir des ouvrages plus récents pour enrichir notre étude.

En effet dans *La Grande Béké* de Marie-Reine de Jaham, la narratrice dépeint une société créole moderne qui tente de se reconstruire mais qui toutefois ressent encore de manière très vivace les conséquences de l'esclavage et de la colonisation. Dans la mentalité de nombreux personnages, les mutations sociales et économiques, ainsi que la mise en place de nouvelles règles de vie, sont difficiles à intégrer, à gérer et à accepter comme en témoigne cet extrait de texte :

*Ah ! ils font semblant de rire, les békés, mais ils n'ont pas la conscience tranquille. Ils ont trop vite appris à ramper pour obtenir un passe-droit du nèg' des douanes, un sauf conduit du nèg' des impôts, une provende du nèg' des subventions un terrain du nèg' de la mairie. L'administration est noire, mais l'argent est encore blanc. C'est pour lui seul qu'on se bat aujourd'hui. Depuis que les colonies s'appellent départements et qu'un peuple de mulâtres et de nèg' bavards se sont rués à la conquête du pouvoir, une nouvelle race de békés a fleuri, elle aussi. Les anciens esclavagistes ont appris à avoir l'échine souple et à mettre des gants...*²⁵⁵

La narratrice, par la voix du personnage de la Grande Béké, évoque le comportement des Blancs békés, désormais confrontés au nouveau statut du Noir qui dans la société créole, avait été autrefois sous leur hégémonie. Dans son roman, elle exprime une réalité sociale qui exclut le Blanc béké des fonctions stratégiques de la société, étant donné que les structures décisionnelles, sont détenues majoritairement par les Noirs et les Mulâtres. Par conséquent, les Blancs békés du fait de la nouvelle position des Noirs et des Mulâtres dans la société créole, sont dans l'obligation de changer leur mode de fonctionnement, car l'autorité et la richesse, qui faisaient leur force, sont devenues des éléments insignifiants et limités dans le contexte présent ; désormais ils se conforment aux normes du système social applicables à tout le monde sans distinction de races ni de statut social contrairement à la société esclavagiste qui régissait les lois le plus souvent en leur faveur. Ainsi donc le sentiment d'insécurité, lié à celui de dépossession de leurs privilèges, entraîne les Blancs békés à s'incliner, à se soumettre pour préserver leurs intérêts. Toutefois, cette stratégie semble être une situation frustrante, insupportable pour ceux qui ont longtemps eu la maîtrise de

²⁵⁵ Marie-Reine de Jaham, *La Grande Béké I*, op.cit. p.70.

l'organisation sociale, c'est d'ailleurs pour cette raison qu'« ils font semblant de rire, les békés » comme le dit si bien la narratrice, car ils ruminent et dissimulent leur ressentiment envers ce changement de situation :

Oui, je sais. Il faut vivre avec son temps. C'est ce que disent tous ceux qui retournent leur veste. Avec quel cauteleux empressement ceux-là donnent-ils aujourd'hui du « Monsieur le Député Maire » et du « Monsieur le Président » aux arrière-petits-fils des nèg' qu'ils faisaient fouetter nus, écartelés entre quatre piquets, devant leur maisonnée au grand complet, pour l'exemple, avec la bénédiction de l'Église et l'appui du gouvernement !

L'abolition de l'esclavage remonte à 1848. Ce n'est pas si loin. En 1965, il n'est pas un mulâtre ou un nèg' dont l'arrière-grand-père n'ait été « taillé » par un Blanc. Chaque coup de fouet « taillait » une lanière de peau. Et les punitions réglementaires étaient de cinquante, cent ou deux cents coups...

L'esclavage abrogé, la haine a fleuri de plus belle. A chaque privilège arraché, le béké a poussé une clameur de rage. Quand on a aboli le code noir, créé sous Colbert. Quand on a accordé le droit de vote aux seuls Noirs libres et payant l'impôt. Puis étendu ce droit à trois cent mille nèg' illettrés. Mais au fur et à mesure de ce qu'il appelait « la décadence », la clameur de rage du béké est devenue de plus en plus faible, puis elle s'est tue.

Prudemment, le béké a baissé le ton, baissé les yeux, baissé les bras, baissé le pantalon. Il s'est fait petit, lâche, conciliant, suppliant. Prêt à tout pour sauver ses privilèges : argent, demeure, train de vie. Bon, et alors ? Que peut une minorité blanche face à une écrasante majorité de couleur ?

Oui, j'ai entendu ça. Mais je ne crois pas au nombre. Un seul homme, blanc ou noir, peut changer le cours du destin et la face du monde. Les békés n'ont pas produit cet homme.²⁵⁶

Malgré la forte représentativité des Noirs et des Mulâtres dans le domaine administratif et politique, les Békés qui occupent le monde des affaires (ils sont grands industriels, grands propriétaires) donnent l'impression de ne pas considérer cette réalité. En effet il semblerait que pour les Békés, même si les Noirs ont changé en apparence, ils demeurent dans le fond toujours des descendants d'esclaves. Et cette thèse peut se vérifier à partir de certains passages du texte qui suggèrent l'état d'assujettissement et d'infériorisation du Noir : « l'idée me fouette. Quoi que tu fasses, Marcel, tu seras toujours Marcel, fils de Roger, petit-fils d'une amarreuse de cannes qu'on appelait « Man' Jacques » parce qu'elle avait le feu au cul.»²⁵⁷ ou encore : « dans le nèg' le plus endurci ou le mieux arrivé se cache un petit mangeur de mangots bassignac à la sortie de l'école, sous les arbres d'un Missié Béké. C'est comme ça et ce n'est pas près de changer. »²⁵⁸ En outre, dans le roman, le personnage de la Grande Béké ressasse intérieurement l'ancienne image du Noir, elle se

²⁵⁶id. p.70.

²⁵⁷id. p.55

²⁵⁸id. p.117.

remémore ce temps dans son imagination comme si son intention était de s'attacher à cet être passé plutôt qu'à l'homme qu'il est devenu aujourd'hui. On peut ainsi affirmer avec Sméralda-Amon que :

*cet héritage n'est certes pas explicitement revendiqué, mais une analyse du « discours béké » - qui peut se saisir à travers l'étude de Kováts, par exemple, ou des interviews que les aînés du groupe accordent aux médias métropolitains surtout, permet de se rendre compte combien est récurrente et récurrente la référence à l'ancienne position supérieure de « maîtres » occupée par les ancêtres, puis que c'est à celle-ci qu'ils doivent d'occuper la position haute qu'ils occupent aujourd'hui encore.*²⁵⁹

Les descendants d'esclaves (les nouvelles générations) tiennent à se démarquer de leurs ancêtres et adoptent de nouveaux comportements en montrant leur influence. Ils cultivent un sentiment d'hostilité envers les activités ou les attitudes qui remettraient en cause leur dignité. La relation entre les Noirs et les Békés, ou Blancs créoles, s'adapte en fonction du contexte social et de nouveaux codes sociaux pour préserver la stabilité sociale. Selon Diaz, « l'existence chez le blanc de stéréotypes de supériorité et la position de dominance que celui-ci occupe dans la structure sociale marquent les relations existant entre ces deux groupes d'un sentiment d'hostilité et de méfiance permanente. »²⁶⁰ Les rapports Blanc/Noir sont régis par les séquelles de l'esclavage et de la colonisation. D'où le caractère éphémère de la stabilité sociale. À n'importe quel moment une simple expression ou un geste suffit à déstabiliser l'ordre établi ainsi qu'à réveiller les vieilles rancœurs comme on le voit ici avec le petit-fils de la Grand'Madame, le Blanc métropolitain ignorant l'histoire et les habitudes des Antilles :

Je vois cela d'ici. Tout, pour eux, est une occasion de mettre le béké à l'épreuve. Tu devrais le savoir !...

Alors de Falein a crié en patois : « Eh bien, Jujube, tu reconnais pas ton maître ? »

Il a dit « maître » ?

Il l'a répété : « voici ton maître. » Jujube s'est levé, furieux, et a commencé à rameuter les autres. Il disait en patois des choses que je ne comprenais pas très bien, mais qui ressemblaient à : l'esclavage est fini, nous sommes des hommes libres. Les autres ne bougeaient pas. Moi, j'essayais de ne pas m'énerver. J'ai dit : allez, retournez tous à votre travail, pas la peine de faire des histoires ! Mais Jujube a répondu : « Je suis pas à vos ordres ! » J'hésitais, ne sachant pas trop ce qu'il fallait faire. De Falein ne m'a pas laissé le choix ; il a crié : « Attends ! Le béké va te montrer la politesse ! » Du moins c'est ce que j'ai cru comprendre. [...]

²⁵⁹ Juliette Sméralda-Amon, *La racisation des relations...*, pp.364-365.

²⁶⁰ *id.* pp.248-249.

Eh bien, apprends qu'ici, un béké ne frappe jamais un Noir. Tu as enfreint un tabou qui remonte à l'abolition de l'esclavage. De Falein t'a délibérément poussé. C'est un coup monté.

Le salaud !

Sais-tu où cela peut nous mener ? A une grève, peut-être pire. Jujube est un coriace ; il a derrière lui le syndicat, qui est communiste, et il reçu à Cuba un entraînement spécial de fomenteur de troubles. Tu viens de lui mâcher la besogne, mon petit.

Mais aussi, pourquoi gardez-vous un tel employé ?

Voilà encore un mot qui n'a pas ici le même sens qu'en Métropole, dis-je avec agacement. Rien n'a le même sens. Ici, il y a des nèg' et des békés. Trois cent mille nèg' et trois mille békés. Voilà. À la base de tout ce qui se produit aux îles, tu trouves cette réalité. Elle explique tout, si tu réfléchis un peu.²⁶¹

Dans le roman, la narratrice fait état de plusieurs expressions qui sont proscrites du langage des Blancs créoles en présence des Noirs créoles. En effet, ces mots prennent toute leur signification dans le contexte esclavagiste et de ce fait, il n'est pas judicieux de les utiliser pour ne pas fragiliser la stabilité sociale. Car, une parole jugée dérisoire par le Blanc peut être à l'origine d'un vrai problème de société du point de vue du Noir. C'est pourquoi, la relation entre les deux groupes raciaux est biaisée, construite autour de désaccords, de préjugés, de frustrations par faute d'une réelle ouverture à l'autre, par manque d'un dialogue social véritable. C'est donc l'absence d'échanges effectifs et constructifs qui anéantit et détruit les liens susceptibles de naître entre les deux groupes raciaux. À cet effet, Smeralda-Amon parle d'une « relation qui est en même temps une non-relation et qui gagnerait à être appréhendée comme telle, est encombrée de part et d'autre d'évitements, d'interdits sociaux et raciaux tout à la fois, résultat d'un égoïsme de race institutionnalisé. »²⁶² Ce point de vue est aussi valable pour d'autres choses que les descendants des Blancs créoles employaient dans leur fonction :

- Il ne doit pas être loin ! Je suis sûr qu'il nous nargue, caché dans les parages. Si seulement j'avais des chiens... Des chiens ! Le temps bascule. Étrange sensation de chute à la renverse dans le vide. Je reste suspendue entre haut et bas, passé et présent. Puis j'ai l'impression de tomber en tournoyant comme une feuille, l'estomac au bord des lèvres. A cause d'un mot. Deux siècles durant, les békés ont utilisé des chiens pour traquer leurs esclaves marrons... [...] Je vais te dire pourquoi il n'y a pas de chiens dans ce pays, en dehors des bâtards bô-case, mon petit. »²⁶³

« - Il est fou ! dis-je, le souffle coupé, en m'enfonçant les ongles dans les paumes. Jamais de fusil, c'est une règle !

²⁶¹ Marie-Reine de Jaham, *La grande Béké I*, op.cit. pp.165-166.

²⁶² Juliette Smeralda-Amon, *La racisation des relations intergroupes...*, op.cit. p.361.

²⁶³ Marie-Reine de Jaham, *La grande Béké I*, op.cit. p.272. On peut ici encore faire référence au roman de Patrick Chamoiseau, *L'Esclave vieil homme et le molosse*.

- *Et pourquoi ? demande Francis sans émotion apparente.*

- *C'est ainsi depuis l'abolition. On négocie.* »²⁶⁴

« *Je fais un signe discret à l'un des employés de l'hôtel, qui arrive en traînant les pieds l'air ennuyé. Encore un de ces Antillais qui croient retourner à l'esclavage s'ils vous apportent une cuiller.* »²⁶⁵

L'utilisation des fusils ou des chiens pour traquer les esclaves marrons, l'emploi des expressions ou insultes pour stigmatiser, en gros, ce sont tous les gestes, toutes les marques et toutes paroles en usage à cette époque qui sont à éviter. Le ton est dit, il ne faut pas qu'un Blanc frappe un Noir. C'est un tabou et c'est comme cela. Les relations entre les Blancs et les Noirs aux Antilles, sont donc présentées comme des relations dualistes, manichéennes où le Blanc et le Noir se côtoient, où l'amour et la haine se mêlent, où le pauvre et le riche s'affrontent, où la duplicité et la loyauté se conjuguent. Ce sont des sentiments contradictoires qui, au fil du temps, animent les individus qui vivent dans cette partie du monde où il n'est pas bon de réveiller les vieux démons. On retrouve ainsi de la part des Blancs créoles un sentiment de peur vis-à-vis des Noirs contrairement aux conclusions de Juliette Smeralda-Amon qui laissait entendre que « le blanc n'a donc pas peur du noir. Sauf d'une peur irrationnelle. Mais celle-ci ne déborde pas du cadre du contrôlable. » Cette assertion est discutable si l'on prend en compte les propos du narrateur :

Aux îles, l'homme au coutelas fait partie du paysage, comme la doudou en madras. A une petite différence près : cette lame, longue de trente-trois centimètres et affûtée comme un rasoir, sert aussi à tuer... Le cochon, par exemple. Et, parfois le béké. L'histoire des Antilles, se souvint Francis, abondait en exemples de ces fâcheux dérapages. « N'avez-vous donc pas peur ? » s'était-t-il étonné, la première fois que, plus jeune de dix années, il avait débarqué à la Plantation pour devenir le chargé d'affaires de la Grande Béké. « Peur ? Bien sûr ! Il n'est pas un béké qui ne crève de peur quand éclate une grève ou une manifestation ! Un rien suffit pour qu'un incident dégénère en émeute. Voyez-vous, mon cher, la peur coule dans nos veines. Nous la transmettons à nos enfants. Mais nous leur transmettons en même temps l'antidote. Et c'est ainsi que, depuis trois cents ans, nous durons. »²⁶⁶

La peur dont parle la Grande Béké est bien réelle et cela est amplifié par le sentiment d'insécurité dans une société où la méfiance et la suspicion sont monnaie courante. Les rapports entre ces deux groupes raciaux subissent des tribulations qu'eux seuls savent gérer en maintenant la paix sociale. De plus, même si leur lien est taxé de fragile, dans certaines circonstances, il y a tout de même une sorte de solidarité. Cela est perceptible dans le *La*

²⁶⁴ *id.* p.291.

²⁶⁵ *id.* p.304.

²⁶⁶ Marie-Reine de Jaham, *La grande békée II*, op. cit. pp.71-72.

Grande Béké II, où Blancs et Noirs créoles se liguent contre le pouvoir exacerbé d'un investisseur immobilier métropolitain sans scrupules. En effet, Nabil Andraos, grand homme d'affaires, souhaite investir à la Martinique, cependant pour Mickey, un Blanc créole, il n'est pas question de laisser faire et pour s'opposer à ce projet, il met en place une riposte en incluant aussi les Noirs créoles. La solidarité des Blancs et des Noirs créoles, est mise avant par l'auteure comme l'une des alternatives efficaces pour affaiblir Andraos. Comme le constatait auparavant Édith Kováts-Beaudoux, « cette réconciliation entre Martiniquais noirs et blancs ne dépasse guère les périodes de crise : elle n'a pas de fondement positif et n'est basée que sur une attitude de refus ou d'agressivité envers les éléments extérieurs. »²⁶⁷

Somme toute, la relation entre Blancs et Noirs créoles aux Antilles est ambiguë et complexe, car il est difficile de déterminer avec clarté la nature de leurs relations. Toutefois, il est évident qu'elle se heurte au passé historique qui crée des attitudes contradictoires de la part des deux protagonistes. Chez le Noir créole par exemple, on a l'impression qu'il déteste et revendique le Blanc à la fois. Et pour le Blanc créole, il se sent plus proche, plus attaché à ses compatriotes noirs malgré les discordes et l'éloignement physique qu'on peut observer entre eux. Les Créoles sont donc ainsi faits, ce qui nous intéresserait encore plus, serait de voir comment fonctionne la famille créole moderne.

III.4. La famille créole

Les œuvres littéraires qui se sont penchées sur la question de la famille créole traditionnelle la présentent comme un noyau qui a souvent comme figure principale la mère. En effet, selon Emeline Pierre, « au sein de la littérature antillaise, l'image dominante de la femme est associée à la maternité. Il faut dire que la mère constitue le socle de la famille. Toutes les responsabilités liées à l'éducation des enfants et la gestion du foyer lui incombent. En fait, elle est la pierre angulaire de la société, et par extrapolation, de la culture antillaise. »²⁶⁸ Et pour renforcer cette idée Nathalie Schon, affirme que : « la figure de la mère est la référence première dans les récits de Raphaël Confiant et de Patrick Chamoiseau. C'est elle qui donne à l'enfant les clefs pour comprendre la société. Cette importance de la mère n'est guère surprenante, car la famille qu'elle symbolise est au centre du projet symbolique. »²⁶⁹ Toutes ces réflexions montrent en effet, les particularités de la famille créole

²⁶⁷ Édith Kováts-Beaudoux, *Les Blancs créoles de la Martinique...*, *op.cit.* p. 153.

²⁶⁸ Emeline Pierre, *Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post) colonial*, *op.cit.* p.105.

²⁶⁹ Nathalie Schon, *L'auto-exotisme dans les littératures des Antilles françaises*, Karthala, Paris, 2003, p.277.

qui se traduisent par l'absence de la figure paternelle au profit de la figure maternelle. Et pour Christian March la famille créole est une structure familiale de type matrifocal²⁷⁰.

Dans *Négropolitains et Euro-blacks*, l'auteur a conscience du problème qui affecte et paralyse la famille créole ; en fait, il suggère que l'absence du père est à l'origine du conflit entre l'homme et la femme antillaise. Car comme l'affirme Maryse Condé, les hommes, « si ce 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. »²⁷¹ La femme a donc principalement souffert de cette situation qui paradoxalement faisait d'elle une femme « potomitan » à cause de son courage et sa bravoure comme Aïda dans *La Dot de Sarah* de Marie-Célie Agnant :

*A l'Anse-aux-Mombins, tout le monde respectait et aimait Aïda. C'était une guerrière. Elle avait empoigné la vie comme seules les femmes de ce temps, faiseuses de miracles, savaient le faire. Aïda était de celles qui avaient le don, croyez-moi, de transformer les roches en pain et de battre l'eau jusqu'à en faire du beurre. Dieu ! ce qu'elles savaient faire, les femmes de ce temps là pour élever une armée d'enfants.*²⁷²

Malgré la considération et la reconnaissance exprimées à l'endroit de la femme traditionnelle créole, en dépit de l'image vaillante et combattive relevée maintes fois dans les romans antillais, la femme créole traditionnelle a souffert du comportement des hommes créoles, incapables d'assumer convenablement leur rôle de père. En effet, endosser cette responsabilité toute seule, sans l'aide de l'autorité paternelle demeurerait un réel combat quotidien ; quoique fortes et soumises à leur fonction de mère, ces femmes revendiquaient déjà une autre configuration familiale pour la société créole comme nous le montre l'étude de Fritz Gracchus sur cette question :

Lorsqu'on interroge ces populations sur leurs relations familiales, l'insatisfaction est le jugement le plus courant, suivie de la résignation. La famille est toujours pensée comme déséquilibrée ; on déplore

On en trouve l'image inverse dans le roman de Chamoiseau, *Un dimanche au cachot*, où Chamoiseau est à la fois écrivain et éducateur, en charge de « sauver » une adolescente placée en foyer et donc « sans famille ».

²⁷⁰La matrifocalité exprime « la position centrale de la mère [...] et la marginalisation ou l'absence du père » (Gracchus, 1979, p. 96).

La mère antillaise est omniprésente, responsable des enfants et du foyer, sans forcément détenir le pouvoir économique et, partant, celui de commander »,

Christian March, *Le discours des mères martiniquaises, Diglossie et créolité : un point de vue sociolinguistique*, L'Harmattan, Paris, 1996, p.36. Notons néanmoins que la matrifocalité des familles antillaises est discutée. Voir DelileDiman-Antenor et Marie-Françoise Jannot, « Lorsque l'enfant paraît... », *Antiane*, n°30, déc.1995 ; http://www.insee.fr/fr/insee_regions/guyane/themes/antiane/ae30/ae30_art06.pdf, consulté le 26/11/2012.

²⁷¹ Maryse Condé, *La parole des femmes, Essai sur des romancières des Antilles de langue française*, L'Harmattan, Paris, 1979, p.37.

²⁷²Marie-Célie Agnant, *La dot de Sara*, Les Éditions de remue-ménage, Montréal, [1995], 2000, p.15.

*la conduite des hommes, l'irresponsabilité des pères. C'est surtout l'appréciation des femmes dont l'idéal est la famille nucléaire – les hommes sont généralement accusés par les femmes d'être à l'origine de leur vie de travail et de souffrance.*²⁷³

À l'époque où Fritz Gracchus menait sa recherche, on peut considérer que la structure familiale créole demeurait au cœur des investigations à cause de sa spécificité tant dans sa composition que dans son fonctionnement. La femme créole, matriarche, arborait un rôle catalyseur certes, mais désirait tout au fond d'elle assurément un environnement familial plus stable et équilibré, où l'homme serait à même d'assumer son autorité parentale au même titre qu'elle, à l'image de la famille nucléaire. À l'heure où la société et les mœurs évoluent en même temps que l'individu, quel décryptage peut-on faire au sujet de la famille créole moderne ? La femme créole est-elle encore fascinée par le modèle de la famille nucléaire ? Quelle vision a-t-elle aujourd'hui de cette famille ?

La société antillaise comme toutes les sociétés, subit des changements et ceux qui nous intéressent concernent la cellule familiale. Le roman *Négropolitains et Euro-blacks*, aborde cette question en montrant comment cette composante sociale réagit face aux nouveaux contextes sociaux. En effet papa Edwar affirme que :

*La famille que le touloulou de la nuit n'a pas laissé naître continue à ne pas voir le jour. Je parle de la famille forte, unie, soudée, débarrassée d'angoisses existentielles, celle qui s'unit à d'autres pour faire des révolutions, pour bâtir des pays, ah garçon, le wouélélé (le cinéma) qui se passe entre l'homme et la femme est plus terrible que n'importe quel colonialisme !*²⁷⁴

En fait, papa Edwar, fait état de la situation familiale antillaise qui ne s'améliore guère, car elle rencontre des difficultés qui entravent la naissance d'une famille solide, d'une famille basée sur des liens indéfectibles, d'une famille où l'homme et la femme créoles seraient unis pour assurer l'éducation et l'épanouissement physique et moral des enfants. Le narrateur, dans son discours, insiste sur la période de l'esclavage à l'origine du dysfonctionnement de la structure familiale créole qui, à cette époque, est marquée par l'absence et l'irresponsabilité de la figure paternelle. Selon Emeline Pierre, « Le poids du passé et la main de l'ancien colon sont encore palpables. C'est une explication qui est couramment avancée d'expliquer l'attitude irresponsable de l'homme antillais. »²⁷⁵

²⁷³ Fritz Gracchus, *Les Lieux de la mère*, Éditions Caribéennes, Paris, 1986, p.43.

²⁷⁴ Tony Delsham, *Négropolitains et Euro-blacks*, op.cit. p.26.

²⁷⁵ Emeline Pierre, *Le caractère subversif de la femme antillaise...*, op.cit. p.45.

Cependant, l'image de la famille antillaise, quoique critiquée et blâmée par papa Edwar qui représente l'ancienne génération, apparaît chez Robert, qui incarne la nouvelle génération, comme une structure en pleine mutation, qui tranche avec sa configuration passée. D'ailleurs, il le fait comprendre à papa Edwar : « les mentalités ont changé, les jeunes sont bien dans leur peau, garçons et filles vont au lycée, à l'université, s'aiment, se marient, font des enfants qui ont le nom de leur papa... »²⁷⁶ Ce jugement formulé par Robert, veut témoigner du changement qui touche la famille créole notamment par l'atout du mariage autrefois rarissime, qui donne une valeur et une certaine sécurité à ses membres. Aussi, la reconnaissance des enfants par la voie du mariage, constitue-t-elle un atout considérable pour la filiation paternelle qui confirme donc la présence de l'autorité paternelle qui faisait défaut auparavant. Malgré l'évolution observée aussi bien dans la constitution de la famille que dans les comportements des Créoles, papa Edwar, le gardien de la mémoire, reste pessimiste quant à la situation familiale créole. Il partage ses inquiétudes avec Robert en ces termes :

*- Oui, mais le mal est fait, et c'est pire. Quelques garçons et filles vont mettre leur nom dans le gros livre de monsieur le maire, c'est vrai, ils demandent aussi à monsieur l'abbé d'envoyer une petite bénédiction sur leur ménage, mais le calendrier n'est pas entamé que les gros sauts commencent dans la case, et divorce par ici, divorce par là. Les enfants ont des noms de papa, sans papa pour leur dire comment on voit la vie lorsque l'on est né avant.*²⁷⁷

À la lecture de ce passage, on remarque que le narrateur présente une structure familiale créole qui tente de se construire à travers le mariage qui est supposé apporter une stabilité et un cadre de vie idéal à la fois pour les enfants et pour les parents. On pourrait ainsi dire que, dans une société antillaise où la structure familiale a souvent été en déséquilibre, se manifeste la volonté de la nouvelle génération de rompre avec le modèle familial désuet ne correspondant plus ni au contexte ni aux exigences actuelles. La famille soudée, avec des liens affectifs affermis est de manière explicite exprimée, projetée dans le texte contre toute attente par une voix masculine. Pour ceux qui parviennent à le réaliser, on constate que ce plan familial est entravé par le phénomène du divorce qui crée une fois de plus la fracture familiale et par conséquent la dislocation des liens familiaux. De fait, dans l'œuvre, curieusement, le narrateur impute non seulement la responsabilité à la femme créole pour justifier le comportement irresponsable de l'homme, mais aussi la fragilité et l'effondrement de la famille. Car dit-il, « Victime de l'esclavage, victime du colonialisme, victime de la

²⁷⁶Tony Delsham, *Négropolitains et Euro-blacks*, op.cit. p.31.

²⁷⁷*ibid.* p.31.

femme, broyé par une situation qu'il n'a pas créé, telle est l'injustice !»²⁷⁸ En effet, il y a une sorte d'inversion des rôles qui tranche avec l'opinion largement diffusée dans les romans, l'homme devient la victime; le narrateur construit donc un contre discours qui vise à réhabiliter son image alors que la figure de la femme est entachée, altérée. Dans le rôle qu'il assigne à l'homme, il est désireux de s'engager envers la femme et par extension, envers sa famille comme le soulignent les mots de papa Edwar :

- Je dis qu'il n'y a pas de remède efficace pour de mauvais diagnostics, on n'éradique pas la maladie lorsque l'on ne connaît pas le mal. Vois-tu, les choses allaient petitement entre l'homme et la femme qui commençaient à se rendre compte qu'ils étaient dans la même tracée, aussi fragiles l'un que l'autre et ils étaient prêts à renaître ensemble. [...] L'homme redevenait homme, la femme redevenait femme, le pays était enfin en marche et puis... et puis la femme trouva un autre amant : le système social mis en place par le gouvernement. De nouveau, tout vacille, tout bascule, la femme une nouvelle fois s'éloigne, l'enfant redevient l'enfant alibi, l'enfant allocation, l'enfant braguette, l'enfant stratégie que l'on met au monde pour assurer sa propre survie. Pour la deuxième fois dans ce pays on demande à l'homme de renoncer à son droit d'être papa...²⁷⁹

Le narrateur dénonce ici un autre phénomène qui influence la relation homme-femme aux Antilles. Selon lui, il s'agirait de la femme de condition sociale modeste qui renonce au mariage pour percevoir les allocations familiales. Dans ce cadre, l'enfant apparaît comme un moyen de survie, une source de revenus pour améliorer les conditions de vie. Pour reprendre les mots de papa Edwar l'enfant « redevient l'enfant alibi, l'enfant allocation, l'enfant braguette, l'enfant stratégie que l'on met au monde pour assurer sa propre survie. » Ce point de vue est amplifié à travers l'échange entre Robert et une autre figure féminine de l'œuvre justifiant son refus du mariage :

Elle parle sans même me regarder et ne semble savoir quoi faire de sa journée.

- Vous, ne travaillez pas, aujourd'hui ?

- Moi ? Je suis rmiste ! Comment, je suis plus bête que les autres alors ? J'avais commencé à travailler chez des gens comme femme de ménage mais je ne gagnais pas assez d'argent, avec le R.M.I. et les allocations familiales, j'arrive à faire mes petites affaires sans travailler, c'est ce que tout le monde fait, oui !

- Vous êtes mariée ?

²⁷⁸id. p.28.

²⁷⁹id. p.29.

- Mariée ? Assez dire ! Si je me marie, je n'aurai pas droit à ceci, je n'aurai pas droit à cela, alors je dis au papa que ce serait couillon de mettre son nom devant celui de ses enfants, on se débrouille comme cela...²⁸⁰

On a l'impression que l'auteur dénonce ici l'une des figures de la femme antillaise moderne qui contraste avec l'image de la femme traditionnelle. En effet, la femme ne se projette plus dans la construction d'une famille équilibrée, où la présence du père serait indispensable ; elle est plutôt dans une conception familiale monoparentale qui crée, sans doute chez l'homme un sentiment de frustration que l'on perçoit clairement dans l'attitude de papa Edwar qui symbolise aussi la voix masculine. Ainsi, la femme créole est-elle dévalorisée car, pour l'homme, elle ne représente plus un modèle, elle est aux antipodes de la femme exemplaire, célébrée dans la société antillaise d'hier et cela est valable aussi pour les femmes instruites, car pour papa Edwar : « celles qui ont mis de l'instruction dans leur tête, celles qui ont mis un savoir dans leurs mains et qui n'ont pas besoin des structures sociales pour manger ont cherché un compagnon qui ressemblait au maître dans toute sa prétention. »²⁸¹ Sous la plume du narrateur, la femme créole est contestée, controversée parce qu'elle échappe à une vision archaïque qui ne correspond plus à ses désirs ; de plus elle ne subit ni sa situation familiale ni sa situation sociale dans la mesure où c'est elle qui choisit son projet de vie. Cette idée est perceptible dans *Toxic island*, d'Ernest Pépin, où le narrateur fait un discours virulent sur cette dernière :

*Les femmes d'à présent, amazones luxurieuses, aiment les chevauchées du sexe, croquent à pleines dents la pomme des débordements, gobent un homme comme un œuf et surtout chassent le mâle, le timâle, le caïd, sans se soucier ni de réputation ni de fonder une union durable. Débridées, elles déchirent la vie, les sentiments, comme des carnassières.*²⁸²

Le portrait de la femme créole est dressé de manière négative, elle est encore une fois mise en cause en prenant les attributs d'une femme libérée, libertine, émancipée voire instable. Tous ces adjectifs caractérisent l'idée fortement émise par l'auteur : celle d'une femme insouciante et égoïste. Les voix masculines qui retentissent dans le roman n'assument pas leur part de responsabilité et critiquent le comportement de cette dernière en revendiquant leur besoin d'assumer leur fonction d'époux et de père. Pourtant, celles-ci n'ont pas cessé de

²⁸⁰ *id.* pp.115-116.

²⁸¹ *id.* p.30.

²⁸² Ernest Pépin, *Toxic island*, *op.cit.* p.20.

se plaindre de leur absence ; l'entrevue de Viviane Romana psychologue clinicienne avec Sonia Lainel pour RFO Guadeloupe peut en témoigner :

Les femmes d'aujourd'hui, celles que j'ai entendues dans les groupes de paroles que j'anime au sein de l'association « Comité Marche du 23 Mai 1998 », tout en continuant à mépriser les hommes antillais tout autant que leurs mères et leurs aïeules, déploient une énergie considérable à ne plus être ces « poteaux mitan ». Elles admettent ne plus avoir la force de ces dernières pour occuper une telle place, et surtout rêvent à cette famille décrite dans les magazines féminins. Elles rêvent et croient en la concrétisation de ce rêve. Nos grands-mères ne rêvaient certainement pas ! Le problème : c'est l'homme. Avec quel homme concrétiser ce rêve ? L'homme antillais est toujours vécu comme un homme volage, instable, et irresponsable. Il est difficile de construire avec un homme qui, au fond, n'est pas un homme, en tout cas pas celui décrit dans ces magazines féminins : le produit d'une société patriarcale, détenant un pouvoir économique et politique qu'il consent de nos jours à partager avec la femme, un chef de famille conscient de ses responsabilités et qui consent à s'impliquer davantage dans l'éducation des enfants et dans les tâches ménagères. En définitive, cette femme antillaise qui se saisit pleinement du modèle conjugal, mais aussi familial largement médiatisé et soutenu par la psychologie, mobilise une énergie psychique considérable pour ne pas suivre les traces d'une mère ou d'une grand-mère « poteau mitan .»²⁸³

À tout prendre, la famille créole est sans doute l'une des structures sociales à avoir subi le plus profondément les conséquences de l'esclavage. Même si elle a tendance à se construire sur un modèle monoparental, il n'est pas rare de retrouver le système matrifocal encore présent dans les familles antillaises. Par ailleurs, le modèle nucléaire demeure un idéal pour la plupart des Antillais. Pourquoi le système matrifocal perdure-t-il alors que le contexte social est différent ? Il est difficile de donner les vraies raisons tant les hommes et les femmes s'accusent mutuellement. De toute façon, il apparaît évident que les deux protagonistes sont dans une situation conflictuelle qui ne favorise pas l'éclosion d'une famille solide et unie ; le message délivré par le narrateur, exhorte l'homme et la femme antillaise à se remettre en cause, à oublier leurs frustrations respectives afin de trouver un terrain d'entente. La famille, comme le souhaite le narrateur et peut-être de nombreux Antillais, est un défi à relever, c'est un projet à construire pour améliorer la situation des Créoles et par ricochet de la société tout entière.

²⁸³<http://www.ethnopsychiatrie.net/karayib.htm>, consulté le 26 septembre 2012.

III.5. La situation des Créoles

Dans la production littéraire antillaise beaucoup d'écrivains, notamment ceux sur lesquels nous travaillons, ont effectué la majorité de leurs travaux sur la société antillaise d'avant, notamment dans le contexte esclavagiste et colonial, c'est ce qui nous a d'ailleurs permis d'élaborer une partie importante de notre thèse. Par ce détour dans le temps, nous avons pu appréhender certains aspects qui semblaient importants pour pénétrer, comprendre et connaître cette société à la fois complexe et fascinante, une société sans aucun doute spécifique, originale pour avoir secrété toutes les richesses que nous avons soulignées précédemment. En fin de compte, en dépit du caractère tragique que peut revêtir l'histoire des Antilles, il faut reconnaître qu'elle eut un impact considérable dans la structure de la société actuelle, car c'est par elle que sont nées cette pluralité et ce foisonnement d'hommes, de cultures, de comportements, de mœurs qui ne cessent de captiver et d'interroger les écrivains. Comment, à la lumière des œuvres romanesques, pouvons-nous décrire la conséquence de cette histoire ou bien le résultat de la modernité sur les populations créoles antillaises ?

Dans le roman d'Ernest Pépin *Toxic Island* qui nous servira de point d'appui, le narrateur ouvre son récit avec cette phrase éloquente : « Je me sentais léger en ces temps désolés où la modernité massacrait l'île. »²⁸⁴ L'utilisation de la personnification et l'emploi des mots « temps désolés » et du verbe « massacrait » plonge d'emblée le lecteur dans un univers de destruction, dans une ambiance pessimisme qui annonce la situation dans laquelle se trouvent les Antilles après avoir, comme tout pays modernisé, subi des mutations et des restructurations dues aux bouleversements sociaux et culturels. En effet, pour circonscrire la société créole moderne qui fait partie de notre préoccupation, nous nous focaliserons essentiellement sur les aspects sociaux traités par le narrateur qui sont le miroir à l'échelle réduite de l'univers antillais inscrit dans une situation de modernité. Dans la vision qu'il développe du monde créole moderne, le narrateur choisit de dépeindre au préalable la condition des jeunes Créoles en situation de marginalité, ceux-là même qui rencontrent des problèmes existentiels à l'exemple de Ringo, le personnage principal du roman :

Je me sentais peinarde dans ce maquis des débrouilles où chacun tirait son diable en croyant que la vie se résumait à acheter, à baiser la fourmilière des femmes, à coquer comme ils disent du matin au soir et du soir au matin, à paraître mannequin au lieu d'exister en plénitude. C'était cela le temps que l'on m'avait légué et je faisais avec, du haut de ma jeunesse, et même parfois, je n'enviais aucun roi parce

²⁸⁴ Ernest Pépin, *Toxic island*, op.cit. p.9.

que mon royaume, à moi, relevait de l'invisible et des franges marginales où coulaient la drogue, le sexe et le rhum au gingembre. Petites arnaques à gauche. Ma vie, à moi et celle de mes copains, se remplissaient de rires, de risques majeurs, de cette vitesse sans frein que connaissent que les foutépamal. Autrement dit ceux qui s'en foutent. J'ai commencé très jeune à rendre de menus services. Soudoyer une telle pour un notable au-dessus de tout soupçon. Surveiller les abords contre les multiples tracasseries de la police. [...] Et c'est à force de ces manœuvres hautement formatrices que je me suis lancé dans des commerces illicites. Qui pourrait me blâmer ?²⁸⁵

En effet, l'auteur fait la description d'une tranche de la société créole antillaise engagée dans un circuit infernal et vicieux dans lequel les maux de la société, à l'instar de la drogue, du banditisme, de la délinquance et de la dépravation des mœurs constituent un réel naufrage social. Ringo représente la figure emblématique de cette jeunesse décadente et en déperdition, une jeunesse en contradiction avec les règles sociales, mais qui aspire néanmoins à une vie meilleure. Ayant grandi dans un environnement social défavorisé, sa mère étant péripatéticienne, c'est dans l'école de la rue que Ringo va évoluer et ainsi accéder à un statut social enviable :

J'étais devenu la preuve qu'un petit gars du quartier pouvait réussir quelque chose. J'avais une super décapotable BMW, j'habitais une petite villa à Gosier, meublée avec goût. Mes vêtements étaient tous griffés et l'or des bracelets et des chaînes ruisselait sur moi. Le parfait dealer ! Je ne faisais pas que dealer, je touchais aussi à la cocaïne.²⁸⁶

Ringo est un personnage sorti tout droit des entrailles de la populace qui se vante de ses succès et croit avoir réussi socialement parce qu'il possède un confort que les autres jeunes convoitent, même si en dehors de son travail de dealer il est garagiste. L'auteur décrit le Créole « moderne » comme un personnage attaché aux biens matériels, un personnage vaniteux qui ne désire que le luxe, l'opulence et l'argent, à l'image de Ringo. Il est prêt à tout pour améliorer ses conditions de vie et s'offrir une vie de rêve. Et la vie de rêve que poursuivent les jeunes de ces milieux défavorisés se compose de choses plus onéreuses les unes que les autres :

Nous avions d'énormes motos, des voitures de luxe, des tonnes de bijoux, du cash et cela nous permettait de voir la vie en rose. Parfois l'un de nous tombait, rejoignait la jungle des prisons. Il en ressortait encore plus remonté contre le système, prêt à allumer le feu dans le derrière des hypocrites qui parlaient de loi, de religion et qui pleurnichaient à cause de la perte des valeurs. Politiciens milliardaires, prêtres pédophiles, policiers pourris, mères et pères de famille plus crochus que nous-

²⁸⁵id. pp.9-10.

²⁸⁶id. pp. 33-34.

*mêmes [...] La vie roulait sa gangrène et nous, nous nous démenions dans ce panier à crabes avec insouciance et fierté. Qui pouvait nous arrêter ? Nous allions en prison comme on va à l'hôtel. Nous pouvions acheter, corrompre, menacer, jouir... Qui pouvait nous arrêter ? Il n'y avait pour nous ni enfer, ni paradis. Seulement l'instant que nous devons brûler comme une roche crack.*²⁸⁷

Lorsqu'on lit cet extrait de texte, on constate qu'une certaine jeunesse créole intente un procès contre les institutions sociales ainsi que les représentants de l'État, de l'Église et des forces de l'ordre, dont le rôle est pourtant incontournable dans la vie d'une cité. Concernant les institutions sociales par exemple, « elles sont intégrées dans le circuit économique, elles créent des emplois, elles génèrent des recettes fiscales, elles fournissent de nombreux services (hôtellerie, constructions, transports, services industriels, etc.). Elles contribuent à l'intégration sociale d'une tranche de la population, elles sont actives dans l'éducation, la formation et la politique de la jeunesse. »²⁸⁸

Cependant, une partie de la jeunesse créole, s'insurge contre ces institutions car elle se considère comme laissée-pour-compte du système social ; et pour montrer son mécontentement, son hostilité face à un monde peu soucieux de son devenir elle n'hésite pas à employer les grands moyens. Pour illustrer cette contestation, elle se rebelle et lutte selon ses propres formes d'action contre le système en vigueur en transgressant les lois, en méprisant les autorités et en vivant à son gré. Les institutions sociales ainsi que les individus qui les gouvernent, deviennent des adversaires, des barrières à braver pour établir son autorité et sa liberté. Cela est perceptible lorsqu'elle banalise le milieu carcéral et critique les hommes de pouvoir qui sont supposés montrer l'exemple ; de fait, la prison ne représente plus ce lieu redouté, appréhendé, où l'objectif premier est la punition pour ces jeunes, elle n'est rien comparée à la souffrance qu'ils subissent quotidiennement. Ringo est le représentant de cette jeunesse en apparence anarchiste mais qui, au fond, dissimule sa misère intellectuelle et mentale. C'est cette carence, qui crée sans doute un manque de lucidité face aux actes que Ringo pose. Malgré sa réussite obtenue par des voies illicites, Ringo devient tout de même un modèle pour les jeunes de sa condition qui optent pour la facilité en vivant de leurs forfaits et de leur contrebande pour améliorer leurs conditions de vie. Cependant, cette réalité va prendre fin avec l'intrusion de Gina dans sa vie. Car c'est elle qui va déclencher un autre regard face au monde d'aujourd'hui :

²⁸⁷ *id.* pp. 13-14.

²⁸⁸ http://www.infodrog.ch/tl_files/templates/InfoDrog/old/txt/arti/Integras_Delez_role_economique.pdf, consulté le 18 octobre 2012.

Tu aimes les temps anciens ?

- Je suis une femme d'avant !

- Tu plaisantes ?

- Non ! Je veux dire que je me sens comme une femme d'avant.

- D'avant quoi ?

- D'avant tout ça ! Toute cette soi-disant modernité !

- Tu es contre la modernité ?

- Je ne suis contre rien du tout. Seulement...

- Seulement quoi ?

- J'ai l'impression, parfois, que nous faisons fausse route, que nous avons perdu notre chemin. Avant c'était peut-être mieux !

- Avant il y avait la misère !

- Oui, mais nous étions davantage nous-mêmes !²⁸⁹

Ce qui ressort du dialogue entre Ringo et Gina pose le problème de la modernité qui, selon elle, serait à l'origine de la dénaturation et de la métamorphose de l'être créole moderne désormais aux antipodes de ses repères. Même si elle ne la condamne pas d'emblée, elle n'y adhère pas non plus. On y lit plutôt une certaine méfiance, une perplexité face à son influence sur cette génération naissante. Ringo de son côté ne comprend pas les réticences de Gina à l'égard d'une modernité qui contraste avec la vie d'autrefois où dit-il « il y avait la misère ». Pour avoir une idée du monde d'avant, pour ensuite mesurer le décalage entre la vie passée et celle d'aujourd'hui, Ringo aura des visions soulignant les différences entre ces deux périodes :

Mes yeux voyaient défiler des scènes incompréhensibles. Des scènes d'antan que je n'avais jamais connues ! [...] Autant dire que je voyais une Guadeloupe aujourd'hui disparue, trébuchant sous le poids du soleil, révoltée par le tourment des champs de canne à sucre, demandant à Dieu un semblant de justice pour les marchandes aux pieds nus, les bonnes servantes des maisons hautes et basses, les lavandières aux reins cassés, les laveuses de mort, et tout ce peuple que dominaient les casques coloniaux et les belles vérandas des blancs créoles.²⁹⁰

D'où pouvaient venir de pareilles visions ? Elles ne coïncidaient en rien avec ma vie. Vie facile où l'on baignait dans la graisse des allocations, des subventions, des aides à l'habitat, au jardin créole, au logement, à la rentrée scolaire, aux femmes seules, à toute sorte de petitesse du quotidien. Vie difficile où le chômage jetait sur les trottoirs et dans la rue des bandes de jeunes de plus en plus déments. Ils rugissaient en vain et se donnaient des airs méchants mais au fond d'eux ils criaient au secours malgré leur torse nu, l'herbe marijuana, les doses de crack, les beuveries désespérées et l'ivresse des films pornos. Je les connaissais bien. Ils constituaient l'essentiel de ma clientèle, ma vraie raison de vivre et

²⁸⁹ Ernest Pépin, *Toxic island*, op.cit. pp.30-31.

²⁹⁰ Ernest Pépin, *Toxic island*, op.cit. pp.38-39.

de frimer. Le plus grave, c'est qu'ils avaient oublié d'où ils venaient et fonçaient, aveuglés par les mirages d'un monde creux. Familles aux abois ! Échec scolaire ! Braquages en série ! Booster ! Ils trimballaient des charges de haine contre la vie et réclamaient à coups de tags, de tambours, de dance-hall, leur part des dorures.

Villas avec piscine, quatre-quatre, vêtements de luxe, tout le décor d'une île déboussolée qui ne savait plus vivre que pour l'argent et la consommation. L'antan ? Qui se préoccupait de l'antan à part quelques intellectuels perdus dans leur langage. Même les grand-mères achetaient des strings ! Il fallait être à la mode, dans les circonvolutions des tatouages et l'impudeur des tailles basses. Un carnaval permanent !²⁹¹

Le narrateur dépeint une société guadeloupéenne en déclin, en crise, qui par son attitude interpelle et veut attirer l'attention des gouvernants. Les jeunes sont bien sûr les plus atteints par les maux qui touchent la société : le chômage, la précarité, la délinquance, etc. Pour certains, la vie est plus facile grâce aux prestations sociales, pour d'autres c'est plus difficile parce qu'ils n'ont ni soutien ni d'aide, ils subsistent facilement, en ayant recours à la drogue et à d'autres artifices qui les soulagent provisoirement de leur dénuement. La modernité provoque ainsi une consommation plus accrue des biens économiques sans lesquels on n'est pas considéré et respecté dans la société actuelle. Et c'est de ce manque de considération dont sont victimes les jeunes Créoles démunis contraints d'utiliser des moyens frauduleux pour satisfaire leurs besoins : besoin de luxe, d'argent, de tout ce qui contribue, selon eux, au bonheur. À l'image de Ringo, ils sont prêts à tout pour accéder à l'aisance matérielle. La modernité prescrit de nouvelles mentalités et impose de nouvelles règles de vie, elle emprisonne les jeunes dans une vision vaniteuse du monde. Là où les structures sociales ont échoué (famille, école, etc.), ces jeunes deviennent leur propre guide, leur propre maître et n'hésitent pas à brandir l'arme de la révolte, de l'anticonformisme. Mais qui sont les individus touchés par ce désastre social ? L'œuvre romanesque ne nomme pas clairement les groupes raciaux les plus concernés par cette misère existentielle ; tandis que les romans qui parlent du passé divisent ostensiblement les pauvres et les riches en fonction de leur carnation, le roman décrivant l'époque actuelle à l'instar de celui qui fait l'objet de cette étude évite cette formulation. Toutefois, on peut aisément penser que les populations les plus sensibles à des degrés différents sont les classes inférieures, notamment les Noirs, les Indiens, par exemple mais le narrateur indique aussi la présence de jeunes de familles aisées :

Le plus souvent des filles de bonnes familles qui voulaient casser le cadre, trop rigide, de leur bonne éducation. Sonia par exemple, une perle chabine aux yeux de chatte, [...]. Autant, elle paraissait douce

²⁹¹id. pp.39-40.

*au premier à bord, autant elle se révélait turbine capable de broyer des régiments de jeunes hommes pourvu qu'ils soient des marginaux, des caïds, ou même des habitués des prisons. Elle aimait, avouait-elle, le côté rebelle.*²⁹²

Les couches sociales enrôlées dans cette asociabilité n'ont donc pas les mêmes motifs et ne revendiquent pas les mêmes besoins, chacun à ses doléances en fonction de son milieu familial ou social. La société créole est ainsi dépeinte sous un tableau sombre à tous les niveaux de la société à l'image de ce passage :

Plus personne ne savait plus dire bonjour. Plus personne ne savait demander des nouvelles sans ajouter « mon appel est intéressé ! ». Plus personne ne prenait la hauteur de personne ! On giflait une femme devant son mari ! On violait une fille devant ses parents. On humiliait un père de famille devant ses enfants. On maltraitait une grand-mère. On tuait un frère. On assassinait pour un rien. Voilà le monde dans lequel je vivais. Le monde sur lequel je flottais. Et je comprenais maintenant à quel point nous avons besoin de nos soucougnans, de nos griots, de nos ancêtres, de nos contes car sans eux l'équilibre était rompu. Sans eux nous étions condamnés à flotter dans les euromillions, à attendre le Père Noël, les ministres, les Présidents, le BON DIEU ! [...]

Le temps de la femme poteau-mitan était passé ! Elles ne voulaient plus être le poteau de quoi que ce soit. Elles ne soutenaient plus personne et le monde tournait uniquement autour de leurs intérêts personnels. Il y avait une croisière à décrocher, une véranda à agrandir, un monsieur à conquérir, des sex-toys à expérimenter. Une morale à tuer. Une voiture à assurer.

Les pères baissaient la tête devant les enfants-rois, les épouses infidèles, les huissiers. Et tout cela explosait d'une agressivité quotidienne ou des grèves à répétition. Guadeloupe où est ta victoire ?²⁹³

[...] Alors on se raccrochait à la langue créole, au lewoz, au tambour gwoka, au bokit, à tout ce qui restait de la grande débâcle. On survivait. On se débrouillait. On s'aveuglait.

C'était cela mon pays. Un radeau perdu dans le monde et qui était aussi le monde. Un ouélélé de douleurs indicibles et de misères morales.

Pays décousu !

*Je comprenais maintenant la vie de mes amis et de mon entourage.*²⁹⁴

Le narrateur souligne ce qui est à déplorer dans la nouvelle société guadeloupéenne, il critique la morale, les hommes politiques, les institutions qui participent à la dégénérescence de celle-ci. La société antillaise est une société en souffrance, les jeunes sont névrosés, ils virevoltent dans tous les sens à la recherche d'un brin de bonheur, d'un rayon de soleil qui n'est visiblement pas à portée de leur main. Les femmes ne sont plus dépositaires des valeurs

²⁹²Ernest Pépin, *Toxic island*, op.cit. p.12.

²⁹³ Il est possible de penser qu'ici le romancier fait référence au texte de Daniel-Rops, *Mort, où est ta victoire ?*(1934) ou directement à la Ire Épître de Saint Paul aux Corinthiens (Chapitre XV)

²⁹⁴Ernest Pépin, *Toxic island*, op.cit. pp.100-101.

comme les ont chanté, les écrivains antillais, la famille est déstructurée, l'histoire est aux oubliettes, le pays tout entier est remis en question. C'est le même constat que fait un des personnages de *Négropolitains et Euro-blacks* en Martinique : « Il découvrait brutalement la Martinique de la drogue, la Martinique du désordre social, la Martinique où plus personne ne semblait respecter personne. »²⁹⁵

- *De mon temps, cela ne se voyait jamais..., murmure papa.*

- *Mais on tue pour de l'argent maintenant, répond tante Éva, comme au cinéma. [...]*

- *De mon temps, quand quelqu'un tuait quelqu'un c'était sur un coup de sang, dit papa, pour une parole qu'on n'avait pas eu le temps d'arrêter, pour défendre son honneur, par jalousie aussi, mais jamais pour de l'argent, je n'ai pas connu ça...*

- *Eh bien, c'est comme ça maintenant, des jeunes volent pour acheter de la drogue, ils menacent les gens, ils sont armés de fusils et parfois ils tuent, insiste tante Éva.*²⁹⁶

Devant une insécurité et une violence grandissante, devant les nouveaux fléaux de la société que connaissent particulièrement les jeunes, l'auteur prône le retour aux valeurs traditionnelles telles que la politesse, le travail, le respect, la générosité, l'amour, la confiance, qui sont devenus rarissimes de nos jours. Cette requête prend toute sa valeur dans *Toxic island* lorsque Gina intervient en tant qu'éclaireur des consciences face à une société désorientée dont il est impératif de restaurer les repères. Car affirmait-elle : « la confrérie m'a renvoyée sur terre pour accomplir ma mission, lever une conscience, abattre les murs et j'ai besoin d'un homme comme toi pour m'accompagner. »²⁹⁷ Cette phrase adressée à Ringo révèle qu'il devait devenir son allié pour sortir la Guadeloupe du chaos ; la société créole moderne devenait une hécatombe, elle chavirait sous le poids des injustices sociales, des violences de tout genre et il fallait absolument réagir pour ordonner les choses. C'est pour cette raison que Gina était là, et son action passait par un lavage du cerveau de Ringo à qui elle raconte les combats des anciens :

Vous croyez que vous seriez là sans tous ceux que vous avez oubliés ? Sortir de la nasse du champ de cannes. Sauter sur des petits métiers. Vendre sorbet, balais, fer blanc... Jardiner la mer. Récolter des crabes. Soigner des gombos, des plantes médicinales. Créer une cuisine. Battre tambour. Toute une science est née de tout ça ! Toute une manière d'être, en vigilance. Et lorsque l'école des blancs a été ouverte pour nos enfants, nous nous sommes rués (ceux qui pouvaient), sacrifiant un enfant pour sauver l'autre, tuant un cochon pour acheter des livres, demandant au parrain et à la marraine de nous donner

²⁹⁵ Tony Delsham, *Négropolitains et Euro-blacks*, op.cit. p.103.

²⁹⁶ id. p.109.

²⁹⁷ Ernest Pépin, *Toxic island*, op.cit. p.89.

*la force. [...] Nous sommes le seul peuple où les rien-du-tout ont accouché d'autant de notables diplômés de la faculté. C'était là notre combat et notre revanche. Le blanc se réjouissait sans savoir qu'un jour nous hêlerions négritude et tout ce qui s'en suit. Créolité et tout ce qui s'en suit. Tout-Monde et tout ce qui s'en suit. Je veux dire que nous deviendrons les procureurs, les correcteurs, les professeurs d'eux-mêmes, qu'ils apprendraient de nous comment être des hommes. Qu'ils apprendraient l'envers de leur colonisation.*²⁹⁸

Gina évoque les épreuves et les luttes qui ont conduit l'homme noir à la liberté aussi bien physique qu'intellectuelle sans doute pour rappeler à Ringo et à tous ceux qui l'auraient oublié, leur origine, leur histoire, les batailles qui ont permis aux générations qui ont suivi d'être des hommes libres, aujourd'hui, capables de mener une vie différente. Ringo et ses pairs devraient prendre conscience des souffrances subies par les Noirs qui étaient leurs ancêtres pour comprendre la bassesse de leur vie : il fallait qu'ils réalisent que le Noir a bataillé pour avoir des droits, pour qu'il soit considéré comme l'égal du Blanc créole. Le premier combat des Noirs passait par l'instruction et l'acquisition de savoirs pour sortir de l'obscurantisme dans lequel l'avait précipité le système esclavagiste et colonial. Selon Édouard Glissant « l'école publique était devenue une revendication et une arme d'émancipation sociale et raciale, pôle de résistance aux békés les plus nostalgiques de l'ancien système esclavagiste, mais tradition qui s'est transformée peu à peu à un engagement inconditionnel de fidélité envers la France. »²⁹⁹ En d'autres termes, l'ascension sociale du Noir était conditionnée par son instruction, mais aussi par son attachement à la culture et à la civilisation française qui, en ce temps, constituait une distinction. Les combats idéologiques et sociaux devenaient une raison *sine qua non* pour s'unir autour d'un même objet, autour des intérêts communs : le combat pour la liberté, le droit à l'éducation et à l'emploi, les luttes ouvrières. Le Noir devait relever un défi : celui d'être le maître de son destin pour changer sa condition malgré les maux qu'il avait subi comme par exemple la servitude, l'assimilation forcée, la haine de soi et par conséquent la perte de son identité. Or dans la société moderne, Gina remarque que les jeunes Créoles ont perdu de vue cette réalité, qui pourtant, devrait les éclairer, leur faire prendre conscience de leur potentialité culturelle et sociale. Cette génération créole n'a plus certes les mêmes préoccupations ni les mêmes ambitions que celle d'avant, toutefois, elle ne doit pas oublier cette page historique qui fut capitale pour la société antillaise dans son ensemble ; elle doit plutôt composer et s'inspirer d'elle pour construire un monde meilleur. C'est d'ailleurs ce monde qu'espère Ringo :

²⁹⁸ *id.* pp.104-105. « Tout-Monde » est une référence à Glissant.

²⁹⁹ Édouard Glissant, *Mémoires des Esclaves*, *op.cit.* p.102.

Moi Ringo. Je ne sais pas pourquoi, je partis dans un grand rêve comme Martin Luther King. Je rêve d'un pays où la famille retrouvera la force de ses bras.

Je rêve d'un pays où les hommes et les femmes se respecteront.

Je rêve d'un pays où chacun trouvera un travail. Il y a trop de chose à faire !

Je rêve d'un pays où chacun se sentira responsable de son pays.

Je rêve d'un pays sans exploitation, sans chacun pour soi, sans c'est la faute à... Un pays qui cultivera le bien-vivre et le respect de vivre.

Je rêve d'un pays qui servira sa jeunesse dans le sens d'une vraie jeunesse.

Je rêve d'un pays qui retrouvera non pas le passé mais le chemin du sérieux, de la responsabilité du mieux-être pour tous ! Un pays au combat ! Nous devons ça à nos ancêtres.³⁰⁰

C'est sur cette tirade, que s'achève l'analyse de cet axe, en précisant qu'en fin de compte, la situation des Créoles est problématique à l'heure actuelle. Mais à l'exemple de Ringo et de ses compagnons qui subissent une sorte de métamorphose en adoptant une autre vie, il est donc nécessaire que les responsables prennent en compte toutes les formes de mutations qui s'opèrent au sein de la société pour éradiquer les différents fléaux qui surgissent à cause des changements comportementaux et sociaux. Qu'il s'agisse de la délinquance, de la violence ou de la drogue, de l'échec familial ou de la dégradation des mœurs, l'heure aujourd'hui est à la réflexion et à la mise en place de structures pouvant accueillir des jeunes marginalisés pour leur réinsertion dans la société. Au sujet de la drogue en particulier, qui est la principale cause d'insécurité et de danger, la création de structures adéquates afin de neutraliser sa propagation est suggérée car, d'après ce que dénoncent les auteurs à l'instar de Tony Delsham : « On ne fait rien. Oh, bien sûr ! on écrit beaucoup, on entame beaucoup d'enquêtes, des associations luttant contre la drogue fleurissent, on produit des spectacles dans lesquels des chanteurs, complètement défoncés, clament le refus de l'herbe, des débats à la télévision sont organisés, mais dans les rues, chaque jour un peu plus, de nouvelles victimes apparaissent. »³⁰¹ C'est donc dire que c'est avec beaucoup de sérieux et de pragmatisme qu'il convient de tenter de résoudre la question. Pour cela, il serait indispensable comme le recommandait Delsham dans *Papa est-ce que je peux venir mourir à la maison ?* de construire des centres de désintoxication : « on disserte savamment sur le nombre d'hôtels qu'il faut mettre en chantier pour recevoir les touristes, mais la Martinique ne possède aucune structure d'accueil, aucun centre de désintoxication. »³⁰² À ce jour, même s'il en existe quelques-uns, cela n'empêche pas de devoir engager davantage d'autres moyens pour rendre efficace le

³⁰⁰ Ernest Pépin, *Toxic island*, op.cit. pp.148-149.

³⁰¹ Tony Delsham, *Papa est-ce que je peux venir mourir à la maison ?*, M.G.G., Martinique, 1999, p.26-27.

³⁰²id. p. 32.

recul de ce poison. Entre autres, le narrateur est le chantre d'une nouvelle génération qui serait à l'abri de plusieurs maux à l'exemple du chômage et suggère pour cela un plan de relance de l'emploi pour éviter le phénomène de l'exil qui constitue un autre fléau aux Antilles.

III.6. L'exil des personnages blancs créoles

L'exil, est une thématique souvent exploitée dans la littérature francophone, car il dévoile sous diverses formes, les problèmes auxquels sont confrontés les personnages inscrits dans cette réalité. « Un certain nombre d'auteurs originaires des Caraïbes écrivent en exil, et si ce terme porte à l'origine en français des connotations politiques d'expulsion forcée, on l'associe de plus en plus justement à la problématique d'une réalité postcoloniale complexe. [...] »³⁰³ Chez des auteurs comme Gisèle Pineau, l'exil est une forme d'arrachement à sa terre natale, qui s'inscrit à la fois dans la souffrance et la découverte de l'Autre, l'Autre que l'on ne connaît pas et qui se dévoile à soi, comme c'est le cas dans *L'Exil selon Julia*. « D'autres comme Simone Schwarz-Bart ou Maryse Condé se sont "blanchis" aux yeux des antillais tandis que la couleur de leur peau avant tout, les exclut de la France métropolitaine blanche. »³⁰⁴ La question de l'exil est généralement exprimée par les personnages noirs créoles dans la plupart des romans antillais ; ce sont des personnages installés en métropole qui dévoilent leur existence en mettant l'accent sur les corollaires de l'exil c'est-à-dire le déracinement, la solitude, l'exclusion, l'errance, etc. C'est donc l'expression d'une succession d'obstacles, de découvertes, de rencontres et de révélations sur le lieu d'accueil qui se présente à la fois comme une panacée et une souffrance selon l'expérience de chacun. Il est par conséquent difficile de voir sinon de retrouver des personnages blancs créoles dans les romans antillais confrontés à la situation de l'exil, c'est sans doute ce qui nous amène à nous interroger sur le sort de ces derniers une fois partis de leur espace social d'origine pour la métropole ?

Dans cet axe de réflexion, l'intérêt sera porté sur les Blancs créoles exilés dans l'univers métropolitain, en dehors de leur milieu d'origine que sont les Antilles. (Martinique et Guadeloupe). Cette aventure en tant qu'exilé est-elle vécue de la même manière que celle que dénoncent les personnages noirs créoles dans les œuvres romanesques ?

³⁰³Florence Ramond Journey, *Voix/es libres : Maternité et identité dans la littérature antillaise*, Summa Publications, INC, Birmingham, Alabama, 2006, p.18

³⁰⁴*ibid.* p.18

Dans le cas de la nouvelle génération des Blancs créoles, qu'ils choisissent l'émigration ou l'exil, cette situation est le chemin inverse de celui emprunté par leurs ancêtres. En effet, pour les colons, l'exil s'est manifesté par le départ de la métropole vers les Antilles, un lieu qu'ils ont apprivoisé, conquis tout en subissant une mutation continue au fil du temps et des générations, faisant d'eux des Créoles. À l'inverse des colons, pour les Créoles blancs, cette traversée physique de leur terre d'origine (Guadeloupe ou Martinique) vers leur terre d'exil (France métropolitaine) peut être considérée comme ce qu'Édouard Glissant nomme un « déplacement », impliquant dans ce terme que le peuple déplacé ne change pas, c'est-à-dire qu'il garde ses traditions culturelles, tandis que dans son opposé, « le transbord », le peuple transbordé « se change en autre chose » (Glissant, *Discours* 40) »³⁰⁵ En d'autres termes, les Blancs créoles, qui peuvent être perçus ici comme des déplacés du fait de leur exil, n'ont pas changé en soi, car ils préservent leur part culturelle qui fait qu'en dépit de la couleur blanche de leur peau ils se sentent étrangers en métropole, sinon différents de leur semblables métropolitains, mais plus proches de leurs compatriotes noirs créoles puisqu'ils sont issus du même milieu géographique et culturel. Cette thèse peut se vérifier dans le roman de Tony Delsham, *Paris, il faut que tu saches...* à travers le dialogue de deux personnages de l'œuvre :

- *Il danse pas mal pour un blanc, dit Aline.*

Je regarde dans la direction qu'elle m'indique. C'est vrai, il danse remarquablement bien, le gars.

- *Ce n'est pas un blanc, dis-je, c'est un martiniquais.*

- *Un béké ?*

- *Oui...Mais tu m'as dit qu'ils ne fréquentent pas les noirs.*

- *A la Martinique, oui, mais ici en France et chez les blancs, la Martinique leur colle à la peau, cette atmosphère c'est aussi la leur. C'est la nôtre.*

- *C'est compliqué la Martinique.*

- *Non.*

- *Et l'Indienne là-bas, c'est une Martiniquaise ?*

- *Oui, et l'Arabe qui danse avec elle c'est un Martiniquais.*

- *Arrête, n'en jette plus.*³⁰⁶

Ces remarques soulignent la situation complexe du Blanc créole confronté à sa couleur de peau et à son identité qui le distingue des autres groupes raciaux antillais mais qui en métropole le distingue du Blanc métropolitain en le rapprochant des autres Créoles.

³⁰⁵ Florence Ramond Journey, *Voix/es libres : Maternité et identité dans la littérature antillaise*, op.cit. p.23

³⁰⁶ Tony Delsham, *Paris, il faut que tu saches...*, Éditions M.G.G., Martinique 2007, p.38.

Autrement dit, le Blanc créole en situation d'exil ne se focalise plus sur la couleur de sa peau, même si celle-ci l'empêche de subir certaines discriminations d'ordre raciste : c'est donc surtout son identité qui agit et influence son rapport aux autres. Face à l'exil, la couleur de la peau, le facteur racial, qui est une barrière à la communication aux Antilles, se brise et fait place à une proximité avec les autres Antillais. C'est donc à travers la discothèque, qui devient un lieu chargé d'airs du terroir, qu'il entre en connexion avec les membres du groupe auquel il appartient, qui partagent ses traits culturels, mais c'est également à ce moment-là qu'il communique avec le pays natal qui peut être considéré comme un retour non pas physique mais psychologique.

III.7. Le personnage antillais ne en métropole à la découverte de sa société d'origine (euro-blacks)

Dans la littérature antillaise, qu'il s'agisse des écrivains classiques ou contemporains, le thème du « retour aux sources » a inspiré plus d'un à l'instar d'Aimé Césaire ou de Maryse Condé dont le souci était d'appréhender et de découvrir le continent noir d'où étaient originaires leurs ancêtres réduits en esclavage. Pour ces écrivains, connaître l'Afrique semblait être une nécessité pour la construction de l'identité de l'homme antillais amputé d'une partie de son être et de son histoire, il s'agissait aussi de se rapprocher d'un continent, d'un espace géographique peu connu aux Antilles mais qui pourtant avait un écho dans l'âme de ce peuple en perpétuel questionnement. Pour tout dire, « depuis Césaire et son retour poétique, politique, identitaire et spirituel aux origines ancestrales, on retrouve souvent, dans les romans, un sentiment d'appartenance à l'Afrique [...] »³⁰⁷ « Ce désir de récréer un contact avec l'origine est d'autant plus important quand on considère la valeur mythique et culturelle généralement associée à la notion de terre natale. »³⁰⁸ Cette idée, cette réappropriation de l'espace originel est illustrée dans le roman de Tony Delsham *Négropolitains et Euro-blacks*, à travers le personnage central du roman. En effet, Robert, né de parents antillais ayant émigré en métropole pour des raisons professionnelles, va à la découverte de la Martinique qu'il ne connaissait que de manière imaginaire grâce aux récits que lui narraient ses parents. C'est donc avec fascination, qu'il entreprend ce voyage physique et symbolique afin de découvrir ce lieu mythique, mais significatif pour sa famille à l'instar de son père et sa mère. Cette première expérience Robert l'énonce :

³⁰⁷Sébastien Sacré, « La mise à distance de l'Afrique ancestrale : les romans antillais contemporains », in *L'Afrique noire dans les imaginaires antillais*, Karthala, Paris, 2011 p.24 sous la direction de Obed Nkunzimana, Marie-Christine Rochmann et Françoise Naudillon.

³⁰⁸*id.* p.25.

J'avoue que mon retour aux sources ne se fait pas sans douleur. En posant pied à l'aéroport du Lamentin il y a de cela un mois, puis en me promenant en ville et dans les campagnes, je n'ai pas éprouvé, comme écrit le poète, le sentiment d'une rivière un instant détournée qui retrouverait son lit. [...] Les récits que me firent papa et maman et qui bercèrent mon imaginaire de déraciné en quête de ses origines, surfaient sur une mer démontée dont les lames s'émiettaient aux pieds de montagnes décapitées et amnésiques. Les quelques fromagers survivants que j'avais fini par dénicher taisaient leurs souvenirs, ils ne dialoguèrent pas avec moi comme ils l'avaient fait avec papa jadis, [...] Je les découvrais serviles, vidés de nous-mêmes. [...] Aujourd'hui nos fromagers parlent bien plus du Bumidom³⁰⁹ et de Schælcher que de Bissette et de Césaire.³¹⁰

Dans ce passage le premier contact de Robert avec la terre natale débouche sur un sentiment de désenchantement, de déception d'autant plus qu'elle est en contradiction avec la réalité décrite par ses parents. Ce désenchantement il le vit comme un échec, car il est dépossédé brusquement des images qui avaient nourri son imagination. La Martinique se présente à lui sous un jour dénaturé avec la montée du modernisme qui s'impose dans l'espace économique, social et culturel ; même les personnages épiques créoles qui avaient suscité un intérêt particulier dans l'extrait de texte n'avaient plus de résonance. « Je marchais sur une chaussée goudronnée là où papa m'avait promis des champs d'ignames et de dachines, des corossoliers et des mandariniers, des pommes-cannelles et des caïmites. Les rivières aux eaux claires promises n'étaient plus que de lamentables filets aux entrailles polluées et désertées par les écrevisses que j'avais espéré voir égaillées en toute liberté. Je suis triste»³¹¹ dit-il. Robert se rend compte que la Martinique est victime de l'évolution du temps et que ses parents en avaient gardé une image sclérosée, l'image des Antilles traditionnelles dont ils vantaient le mérite à l'exemple de son père : « - Tu sais, la Martinique c'est une grande famille, tu n'es jamais seul à supporter ta peine, avait-il conclu. »³¹² On a l'impression que la terre ancestrale est souvent fantasmée, idéalisée chez les personnages méconnaissant le lieu mythique en raison du discours nostalgique que délivrent leurs parents ; par conséquent, ce lieu souvent chargé de symboles et d'images positives comme c'est le cas chez Robert apparaît comme les seuls repères qui l'aident dans sa quête identitaire ; c'est

³⁰⁹ Le **Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'outre-mer**, ou **Bumidom**, fut un organisme public français chargé d'accompagner l'émigration des habitants des départements d'outre-mer vers la France métropolitaine. Fondé en 1963, il disparaît en 1981 pour céder la place à l'Agence nationale pour l'insertion et la protection des travailleurs d'outre-mer (ANT), renommé Agence de l'outre-mer pour la mobilité ou LADOM depuis 1992.

³¹⁰ Tony Delsham, *Négropolitains et Euro-blacks*, *op.cit.* pp.7-8.

Cyrille Bissette (1795-1858) fut un des artisans de l'abolition de l'esclavage en France.

³¹¹ Tony Delsham, *Négropolitains et Euro-blacks*, *op.cit.* p.14.

³¹²*id.* p.9.

d'ailleurs pour cette raison qu'il est déboussolé lorsqu'il ne retrouve pas les quelques éléments qui ont servi de socle à son imaginaire de déraciné :

En réalité, j'étais venu aux Antilles pour cela, un peu comme Ibrahim mon ami algérien qui tous les deux ans s'envolait pour son village natal. Il en revenait les yeux revigorés et forts de l'authenticité de son peuple. Moi, quatre semaines plus tard, je repars, plus perturbé que jamais. La ville de Césaire celui qui me donna fierté et arguments face aux blancs racistes du métro parisien, n'est pas un baume régénérateur, n'est pas vivier où l'on se ressource, n'est pas matrice où l'on renaît fort du nannan de son peuple. [...] Né à Paris, ma douleur est encore plus grande. Je découvrais que mon pays d'origine n'était pas le socle solide dont la référence constante m'avait aidé à résister au racisme parisien et qui surtout avait comblé le vide que je ressentais quand mes camarades d'université en toute bonne foi et par amitié sincère m'affirmaient mon droit à la différence. Noir comme hier soir, nul doute aucun que j'étais différent. Mais cette différence s'arrêtait à la couleur de ma peau [...]»³¹³

La Martinique qui avait servi de rempart à Robert pour assumer sa différence, est remise en question ; de ce fait, il se rend compte de l'inanité de son voyage, qui le déstabilise plus qu'autre chose. Il est vite rattrapé par la réalité et prend conscience que la Martinique, est finalement un espace étranger dans lequel il n'a pas d'affinité, en dehors de la couleur de sa peau qui a priori le rapproche des autochtones à l'inverse de la métropole où elle crée la différence. Cette prise de conscience pose la problématique de l'identité des enfants d'émigrés confrontés à l'ambiguïté de leur identité, ainsi se retrouvent-ils entre deux pays, deux cultures dont ils ne perçoivent pas les tenants et les aboutissants. Dans le même sillage, on retrouve ce sentiment de dépossession identitaire dans le roman de Maryse Condé *En attendant le Bonheur*, où « le fameux « retour aux sources » de Véronica n'amène pas le résultat escompté. Quoique de la même « race » que ses « sœurs africaines », ses mœurs sont très différentes. L'Afrique est donc étrangère à Véronica. Elle a fui sa petite île de la Caraïbe pour choir au sein d'une terre vaste et inconnue, non le continent « commun » à tous les noirs. »³¹⁴ « Paradoxalement, en partant à la découverte de son héritage africain, Véronica revendique de plus en plus ses racines antillaises. Car les « retrouvailles » avec ses ancêtres s'effectuent finalement avec de parfaits inconnus. Les populations africaines, leurs mœurs et leur histoire ont évolué depuis la Traite des noirs et le peuple antillais aussi. Véronica n'a pas su s'adapter à son nouveau milieu qu'elle recherchait pourtant fébrilement. »³¹⁵

³¹³ *id.* pp. 16-17.

³¹⁴ Mylène Dorcé, « Déconstruction de l'imaginaire de l'Afrique mythique : En attendant le bonheur de Maryse Condé et L'autre qui danse de Suzanne » in *L'Afrique noire dans les imaginaires antillais, op.cit.* p.135

³¹⁵ *id.* p.136

Même si les deux situations ne sont pas totalement similaires, elles confluent, car toujours est-il qu'il s'agit d'un conflit, d'un désaccord identitaire qui se solde, s'agissant de Robert, par deux conséquences qui se dédoublent face au retour aux sources : la conscience de la non-appartenance à cette terre originelle et le rejet dont il est victime de la part des Créoles locaux. Le deuxième phénomène qui est le plus révélateur, exprime le mépris et le manque de considération que ces derniers manifestent envers les Antillais nés en métropole ou Euro-blacks :

*Lorsque je m'essayais au créole je déclenchais les rires. Oh ! c'étaient détails que les mois et les années pourraient vaincre, mais je me sens bel et bien étranger et rejeté. Rejeté par mes frères ! Avec moi, ils n'avaient pas l'attitude qu'ils avaient avec les noirs et les blancs indigènes et encore moins avec les noirs et les blancs exogènes. Pour eux un blanc c'est un blanc, un noir c'est un noir.[...] Nous autres Euro-blacks « Peau blanc », au milieu de ses comédiens, cabotins de l'histoire, nous faisons désordre. Notre conception des choses n'est pas alimentée par la dame aux cheveux mouillés de nuage ni par la victoire du 22 mai, encore moins par le souvenir de la cale du bateau négrier, tandis que la statue de l'épouse de Napoléon Ier plantée en place d'honneur sur la Savane ne nous choque pas outre mesure. Alors békés et nègres sont méfiants vis-à-vis de nous, Noirs à l'extérieur et Blanc à l'intérieur disent-ils.*³¹⁶

Le narrateur souligne ici l'antipathie et le ressentiment des autochtones à l'égard des Euro-blacks qu'ils considèrent comme des allogènes en raison de leur rupture avec la terre originelle. Visiblement, Robert souhaiterait s'imprégner davantage des mœurs du terroir, mais les Blancs et les Noirs créoles ne sont pas réceptifs à sa démarche étant donné qu'ils nourrissent de nombreux préjugés au sujet des Euro-blacks. Certes, ils sont par le biais de leurs parents originaires des Antilles, toutefois, ils ne sont ni vus ni acceptés comme tels par les Créoles ; un peu comme des transfuges, ils sont critiqués et déconsidérés. Robert qui a toujours vécu en métropole et qui, en plus, a bénéficié d'une éducation et d'une culture métropolitaine, est à l'écart des problèmes et des réalités locales antillaises, il est donc en déphasage avec le monde insulaire. C'est sans doute pour cette raison qu'il est traité de « Noir à l'extérieur » et de « Blanc à l'intérieur » pour montrer son rapport à la métropole, manifestation d'un autre mode de pensée d'une autre mentalité et d'une vision autre du monde. Par conséquent, Robert est la figure emblématique du monde blanc, bien qu'il soit Noir et originaire des Antilles et donc perçu comme l'antithèse de l'Antillais local qui maîtrise les codes sociaux inaccessibles à ceux qui vivent dans l'Hexagone. Cette incapacité à lire les codes et usages du pays ancestral, est mise en avant par le narrateur lors du deuxième

³¹⁶ Tony Delsham, *Néropolitains et Euro-blacks*, op.cit. pp.14-15.

voyage de Robert en Martinique, accompagné de ses parents. À cet effet, son regard sur la Martinique revêt un autre sens, une autre signification :

Parcourir la Martinique aux côtés de papa et de maman prenait une autre dimension, là où je n'avais obtenu que des réponses amusées papa déclenchait une cohue et je devais l'arracher des mains de ceux qui voulaient lui offrir à boire ou l'entraîner chez eux, le bakoua et le collier-chou les protégeaient du nouvel habillage, alors ils évoluaient dans la Martinique de leurs rêves. Moi, je n'avais pu retrouver ce que je n'avais jamais connu, même avec tante Éva j'avais raté le contact, je n'avais pas compris que ces longs regards silencieux étaient réserve et noblesse de grande personne et non indifférence. Mon accent, mes gestes de Parisien, mes propres réserves puisées dans les règles de la bienséance et du savoir-vivre français avaient fait de nous deux étrangers. Face à papa et à maman, grandes personnes de la même génération et du même âge, tante Éva n'avait pas eu cette retenue qui nous avait séparés.³¹⁷

La présence des parents de Robert en Martinique donne une autre signification au monde créole ; ils sont à la base de la métamorphose de Robert qui, subitement, perçoit et déchiffre des choses qui lui semblaient impénétrables. D'ailleurs, il découvre l'hospitalité et la gentillesse de tante Éva qui lui avait paru réservée et distante à son égard lors de leur première rencontre. Au vu des faits qui se produisent au fil du temps passé avec ses parents, Robert se remet en cause, en se disant qu'il a peut-être mal jugé les Créoles, qu'il pourrait être lui-même à l'origine de cette rencontre manquée avec la terre des ancêtres, cette terre qui avait nourri son imagination. Le protagoniste entre peu à peu dans la peau des autochtones et cela se traduit par le regard neuf porté sur la mer du Diamant :

Lors de mon premier séjour, lorsque je regardais la mer du Diamant, je m'imaginai surfant sur la crête des vagues ou encore vêtu d'une tenue de plongée et fusil pointé traquant des sardes et des poissons coffres, des mérus et des bonites, aujourd'hui j'ai un autre regard. Papa avait raison, la robe scintillante était destinée aux touristes et protégeait une conscience qui refusait de disparaître. Je découvrais une ambiance, une manière d'être, un art de vivre, une lutte permanente contre l'histoire imposée, contre le marasme économique, contre les intempéries naturelles, contre le dire qui est dit pour ne pas dire.³¹⁸

En effet, lors de son premier voyage en Martinique, la lecture que Robert fait du pays ancestral est vidée de tout son sens car, en tant que déraciné, il est dépossédé des éléments nécessaires à la compréhension des choses et de l'univers qui l'entoure. De manière métaphorique, il est comparable à un profane dans le monde des initiés ; c'est d'ailleurs ce qui transparaît dans son discours sur la mer du Diamant. En fait, dans les premiers temps, son

³¹⁷id. p.88.

³¹⁸id. p.90.

attirait pour la mer s'explique par les fonctions ludiques qu'elle peut apporter, ce n'est qu'à son deuxième périple qu'il va appréhender sa fonction didactique : on peut interpréter cette étape comme un parcours initiatique c'est-à-dire le passage de l'ignorance à la connaissance, du dessaisissement à l'appropriation des bribes culturelles qui participeront à la construction de son identité. En tant qu'Euro-black, revenir sur ses racines c'est aller à la rencontre d'une culture qui n'était pas forcément prédominante dans son univers familial. Ses parents ne lui parlaient jamais en créole, seul le bakoua de son père et le collier-chou de sa mère symbolisaient la culture créole. Ici le protagoniste veut connaître ses racines, d'où il vient à l'exemple d'un enfant adopté à la recherche de ses parents biologiques pour se construire. C'est donc cette démarche qui va révéler sa véritable identité devant toutes les épreuves qu'il traverse dans cette aventure. Il sait désormais qu'il est originaire des Antilles certes, mais que l'identité qui raisonne en lui est métropolitaine y compris sa façon de penser et son rapport au monde. Même si ce retour aux sources perturbe et déstabilise le personnage à un moment donné du récit, il finit par saisir son identité :

*Moi l'Euro-black, j'ai d'autres préoccupations, d'autres objectifs, les Antilles ce n'est pas ma douleur. Je ne suis pas en conflit avec la femme, chez nous en France, cette dernière n'a pas besoin du système social pour échapper à ma domination de mâle, elle travaille comme moi ou elle est chômeuse comme moi, je n'ai aucun complexe face à elle, je ne lui dois rien, je n'ai pas fui la case en la laissant avec des enfants sur les bras, ma vie ne commence pas en Afrique, ma vie commence à Paris et je suis un Parisien au même titre que les autres Parisiens, mon problème immédiat est l'extrême droite française, ma mission immédiate est de dire aux blancs que s'il n'y avait pas eu les blacks et les beurs jamais l'équipe de France n'aurait gagné le Mondial, ma revendication immédiate est de demander à TF1 pourquoi il n'y a pas de journalistes blacks présentant le journal, mon combat immédiat est d'exiger qu'il y ait des blacks dans les séries télévisées, ma lutte immédiate est de faire en sorte que les réalisateurs blancs du cinéma français acceptent des comédiens blacks dans leurs films quitte à les y contraindre par une loi des quotas comme chez les Américains.*³¹⁹

Robert devient le porte-parole des Euro-blacks et de tous les émigrés ; il revendique un traitement équivalent pour tous les Français sans distinction de race, ni d'origine. En effet, il milite pour l'acceptation d'une France multiraciale, où tous les citoyens trouveraient leur place quelle que soit leur appartenance sociale, culturelle ou ethnique. De fait, il dénonce les problèmes propres à la métropole parce qu'il se sent concerné, ce qui n'est pas le cas des préoccupations qui touchent les Antilles. En réalité, l'Antillais né en métropole que Robert incarne n'est pas reconnu aux Antilles comme faisant partie de la communauté antillaise, il est

³¹⁹id. p.130.

confronté à une situation de rejet et de contestation due à « son appartenance à la société métropolitaine » de par sa naissance. Par ce conflit identitaire, le narrateur attire l'attention du lecteur sur les répercussions du déracinement des enfants d'émigrés qui sont désormais voués à une sorte d'errance identitaire dès lors qu'ils tentent de découvrir la terre des ancêtres. Cette quête identitaire est importante dans le sens où elle révèle l'individu à lui-même et permet ainsi d'identifier et de connaître sa véritable identité aussi bien culturelle que sociale. Ainsi, le dialogue suivant initié à la suite d'une question que pose l'un des personnages du récit au narrateur est susceptible de nous éclairer :

- Vous sentez vous Antillais ?

De plus en plus ! Surtout après mon séjour aux Antilles, je sens monter en moi des échos, il me semble reconnaître des choses que je n'avais pourtant jamais vues auparavant.

Et à Paris ?

Le regard de l'autre vous le rappelle en permanence et, voyez-vous, ceux que vous appelez négropolitains risquent d'être les meilleurs défenseurs de la culture antillaise, beaucoup reproduisent les Antilles à Paris, tentent d'imposer au froid parisien un art de vivre...

Il y a ceux qui nous échappent...

Oui, je pensais faire partie de ceux-là, je m'estime Euro-black... [...] je partage la même culture, les mêmes émotions, la même langue, le même argot, la même façon de vivre que les métropolitains [...] ³²⁰

Dans cet échange, nous remarquons que le narrateur en disant « je » donne son point de vue et se considère comme étant un Euro-black. Même si, son voyage aux Antilles réveille en lui une sorte de paramnésie (sensation d'avoir déjà été témoin ou d'avoir déjà vécue une situation présente, accompagné d'une sensation d'irréalité, d'étrangeté), même s'il a l'impression d'avoir un lien avec la Martinique toutefois, il nuance son propos en admettant que malgré « le regard de l'autre » à Paris qui le ramène constamment au pays d'origine de ses parents, il reste attaché profondément à la métropole. La répétition du mot « même » vient renforcer ce sentiment d'appartenance à la métropole et d'affinité avec les métropolitains. À cet effet, l'Euro-black est présenté dans le texte comme un personnage qui assume un ancrage social et culturel métropolitain car il n'a de lien avec les Antilles que le discours rapporté par ses parents sinon l'héritage historique de ses ancêtres.

En outre, leur pays de naissance et d'adoption est à l'origine de la formation de leur identité, de leur personnalité en fonction de leur milieu social. L'auteur fait une sorte de mise au point et montre que le retour aux sources, peut être bénéfique à condition que l'individu

³²⁰*id.* pp.119-120

qui réalise la quête soit accompagné et aidé pour ouvrir les portes qui semblent être hermétiques et ainsi s'approprier les codes et usages du terroir. Mais quel accueil les Créoles restés aux Antilles réservent-ils aux émigrés encore appelés négropolitains lorsqu'ils décident d'aller en vacances ou de rentrer définitivement au pays natal ?

III.8. Le retour au pays natal de l'exilé

Dans le roman de Tony Delsham, « négropolitain » est l'expression utilisée aux Antilles pour nommer les exilés. En effet, ils représentent ceux qui sont nés aux Antilles, mais qui vivent désormais dans l'Hexagone par opposition aux Euro-blacks nés en métropole. Comment alors le négropolitain est-il perçu dans son espace originel, dès lors qu'il décide d'y retourner ? Comment vit-il ce retour au pays après de longues années d'absence ? Pour répondre à ces interrogations, il convient de noter que le thème du « retour de l'exilé » est un thème récurrent au même titre que celui du « retour aux sources » qui lui fait écho dans la littérature antillaise, car il pose les problématiques d'identité, d'appartenance et par extension de la place de l'exilé dans la société d'origine : ce sont autant de préoccupations qui bouleversent de manière émotionnelle et psychique le personnage confronté à cette réalité. En d'autres termes, dans le cadre du roman de Delsham, l'auteur revient sur la question du sujet exilé aux prises avec les changements topographiques et sociologiques opérés dans son pays d'origine : en effet, les protagonistes sont traversés de sentiments contradictoires qui se dessinent au fur et à mesure de leur évolution dans la société originelle, société qu'ils appréhendent difficilement au vu des éléments spatio-temporels, des éléments socioculturels qui modifient voire annihilent les images passées gravées dans leur mémoire. Dans cette analyse il sera donc question d'identifier les différentes étapes que doit affronter le sujet exilé dès lors qu'il est immergé dans sa terre natale ; quelle attitude et quelles résolutions, doit-il prendre face à une société qui lui est devenue étrangère ?

En effet, les personnages qui vivent cette expérience du retour en terre natale sont les parents de Robert qui sont obligés de partir en Martinique suite à la mort d'un proche (le grand-père paternel de Robert) afin de régler des problèmes d'héritage. Ce voyage du retour se présente à première vue comme une aubaine inespérée dans le sens où elle permet aux protagonistes de retrouver la terre de leur enfance, celle qui fut longtemps considérée comme une terre cauchemardesque, inhospitalière :

- Voilà, commence papa, tu sais que si on a quitté le pays c'est parce qu'il ne voulait pas de nous, on prenait du fer tout bonnement et on avait juré de ne plus mettre les pieds là-bas, mais un homme aime

*être enterré là où la vie l'a déposé. [...] Je les regarde avec tendresse. Ils n'avaient jamais envisagé de retour jusqu'à présent, ils avaient même refusé les vacances que nous leur proposons, mon frère, ma sœur et moi, s'estimant incapables de renouer le dialogue avec le théâtre de leur souffrance.*³²¹

En fait, dans un contexte socioéconomique particulièrement rigoureux en Martinique après la Seconde Guerre mondiale, les parents de Robert ont choisi l'exil en métropole pour s'échapper, s'évader d'une vie chaotique, d'un avenir obstrué. L'exil apparaissait ainsi symboliquement comme la rupture avec un lieu miséreux, infertile pour se tourner vers un avenir plus prometteur. Le départ en exil pour les générations de l'après-guerre fragilisées et bouleversées par les événements qui ont lieu à cette période notamment les difficultés économiques et l'expansion démographique témoigne d'une volonté d'espérance, de renouveau. C'est dans cette logique que s'inscrivent les parents de Robert, persuadés du bien-fondé de leur stratégie qui est renforcée par le désir du non-retour au pays natal. Ce choix quoique difficile est compensé par la présence d'objets qui affirment leur attachement à la terre natale, au patrimoine culturel : « le chapeau bakoua » et le « collier-chou » renferment un sens singulier ainsi que le constate Robert, le jour de l'annonce du départ en Martinique : « Ils m'accueillent avec effusion. Leur tranquillité, leur sérénité me fait toujours du bien. Je note que maman porte son collier-choux, ils avaient vraiment quelque chose d'important à me dire »³²² en d'autres termes, malgré la volonté de rompre physiquement avec la terre natale, les parents de Robert entretiennent un lien psychologique (souvenirs) et un lien concret (les objets) avec elle. La rupture est alors partielle, pas totale, ce qui ouvre des perspectives de retour se matérialisant ici par le départ physique des parents de Robert en Martinique après l'annonce du deuil :

Le chapeau bakoua trône à sa place habituelle. Il avait résisté à tous nos déménagements, retrouvant à chaque fois une place privilégiée dans notre nouvelle maison.

- Eh bien, dis-lui, han, s'impatiente maman alors que nous nous installons.

*Papa prend le chapeau bakoua, le pose sur sa tête avec un grand sourire, je le sens heureux.»*³²³

*« - Voilà, nous sommes à la retraite, nous avons de petites économies, tonton Émile a laissé une très jolie maison sur les terres, je me disais que ta maman et moi on aurait pu s'installer là.»*³²⁴

Les parents de Robert sont animés d'un sentiment d'exaltation et d'enthousiasme à l'idée de renouer avec le pays d'origine, car repartir là-bas, c'est non seulement se réconcilier

³²¹ *id.* pp.85-86.

³²² Tony Delsham, *Négropolitains et Euro-blacks*, *op. cit.* pp. 83-84.

³²³ *id.* pp.84-85.

³²⁴ *Id* p.86.

avec soi-même mais c'est également être en relation avec le monde originel, initial. Pour l'exilé, vivre le retour c'est pouvoir retrouver ce qu'il a gardé en mémoire, c'est revenir aux souvenirs de son enfance pour se repérer dans l'univers anthropologique, c'est s'imaginer que les traces et les mœurs de jadis sont inébranlables, c'est admettre qu'en dépit des évolutions économiques, sociales et politiques le changement peut être bénéfique à condition de préserver les valeurs sociales. Tel est le cas des parents de Robert qui s'imaginent une Martinique aux couleurs de jadis :

- Tu risques d'être déçu, la Martinique a beaucoup changé, avais-je dit à papa.

- Min lé an madame ka bocanté rad, sétoujou min tété ya i ka météadan (Une belle femme a beau changer de robe, c'est toujours le même corps qu'elle y met...), avait-il répondu.³²⁵

Par cette métaphore, le père de Robert apparaît convaincu qu'il existe une Martinique à l'image de sa mémoire : une Martinique authentique malgré l'évolution des mentalités et de la société, une Martinique gardienne des valeurs morales où il fait bon vivre à l'inverse d'autres pays développés. L'exilé arrive dans son pays natal avec les images figées, qui lui ont servi d'appui pendant l'exil et qui ne cadrent plus forcément avec la situation réelle. C'est peu à peu qu'il prend conscience de cela ; les parents de Robert découvrent avec amertume cette réalité lorsqu'ils se font voler leurs objets fétiches :

La Martinique du Rêve était rattrapée par la Martinique réelle.

Deux jeunes hommes sur une moto pétaradante nous frôlent dangereusement, avant que je ne réagisse l'un d'eux arrache le bakoua et le pose sur sa tête tandis que la moto s'éloigne à toute allure.

- Robert, mon bakoua gémit papa.

Impossible de les poursuivre, ils ont déjà disparu. Papa est désorienté, il tourne en rond espérant le retour de la moto.

- Non, non, ce sont des Martiniquais de chez nous, des bougres d'ici-là, oui ! oui, oui, c'étaient des bougres d'ici-là, disait-il les bougres d'ici-là ne sont pas comme ceux de Paris, ils respectent les grandes personnes, ils respectent les cheveux blancs des grandes personnes je te dis, ils vont ramener mon bakoua pour moi, ils vont le ramener et vont me demander pardon...

[...] quand je croise le regard du plus grand, il est trop tard, d'un geste vif, alors qu'il nous croisait, il arrache le collier de maman.³²⁶

³²⁵id. pp.86-87.

³²⁶id. pp.106-107.

Au sentiment d'exaltation de la première approche avec la terre d'origine fait place un sentiment de déception, de consternation face à la découverte d'une Martinique que les parents de Robert n'acceptent pas et refusent d'enregistrer dans leur mémoire :

- Si c'est comme ça, je repars, à Paris !

Papa s'est redressé, il quitte son fauteuil et se rend sur la véranda, je le suis.

- Réfléchis encore, lui dis-je, tu es sous le coup de l'émotion, maman et toi paraissez si contents de vous installer à la Martinique.

- Pas dans cette Martinique où on vole les gens, pas dans cette Martinique où on ne sait plus ce qu'est une grande personne, je ne veux pas voir des Martiniquais faire ça, je veux garder ce qu'il y a dans ma tête depuis toujours, je veux mourir avec l'idée que j'ai de mon pays, pour ça, il faut que je retourne à Paris.³²⁷

L'expérience du retour est vécue par les parents de Robert comme une déchirure, c'est l'expression du renoncement, de la négation de l'avenir dans un pays métamorphosé, le refus de participer à la construction d'une société décadente, existante en réalité mais qu'ils refusent d'accepter. Les protagonistes ne se projettent plus sur le long terme dans un espace socioculturel (ce qui serait tenir compte du contexte socio-historique des Antilles) en déphasage avec leur ambition existentielle. Alors qu'ils fustigent et rejettent leur pays d'origine incapable de leur offrir la sérénité et la tranquillité qu'ils recherchent pour leurs vieux jours, ils préfèrent le retour dans leur terre adoptive (la France), lieu certes loin d'être un modèle chez les jeunes en matière de respect envers les vieillards, mais où ils sont à l'abri de cette image décevante, désespérante de la Martinique. Par conséquent, Paris peut être perçu ici comme étant le lieu du rêve, de l'imagination quand le pays d'origine prend des aspects différents, des couleurs différentes, au gré de l'exilé. En choisissant le retour à Paris, les protagonistes veulent garder en mémoire le souvenir d'une Martinique mythique, celle de leur enfance.

III.9. Le Blanc métropolitain aux Antilles

Les îles antillaises ont toujours été perçues par la conscience collective métropolitaine comme un lieu paradisiaque où il fait bon vivre, ce regard porté sur les Antilles datant de naguère s'est répandu comme une vérité indiscutable suscitant un désir de découverte important. D'ailleurs dans l'un des romans de Tony Delsham *Paris, il faut que tu saches...* ce point de vue est exprimé par l'un des personnages : « Interrogation classique des Zoreyes.

³²⁷*id.* pp.109-110.

Souvent ils me fixent comme si j'étais fou. Soleil, plage, bananes, jolies filles, mais pourquoi tu viens te geler ici ? S'étonnent-ils. »³²⁸ Cette perception des Antilles se limitera à la beauté des paysages et des sites touristiques sans une connaissance approfondie du réel de ses habitants. D'un point de vue général, en parlant de la Martinique et de la Guadeloupe, c'est progressivement que le nombre de Blancs métropolitains va s'accroître, grâce au développement du tourisme et à la croissance de l'activité et des opérateurs économiques. Mains comment le Blanc métropolitain est-il vu par les Antillais à l'heure actuelle ?

Dans le roman antillais, la question des métropolitains dans l'univers anthropologique et sociologique créole n'est pas un sujet prédominant ; toutefois certains écrivains s'intéressent à eux, peu ou prou sans doute parce qu'ils forment un groupe social désormais visible malgré leur nombre insignifiant par rapport à l'ensemble de la population créole. Désigné par le nom de « Zoreye » dans plusieurs romans antillais, le Blanc métropolitain semble être perçu comme un intrus dans le paysage antillais. Qu'il s'agisse des Noirs ou des Blancs créoles, on se rend compte par exemple à travers le roman de Marie-Reine de Jaham, que c'est un adversaire, un ennemi pour les deux groupes sociaux qui se liguent contre Andraos un investisseur métropolitain qui souhaite investir en Martinique. Occupant souvent des postes de direction ou étant chef d'entreprise, les Antillais ne tolèrent que difficilement sa présence en tant qu'opérateur dans leur espace économique. C'est ce qui se dessine à travers les mots du père de Robert dans *Négropolitains et Euro-blacks* de Tony Delsham :

*- Cela ne me choque pas, murmure-t-il, cela me surprend, la dernière fois où je suis venu ici, il n'y avait pas un seul zoreye ! On dirait qu'ils ont tout pris, ils ont monté des restaurants, des hôtels, des boîtes des nuits, des casinos, là où des hommes et des femmes dormaient.*³²⁹

Dans le roman, l'impression que les métropolitains sont attirés par les opportunités économiques plus qu'autre chose est évoquée par les Antillais victimes d'une certaine pression commerciale qu'ils ne peuvent éviter ni contrôler. En effet, les investissements d'hommes d'affaires métropolitains, qui prennent de l'ampleur dans ces îles, reflètent le pouvoir économique qu'ils acquièrent au fil du temps, au détriment des locaux qui arrivent difficilement à investir dans ce domaine sauf, une infime partie de la société qui sort du lot. Et à la lecture du roman de Marie-Reine de Jaham, on trouve ce sentiment anti-métropolitain, c'est-à-dire contre le métropolitain qui s'incruste dans le monde antillais des affaires chez les

³²⁸ Tony Delsham, *Paris, il faut que tu saches*, op.cit. p.17.

³²⁹ Tony Delsham, *Négropolitains et Euro-blacks*, op.cit. p.103.

Créoles tous confondus. Pour conserver un certain monopole sur le marché économique antillais, les Créoles, sans distinction raciale et sociale, sont prêts à mettre de côté leur querelle pour lutter contre les influences extérieures. Cette idée se dégage de la démarche de la Grande Béké ou de Mickey qui sont les instigateurs d'une cohésion sociale en associant les autres races dans leur propre lutte contre l'intrusion des investisseurs étrangers, comme Andraos. En fait, le narrateur montre ici une population créole unie pour défendre les intérêts de son île qui risque d'être à la merci des étrangers. Et le Blanc métropolitain est cette figure étrangère, qu'on tolère aux Antilles tant qu'elle ne s'ingère pas dans la gestion de la cité. Ce visage indésirable du métropolitain était déjà évoqué sous la plume d'Edith Kováts-Beaudoux dans *Les Blancs créoles de la Martinique* :

Depuis la départementalisation, la venue de nombreux fonctionnaires, la diminution de l'autonomie financière relative dont l'île jouissait auparavant, la modification même de l'organisation générale du pays, tous les Martiniquais se sont découverts sinon un ennemi, du moins un embarras commun, le Métropolitain. [...] Le métropolitain est considéré comme un étranger, un intrus, que l'on admet ou courtise seulement dans la mesure où il occupe un poste important et où il est préférable de s'en faire un allié.³³⁰

Cette thèse que proposait Kováts-Beaudoux il y a quelques années n'a pas totalement changé, car de nombreux Antillais considèrent toujours les métropolitains comme des étrangers et comme tels ils ne doivent en aucun cas bénéficier des privilèges qui reviendraient aux Antillais à la différence que cette hostilité face au métropolitain est aussi exprimée à l'endroit de toute personne, qui ne serait pas originaire des Antilles et qui exercerait une activité économique. Le Créole a la sensation d'être mis à l'écart dans son propre territoire, c'est ce discours qui semble exprimé fortement dans *Toxic Island* d'Ernest Pépin lorsque Ringo le personnage principal de l'œuvre critique la présence des étrangers qui profitent des avantages commerciaux qu'offre la Guadeloupe :

Alors, on venait de partout tenter sa chance.

Des anciens Français d'Algérie, des Africains, des Haïtiens, des Français de France, des Chinois, des Syriens, des Vietnamiens, des Pakistanais, des Cubains, des Vénézuéliens, débarquaient sans le sou et, hop montaient une « affaire ». La banque prêtait. [...] Nous notre rôle était d'acheter, de nous endetter [...] Et pendant ce temps, l'Europe nous interdisait d'abattre un bœuf, un cochon, sans son consentement sanitaire. L'Europe nous interdisait d'organiser des coups de mains pour terminer une maison. L'Europe nous étranglait en même temps qu'elle enrichissait les riches.³³¹

³³⁰ Edith Kováts-Beaudoux, *Les Blancs créoles de la Martinique...*, op.cit. pp.149-150.

³³¹ Ernest Pépin, *Toxic island*, op.cit. pp.97-98.

Le narrateur décrit une situation qui touche particulièrement les Antilles, où le Créole devient le témoin, le spectateur de son propre avenir économique ; où il n'aurait aucun pouvoir sur les décisions inhérentes à son environnement économique. Ce phénomène crée ainsi une certaine frustration ; on a l'impression que le Créole souffre du sentiment d'exclusion, du sentiment de manipulation qui influence sa relation avec autrui. Aussi, les difficultés liées aux crises qui minent les sociétés actuelles à l'instar du chômage, du coût élevé de la vie, intensifient la méfiance et l'intolérance à l'égard de l'étranger. Le métropolitain est par conséquent principalement visé et perçu comme un adversaire sauf lorsqu'il est touriste. Sa couleur de peau fût-elle blanche ne crée aucune complicité avec les Blancs créoles si ce n'est que de simple relation de courtoisie. Le métropolitain est donc un personnage romanesque qui vit le plus souvent dans les cloisons de sa communauté sans forcément une grande sociabilité avec les locaux quand bien même serait-il blanc. Dans *Paris, il faut que tu saches...* de Tony Delsham, le narrateur insinue que le métropolitain est raciste car, en tant que chef d'entreprise, il a tendance à ne recruter que ses concitoyens métropolitains. Aline qui vit en métropole reçoit une proposition d'embauche après plusieurs mois de chômage et pour Thierry son compagnon, originaire de la Martinique c'est inimaginable :

La boîte qui lui répond a une filiale à la Martinique et le poste proposé se trouve là-bas. Or, je sais que sur place, les grands travaux, c'est terminé. L'âge d'or de la construction est désormais derrière, il reste les maisons particulières, mais la concurrence est sévère.

- Ce sont des zorèyes qui ne veulent pas embaucher des Martiniquais

- Pourquoi tu dis ça ?

- A la Martinique, les architectes ça court les rues, la boîte n'aurait aucun mal à embaucher sur place.³³²

L'image du Blanc métropolitain est écornée, et cela n'améliore pas les relations avec les locaux qui s'imaginent qu'il n'est aucunement intéressé par le sort de l'île. De plus, le fait de ramener sa main-d'œuvre de l'étranger au lieu de recruter les autochtones amplifie le sentiment d'indifférence, d'insensibilité à l'égard de ces derniers. Le personnage de Thierry est excédé par l'attitude des Blancs métropolitains et montre de manière ostentatoire son hostilité. Même si selon lui, « on ne peut même pas les accuser de racisme, ils vendent et

³³² Tony Delsham, *Paris, il faut que tu saches...*, op.cit. p.65.

louent officiellement à tout le monde, mais les prix de vente ou de location des apparts qu'ils conduisent ? sont si élevés, que la plupart des Martiniquais sont exclus. [...] »³³³

En définitive, le Blanc métropolitain détesté est celui qui investit dans l'économie des îles, mais celui qui vient juste travailler dans les administrations ou autre chose, est quand même accepté ; ce sont d'ailleurs ceux-là qui sont très nombreux et qui sont perçus par Thierry comme des non racistes qui s'intéressent peu ou prou à la société et à la culture créole, mais tout en gardant une certaine distance.

En conclusion, les romans étudiés nous ont permis de montrer l'impact des rencontres, à la fois culturelles et humaines, dans l'environnement social et anthropologique antillais. En effet, la société antillaise telle que décrite par les auteurs, s'est construite dans un creuset d'éléments hétéroclites qui sont encore dans les temps modernes dans un processus de revalorisation, de réhabilitation en tenant compte des exigences des différentes races qui peuplent ces îles. L'histoire de cette partie du monde, notamment avec le passé esclavagiste et colonial, a des répercussions inévitables dans la société moderne, qu'il s'agisse des croyances ou des pratiques culturelles, ou même des idées : c'est un lieu qui dissimule de profondes douleurs certes, mais qui essaie de panser ses blessures, de se reconstruire de différentes manières. Ainsi en est-il de la couleur de la peau, la race, qui eut un impact considérable dans les mentalités et les relations des uns et des autres, mais encore dans l'organisation des groupes sociaux incapables de créer un vrai dialogue social, une harmonie au sein de la société, sans avoir à remuer les plaies du passé. La société créole moderne, selon la lecture qui ressort de l'analyse de nos romans est une société touchée par divers bouleversements sociaux, qui doit relever plusieurs défis.

Après l'analyse de la société créole, nous nous focaliserons dans la deuxième partie de notre travail sur l'étude de la société africaine, en décryptant comment l'altérité et l'image de soi-même s'expriment à travers le roman africain subsaharien francophone. En effet, dans cette analyse, il s'agira de comprendre et de cerner le sujet africain confronté à la différence raciale et culturelle dans son propre univers social et anthropologique.

³³³ *id.* p.97.

**DEUXIÈME PARTIE : LA VISION DE L'AUTRE ET
DE SOI DANS LA FICTION A TRAVERS LE ROMAN
AFRICAIN**

La deuxième partie de notre travail consiste à dévoiler les idées les comportements qui ont survécu en Afrique après le démantèlement du système colonial ainsi qu'à interroger le personnage africain dans son univers géographique sur la question de l'image qu'il a de soi et de l'Autre. L'Autre représente une figure de l'altérité plus ou moins inquiétante. En effet, le terme altérité recouvre plusieurs sens, c'est un mot pluriel, aux connotations diverses inhérentes aux réalités qu'il traduit, aux situations qu'il détermine, aux objets qu'il évoque :

*autre inférieurisé, parfois déshumanisé, voire diabolisé, Autre indigène, colonisé, esclavagisé ou massacré, Autre déviant, criminel, malade ou fou, objets de l'attention d'un Michel Foucault (1926-1984), Autre racial, Autre social (le pauvre), Autre de genre (la femme), tous apparaissent en fait éminemment construits, comme l'est lui aussi le sujet prétendument « universel » de l'Occident, blanc, mâle et chrétien.*³³⁴

L'Autre se présentera aussi comme une figure antinomique, contradictoire dans une forme de transformation, de mutation de soi-même (un autre soi-même). Donc au travers de l'analyse de l'espace fictionnel, lieu dans lequel se déploient les personnages, l'intérêt sera accordé aux différentes manifestations, aux différentes interprétations de l'Autre et de soi-même dans l'expression des mouvements, dans la signification des êtres et des imaginaires. Il s'agira de s'interroger sur les personnages en relation avec leur milieu socioculturel. Comment les protagonistes réagissent-ils face à l'Autre à la carnation autre ? Comment les romanciers décrivent-ils les distinctions raciales et culturelles présentes en Afrique ? Dans cette partie, le regard sera centré sur l'Afrique, dans son rapport avec les identités (personnelle, sociale, culturelle) actuelles ; l'Afrique sera interrogée dans son projet existentiel, en se demandant comment la perception qu'on se fait de l'Autre conditionne les rapports qu'on entretient avec lui, si l'on peut percer à jour les différents phénomènes, les diverses situations qui expliquent encore aujourd'hui l'acceptation ou le rejet de l'Autre dans son altérité. C'est donc se demander si, en Afrique, la question de la couleur de la peau a un impact dans les rapports entre les individus et la société.

Dans le premier chapitre intitulé *La perception du Blanc en Afrique : un regard complexe*, notre préoccupation sera d'interpréter l'altérité raciale et culturelle. Il s'agira d'analyser et de comprendre le discours des personnages à propos de l'image que le Blanc possède en Afrique. En d'autres termes, il sera question de voir si l'image que le Blanc

³³⁴ Pétré-Grenouilleau Olivier, *Dictionnaire des esclavages op.cit.* p.122.

endossait à l'époque coloniale est encore vivace et influence le comportement des sujets africains.

Dans le deuxième chapitre, *L'albinisme et ses corollaires*, il s'agira d'interroger le phénomène de l'albinisme et ses conséquences en Afrique, en montrant par exemple comment le personnage de l'albinos est accueilli aussi bien dans sa famille que dans la société. À cet effet, il s'agit d'interroger l'altérité physique dans une même réalité culturelle et sociale. Autrement dit, l'étude du personnage de l'albinos dans le roman africain permettra de cerner son regard et celui d'autrui par rapport à la maladie de l'albinisme tout en observant les situations qu'il traverse dans sa différence corporelle sachant que la couleur de sa peau est distincte de celle des Africains qui sont en majorité mélanodermes. Comment les protagonistes identifiés dans la trame romanesque perçoivent-ils l'albinos, de quelle manière vivent-ils, interprètent-ils cette différence de phénotype. Dans, cette réflexion, le personnage de l'albinos sera au cœur du sujet, afin d'appréhender les différents aspects qui tournent autour de sa personne, surtout qu'aujourd'hui il est encore objet de préjugés ne cadrant pas avec la réalité. À travers une analyse romanesque, notre souci sera ainsi de voir comment le personnage de l'albinos évolue dans l'univers fictionnel, s'il est possible pour lui de construire son identité à la fois personnelle et sociale malgré sa différence physique.

Le troisième chapitre concernera *La réflexivité sur l'Afrique : regard sur l'Afrique et les Africains*. Ce sera une réflexion basée sur l'Afrique noire francophone et les Africains à travers le regard et la sensibilité des auteurs africains. À travers cet axe de recherche, a priori, le problème de l'altérité physique (corporelle), raciale et culturelle ne se posera pas. En effet, il s'agira d'un examen du sujet noir africain inscrit dans une situation géographique spécifique qui est principalement la sienne. Ses déplacements géographiques mais aussi, ses changements physique, psychologique et idéologique seront examinés dans des thématiques diverses. On verra par exemple comment le noir, pris ici au sens métaphorique, est assimilable à l'expression de la douleur, de la souffrance, de la maladie, de la fatalité, de la misère sous toutes ses formes. De ce point de vue, la couleur noire sera vue comme plurielle, multiple, elle sera ainsi déclinée en faisant allusion aux difficultés de l'existence comme une couleur des impressions et des visions négatives sur l'Afrique qui dominant le discours des personnages. Par ailleurs, au-delà de ce pessimisme voire même de l'afro-pessimisme devant une société africaine en désagrégation, où le personnage dépérit en se confrontant à la laideur du monde qui l'entoure, dans un autre sens, on verra comment le noir symbolisera, cette fois, la couleur

de la peau, notamment la peau très foncée en tant que couleur indésirable qui entraînera ainsi le personnage à une détestation de lui-même jusqu'à tenter une métamorphose physique : l'obtention de la peau claire.

Chapitre I : La perception du Blanc en Afrique : un regard complexe dans la fiction romanesque

I.1. La représentation de l'homme blanc dans la conscience collective

La découverte des côtes africaines par les Occidentaux a laissé une empreinte indélébile dans la mémoire individuelle et collective des Africains. En effet, le Blanc qui symbolise cette intrusion dans ces sociétés a souvent été associé à la colonisation et à l'expansion religieuse. Pendant la période coloniale, les ouvrages montrent que les Africains ont construit tout un imaginaire autour de la figure de l'homme blanc. Ces images variaient en fonction de la relation établie entre le colon et l'indigène, entre l'ecclésiastique et les fidèles. Bernard Mouralis par exemple parle du fonctionnement de la machine coloniale en montrant comment les différents acteurs de ce système ont influencé la société tout comme les individus. De l'administrateur colonial, en passant par le commerçant, le prêtre ou l'instituteur, tous autant qu'ils sont ont participé à l'émergence non seulement d'une collectivité mais aussi à la création d'un imaginaire que les autochtones interpréteront à leur convenance, selon leur ressenti. Nous ne reviendrons pas sur la profusion de portraits de Blancs ayant jalonné la littérature négro-africaine, ni sur les circonstances qui ont permis de décrypter ce personnage toutefois plurivoque ; ce qu'il faudrait souligner ici c'est que le personnage blanc dans le paysage colonial possédait un rôle incontournable dans la gestion de l'appareil sociétal. C'est pourquoi, d'aucuns considèrent qu'il a été responsable de la désorganisation des sociétés traditionnelles africaines :

*Étranger, venu dans un pays par les hasards de l'histoire, il a réussi non seulement à se faire une place, mais à prendre celle de l'habitant, à s'octroyer des privilèges étonnants au détriment des ayants droit. Et cela, non en vertu des lois locales, qui légitiment d'une certaine manière l'inégalité par la tradition, mais en bouleversant les règles admises, en y substituant les siennes.*³³⁵

Ce discours d'Albert Memmi exprime clairement les différentes manifestations, les divers visages de la colonisation, de l'occupation, de la domination de l'homme blanc dans les divers espaces africains. Ces dernières décennies, les sociétés africaines subsahariennes ont connu moult remous politiques, économiques et sociaux. La période des indépendances des pays africains apporte une nouvelle ère avec le démantèlement du système colonial. Aussi avec la décolonisation, le renouveau social, l'émancipation des peuples africains, l'éclosion des nouvelles idées riment avec une Afrique autonome, où l'image de l'homme blanc est

³³⁵ Albert Memmi, *Le portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Éditions Corrèa, Paris, 1957, Éditions Gallimard pour l'édition de 1982, p.36.

revisitée, réinventée. Dans ce chapitre, il s'agira de rendre compte de la perception du personnage blanc dans la conscience collective, de se demander comment dans la société moderne, les Africains appréhendent le Blanc en convoquant aussi bien les représentations imaginaires qu'effectives.

Par rapport à l'interprétation romanesque, la société moderne africaine comme toutes les sociétés actuelles utilise d'abord les préjugés pour appréhender l'homme blanc. Ces préjugés inscrits dans la conscience collective sont un outil efficace pour dire, et qualifier les Blancs comme nous le montre *L'Impasse*. « Tous disent que, de toute façon, les Blancs, que ce soit des hommes ou des femmes, ce n'est que des égoïstes, des mauvais. »³³⁶ Joseph qui connaît cette antienne pour avoir vécu en France, pense que ses parents « expriment seulement ce que les gens d'une race peuvent raconter comme hideurs sur une autre, quoi ! Ça ne me choque pas beaucoup puisque les Blancs font la même chose. »³³⁷ Les propos de Joseph corroborent une situation qui prend forme en mettant à l'écart l'individu pour ne considérer que le groupe ethnique. Les préjugés qui ne reposent finalement sur aucune vérité objective puisque c'est l'expression d'une succession de croyances stériles, s'adaptent et s'expriment au gré du groupe racial qui veut stigmatiser un autre groupe. Il s'avère que, le plus souvent, les préjugés qui desservent les Blancs en Afrique sont relatifs à leur comportement et à leurs mœurs souvent jugés débridés ou anormaux : ceux-ci sont donc à l'origine de la décadence des us et coutume africaines. Pour illustrer cette idée, la femme africaine qui veut s'émanciper ou qui échappe au schéma ordinaire que l'on rencontre dans la société est aussitôt perçue comme une femme à la mentalité européenne, mentalité qui n'est pas forcément appréciée dans la société africaine, par exemple si une femme africaine décide de ne pas se marier ou si elle choisit de ne pas enfanter.

La représentation du Blanc, en plus du préjugé qui précède le discours, peut-être aussi le résultat de l'expérience vécue par les immigrés en métropole comme dans *Bleu, Blanc Rouge* d'Alain Mabanckou, où un des protagonistes dit à son fils qui doit se rendre en France : « Ne pas toucher les femmes des Blancs. Il avait entendu dire par l'un de ses amis, un cuisinier qui avait vécu en Europe, que le Blanc n'hésitait pas à employer l'arme à feu ou la tronçonneuse pour une question de femme alors que nous, au pays, si on le désirait on pouvait

³³⁶ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, Présence Africaine, Paris, 1996, p.56.

³³⁷ *Ibid.* p.56.

épouser plusieurs femmes. »³³⁸ La réaction du Blanc n'est plus entendue dans ce contexte comme une réaction individuelle, elle est plutôt considérée comme un trait du comportement propre au groupe des Blancs ; les témoignages des immigrés ou les anecdotes influencent ainsi de nombreux Africains qui les prennent pour argent comptant. Ces quelques exemples montrent que la perception du Blanc en Afrique dépend du domaine que l'on appréhende, les mentalités figurant parmi les choses que les personnages romanesques auront tendance à critiquer.

L'autre image du Blanc relève de son rôle économique en Afrique. Le discours des personnages romanesques n'a rien à voir avec les préjugés répandus dans la société, car il s'agit d'un discours tenu par les intellectuels ou les cadres pour dénoncer une situation effective dans l'univers économique africain. Certains protagonistes de *Trop de soleil tue l'amour* de Mongo Béti, décrivent le Blanc comme une figure puissante, influente du monde des affaires :

*- Nous n'aimons pas beaucoup les Français ici, déclarait le patron ; ces gens-là n'ont jamais oublié qu'ils ont été nos maîtres. Regardez ce qui s'est passé au Rwanda. Ils sont prêts à tout pour maintenir leur emprise ici. Écoutez-moi là : pourquoi je dois passer par un concessionnaire français d'ici, et non pas un compatriote, si je veux acheter une voiture japonaise ? Pourquoi pas un compatriote concessionnaire ? Pourquoi nous sommes indépendants alors si nous ne pouvons même pas avoir un des nôtres concessionnaires de marques japonaises ? Où ça se passe comme ça ailleurs ? [...] Les Français, nous n'en voulons plus ici, mais alors plus du tout. Mais est-ce que c'est leur problème ? D'abord ce fut leur foutu franc CFA, une vraie calamité. Et voilà qu'ils viennent en plus nous casser les pieds avec leur francophonie.*³³⁹

Le narrateur traduit l'impact du Blanc dans les transactions économiques africaines où on a l'impression qu'il joue un rôle déterminant. Dans ce cadre, c'est comme si les Africains subissaient encore la pression européenne dans la gestion de leur économie. De fait, que ce soit la présence des Blancs à des postes privilégiés ou à responsabilité, ou encore l'implantation de nombreuses firmes européennes qui ont des monopoles en Afrique, tout porte à croire qu'au-delà du concept de mondialisation qui peut justifier la présence des investisseurs étrangers en Afrique, la participation de l'Europe à l'instar de la France est mal perçue, voire même contestée par certains Africains. Et l'histoire coloniale pourrait être l'une des raisons qui expliquerait le rejet des Français dans l'espace économique. Pour les

³³⁸ Alain Mabanckou, *Bleu Blanc Rouge*, Présence Africaine, Paris, 1998, pp.112-113.

³³⁹ Mongo Béti, *Trop de soleil tue l'amour*, Julliard, Paris, 1999, pp. 26-27.

Africains, tout se passe comme s'il s'agissait de néocolonialisme, une autre façon, avec d'autres méthodes de s'ingérer dans les affaires africaines. Benjamin Rubbers affirme à ce propos :

Le Blanc » traîne une réputation de cupidité sans aucune vergogne envers les Congolais : « Aucune moralité ne peut être attendue de leur part car leur seule intention est de tirer profit de la situation », juge une autorité administrative du Katanga. C'est cette rapacité foncière qui les pousse à venir au Katanga pour en « piller » les ressources au préjudice des Congolais, et personne ne les croit guère lorsqu'ils justifient leur présence par le désir de venir en aide à la population (coopération) ou par celui de mener une recherche scientifique (université) [...] ³⁴⁰

Les intentions de l'homme blanc, ses projets peuvent parfois paraître douteux, voire intéressés aux yeux des Africains. C'est une image qui est en corrélation avec la période coloniale en Afrique. Pour les intellectuels, les Français n'ont pas changé leur regard sur l'Afrique et sur les Africains et ils auraient une mainmise, une emprise concernant les affaires africaines. Par ailleurs, on peut voir parmi les textes que nous étudions l'effet inverse dans lequel en politique, un des protagonistes de *Trop de soleil tue l'amour* utilise l'imposture pour manipuler ses compatriotes (les leaders politiques). Alors qu'il y a un désaccord entre les leaders politiques présents dans la salle de réunion « parmi eux des intellectuels renommés, qu'on soupçonnait l'âme de cette fronde intolérable »³⁴¹ l'homme à la saharienne fait intervenir Georges le *toubab* pour apaiser les esprits. L'intervention du toubab, sa force de persuasion a suffi à calmer toute l'assistance. L'image du Blanc agit cette fois comme autorité.

Par ailleurs, du point de vue de son statut social, ce n'est pas tant le personnage blanc qui retient l'attention mais plutôt ce qu'il représente. Il est synonyme de richesses matérielles (voiture, belles maisons...) d'abondance, d'argent ; le sentiment populaire suppose que l'homme blanc ne connaît pas la pauvreté et l'indigence. Les préjugés liés au rang social favorable de l'homme blanc sont simplement une reprise des clichés du Blanc de l'époque coloniale, qui vivait dans l'opulence. C'est incontestablement une image positive du Blanc qui perdure encore dans l'imaginaire collectif actuel.

³⁴⁰ Benjamin Rubbers, *Faire fortune en Afrique, anthropologie des derniers colons du Katanga*, Karthala, Paris, 2009, p.76.

³⁴¹ Mongo Beti, *Trop de soleil tue l'amour*, op.cit. p.197.

I.2. Le Blanc : symbole de richesse

La question de la position sociale du Blanc en Afrique est un sujet qui a inspiré beaucoup d'auteurs qui l'ont exploité selon plusieurs angles. Ainsi, par rapport à ce fait, Bernard Mouralis, décrivait la réaction des autochtones en ces termes : « On notera dans ce passage l'idée que le héros se fait des Blancs. Ces derniers constituent une masse indistincte – et par nature puissants comme le prouvent les bâtiments qu'ils utilisent. »³⁴² Aussi remarquait-il que « Denis Oussou-Essui insistait surtout sur la puissance des Blancs et leurs droits exorbitants. C'est cet aspect qui est le plus souvent retenu, mais certains insistent également sur le goût des Européens pour l'argent. »³⁴³ Les analyses de Mouralis qui reposent sur les romans négro-africains inspirés des années coloniales, montrent non seulement l'image que les différents protagonistes coloniaux renvoyaient à cette époque, mais dévoilent par-dessus tout le début de sa supposée richesse foncière dans l'esprit des autochtones. Albert Memmi soulignait la situation sociale favorable des colonisateurs :

*Spontanément, mieux que les techniciens du langage, notre voyageur nous proposera la meilleure définition qui soit de la colonie : on y dépense moins. On rejoint la colonie parce que les situations y sont assurées, les traitements élevés, les carrières plus rapides et les affaires plus fructueuses. Au jeune diplômé on a offert un poste, au fonctionnaire un échelon supplémentaire, au commerçant des dégrèvements substantiels, à l'industriel de la matière première et de la main d'œuvre à prix insolites.*³⁴⁴

En effet, ces propos d'Albert Memmi rendent compte des avantages dont bénéficiaient les colons dès qu'ils étaient engagés dans le projet colonial. Les moyens mis en œuvre pour accompagner les nouveaux arrivants dans l'espace social africain donnent une appréciation du niveau de vie qui les attendait. Il est certain que le colonial n'avait rien à envier aux métropolitains encore moins aux autochtones. Pour l'Africain de cette époque, le Blanc incarnait donc la richesse, le pouvoir et c'est la raison pour laquelle la couleur de sa peau sera très emblématique car associée au bonheur, au bien-être. Toutefois dans la création romanesque contemporaine, comment les auteurs décrivent-ils le sujet blanc ? Comment les autochtones le perçoivent-ils ?

³⁴² Bernard Mouralis, *Individu et collectivité dans le roman négro-africain d'expression française*, Annales de l'Université d'Abidjan série D, tome 2, Lettres 1969, p. 44.

³⁴³ *ibid.* p.44.

³⁴⁴ Albert Memmi, *op.cit.* p.32.

Aujourd'hui, cette image de l'homme blanc reste inchangée, il inspire toujours autant la fortune, l'aisance comme nous le présente le narrateur de *L'Impasse* : « Mes neveux continuent de me chanter sans fioriture que tout le matériel qu'il y a chez les Blancs, eh bien, eux ils ne pensent qu'à ça, que c'est un peu le paradis pour eux qui ne connaissent que l'indigence, la faim, la maladie... tous les maux quoi ! que leur idéal, le but de leur vie, c'est les lumières de Paris. Moi ça me remue jusqu'à l'âme leurs mots alourdis de misère. »³⁴⁵

Le discours de ses enfants rêvant de bonheur, a une forte résonance qui propulse le personnage blanc loin des abîmes et des préoccupations du genre humain. Il semble que le Blanc perd ses caractéristiques humaines puis qu'il est censé ne point connaître les tourments relatifs à l'espèce humaine comme par exemple la faim, la misère, le dénuement. En outre, les personnages africains des romans examinés pensent que le Blanc est synonyme de prospérité parce qu'ils ne l'ont jamais vu dans son espace social d'origine. Ils ignorent que tous les Blancs ne correspondent pas à cette image populaire ; qu'il existe certains Blancs qui demeurent dans la pénurie et la détresse à l'instar des clochards ou des sans domicile fixe (SDF). Ils ne se doutent pas qu'en Europe certains pays, malgré leur leadership en Afrique, rencontrent des difficultés économiques qui se répercutent sur les individus qu'ils soient blancs ou noirs. L'idée admise par la conscience collective africaine est que les Blancs ont dépassé ce genre de question. François fait partie de ces personnes qui le croient : « c'est une vraie souffrance pour nous autres que les pays qui ont le bien-être, le manger et le boire comme l'air qu'on respire ! »³⁴⁶ La vie dans les pays occidentaux est perçue par les Africains comme une vie facile, où il fait bon vivre, où les difficultés d'ordre économique sont inexistantes. Les personnages décrits dans *L'Impasse* se focalisent également sur ce qu'il y a de sublime, de beau dans les villes d'Europe à l'exemple de Paris pour renforcer l'idée de l'opulence, du luxe qui existerait chez les Blancs. La ville éblouissante de Paris, ses images prestigieuses, constituent une preuve justifiant cette symbolique comme on le perçoit chez François : « Hé Joseph ! Mais je me doute bien qu'ils ne doivent pas vouloir savoir combien ça nous crée en permanence des problèmes, leurs richesses, leurs immeubles, leur Tour Eiffel, leur Ariane et le reste ! »³⁴⁷

L'autre argument qui soutient l'idée que le Blanc est un modèle de richesse, est la place qu'il occupe dans la société africaine. En effet, malgré les changements sociaux qui se

³⁴⁵ Daniel Biyaoula, *op.cit.* p.64.

³⁴⁶*id.* p.124.

³⁴⁷*id.* p.125.

sont manifestés dans le paysage socio-économique africain, le Blanc reste quand même un personnage privilégié à cause de son niveau de vie élevé. D'ailleurs, Benjamin Rubbers, décrivant les derniers colons présents encore au Congo remarque : « À leurs yeux, la principale caractéristique de la catégorie du « Blanc » est une richesse matérielle extraordinaire qui se donne à voir par la consommation de biens de prestige ainsi que par les déplacements à l'étranger. »³⁴⁸ Les Africains restent convaincus que les Blancs demeurent des hommes fortunés parce qu'ils observent leur manière de vivre. En fait, même s'ils partagent le même pays, le même espace géographique, ils sont conscients que leur rythme de vie n'est pas similaire. Et cela se manifeste au travers d'autres facteurs extérieurs :

*cette réputation de richesse est indissociable du statut prestigieux du « Blanc » et des privilèges que celui-ci confère sur la masse des Congolais : il occupe un poste de travail tel qu'il est toujours celui qui donne des ordres aux employés congolais ; il emploie une armée de domestiques à la maison qui lui épargnent la sale besogne (jardinage, cuisine, garde d'enfants, etc.) ; et il roule dans une grosse voiture, ce qui lui permet de ne pas se confondre dans la foule des piétons et cyclistes.*³⁴⁹

Finalement loin d'être uniquement un préjugé, les Africains s'imaginent que les Blancs ont réellement un statut privilégié car, très souvent, ceux qui le perçoivent vivent dans l'indigence et remarquent que la plupart des Blancs présents dans leur société n'ont pas de problèmes financiers ou ne vivent pas dans la précarité mais dans le luxe. Aussi, les images que renvoie l'Europe influencent-elles les personnages qui trouvent que l'Europe constitue la voie vers le salut, le moyen de fuir la pauvreté qui règne dans les pays africains. Dans *L'Impasse*, Denis le frère de Joseph nourrissait ce désir de partir en Europe pour les mêmes raisons. Lorsque Joseph avait répondu « qu'il valait mieux qu'il reste au pays, que la France, ce n'était pas ce qu'on croyait à Brazza, que nous autres, nous y vivions tous la pauvreté sous diverses formes, que tout ce qu'on en racontait ce n'était que des mystifications, des fables [...] ». Il m'a répondu que j'étais jaloux, que je ne voulais pas son bien, que je voulais l'empêcher de s'enrichir, que ce qu'il connaîtrait là-bas, ce ne serait pas pire que ce qu'il vivait au pays. »³⁵⁰ Malgré les désenchantements dont sont victimes les Africains, en dépit des narrations funestes qui dénoncent le risque d'échec en Occident, d'aucuns pensent que faire fortune en Europe est une chose simple, ils croient qu'il suffit d'immigrer dans les pays européens pour bénéficier de toutes les choses qu'ils convoitent. Le Blanc qui incarne la

³⁴⁸ Benjamin Rubbers, *op.cit.* p.66.

³⁴⁹ *id.* p.67.

³⁵⁰ Daniel Biyaoula, *op.cit.* pp.63-64.

richesse existe donc aussi bien dans l'imaginaire collectif que dans l'espace social, en entraînant un autre phénomène : son idéalisation en tant que mari chez les Africaines vivant en Afrique tandis que la femme blanche est caricaturée.

I.3. Le paradoxe entre le blanc idéalisé et la blanche caricaturée dans le couple mixte vue d'Afrique

Il est vrai que si l'on fait un retour en arrière, les unions interracialisées posaient naguère des problèmes, il suffit de relire quelques ouvrages qui se penchent sur la question pour mesurer combien elles étaient blâmées, critiquées pour ne pas dire prohibées. L'idéologie coloniale était hostile à ce genre de relation entre colons et colonisées sans doute pour ne pas déstabiliser l'ordre établi, désorganiser la structure sociale telle qu'ils l'avaient organisé. Pourtant, à cette même période, les romanciers africains à travers leur narration ont montré qu'il existait tout de même des relations entre les colons et les femmes indigènes tandis que le contraire, c'est-à-dire les relations entre la femme blanche et l'indigène, étaient quasi inexistantes. Schipper de Leew dans son ouvrage *Le Blanc vu d'Afrique : le blanc et l'occident au miroir du roman négro-africain de langue française : des origines au Festival de Dakar, 1920-1966*, disait à ce sujet :

On parle peu de relations amoureuses entre une femme blanche et un Noir en Afrique. La situation coloniale ne permettait guère une telle chose et la femme elle-même gardait généralement une telle distance qu'un rapprochement était hors de cause. En métropole il y a, sur ce point, davantage de possibilités, bien que là aussi l'opinion publique s'oppose assez à de telles relations. La plupart des histoires d'amour entre une femme blanche et un Noir, décrites dans les romans africains, se situent donc en Europe, l'Afrique y joue rarement un rôle.³⁵¹

Les indépendances en apportant la libération des peuples africains, ont aussi permis une libération des mentalités, une fissuration des barrières coloniales qui étouffaient et freinaient l'éclosion de ce genre de relation. Les flux migratoires et les échanges tous azimuts, du Nord vers le Sud et vice versa, ne sont pas en reste dans la prolifération des couples mixtes qui sont une réalité indépendamment des aires géographiques. En Afrique, même si ce phénomène a moins d'ampleur qu'en Europe, les couples mixtes en général sont devenus presque une banalité compte tenu du nombre exponentiel des unions (blanc/noire ou blanche/noir) ces dernières décennies. Cependant, le regard des Africains varie en fonction du genre. L'homme blanc et la femme blanche ne bénéficient pas de la même considération au

³⁵¹ Schipper de Leew, *Le Blanc vu d'Afrique : le blanc et l'occident au miroir du roman négro-africain de langue française : des origines au Festival de Dakar, 1920-1966*, Éditions Clé, Paris, 1973, p.277.

sein de la belle-famille. En d'autres termes, le mariage d'un Africain avec une femme blanche n'aura point la même signification, ni la même portée que celui d'une femme africaine avec un Blanc. Les deux situations qui visiblement s'apparentent ne produisent pas les mêmes effets au sein de la communauté africaine. Dans notre réflexion, il est question d'interroger et de voir comment les personnages romanesques interviennent et réagissent par rapport à ces relations amoureuses. Pourquoi l'homme blanc est-il idéalisé dans le couple mixte en Afrique alors que la femme blanche est caricaturée?

Pour comprendre le problème posé, il est important de prendre en compte deux éléments importants : la position sociale de l'homme blanc et le statut social de la femme noire en Afrique. En effet, lorsque dans le couple mixte la femme est noire, les romanciers l'ont constamment décrite comme une matérialiste, une femme intéressée. En effet, tout porte à croire – en général dans des romans écrits par des hommes, d'ailleurs – que les femmes africaines entretiennent des relations ou contractent des mariages avec les Blancs à cause des privilèges, et des avantages qu'elles peuvent en tirer. Souvent, quand il s'agit de dresser le profil de ses femmes, le constat est le même : ce sont des femmes de situation sociale modeste voire très pauvre qui tentent leur chance avec les Européens pour sortir de leur misère. Ainsi avoir des relations amoureuses avec un Blanc en Afrique est supposé ouvrir les portes de l'aisance matérielle, sinon la possibilité d'un voyage vers l'Europe. Mongo Beti l'affirme ainsi dans *Trop de soleil tue l'amour* : « La chasse à l'amoureux blanc est le sport préféré de nos jeunes filles. »³⁵² « [...] c'est vrai que nos femmes se donnent facilement à un Blanc, sans tenir compte de son apparence physique, tout simplement parce qu'un Blanc, quel qu'il soit, est toujours supposé avoir de l'argent. »³⁵³.

Par ailleurs, les familles montrent difficilement une résistance face à l'aboutissement de ces unions parce qu'elles ont conscience de leur impact positif aussi bien dans la vie des jeunes femmes que dans la leur. La famille y consent volontiers, elle donne son approbation en attendant des marques de générosité et de reconnaissance. Aussi, la femme africaine selon la conscience collective est-elle celle qui est à même de garder et de prendre soin de la famille. Le matriarcat sans aucun doute participe de ce jugement. L'homme blanc est donc le gendre idéal non seulement parce qu'il est censé être fortuné, mais aussi parce qu'il n'interagira pas dans la relation que la femme entretient avec sa famille. En dehors de cet

³⁵² Mongo Beti, *Trop de soleil tue l'amour*, *op.cit.* p.174.

³⁵³ *id.* pp.174-175.

aspect financier, le Blanc est réputé pour être un bon amant, qui prend soin des femmes et qui par-dessus tout est considéré comme un homme fidèle et sincère en amour. Or, s'agissant du couple mixte inverse, c'est-à-dire avec un Noir et une femme blanche, le scénario est complètement différent, car la femme blanche est fréquemment contestée, critiquée voire caricaturée en qualité de bru dans certaines familles. Pour comprendre et saisir le vrai mobile, la subtilité du refus de cette dernière un des exemples est à lire dans *L'Impasse* où Joseph est tout de suite mis en garde par sa famille concernant les femmes blanches :

*Samuel dit qu'il espère que je n'aurais pas le malheur de m'engager dans une situation dramatique, que j'éviterai les Blanches comme la peste, que je ne suis pas fiancé, que je ne me suis pas marié sans l'avis de la famille, que si je veux une femme, faudrait que je le dise, qu'on m'en trouverait une. [...] Il se met à discourir sur les mariages mixtes. Une catastrophe, des unions anormales, contre-nature, qu'il dit. Père et mes oncles enchérissent.*³⁵⁴

En fait, sans même savoir si Joseph a une femme blanche ni même s'il le souhaite, Samuel, en tant qu'aîné de la fratrie, annonce à Joseph que la famille ne consentira pas à son mariage avec une Blanche. Samuel va jusqu'à considérer ces relations d'« anormales », de « contre nature » comme s'il s'agissait d'un fait extraordinaire. Samuel en employant ces mots acerbes, violents semble imaginer déjà les répercussions, les conséquences désastreuses et les dommages collatéraux sur la famille. Selon l'opinion publique, la femme blanche est une femme insoumise qui par ailleurs n'est pas en mesure de respecter et de se conformer aux règles traditionnelles africaines auxquelles la femme africaine se conformera aisément. Elle serait par exemple incapable d'assumer les devoirs préconisés par la coutume (être serviable vis-à-vis de la belle-famille). Cette conception est d'ailleurs exprimée par l'oncle de Joseph :

*Est-ce qu'il n'a pas raison, Samuel, quand il dit que c'est pas des femmes à épouser, les Blanches ? Comment !!! [...] Mais si tu ramènes une telle femme, qui viendra encore te rendre visite ? Ça ne veut voir personne, une femme comme ça ! Est-ce que c'est elle qui s'occuperait de ton père, de ta mère ? Est-ce que c'est elle qui s'occuperait de ton père, de ta mère ? Est-ce qu'elle leur ferait à manger tant qu'ils voudraient ? Est-ce qu'elle les accueillerait chez toi s'ils tombaient malades ? Est-ce qu'elle se consacrerait à eux comme une femme de chez nous...*³⁵⁵

Apparemment, la plupart des interrogations posées soulignent non seulement les attentes de la famille mais elles correspondent également au profil de la meilleure épouse qu'il soit pour un Africain. Ainsi cette famille, est-elle persuadée qu'une femme blanche avec

³⁵⁴ Daniel Biyaoula, *op.cit.* p.56.

³⁵⁵ Daniel Biyaoula, *op.cit.* p.59.

son éducation occidentale ne pourrait pas s'adapter à la culture africaine. D'ailleurs, Joseph le reconnaît lorsqu'il affirme : « En effet je n'imagine pas Sabine se soumettant à ma Mère, lui obéissant sans se poser de questions comme le feraient mes belles-sœurs, quoique les conflits ne manquent pas non plus dans ce cas. Finalement je commence à me demander si elle pourrait vivre dans ma famille, Sabine, si elle supporterait. »³⁵⁶ Il ressort de cette situation que l'Africain peut-être influencé par sa famille dans le choix de son épouse, et la femme blanche est redoutée, non pas parce qu'elle est blanche (couleur de sa peau) mais plutôt parce qu'elle pourrait éloigner son mari de sa propre famille. Dans *Bleu Blanc Rouge*, le narrateur évoquait déjà cette problématique :

*- N'épouse pas une Blanche, on m'a aussi dit que ceux qui se marient avec des Blanches renient leur famille. Est-ce cela que tu veux ? Pense à ta vieille mère, ton père, à ta sœur et maintenant à cet enfant que tu nous laisses. Si tu te maries, j'ai le droit de venir chez toi quand je le veux et sans prendre rendez-vous. Ce n'est pas comme ça avec les femmes de là-bas. On me l'a dit. Dans ces foyers, alors qu'ils sont en train de manger, au lieu de convier le visiteur inopportun à table, ils lui donnent un journal à lire. Non, pas ces femmes. Elles préparent la nourriture en ne comptant que le nombre de têtes habitant sous leur toit. Ma mère et ma grand-mère ont toujours cuisiné en prévoyant une visite surprise d'un membre de la famille ou d'un étranger. Ce sont les valeurs qu'elles nous ont transmises et auxquelles nous sommes attachés, mes frères et sœurs, tes oncles, tes tantes.*³⁵⁷

C'est donc le problème culturel qui est soumis et non celui de la couleur de la peau. Car, si l'on prend en compte la réaction des protagonistes, la femme blanche caricaturée, l'est parce que ces derniers ont l'impression qu'elle est hostile aux valeurs africaines, qu'elle aurait tendance à privilégier les rapports étroits, restreints au détriment de la famille élargie. La femme blanche semble signifier : l'égoïsme, la rupture des liens familiaux. En outre, l'Africain qui souhaite épouser une femme blanche, a généralement une position sociale favorable, or la famille en voyant cela, la voit comme une prédatrice prête à s'accaparer des biens de leur fils. La femme blanche est l'antithèse du Blanc dans la relation amoureuse alors que le second apporte une assurance financière, la première suscite de l'appréhension. Les romanciers continuent de mettre en lumière ces images de l'homme et de la femme blanche sans doute pour attirer l'attention sur les difficultés que rencontrent les couples mixtes, difficultés occasionnées dans la plupart des cas par leurs familles respectives.

³⁵⁶ *id.* p.61.

³⁵⁷ Alain Mabanckou, *Bleu, Blanc Rouge*, *op.cit.* p.113.

I.4. L'image du Blanc dans les savoirs en Afrique

Dans la littérature francophone, la rencontre de la culture occidentale et de la culture africaine a soulevé de nombreuses interrogations, suscité beaucoup d'inquiétude, ayant interpellé plusieurs romanciers quant à la coexistence des deux cultures. Dans les sociétés africaines traditionnelles, la tradition attribuait le savoir aux Anciens, leur fonction étant de transmettre les valeurs et les connaissances aux jeunes générations. On les sollicitait pour avoir des réponses aux questions complexes de la vie : schématiquement, un vieillard était considéré comme un « sage » capable d'expliquer les énigmes de la vie. Pour emprunter les mots d'Amadou Hampâté Bâ, perdre un ancien était assimilable à une bibliothèque qui brûle avec tout ce que cela comporte. Cette organisation sociale va peu à peu se dégrader au contact de nouvelles idées mises en place pendant la colonisation. L'idéologie coloniale qui impose progressivement les savoirs européens à travers l'école, la médecine, la religion, etc. apporte une autre vision du monde, développe des nouvelles conceptions et de nouveaux référents culturels. Le choc entre les traditions africaines et les apports occidentaux devient un sujet crucial pour les écrivains inquiets de la destinée des peuples africains. Aussi les thèmes tels que le choc culturel, l'acculturation seront abordés comme c'est le cas dans *L'aventure ambiguë* de Cheick Hamidou Kane. Des auteurs comme Albert Memmi analysent le fait colonial comme un système qui a transformé l'Africain dans sa structure mentale autant que dans son paysage culturel. En d'autres termes, le système colonial a bouleversé les repères sociaux africains en modifiant les structures sociales traditionnelles. A ce propos, G. Balandier parle de :

« « chirurgie sociale », on peut aussi parler de « chirurgie culturelle ». [...] [Une] négation et destruction de la culture indigène, et introduction des modèles culturels européens. Sous la domination coloniale française également, la christianisation a précédé l'école qui, du reste, a joué un rôle non négligeable dans la diffusion des modèles culturels étrangers, en même temps qu'elle a engendré la dépendance culturelle. »³⁵⁸

Aussi, l'investissement matériel (création des réseaux routiers, ferroviaires et autres infrastructures) et culturel (la langue et la culture française,) sont autant de paramètres ayant fortement influencé l'être africain. Toute l'identité africaine sera donc remise en cause, à plusieurs niveaux, notamment dans le rapport de l'être aux traditions ancestrales. D'ailleurs, les mutations matérielles et intellectuelles auront un impact dans la société entraînant chez

³⁵⁸ G. Balandier cité par Justin-Daniel in Gandoulou, *Dandies à Bacongo : le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 1989, p.25

certaines Africains un désir impétueux de découvrir le monde occidental, de s'intéresser à l'univers des Blancs, des colons. Dans toute cette variété d'influences nouvelles, certains Africains colonisés seront aussi fascinés par le savoir européen. Justin-Daniel Gandoulou apporte un éclairage à ce sujet en montrant par exemple que « l'enthousiasme des Bakongo pour le christianisme ne fut pas sans amalgame, d'autant plus qu'à la reconnaissance de la puissance « divine » de l'Européen s'ajoute leur admiration pour la supériorité des méthodes de travail. Par la conversion au christianisme les Bakongo désirent, semble-t-il illusoirement s'octroyer les pouvoirs et la puissance du Blanc. »³⁵⁹ Albert Memmi affirme à son tour que : « Les réalisations matérielles de l'Occident ont souvent étonné les Africains et les ont attirés irrésistiblement. »³⁶⁰ Dans *Black Bazar* d'Alain Mabanckou on perçoit bien cette soif de connaissance que l'ancien colonisé aura tendance à développer vis-à-vis de l'homme blanc et de sa culture:

*Je revois encore cet homme, mon père. Râblé, l'air débonnaire, il avait eu la chance d'aller jusqu'au cours élémentaire deuxième année, ce qui lui permettait de s'exprimer dans un français que lui jalouaient beaucoup de ses amis. Son travail de boy chez les Européens du centre-ville était comme une vengeance, une occasion de prouver aux vieux du quartier qu'il avait réussi sa vie. D'ailleurs ces vieux, il les qualifiait tous d'« australopithèques » parce qu'il estimait qu'ils étaient fermés d'esprit, sans culture, sans vision sur les grands problèmes du monde. Il avait souvent cru que servir, obéir, côtoyer, écouter derrière les portes des Blancs l'avaient hissé au sommet de la civilisation occidentale au point d'avoir un avis sur tout et sur rien. Tant que c'étaient les Blancs qui avait dit une chose, celle-ci était forcément vraie, et il était impossible de lui apporter la preuve du contraire, surtout si cette preuve venait d'un nègre.*³⁶¹

À travers ce passage, on décèle la conséquence que l'école blanche avait déjà sur les anciens colonisés, en particulier le mépris des Anciens. La société coloniale a donc produit des colonisés, notamment ceux que l'on considérait être des évolués, qui adoptaient d'ores et déjà des comportements et une vision du monde à l'opposé de la culture traditionnelle. L'instruction, quoique sommaire à l'époque coloniale, a tout de même amorcé le processus d'acculturation provoquant chez l'Africain la difficulté de concilier les deux cultures, les deux savoirs, les deux façons de penser... Mais que dire de l'époque moderne, comment l'image du Blanc intervient-elle dans les savoirs en Afrique ?

³⁵⁹ Justin-Daniel Gandoulou, *Dandies à Baongo : le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine*, op.cit. p.19

³⁶⁰ Albert Memmi, *Le portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, op.cit. p.24.

³⁶¹ Alain Mabanckou *Black Bazar*, Éditions du Seuil, Paris, 2009, p.198.

Dans sa thèse de Doctorat, Victoria Namuruho Bakurumpagi remarque dans le livre de *Doguicimi*, que « le narrateur admet que sur certains points, le Blanc est supérieur au Dahoméen. [...] Il reconnaît sans complexe qu'en technologie, dans la confection des habits par exemple, les Blancs sont plus avancés que les Dahoméens »³⁶² Cette théorie qui donne le pouvoir technologique à l'homme blanc semble être dénoncée dans *L'Impasse*, à travers ce passage :

*« En milieu de matinée je me rends à la poste où il est impossible d'avoir une communication avec la France, qu'on me dit. Et on ne sait combien de temps ça va durer. Peut-être un jour, peut-être une semaine, peut-être beaucoup plus. C'est arrivé il y a quelques mois. Ça a mis longtemps. Ça dépend si la panne est importante ou pas. Si c'est grave, il faudra attendre que les techniciens de France soient là. »*³⁶³

Ce passage souligne l'idée selon laquelle, face aux défaillances technologiques et scientifiques, les Africains sollicitent l'aide des Européens. Comme l'énonce le narrateur « *si c'est grave, il faudra attendre que les techniciens de France soient là* », comme pour signifier que ces derniers détiennent le monopole de la connaissance concernant les problèmes techniques. Ce discours montre une hiérarchisation des pouvoirs plaçant les Occidentaux dans une position supérieure d'autant qu'ils sont jugés capables d'apporter des solutions là où les Africains ont échoué ou en sont incapables. Ce constat avait déjà été formulé auparavant par Justin-Daniel Gandoulou en ces termes :

*« il n'est pas inhabituel, lorsque le Congo veut réaliser certains travaux de grande envergure, que l'État fasse appel aux experts occidentaux, alors qu'il existe dans le pays même des diplômés nationaux de compétences égales, sinon supérieures. Mais il arrive que – par une ironie du sort – ces experts une fois sur place, au lieu d'innover, ne fassent que reprendre les études déjà effectuées par les autochtones. De manière générale, on survalorise tout produit d'origine occidentale. »*³⁶⁴

Cette attitude des Congolais et des Africains en général, déjà remarquée dans les années 1980 par Gandoulou, est encore répandue au XXI^e siècle comme en témoigne, la réflexion du personnage de *L'Impasse*, citée plus haut. Malgré l'évolution des mentalités et le renouvellement générationnel, subsiste une sorte de validation et de légitimité de la puissance technologique des Occidentaux du point de vue des Africains. Mais comment expliquer ce

³⁶² Victoria Namuruho Bakurumpagi, « Déconstruction du mythe du Nègre dans le roman francophone noir »..., *op.cit.* p.85.

³⁶³ Daniel Biyaoula, *op.cit.* p.101.

³⁶⁴ Justin-Daniel Gandoulou, *Dandies à Bacongo : le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 1989, p.28

phénomène ? Pourrait-on l'expliquer par l'avancée des pays européens ? Serait-il simplement une affaire de prestige de l'homme blanc qui maintiendrait ce point de vue ? Il est difficile de donner des raisons exactes qui sont à l'origine du manque de confiance des Noirs vis-à-vis de leurs semblables. Ainsi, tandis qu'un Africain pourrait posséder les mêmes compétences et le même potentiel que les Européens, le regard des Africains reste encore tourné vers le Nord, d'où viendra la vérité. Pour justifier ce comportement, d'aucuns diront sans doute que c'est « un profond sentiment d'infériorité, d'incapacité » à l'instar de Gandoulou qui va le traduire dans son ouvrage précité.

Pour notre part, cette attitude se justifie par d'autres raisons : le développement des techniques d'information et de communication, l'innovation technologique, et même les manuels de formation étant produits en Europe, réduisent les Africains à une situation de dépendance face à l'ancienne puissance coloniale. Concernant les appareils, par exemple, le manque de pièces de remplacement en Afrique peut amener les décideurs à avoir recours à l'aide des Européens à l'instar des Français au détriment des autochtones. Dans tous les cas, le Blanc en tant que réalité physique (couleur de peau) est confondu avec le Blanc, en tant que produit social et économique bénéficiant des différentes technologies modernes que l'on ne retrouve pas forcément en Afrique. Car bien qu'il y ait aujourd'hui des Africains bien formés, aussi bien dans les structures européennes que dans les grandes écoles africaines, en dépit des grandes entreprises africaines qui émergent, cela n'empêche pas que les Blancs ou les entreprises européennes soient sollicitées en Afrique pour entreprendre des travaux ou diriger des chantiers divers. C'est donc dire que l'image du Blanc sur ce point influence encore l'opinion publique.

D'autres aspects qui impliquent l'image du Blanc sont la concurrence entre la médecine moderne et la médecine traditionnelle qui est du ressort des Africains d'une part ; et la rivalité entre la religion (monothéiste) à l'encontre du mysticisme (croyance en la sorcellerie) d'autre part. En effet, en ce qui concerne le domaine des savoirs relatifs à la médecine, toujours dans *L'Impasse*, le narrateur montre comment les savoirs de la médecine moderne et traditionnelle vivent en cohabitation sans se confondre, sans se côtoyer tout comme la religion et la sorcellerie. Pour les personnages confrontés à la maladie, l'une et l'autre médecine, trouvent une place chez les protagonistes souffrants, cherchant une réponse à leurs maux même si elles n'utilisent ni les mêmes traitements ni les mêmes solutions thérapeutiques tout en associant aussi les prières. Ces trois éléments ont une action bien ciblée

et interviennent chacun à sa manière chez les malades. En réalité la prière vient le plus souvent contrecarrer les forces occultes. En outre, les malades recourent aux deux méthodes de traitement (médecine moderne/médecine traditionnelle) soit conjointement soit l'une après l'autre comme le montre cet extrait de texte :

*Peut-être ce n'est pas la sorcellerie, mais le sida, que je hasarde. Non ! On l'a amené plusieurs fois à l'hôpital, mais les médecins, et il y avait des Blancs parmi eux, ne lui ont rien trouvé, qu'ils répondent. Ça doit être le sida, que je fais encore. Non, non ! C'est la sorcellerie ! on l'a amené chez Tà Wuna, un féticheur puissant, trop puissant-même, capable de guérir toutes les maladies qui existent, qu'ils disent. [...] Un gars qui guérit le sida, qui l'a déjà fait avec des milliers de gens, que même les Blancs ils sont venus voir, à qui ils ont proposé un tapis, une montagne de billets pour qu'il leur livre ses secrets. Il a refusé, Tà Wuna...*³⁶⁵

De fait, la médecine moderne, donc le recours à l'hôpital vient en priorité avant l'éventualité de l'utilisation de la pharmacopée traditionnelle. Car les deux pratiques ne présentent pas les mêmes valeurs, encore moins les mêmes causes symptomatiques. Pendant que l'hôpital donc le médecin diagnostique les causes médicales pour expliquer une maladie, le tradi-praticien par contre, trouvera des explications dans le mysticisme comme nous le voyons d'ailleurs avec Tà Wuna. Malgré la prévalence de la médecine occidentale, les personnages romanesques s'intéressent et reconsidèrent les pouvoirs des guérisseurs lorsqu'ils estiment que les médecins « modernes » ont atteint leurs limites, et qu'ils sont convaincus que la maladie provient de la sorcellerie. En d'autres termes, le discours narratif par la réaction et l'action des personnages démontre que l'être africain a un rapport différent à la maladie et à l'expression de son mal être. On voit que là où la médecine occidentale a échoué, la voie occulte avec l'intervention des guérisseurs et autres praticiens prennent le relais. L'image du Blanc concernant les savoirs fait référence à la médecine occidentale qui, lorsqu'elle n'a plus d'effet, signifie aussi l'échec de l'homme blanc en marquant ses limites. L'Africain moderne est donc en porte-à-faux entre ces deux savoirs, ce qui lui rend la tâche ardue :

Un vrai parcours du combattant qu'elle est sa maladie, qu'il fait. En cinq mois, il a mangé toutes ses économies en potions, en médicaments et en prières. D'abord il a été voir des médecins. Incapables qu'ils ont été de déterminer la maladie. Puis sa famille a consulté une multitude de féticheurs. Verdict : Sorcellerie énorme. [...] « Cette maladie, c'est une congrégation de sorciers qui l'a provoquée, qu'il a dit Tà Wuna. Mais je le vois, il reste une chance de le sauver. En effet, dans cette congrégation, ils

³⁶⁵ Daniel Biyaoula, *op.cit.* pp.65.66.

*n'utilisent pas seulement nos pouvoirs des Noirs ! Non ! Ils se servent aussi de la magie noire des Blancs. »*³⁶⁶

En conclusion, les personnages présentés dans *L'Impasse* ont une approche différente de la maladie, un raisonnement différent sur les pathologies qu'une personne extérieure à ce milieu ou à la culture africaine ne comprendrait pas. On le perçoit d'ailleurs chez Samuel qui, vivant depuis de longues années en Europe, ne saisit pas bien les attitudes et la démarche de ses compatriotes. Pour Samuel, la maladie de Thomas pourrait être le sida, vu les symptômes ; il est donc plus objectif et se contente des explications médicales tout en occultant les réalités africaines qui pourtant doivent être considérées si l'on veut saisir et comprendre le corps malade de l'Africain. Le savoir du Blanc par rapport à tout cela est donc considéré à lui tout seul comme inefficace et inapproprié ; préconiser l'association des deux savoirs, envisager de les exploiter ensemble, réunir les médecins et les guérisseurs autour d'un même objet est sans doute la question qu'il faut se poser pour mieux cerner le patient africain. Les différentes images du Blanc en Afrique ont permis de comprendre comment le Blanc est représenté en Afrique mais ce que nous n'avons pas saisi c'est pourquoi certaines de ces images étaient encore toujours présentes dans la conscience collective. Il sera donc maintenant question de déterminer les principales causes des préjugés et des attributs positifs qui valorisent l'homme blanc dans le roman francophone subsaharien. D'après les analyses effectuées précédemment, l'image de l'homme blanc vue par les Africains est le plus souvent ennoblie qu'écorchée, sa réputation s'avère épurée d'images négatives comment peut-on l'expliquer ?

I.5. L'héritage des représentations coloniales

Le Blanc en Afrique dégage encore une image mythique, le système colonial a sans doute laissé des séquelles invisibles qui influencent et faussent donc son identité personnelle. Lorsque l'on découvre le discours des personnages de nos romans, on se rend compte que l'identité du Blanc est méconnue, il est juste Blanc dans un pays africain peuplé de Noirs : la couleur de la peau, étant significative dans le rapport à l'autre, dans le regard que le noir pose sur ce dernier. En effet, par rapport aux analyses menées précédemment, il apparaît que le Blanc en Afrique hérite encore non seulement du prestige que lui vouait sa position sociale mais encore de presque tous les privilèges qui lui étaient attachés. Tout se passe comme si la déconstruction de ce mythe n'avait pas eu lieu, comme si le Blanc de son côté voulait maintenir ce voile, ce mystère qui fait sa force. Car, malgré la sortie des peuples africains de

³⁶⁶*id.* p.105.

la domination coloniale, les représentations liées au Blanc survivent. Benjamin Rubbers décrivait déjà dans son étude: « les Européens du Katanga héritent d'un imaginaire racial profondément marqué par la propagande coloniale belge. Loin de proposer une seule et même idéologie entre 1908 et 1960, celle-ci a changé de discours entre les deux guerres en affirmant de plus en plus le prestige du « Blanc » en Afrique. »³⁶⁷

Mais les romanciers démystifient cette imagerie positive relative au Blanc lorsque les protagonistes africains découvrent l'Europe mais aussi le Blanc dans un contexte autre, avec d'autres réalités qui le révèle à l'autre dans toute son authenticité. C'est dans le pays natal du Blanc que les personnages africains réalisent que c'est un être ordinaire avec son lot de difficultés. Dans sa thèse, Victoria Namuruho considère les deux guerres mondiales comme l'une des premières expériences ayant entamé la démystification du Noir et donc du Blanc car, « les soldats noirs ont pu observer leur camarades blancs et constater que tous n'étaient pas aussi héroïques que leurs compatriotes le laissaient croire dans les colonies. »³⁶⁸ « L'homme blanc n'était pas un surhomme, c'était un homme comme eux avec le même partage des qualités et des défauts. »³⁶⁹

La déconstruction, la démystification du cliché du Blanc en Afrique est donc possible et se fait par les écrivains à l'extérieur de l'ancien espace colonial, là où, son passé n'a point d'écho, là où il passe inaperçu, et appartient à un ensemble.

I.6. L'impossible rencontre avec l'autre

Les écrivains ont souvent décrits les colons comme des personnages qui vivaient en marge des us et coutumes de la société indigène. À cet effet, Albert Memmi dans *Le portrait du colonisateur* écrivait : « (...) s'ils ont organisé leurs habitudes quotidiennes dans la cité coloniale, ils y ont importé et imposé les mœurs de la métropole, où ils passent régulièrement leurs vacances, ils puisent leurs inspirations administratives, politiques et culturelles, sur laquelle leurs yeux restent constamment fixés.»³⁷⁰ En outre, cette vision est encore relevée dans *Essais sur les cultures en contact, Afrique, Amérique, Europe*, d'Elisabeth Mudimbe-Boyi où elle souligne :

³⁶⁷ Benjamin Rubbers. *op.cit.* p.45.

³⁶⁸ Victoria Namuruho, *op.cit.* p.8

³⁶⁹ Hampâté Bâ, *Amkoullel*, « l'enfant peul », Actes Sud, Paris, 1992, p.407, cité par Victoria Namuruho, p.9.

³⁷⁰ Albert Memmi, *Le portrait du colonisé précédé de portrait du colonisateur*, *op.cit.* p.33.

*les personnages du missionnaire et de l'administrateur colonial sont les représentants de l'Europe, et, c'est par eux que s'est établi un contact entre les membres des deux groupes en présence, les colonisés et les colonisateurs, n'existe que dans des rapports de travail et dans une relation de pouvoir : patrons et domestiques. Le roman d'Oyono illustre bien l'ironie par inversion comme mode de subversion de cette relation dans un milieu colonial. L'ironie s'inscrit dans l'ignorance totale dans laquelle vivent les patrons : ils ne savent rien de la vie de leurs subalternes, ou de ce qu'ils pensent d'eux, alors que ceux-ci, de par leurs services, connaissent toute la vie de leurs patrons et en font l'objet de leurs conversations quotidiennes.*³⁷¹

En d'autres termes, la société blanche telle qu'elle est organisée pendant les temps coloniaux affiche un repli identitaire en s'interdisant une possibilité d'ouverture vers les coutumes locales. Si le contact avec les indigènes se fait, par ailleurs les colonisateurs s'enferment sur eux-mêmes au point de mettre des limites infranchissables entre leur culture et celle des autres. On comprend aisément que le métissage humain aussi bien que culturel entre les deux groupes dominant/dominé ne s'est pas produit étant donné la nature des relations déséquilibrées au détriment de l'échange et du partage culturel. L'hybridité des peuples africains est donc l'aboutissement de l'acceptation de la culture de l'autre dans un sens unilatéral. Par conséquent, les Blancs conservaient leur identité et vivaient non pas en marge des activités locales mais en mettant des limites pour ne point s'acculturer, se déposséder des mœurs de leur chère patrie. L'impossible rencontre avec l'autre est donc cette rencontre manquée, avortée entre le colon et le colonisé qui est en partie responsable de la méconnaissance des deux identités de manière approfondie. Ainsi que le constate Albert Memmi, le colon, « ayant ainsi défini la colonie, n'accordant aucun mérite à la cité coloniale, ne reconnaissant ni ses traditions, ni ses lois, ni ses mœurs, il ne peut admettre en faire lui-même partie. Il refuse de se considérer comme citoyen avec droits et devoirs, comme il n'envisage pas que son fils puisse le devenir. »³⁷² La réalité coloniale se ferme sur la culture de l'autre qu'il méprise :

*En contexte colonial, l'impact de l'identité du dominant est déterminant et le dominé ne peut y échapper. Le premier exerce de nombreuses pressions sur le second, le contraint à adopter une identité différente qui se manifeste par des comportements nouveaux, un changement de l'organisation sociale et du système. [...] L'idéal reste l'identité du groupe dominant, tandis que celle du groupe dominé est dévalorisée.*³⁷³

³⁷¹ Élisabeth Mudimbe-Boyi, *Essais sur les cultures en contact Afrique, Amériques, Europe*, Karthala, Paris, 2006, p.123.

³⁷² Albert Memmi, *op.cit.* p.86.

³⁷³ *Dictionnaire des racismes, de l'exclusion et des discriminations*, *op.cit.* p.404.

Celui qui amène la dévalorisation de la culture du groupe dominé est le groupe dominant qui remplit bien sa mission de colonisateur en entraînant l'autre à assimiler sa culture. A l'inverse, le groupe dominant reste dans une sorte de clôture, car il n'envisage nullement d'assimiler la culture du pays d'accueil ; c'est donc cet esprit qui est à l'origine du rendez-vous manqué avec la culture de l'autre, donc de son identité. La rencontre avec l'autre reste impossible si les cadres culturels, les traditions locales se taisent et n'ont pas d'écho pour l'altérité. Les Blancs en Afrique continuent d'être dans le repli identitaire, convaincus encore de l'infériorité de la culture de l'autre et donc de la supériorité de la leur. Il existe sans doute des Blancs à *la peau blanche* et *aux masques noirs*, toutefois cette éventualité reste à démontrer car, plusieurs études menées montrent que les Blancs n'apprécient pas ou ne s'ouvrent pas aux traditions locales lorsqu'ils vivent en Afrique. Tout les oppose aux autochtones et tout est fait de telle sorte qu'il n'y ait aucun contact avec eux :

*Les Blancs sont matériellement des plus favorisés et ils cherchent à faire ressembler leur vie à celle du bourgeois aisé de la métropole. Ils s'invitent entre eux, boivent ensemble leurs alcools glacés sous la véranda et dînent avec des amis dans leurs villas climatisées. En fin de journée et pendant le weekend, ils se rencontrent au cercle européen, un club privé où aucun Noir n'a accès si ce n'est pour y servir les maîtres européens. Bref la vie est facile au quartier blanc, si facile qu'elle risque de devenir monotone*³⁷⁴

L'impossible rencontre avec l'autre dans l'univers socioculturel africain d'hier est ce qui favorise le mythe de l'homme blanc qui continue à parcourir la conscience collective aujourd'hui. Car, comment percevoir autrement l'homme blanc quand il ne fréquente pas les lieux publics où se mêlent les autochtones ? Comment le noir africain peut-il réaliser l'acte de démythification du Blanc quand ce dernier est pratiquement insaisissable, voire même presque invisible dans l'espace quotidien ? Dans le roman *Trop de soleil tue l'amour*, Georges que l'on nomme aussi *le toubab*, est un personnage blanc atypique qui attire l'attention à cause de son comportement étrange, une attitude qui contraste avec celle de ses semblables. D'ailleurs Eddie le remarque : « d'abord, qu'est-ce qu'il fait là ? Et pourquoi traîne-t-il toujours ses guêtres dans les milieux où il ne risque pas beaucoup de rencontrer ses semblables ? »³⁷⁵ Il est vrai que Georges côtoie les milieux populaires à cause de ses missions de détective qui l'obligent à s'aventurer dans les endroits inaccoutumés des Blancs. Autrement, il serait comme ses semblables dans les quartiers huppés. L'impossible rencontre se manifeste parce

³⁷⁴ Mineke Schipper-de Leeuw, *Le blanc vu d'Afrique, études et documents africains*, op.cit. 1973, p.27.

³⁷⁵ Mongo Beti. *Trop de soleil tue l'amour*, op.cit. p.177.

qu'il manque un dialogue réel, une imprégnation vraie des réalités et des cultures locales. Les rapports entre les deux personnages sont superficiels, les lieux d'existence opposés : « alors que Georges aurait été incapable de s'y retrouver au quartier où habitait Norbert, et où d'ailleurs les Blancs ne venaient jamais, Norbert évoluait comme un poisson dans l'eau dans les rues de la ville moderne. [...]. La ville moderne, c'est l'ancienne ville des toubabs, quand ils étaient les maîtres ici. »³⁷⁶

Tant que la relation du blanc avec le noir africain sera une relation verticale, une relation de non-communication socioculturelle, il est clair que le mythe du Blanc restera figé dans la conscience collective. Entre autres, indépendamment de sa position sociale privilégiée, réduire la distance avec les locaux en s'intéressant à diverses manifestations culturelles par exemple reste une solution envisageable pour un dialogue culturel et identitaire.

I.7. L'image de l'Europe et l'impact des médias

Dès le début de la colonisation en Afrique, les médias ont contribué à la fabrication d'une image positive de l'Europe. Au Congo, « Bacongo fut le premier quartier indigène où fut implantée une salle de cinéma, en 1950 : le cinéma « Milo ». Le cinéma – on peut l'imaginer – a eu beaucoup d'influence sur les attitudes et comportements des jeunes [...] »³⁷⁷ rappelle Justin-Daniel Gandoulou. Il existe d'ores et déjà dans les esprits, un désir de découvrir l'univers de l'Autre, « les uns et les autres rêvent de se rendre à Paris. En proie au mythe alimenté sans cesse par la presse, le cinéma et par la publicité indirectement faite par ceux qui y ont séjourné, ils veulent à leur tour découvrir cet Eldorado. »³⁷⁸ On voit ici que la diffusion des médias et donc des mœurs étrangères, va beaucoup contribuer à la métamorphose des individus qui n'apprécieront plus leurs propres traditions à leur juste valeur. Aujourd'hui, en dehors de la radio qui essaye d'avoir un ancrage local et qui diffuse des programmes en lien avec la réalité sociale, le cinéma africain, qui existe et qui exprime aussi les réalités sociales, a du mal à trouver un grand public. Par ailleurs, les populations du fait de la démocratisation des chaînes étrangères, délaissent les télévisions locales : la société postcoloniale subit plusieurs influences : en dehors de la culture française qui a influencé

³⁷⁶ *id.* p.144.

³⁷⁷ Justin-Daniel Gandoulou, *Dandies à Bacongo : le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine*, *op.cit.* p.30

³⁷⁸ Justin-Daniel Gandoulou, *Dandies à Bacongo : le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine*, *op.cit.* p.38

énormément les comportements, d'autres influences culturelles viennent du continent américain à travers les feuilletons, la musique. Toutes ces images sur l'Occident que ce soit à la télévision ou au cinéma, ne déconstruisent guère l'image des Occidentaux, bien au contraire, elles alimentent la conscience collective africaine d'images obsédantes se rapportant à la puissance économique, la richesse culturelle du Blanc. L'Autre est vu positivement parce qu'il n'est pas associé aux images négatives comme la famine, les guerres, ou bien les catastrophes naturelles qui ne manquent pourtant pas en France. Les programmes diffusés en Afrique maintiennent les téléspectateurs dans l'ignorance des réalités occidentales. De ce fait, être originaire d'un pays occidental connu comme la France accorde forcément à ses citoyens français en présence de l'Autre un privilège et une perception valorisée d'eux. Ainsi, les médias participent-ils de la culture de cette image exacerbée de l'Autre simplement à cause de son appartenance à cette grande nation. Après avoir saisi la perception de l'homme blanc en Afrique, nous analyserons le personnage de l'albinos, qui représente un Autre différent du Noir du point de vue de la couleur de la peau.

Chapitre II : L'albinisme et ses corollaires

II.1. Le personnage de l'albinos et le poids de la société et de la tradition africaine

De manière générale, l'individu dont l'aspect physique est singulier dans un contexte familial ou social, ou dans une situation d'altérité, entraîne de nombreux questionnements, engendre de multiples réflexions, crée un imaginaire qui tente de saisir ce qui échappe à l'entendement, ce qui se détache d'une « normalité » physique désignée et acceptée par la société et par les individus. En effet, qu'il s'agisse d'un handicap physique ou d'une différence de couleur de peau, une physionomie jugée atypique dans un espace donné crée généralement des appréhensions chez les personnes qui ignorent ou méconnaissent ce handicap, et même chez les personnes qui rencontrent d'autres individus à la couleur de peau différente. C'est à cause de la méconnaissance de l'Autre à l'apparence physique différente que d'aucuns pensent que la personne en face est finalement autre, différente. En prenant le cas de l'homme noir en situation d'altérité par exemple dans une société occidentale, on a pu voir comment la différence de phénotype a suscité de nombreuses théories, créé une idéologie et un certain nombre de considérations qui l'ont déterminé. Dans ce cadre en effet, l'individu (donc le Noir) était hors de son contexte social originel et sa couleur de peau qui contrastait avec la couleur blanche des Occidentaux faisait de lui un sous-homme, donc finalement un homme pas tout à fait comme les autres. Entre autres,

selon Fanouh-Siefer, les écrivains exotiques ont été d'abord frappé par la couleur de la peau des Noirs. En conséquence, les Noirs ont été qualifié d'étranges, de bizarre, d'affreux. Jean Dominique Pénel ajoute quant à lui que des savants ont par exemple discuté de l'existence d'une tribu qu'ils appelaient « Niam-Niam » et dont ils assuraient, avec des dessins à l'appui qu'ils avaient une queue de six à sept centimètres de longueur. [...] ³⁷⁹

Tout cela pour souligner à quel point la différence de race peut être à l'origine de représentations subjectives extrêmement violentes du point de vue de l'individu qui ignore tout de l'Autre. En ce qui concerne le personnage de l'albinos, sa particularité se situe au niveau de la couleur de sa peau : en effet, issu de parents africains, donc eux-mêmes originaires du continent africain, génétiquement il devrait lui aussi avoir une peau noire, or l'albinos a une peau toute blanche qui serait comparable à celle des Occidentaux. Cette différence physique est la principale raison de notre étude : comment l'albinos en tant

³⁷⁹ Jean-Dominique Pénel, *Homo Caudatus, Les hommes à queue d'Afrique centrale : un avatar de l'imaginaire occidental*, Paris, SELAF, 1982, cité par Victoria Namuruho Bakurumpagi, sous la Direction de Michel Beniamino, *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone noir*, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tansi, Thèse de Doctorat, Université de Limoges, 2007.

qu'Africain, né dans un même lieu, dans une même réalité culturelle que les autres Africains est-il présenté dans le roman. Comment sa différence de peau est-elle expliquée? Quelles sont les situations auxquelles il est confronté et comment arrive-t-il à construire son identité en tant qu'albinos ?

Afin de comprendre le personnage de l'albinos et de répondre à toutes ces interrogations qui tournent autour de son physique étrange, nous avons retenu le roman de Didier Destremau *Nègre Blanc*³⁸⁰ qui raconte l'histoire d'un albinos né dans un village africain aux traditions encore très ancrées dans la conscience collective.

En effet, dans *Nègre Blanc* de Didier Destremau, le fait que l'auteur et le narrateur ne soient pas africains importe peu ; l'essentiel étant de voir comment le personnage albinos évolue, se définit et est défini par l'Autre dans une société africaine régie par les normes sociales traditionnelles. Dans le roman, le clan tsonga est une communauté qui croit aux esprits, aux pouvoirs ésotériques ; ses membres respectent les rituels culturels et les transmettent de génération en génération :

*Comme la totalité des membres de son clan, vaillante ou malade, Mbuya était convaincue de l'existence des pouvoirs surnaturels que les divinités accordent à certains maîtres de l'absolu. Ces connaissances occultes qui inspirent à la fois respect et terreur sont la bouée de sauvetage du peuple Tsonga, celui qui vit dans les vastes plaines vallonnées et boisées au sud des deux grandes rivières qui d'est en ouest zèbrent le Mozambique de deux cicatrices profondes, le Zambèze au nord et la Save plus méridionale.*³⁸¹

Ainsi, le clan tsonga a un lien fort avec le monde invisible, d'où peuvent venir les réponses aux phénomènes inexplicables et inexplicables, comme tous les autres peuples d'Afrique qui tentent eux aussi de trouver des explications aux mystères de l'existence. En ce qui concerne le mystère de la peau de l'albinos, Ninou Chelala affirme que « l'albinos en Afrique, déjà à la période précoloniale, était un individu auquel on reconnaissait une origine humaine en même temps qu'on lui attribuait une part surnaturelle. Il était inclassable dans le large groupe des hommes africains. »³⁸² Pour le peuple tsonga, son corps, sa peau, ne ressemblant ni à celle de ses géniteurs, ni à celle des autres membres de la communauté avait forcément une origine mystique, surnaturelle :

³⁸⁰ Didier Destremau, *Nègre Blanc*, Éditions Hatier International, Paris, 2002

³⁸¹ Didier Destremau, *op.cit.* pp.14-15.

³⁸² Ninou Chelala, *L'albinos en Afrique, la blancheur énigmatique*, *op.cit.* p.33.

On disait d'eux qu'ils portaient le mauvais œil, justement parce qu'ils pouvaient voir la nuit, non seulement les choses mais surtout les forfaits qu'accomplissaient les êtres humains à l'abri de l'obscurité, de même que ce qu'ils concoctaient au tréfonds de leurs âmes. Cette capacité extranaturelle, ces pouvoirs extralucides accordés par la divinité à ces humains extraordinaires, qu'on disait être les auxiliaires des divinités mauvaises acharnées à la perte des hommes, terrifiaient tout le monde, sauf leur entourage. Leur aspect déconcertant et inquiétant leur donnait l'image, la réputation d'individus projetés d'une autre planète dans un monde pas préparé à les recevoir.³⁸³

Dans la conscience collective du clan tsonga, l'albinos est doté de pouvoirs surhumains, en effet, c'est surtout sa peau qui crée toute cette imagerie et qui en plus lui donne des attributs n'appartenant pas à la nature humaine. Dans certaines régions d'Afrique, d'aucuns pensent par exemple qu'il aurait des forces surnaturelles. Ainsi, la référence au « mauvais œil » dans la structure narrative, qui peut pourtant s'expliquer scientifiquement (car sa pathologie altère son champ de vision le jour) trouve une exégèse d'ordre spirituel, mystique chez les populations tsonga : « À l'albinos sont attachés au moins deux malédictions. Tout d'abord il est fragile, mais plus encore fait souffrir la communauté. L'albinisme est une disgrâce pour le groupe, la marque d'une malédiction, la punition d'un péché qu'on admet devoir subir collectivement puisque les relations au sein de la tribu déterminent à tout moment la vie de chaque individu. »³⁸⁴ Même si « à vrai dire, il n'en existait pas dans sa propre tribu, et Mbuya ne se souvenait pas avoir joué avec un nègre blanc, ou une compagne albinos »³⁸⁵, il n'en demeure pas moins qu'il naissait des albinos dans leur clan. Et cela est d'autant plus plausible que Mbuya donne une interprétation à cette disparition rapide des albinos :

Si les albinos comme d'ailleurs les autres handicapés de naissance ne se trouvent pas au village, c'est qu'ils sont éliminés, mais selon une procédure plus discrète, moins sacrificielle. Dès qu'une naissance anormale est signalée, et Dieu sait que les informations courent vite dans la tribu, les vieilles femmes se réunissent et prennent une décision qui souvent se résume à la mort afin de ne pas alourdir la charge du clan. La mère est alors éloignée sous des motifs divers, mais toujours transparents pour elle, car elle connaît la règle et sait que rien ne peut s'opposer à sa réalisation.³⁸⁶

L'albinos ici, dès sa naissance, est lié à la mort ; la dualité associée à son corps continue de mettre en péril son droit à la vie, la complexité de son être, détermine sa condition

³⁸³ Didier Destremau, *op.cit.* p.30.

³⁸⁴ *id.* p.39.

³⁸⁵ *id.* p.31.

³⁸⁶ *id.* pp.37-38.

sociale, sa destinée, car il est nié, exclu du monde des vivants par la stratégie de l'infanticide qu'évoque le narrateur. Ainsi dans le clan Tsonga, les légendes socioculturelles outrepassent le droit à la vie. L'enfant né sans aucune anomalie physique (corps entier sans malformation, donc corps normal du point de vue de l'anatomie humaine) est mis sur le compte d'une « *naissance anormale* » simplement parce qu'il a un phénotype autre que celui des membres de sa famille, de la communauté. Par conséquent, la vision de l'albinos que souligne le narrateur dans le roman est un problème de société que l'on rencontre aujourd'hui dans certaines régions africaines. En fait, pour les groupes sociaux qui privilégient la thèse de la superstition, le personnage de l'albinos est un individu qui regorge de pouvoirs à travers lesquels l'homme peut accéder à la richesse, au bonheur. Le corps, dans ce contexte, prend des attributs fantastiques, magiques et devient un corps objet, car inanimé : ôté de toute vie, il est un instrument qu'on utilise pour atteindre un objectif. La persécution dénoncée en Tanzanie par exemple à l'heure actuelle épouse ce raisonnement :

En Tanzanie, pays où il a une estimation de 175.000 personnes atteintes d'albinisme, on observe des cas plus frappants de maltraitance aux personnes, notamment, les femmes albinos qui vivent terrées et terrorisées. Depuis toujours ces personnes sont objets de persécution pour les pratiques de sorcellerie odieuse, mais récemment il s'est intensifié par une série d'assassinats, dus à la croyance en ce qu'une partie du corps d'une personne albinos –spécialement femmes et enfants – pourrait apporter enrichissement, bonheur et élévation sociale par les potions magiques des marabouts. Cette croyance a engendré une industrie très lucrative de trafic d'organes des personnes albinos. Un homme a essayé de vendre son épouse albinos à des 'hommes d'affaires' congolais pour US\$3.000. Il y a des familles qui cachent le membre avec albinisme et parfois le vendent, dû à la pauvreté, la peur de rejection sociale et l'homicide. Pendant les élections, ils sont particulièrement recherchés par les candidats. Des cas similaires ont été enregistrés au Burundi, Cameroun, Zimbabwe, République Démocratique du Congo, Burkina Faso, Kenya.³⁸⁷

C'est finalement le poids des pratiques traditionnelles qui chosifie l'albinos en le transformant en produit, en matière première que l'on transforme afin de le rendre propre à l'échange avec les sorciers. En étant considéré comme Autre dans la société africaine, son corps et sa peau, provoquent sa propre souffrance, sa finitude, alors que pour autrui, il devient comme une source d'énergie par laquelle l'individu accède à la réussite, à l'« enrichissement », « au bonheur » matériel. Tout se passe comme si en extrayant, en extirpant les parties du corps de l'albinos, le bénéficiaire recevait de sa part une force surnaturelle, un

³⁸⁷http://graduateinstitute.academia.edu/IsabelRizzuti/Papers/341198/Globalisation_et_Stigmatisation_un_regard_sur_les_femmes_albinos_dans_le_monde, consulté le 01 novembre 2012.

pouvoir qu'il utilise à son profit. L'albinos est donc à chaque fois en danger, et à ce jour, il subit encore des injustices, des discriminations et dans les cas les plus extrêmes la mort. Ces mythes qu'on associe à l'albinisme en Afrique sont rétrogrades et continuent à véhiculer des idées et orchestrer des actes qui s'opposent aux valeurs humaines et morales. C'est pourquoi, les populations doivent être informées sur l'origine et les manifestations de l'albinisme, qu'ils sachent que c'est une maladie héréditaire pouvant atteindre n'importe quel enfant de parents noirs, africains, que n'importe quel parent portant le gène peut transmettre à son enfant l'albinisme. Autrement dit, quelque soit la situation géographique des populations : rurale ou urbaine, traditionaliste ou moderne, occultiste ou pas, il est indispensable sinon fondamental de leur expliquer que c'est une anomalie due à un défaut de pigmentation de la peau n'ayant aucun lien avec la magie, ni les sciences occultes. On peut ainsi penser que chez les parents d'origine africaine, l'idée d'avoir un enfant albinos n'est pas toujours envisagée, ni envisageable alors que la possibilité d'avoir un enfant atteint de malformation ou atteint d'une autre maladie que l'albinisme l'est. Mais comment donc la naissance d'un enfant albinos est vécue chez les parents, dans une famille africaine ?

II.2. La naissance de l'enfant albinos : le choc familial

Dans la création romanesque africaine subsaharienne et dans la conception du monde en général, l'enfant est souvent celui qui permet la continuité d'une filiation, c'est au travers de lui, que se perpétuent les liens du sang et donc l'ouverture vers une descendance pour la survivance d'une famille, d'un clan ou d'une communauté. L'enfant, vu dans cette optique incarne l'espoir, la vie, l'éternité du tissu humain. La naissance est donc la matérialisation de cette vie, l'effectivité d'une pérennité, l'immortalité d'un genre, d'une race qui ne se limite plus aux contours familiaux mais à la société tout entière. Faire un enfant ou se reproduire, constitue non seulement une réponse à un besoin d'ordre personnel, individuel et humain, mais c'est également garantir le lien social. Aussi, l'enfant devient-il une sorte de micro-reproduction de ses géniteurs ayant leurs traits de caractère et leurs traits physiques ; il est issu d'une famille qui lui est propre, d'une communauté bien déterminée ayant des valeurs et des normes auxquelles tous les membres, y compris lui, adhèrent. Mais que devient l'enfant, porteur d'une anomalie, atteint d'une maladie à l'instar de l'albinos? Comment la famille affronte-t-elle cette situation quand on sait que l'albinisme a été scientifiquement décrit comme étant « une pathologie génétique du système pigmentaire qui atteint à la fois la peau,

l'œil, les cheveux et les phanères »³⁸⁸ ? Comment les parents de l'albinos vivent-ils la différence de peau qui existe entre eux et leur enfant ? Afin de répondre à ses interrogations, le roman de Didier Destremau, *Nègre Blanc* nous servira de fil conducteur dans notre analyse ainsi que d'autres ouvrages critiques.

En effet, le narrateur amorce le temps qui précède la naissance de l'enfant dont on ignore encore l'aspect physique presque avec une consonance tragique, sombre, une sorte de pesanteur troublante qui déchire l'atmosphère, mêlée à la souffrance de la future mère Mbuya: « La hutte était parfaitement silencieuse, comme si elle retenait son souffle. Une tension manifeste, palpable, y régnait qui alourdissait l'atmosphère, mais elle était retenue, concentrée, comme apeurée.»³⁸⁹ « soudain un gémissement brisa l'atmosphère jusqu'alors paisible de la case. [...] Un long cri, moitié de terreur, moitié de douleur vin soudain briser cette ordonnance de musée de statuaires. »³⁹⁰ En effet, la naissance de l'enfant se passe dans un environnement rural et dans des conditions pénibles, rudimentaires qui accentuent l'affliction de la future mère. On peut lire que :« la matrone avait vainement tenté de soulager, d'accélérer, la délivrance, mais le bébé s'était rebiffé, marquant avant même de paraître sa mauvaise volonté et sa réticence à venir dans un monde dont il pressentait la dureté et la violence.»³⁹¹ On peut aussi y lire que « ce ne fut qu'après de longues heures de souffrance, d'interminables heures de fulgurants coups de poignards dans les entrailles, de hurlements sauvages, de lèvres ensanglantées à force d'être mordues que l'enfant apparut. »³⁹²

Pour renforcer le sentiment de tourment, la référence au champ lexical du malheur s'engouffre dans cet enfantement sans doute pour exprimer la singularité de l'enfant qui va naître. C'est donc après ce long calvaire, cette nuit trépidante, au lever du jour que l'enfant accède au monde des vivants :

On le lui apporta enfin, nu, gigotant de ses quatre membres comme pour lutter contre une existence imposée et braillant de tous ses poumons pour marquer son refus d'entrer dans le monde. [...], elle reçut le dernier des nombreux coups de cette horrible nuit, le plus cruel peut-être. L'enfant était blanc, de cette couleur laiteuse, malsaine, indéfinie. Sa peau d'albâtre, couperosée, était parsemée de taches rougeâtres. Il avait des cheveux frisés d'un roux agressif et incongru. Elle s'évanouit presque sous le

³⁸⁸ Pascale Jeambrun, « L'albinisme oculocutané : mise au point clinique, historique et anthropologique » *Arch. Pédiatr.*, 1998, (5), p.896.

³⁸⁹ Didier Destremau, *Nègre Blanc*, *op.cit.* p.6.

³⁹⁰ *id.* pp.8-9.

³⁹¹ *id.* p.13.

³⁹² *id.* p.15.

*choc. Son enfant était albinos. Il porterait toute sa vie ce terrible handicap. Et elle la mère serait éternellement frappée de cette honte, de la disgrâce d'avoir enfanté un nègre blanc.*³⁹³

En fait, le choc, la stupéfaction survient chez Mbuya au moment du premier contact avec l'enfant car, à sa vue, le rêve d'être mère se transforme en cauchemar, l'enfant n'apporte pas le sentiment de satisfaction, de bonheur tant attendu tout au long de la grossesse. « Selon Evans (1976), une personne est en état de choc lorsque, placée devant un fait inattendu, elle est contrainte de se réorienter et d'intégrer cette nouvelle réalité. Les parents attendent un enfant normal et la naissance d'un enfant handicapé signifie la perte de l'enfant normal.»³⁹⁴ Mbuya est à l'heure de cette vérité et éprouve un sentiment de déception, de tristesse plus qu'autre chose devant cet être étrange, n'ayant guère de ressemblance ni avec elle, ni avec son mari, encore moins avec les autres hommes de sa tribu, de sa communauté. « Mbuya, elle, visait le bonheur tout autant que la respectabilité à travers les enfants... »³⁹⁵ Or, avec cette naissance qui a une signification négative au sein de son clan, c'est tout son honneur qui est bafoué, outragé. En outre c'est à elle, en tant que génitrice, en tant qu'auteure de cette mise au monde, de porter le sentiment d'échec, le sentiment d'opprobre devant cette réalité inhabituelle, étrange. On a l'impression qu'à la douleur physique s'ajoute la douleur psychique dès qu'elle pose son regard sur l'enfant. L'enfant albinos cesse d'être un enfant comme les autres, il est différent, particulier, Autre et c'est au gré de cette différence inhérente à sa couleur de peau malgré ses traits négroïdes, distincte de celle de ses parents qu'il est contesté et non reconnu par sa mère et plus tard par la structure familiale et sociale. À ce titre, il passe de la différence à l'altérité. Pour théoriser ce processus de métamorphose, Janet Paterson affirme que « l'altérité, comme le signale Landowski, résulte d'un passage à un autre plan qui présuppose généralement la présence d'un groupe de référence. »³⁹⁶

« La production de la différence, d'ordre référentiel, est généralement conçue en termes biologiques ou sociologiques. Pour qu'il y ait altérité, ces différences sont rendues signifiantes en vue "de la construction d'un univers de sens et de valeurs" (Landowski, 1997 :26).»³⁹⁷ Le personnage de l'albinos obéit à cette trajectoire dans laquelle on lui donne une signification néfaste ; assimilable à un diable, il porte la marque de l'infamie, de la

³⁹³ *id.* p.16.

³⁹⁴ <http://www.erudit.org/revue/smq/1985/v10/n1/030266ar.pdf>, consulté le 31 octobre 2012.

³⁹⁵ Didier Destremau, *Nègre Blanc*, *op.cit.* p.21.

³⁹⁶ Janet M. Paterson, *Figures de l'Autre dans le roman québécois*, Éditions Québec Nota bene, 2004, p.42.

³⁹⁷ *ibid.* p.42.

fatalité que l'on perçoit chez la mère, qui est la première à en être affectée, a manifester un sentiment d'hostilité, de rejet à son égard :

*Un nègre blanc... Elle avait donné le jour à un nègre blanc, un de ces horribles individus, ni carpe ni lapin, une de ces aberrations dont la nature accouche par moments, comme dans un hoquet. Une anomalie probablement nécessaire aux autres afin de goûter tout son saoul le fait de bénéficier de la normalité... Elle jeta un nouveau regard furtif sur la petite bête qui respirait si vite, enfouie dans ses bras, sur ses seins gonflés. Aucun doute n'était permis : il présentait cette couleur iris pâle, avec des reflets roses, presque translucides. Albâtre malsain taché de points rouges, maladif avant même de respirer... Ses cheveux fins étaient déjà bouclés et crépus, mais d'une teinte roux blanc. Mbuya fut envahie d'une immense et incontrôlable terreur, d'une crainte quasi divine. Bien que couverts de transpiration sous l'effet des efforts et de l'humanité ambiante, ses bras se mirent à frissonner. Elle eut soudain froid. Elle avait donc commis un lourd péché, elle ou ses ancêtres, et elle payait de cette façon la faute de son clan, au nom de son clan.*³⁹⁸

Dans ce passage, l'usage d'oxymores « nègre blanc », « bouclés et crépus », « roux blanc » souligne l'ambivalence du phénotype de l'albinos. Ce phénotype atypique exprime une réalité insoutenable de l'ordre de l'horreur, de la répugnance. A travers le champ lexical de l'anormalité se traduisant par les mots : « horrible », « aberrations », « anomalie », « maladif », le corps de l'albinos produit chez Mbuya, la mère des sentiments d'effroi, de « crainte divine » qui s'apparente à ceux causés par la vue d'une créature maléfique. Tout se passe comme si l'albinos était comparable à un esprit mauvais. D'ailleurs, il perd tous ses attributs humains lorsque dans le texte il est pris pour une bête comme si sa différence physique lui ôtait toute humanité, toute possibilité d'être reconnu en tant qu'être humain. Mbuya, est donc attristée, gênée par l'enfant qu'elle vient de mettre au monde, n'a pas encore conscience qu'elle pourrait l'aimer ; les émotions qu'elle éprouve sont tout sauf de l'amour. Et elle élude cette éventualité au profit des considérations culturelles et sociales qui l'animent et l'empêchent de réaliser qu'un enfant, quoique albinos et malade, de surcroît issu de ses entrailles, est tout d'abord un être humain.

Mbuya, conditionnée par les croyances culturelles de son clan, considère cet enfant comme une malédiction, son corps en contraste avec celui des membres de sa communauté lui assigne une sorte d'essentialisme calamiteux. Il répond à une finalité autre, allant à l'encontre de celle emprunté par les autres individus de la communauté tsonga. Dans *Stigmaté, les usages sociaux des handicaps* Erving Goffman en citant D. Riesman affirme que : « Il va de

³⁹⁸ Didier Destremau, *Nègre Blanc*, op.cit. pp.29-30.

soi que, par définition, nous pensons qu'une personne ayant un stigmate n'est pas tout à fait humaine. Partant de ce postulat, nous pratiquons toutes sortes de discriminations, par lesquelles nous réduisons efficacement, même si c'est souvent inconsciemment, les chances de cette personne. »³⁹⁹

Ce point de vue peut s'appliquer à l'albinos, perçu en fonction de sa société de référence comme un Autre, c'est-à-dire un individu à part, dépossédé de ses caractéristiques humaines mais symbolisant soit le mal ou le bien. Son anomalie physique est donc un poids pour sa communauté, et la mère qui appartient à celle-ci se soumet à cette réalité. Pour les parents qui ne sont pas préparés, c'est un choc, un véritable coup de massue qui s'abat sur leur famille. C'est d'ailleurs ce qui est arrivé quand le mari de Mbuya a vu son fils pour la première fois ; il était ahuri, déconcerté, dès que ses yeux se heurtaient au corps du bébé. Mbuya avait l'impression qu'il traversait les mêmes émotions, les mêmes sentiments qu'elle à sa naissance :

*La jeune femme s'aperçoit que son mari passe par les mêmes phases initiales qu'elle : incrédulité, incompréhension, désir de vérifier comme si ses yeux peuvent ne pas percevoir la réalité et répercuter au cerveau la vérité. Puis révolte, refus d'admettre l'incroyable, l'imprévisible, tentative d'explications, recherche de bouc émissaire. Tous ces sentiments se succèdent sur le visage noir et encore gonflé de sommeil de l'homme qu'elle aime, dont elle redoute la réaction et avec lequel elle aimerait partager son propre désarroi. Mais les traits de Condé se rembrunissent. Il semble éprouver maintenant une vive colère, une profonde déception. Il est humilié et déçu devant l'amère constatation qu'il ne pourra jamais s'enorgueillir de cette naissance. La première idée qu'il éprouve est de savoir comment il va se sortir de l'opprobre que ce fils handicapé ne manquera pas de lui attirer, et la seconde est tout naturellement de décider que la responsabilité de cet échec incombe à celle qui a participé à la conception de cet être anormal.*⁴⁰⁰

Le mari de Mbuya est vraiment perturbé à la vue de son fils, il est traversé par plusieurs sentiments : « incrédulité », « incompréhension », « le désir de vérifier », « révolté », « refus d'admettre l'incroyable », « tentatives d'explications », « recherche de bouc émissaire ». Le narrateur nous donne toutes les étapes par lesquelles le père passe, avant de réagir. L'incompréhension est perceptible au travers son étonnement qui provoque un rejet systématique de ce fils albinos. On peut penser que, le rejet, le refus, vient de la difficulté d'accepter une situation qui dépasse l'entendement. Comment accepter d'être noir et père

³⁹⁹Erving Goffman, *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*, Éditions de Minuit, Paris, 1963, p.15

⁴⁰⁰Didier Destremau, *Nègre Blanc, op.cit.* pp.45-46.

d'un enfant tout blanc ? Le refus du père est mis en évidence par son indifférence et son manque d'intérêt à l'égard du nouveau-né. Aussi, manifeste-t-il le même désintérêt, la même insensibilité pour Mbuya sa femme. Samate, l'albinos est ainsi à l'origine de l'éclatement de la cellule familiale. Le narrateur le montre bien à travers les agissements de Condé qui se désengage de ses fonctions de père et d'époux. Pour Mbuya qui pensait que cette réaction était passagère, espérant qu'elle pouvait compter sur son mari pour qu'ensemble ils assument la particularité de leur enfant, la réalité était autre :

manifestement quelque chose de fondamental avait changé dans leurs rapports qui n'étaient plus régis par cette abstinence sexuelle rituelle et subie. Une passerelle s'était brisée qui ne remplissait plus les fonctions de communication entre les époux. Condé ne la regardait plus, ne lui parlait que pour aboyer des ordres inutilement brutaux qu'elle recevait encore du même air badin et léger qui caractérisait leurs relations durant la période précédant la naissance.⁴⁰¹

« Condé l'ignorait donc, passant, morose, de longs moments assis le dos contre la paroi de la case sans rien dire. Il mangeait silencieusement, rogne et enfermé dans des pensées préoccupantes, et découvrait sans cesse des reproches à lui adresser. [...] Dès la dernière bouchée avalée, il quittait l'aire devant la case et rejoignait ses amis, ou s'isolait à la lisière du hameau. »⁴⁰² « Il ne regardait jamais le petit Samate, et à chaque cri ébauchait un geste d'impatience et de nervosité. Certes, l'enfant était trop petit pour qu'un père africain s'y intéresse, mais il était patent que Condé était atteint dans son honneur. Il avait décidé que ce petit être ne serait pas son fils, qu'il n'était pas digne de figurer dans sa descendance, et il s'habitua à le rejeter, à ne pas le compter comme faisant partie de son existence. »⁴⁰³

Il désavoue cet enfant dont la représentation dans le clan tsonga est chargée d'ignominie, et on peut interpréter son attitude comme une manière de rendre sa femme responsable de cette situation, son épouse étant semble-t-il incapable de lui donner un fils sain, un fils dont il serait fier. Face donc à l'enfant albinos, ni les liens du sang, ni les liens familiaux ne parviennent à surmonter le sentiment de déception, de désenchantement du père. Par ailleurs, le choc de la naissance retentit aussi bien au sein de la famille qu'au niveau du couple.

⁴⁰¹ *id.* p.47.

⁴⁰² *ibid.* p.47.

⁴⁰³ *ibid.* pp.47-48.

Somme toute l'albinos au sein de la famille est accepté ou non en fonction de l'image qu'il renvoie au sein de la société. La trame romanesque montre que sa perception est conditionnée par les mythes liés à l'exégèse de son phénotype dans un environnement social spécifique. C'est pour cette raison que face à un enfant albinos, les parents ont du mal à assumer son anomalie parce qu'il souffre soit d'une image positive, soit du contraire. Lutter contre ses préjugés dans une société traditionnelle, peut relever du parcours du combattant mais peut-on espérer que l'amour maternel peut-il relever le défi de faire accepter un enfant albinos ?

II.3. L'amour maternel et le sort de l'albinos

Les romans africains subsahariens ayant abordé la question de l'albinos ne sont pas nombreux, toutefois on en dénombre quelques-uns à l'instar de *Mémoire d'une peau* de Williams Sassine qui parle du malaise du personnage de l'albinos. En effet, comme nous l'avons souligné précédemment, l'albinos dans la société africaine est stigmatisé et exclu de tout espace social ; victime d'appréhensions et de préjugés, rien ne le met à l'abri des dangers liés aux croyances qui subsistent dans certaines régions d'Afrique. Dans *Nègre Blanc* de Didier Destremau, le destin de Samate l'albinos prend une tournure décisive lorsque Mbuya, sa mère, décide de quitter sa famille, son clan, la société dans laquelle elle a toujours résidé depuis qu'elle est née dans le but de sauver son fils albinos qui risque de subir un rite traditionnel réservé à tous les individus de son phénotype. D'ailleurs ce rite, Mbuya l'avait déjà vécu dans sa tendre enfance, car ces images lui revenaient peu à peu après son accouchement, après avoir donné elle aussi naissance à un albinos. Elle revit cet épisode de son enfance :

*La jeune femme d'aujourd'hui se remémorait en silence tout ce que la petite fille jadis ignorait de la vie spirituelle de son clan. [...] Mbuya éprouva un choc, et le frisson qui la parcourut, elle le ressent encore dans ses muscles, plus fortement encore qu'en cet instant pourtant tragique. L'enfant était tout blanc, pâle, comme jamais elle n'en avait rencontré auparavant dans sa courte vie. [...] Il ressemblait au sien, presque exactement à celui qui reposait sur son ventre maintenant et auquel elle n'avait pas encore donné le sein tant elle éprouvait de répulsion. [...].*⁴⁰⁴

Mbuya, malgré les sentiments contradictoires qui l'animent, et en dépit de ses réticences, est toutefois pétrifiée à l'idée de voir son fils sacrifié par les hommes de son clan

⁴⁰⁴ Didier Destremau, *Nègre Blanc*, op.cit. pp.33-34.

et surtout par le curandeiro⁴⁰⁵ qui représente la figure emblématique de la tradition. Les émotions qu'éprouve Mbuya sont certes ambiguës, mais elle tente de relativiser la situation de Samate :

*Elle s'en prend alors à la maladie, la malchance qu'elle haïssait, et non à ce fils à l'existence duquel elle éprouve déjà l'attachement et la fierté de toute mère, notamment vis-à-vis de son premier-né. Mbuya fait alors ce qu'elle n'avait pas osé jusque-là. Au lieu de se contenter de le retenir, de l'empêcher de tomber, en fait, elle saisit franchement l'enfant et le lève entre le plafond de la paillote et ses yeux pour mieux le voir. Ses propres mains sombres se détachent sur le corps blanc laiteux, mais ce n'est pas ce contraste incongru qui retient son attention. Malgré la tare, l'enfant est vigoureux, bien bâti. Elle le trouve même beau, fort, et surtout très mâle, [...]. Elle sent une fierté l'envahir, la satisfaction d'une œuvre, somme toute, bien accomplie. L'amour suit immédiatement, puissant et bousculant sur son passage tout le reste, toutes les réserves précédentes.*⁴⁰⁶

Mbuya, après de nombreuses interrogations et réflexions, assume cette naissance quoi que porteuse de conséquences dommageables aussi bien dans sa famille que dans la tribu tsonga. En tant que mère du petit Samate, elle ne cède ni à l'indifférence ni à l'hostilité de son mari, car elle désire désormais protéger et préserver son fils du sort qui le guette. Elle accepte la situation de son fils en réalisant cependant que ce n'est pas le cas des autres membres de la tribu. Son mari fait désormais partie des personnes à qui elle ne fait plus confiance ; la suspicion, le doute, la paranoïa renforcent sa décision de soustraire Samate à cet espace social désormais dangereux pour son intégrité physique :

*Elle se sent toujours comme une lionne prête à défendre sa progéniture, refusant à la tribu le droit qu'elle s'arroge et qu'elle estime dans la nature des choses de décider de la vie et de la mort de son enfant. La complicité passive mais criminelle de son mari la bouleverse, l'indigne, mais l'aide à rassembler son énergie, lui confirmant chaque jour que sa décision est la seule porte de sortie possible.*⁴⁰⁷

Ainsi, va-t-elle par obligation plus que par choix opter pour le départ, la rupture avec le monde traditionnel, avec les croyances culturelles et sociales qui refoulent le personnage albinos. « [...] elle ne peut supporter l'idée de la disparition de son fils, de cette petite chose vivante pour laquelle elle éprouve désormais un attachement d'autant plus puissant qu'elle est

⁴⁰⁵ Terme portugais qui désigne un tradi-praticien.

⁴⁰⁶ *id.* pp.42-43.

⁴⁰⁷ *id.* p.64.

anormale, fragile. La cruauté prévisible de cette mort, renforcée par ce qu'elle a pu imaginer des souffrances du petit albinos lancé dans les eaux du fleuve, lui est insupportable. »⁴⁰⁸

C'est donc par amour pour son fils qu'elle renonce et rompt le lien affectif et familial (amour pour son mari), le lien social (abandon du clan) dans l'espoir de lui offrir une autre vie, une vie qui ne serait peut-être plus associée à sa maladie : « Mbuya n'avait certes pas encore souri à son nouveau-né, mais, soulagées, les femmes venaient de recevoir confirmation de la puissance de l'amour maternel sur tous les obstacles que la nature s'ingénie à placer en travers de sa route. »⁴⁰⁹ « Elle abhorre cette idée, la repousse avec la dernière des énergies. Sa détermination est totale, immuable : elle est décidée à tout entreprendre pour éloigner le moindre danger pouvant menacer Samate. Elle s'enferme dans cette volonté, passe une à une les possibilités qui s'offrent à elle. »⁴¹⁰ C'est comme si rester dans sa communauté revenait à accepter de manière tacite le sort fatal de son fils. L'amour maternel se présente ici comme le seul moyen de donner une seconde fois la vie à l'enfant albinos : quitter la société dans laquelle il est né lui procure une nouvelle naissance, une nouvelle vie qui valide son appartenance à l'humanité.

L'œuvre propose donc une autre issue à l'enfant albinos car grâce à sa mère, il accèdera peut-être à un environnement bienveillant et propice à son développement physique et moral. Mbuya est ainsi une mère qui renonce à sa vie de femme, à sa vie sociale.

*Elle lie son destin à celui de Samate, indissociablement, préférant périr avec lui que de vivre avec la hantise du martyr prévisible. Elle s'étonne de sa force, de sa détermination. Elle ne s'imaginait pas aussi ingénieuse et décidée : l'opacité de son avenir, les risques de l'entreprise qu'elle prépare ne la font pas dévier de sa ligne. Elle partira vite et définitivement.*⁴¹¹

L'impact de la couleur de la peau de Samate et donc de l'albinos est à l'origine de son rejet de la société, cette réalité entraîne sa mère jusqu'aux confins de son être, au dépassement de soi, puisqu'elle domine ses peurs, ses angoisses, ses incertitudes, et va même au-delà de ses forces pour garder son fils en vie.

⁴⁰⁸id. pp.57-58.

⁴⁰⁹id. p.43.

⁴¹⁰id. pp.56-57.

⁴¹¹id. p.62.

En définitive, l'auteur exalte l'amour maternel qui brave tous les obstacles, qui contourne toutes les règles sociales, pour donner un avenir à l'enfant albinos. Le don de soi, le dépassement de soi qu'effectue la mère est renforcé par sa condition de martyr, car plus tard elle meurt mordue par un serpent. Mais avant ce drame, avant la disparition de sa mère, comment vivent-ils (l'enfant albinos et Mbuya sa mère) dans ce lieu sauvage, hostile, où la présence humaine est inexistante ? Quel homme Samate devient-il en dehors du lien social ? Comment construit-il son identité ?

II.4. L'albinos dans l'état de nature

Ce que l'on nomme ici par « état de nature » est le lieu du refuge pour lequel opte la fugitive Mbuya pour épargner la mort à son fils Samate. Le lieu choisi est l'espace naturel, loin des humains en dehors de la tribu tsonga. Le narrateur à travers ce départ, annonce la mort symbolique du clan, de la communauté pour introduire le début d'une nouvelle vie et la naissance des nouveaux êtres. Il y a une sorte de métamorphose dès leur arrivée dans la forêt qui se traduit par la perte des anciens attributs. D'une part, concernant l'enfant albinos, cet état est exprimé : « le bébé albinos, le mal-aimé handicapé, le responsable de la rupture du lien tribal gagne cette nuit-là un statut de partenaire, de complice actif et d'acteur de sa propre destinée. L'alliance d'airain déjà hâtivement forgée entre la mère et le fils trouve ses lettres de noblesse au fond de ce ravin sec et sableux de Gaza, au Mozambique. »⁴¹² L'albinos est comme né de nouveau, car il n'est plus cet être maudit, menacé, condamné : il endosse plutôt le statut de l'enfant prodige. D'autre part, Mbuya se réjouit de sa nouvelle existence qui se manifeste à travers sa condition de femme libre, dégagée de toute contrainte sociale :

*Pour la première fois dans sa courte existence, elle est seule à décider de son sort. Pas de pesanteur sociologique, d'habitudes culturelles ou sociales lui dictant une attitude, une façon d'agir. Pas de maître, de chef tribal craint, de mari dominateur prêts à ordonner et donc à déresponsabiliser. Elle ne possède que sa brève expérience de la vie, augmentée de l'acquis oral de la tradition transmise par son père après avoir été colportée de génération en génération et à laquelle elle n'a, jusqu'à présent, que peu fait appel. Pour créer son univers et celui de son fils, elle ne peut compter que sur elle ; elle seule sera l'architecte de son destin.*⁴¹³

Le narrateur attribue à la jeune Mbuya un rôle déterminant dans l'éducation et la construction identitaire de l'enfant albinos. En effet, en s'affranchissant des normes claniques,

⁴¹²id. p.82.

⁴¹³id. p.97-98.

en se libérant de la pression tribale, elle devient le vecteur inéluctable, le référent initial du fondement moral et culturel de son fils. Pour réussir ce défi personnel, Mbuya compte non seulement sur son bagage culturel mais encore sur son génie personnel et son ingéniosité. Contrairement à la société qui est dépeinte comme un lieu rigide et autoritaire, réduisant l'autonomie et les libertés individuelles, l'état de nature devient le prototype d'un lieu libre, accueillant, où l'individu est indépendant dans ses choix et ses désirs, où l'être n'affecte pas autrui dans sa prise de décision. Ce point de vue de l'auteur est amplifié lorsqu'il écrit :

Elle se rend compte qu'au sein du clan, elle agissait comme tenue par les coutumes et les lois qu'elle subissait et qu'elle n'avait bien sûr pas choisies. La pesanteur sociologique, elle le réalise désormais, s'y révélait paralysante, la part de l'initiative est limitée, chacun se bornant aux normes, sans réfléchir à leurs réelles significations, et à bannir les interdits. Les habitudes dans ce type de société sont d'un poids tel que les individus ressentent du mal eux-mêmes. Se soustraire à ces règles non écrites implique de se placer au ban de la société, en quarantaine, et à terme être condamné à mourir.⁴¹⁴

L'œuvre est une diatribe contre la société tsonga et toute société en général à l'origine de l'emprisonnement, de l'enfermement de l'être humain. Aussi fustige-t-elle l'intolérance à l'égard de la différence. Car le clan tsonga est l'archétype d'une société aveuglée par ses croyances, qui entraîne l'individu dans une impasse, presque vers une sorte de suicide ; Mbuya en fuyant avec son fils, en s'aventurant vers l'inconnu courait l'énorme risque de se faire tuer dans la jungle. Contre toute attente, c'est dans la nature qu'elle trouve force et réconfort. L'état de nature est donc le lieu de rédemption qui confère aux deux protagonistes une nouvelle condition. Concernant Samate, il devient l'homme selon la nature auquel fait allusion Jean-Jacques Rousseau, l'homme vivant au contact de la nature, sans la moindre connaissance objective du monde civilisé, de l'environnement social. Il répondra malgré lui, indépendamment de la volonté de sa mère, au modèle humain qu'expose Rousseau : « il faut protéger l'enfant contre l'influence néfaste de la civilisation. D'où ces deux traits essentiels : l'éducation « négative », à la campagne, à l'abri de tout contact avec la famille, la société, les livres ; la liberté laissée à l'enfant, qui se forme par sa propre expérience : la nature est le meilleur précepteur. C'est ainsi qu'en dépit de la civilisation on recréera *l'homme naturel*. »⁴¹⁵ Ainsi, la nature devient-elle le précepteur de Samate, son guide :

Il est en effet agile, vif et vigoureux, peut charrier des amas de bois presque identiques à ceux que sa mère ajuste sur sa tête. Ingénieux et inventif, il apporte non seulement la force de ses petits bras, mais

⁴¹⁴ Didier Destremau, *Nègre Blanc*, op.cit. p.103.

⁴¹⁵ Lagarde & Michard, *VIIIème siècle, Les grands auteurs français au programme*, op.cit. 1970, p.295.

*aussi des idées et des suggestions de méthode de travail. Par-dessus tout, il se révèle doté d'un sens extraordinaire de la nature. C'est un Mowgli africain, un petit homme mêlant les possibilités humaines de réflexion aux réflexes des animaux. Ses interventions surprennent sa mère qui, par moments, se voit dépassée intellectuellement par son rejeton.*⁴¹⁶

Par ailleurs, Mbuya participe aussi à la construction identitaire de Samate en lui léguant l'éducation culturelle et sociale qu'elle a héritée de sa tribu. Dans ce contexte, l'enfant albinos bénéficie d'un double savoir : l'acquis de la nature et l'instruction – quoique sommaire – de la culture tsonga : « Samate se révèle intelligent. Il parle et raisonne parfaitement, et tient avec sa mère, seul interlocuteur possible, de longues conversations au cours desquelles il assimile une à une les maigres connaissances qu'elle lui transmet. Il retient les mots et les chansons avec une facilité déconcertante. »⁴¹⁷ Samate durant son parcours existentiel, à l'instar de son enfance avec sa mère dans la brousse a connu des difficultés physiques liées à son albinisme, mais leur vie à l'écart de tout contact humain particulièrement du clan l'a préservé des sarcasmes et des discriminations, pis du rite sacrificiel qu'il aurait pu subir. L'univers rustique dans lequel il grandi avec sa mère, les moments simples et privilégiés qu'ils partagent avec elle, la communication avec la nature et les animaux lui donnent une stabilité et un épanouissement certain :

*toutes les incertitudes, l'aspect dramatique de la situation, la colossale responsabilité d'amorcer une existence peuplée de périls en tous genres, tout cela s'efface devant les rires de l'enfant joyeux de la complicité amusée de sa mère. La journée s'annonce belle. L'amour maternel est assez puissant pour faire disparaître les angoisses. La vie est toujours plus forte.*⁴¹⁸

À travers l'état de nature, le narrateur montre comment l'individu en dehors des normes sociales et culturelles trouve un équilibre, une vision simple de la vie. Samate qui n'a jamais connu la socialisation, se sent en parfaite communion avec la nature et les animaux, certains d'ailleurs deviennent ses compagnons de jeux à l'exemple des termites à qui il se confie. Même si Mbuya apprécie cette vie bucolique, pittoresque et marginale avec son fils, cependant elle éprouve un manque, une absence, un vide qu'elle aimerait combler. Habitée à la vie communautaire, au contact humain, elle savoure certes la liberté que lui procure son existence actuelle mais à l'inverse elle est confrontée à une solitude qui brise son bonheur absolu. En outre, hors du lien social, Samate se forge un caractère et n'est plus déterminé par

⁴¹⁶ Didier Destremau, *Nègre Blanc*, op.cit. p.121.

⁴¹⁷ *id.* p.124.

⁴¹⁸ *id.* p.84.

sa pathologie. Sa mère Mbuya lui donne quelques repères sociaux, quelques références culturelles pour la construction de son identité. L'apprentissage de Samate se présente sous la forme d'un parcours initiatique qui fera de lui plus tard un homme peut-être pas achevé mais averti.

L'arrivée de Mafavuca l'homme blanc au sein de la petite famille amplifie cette sérénité, cette harmonie qui donne une autre dimension à la vie champêtre qu'ils mènent. Heureux, Samate peut enfin s'identifier à un individu du même genre et de la même couleur de peau que lui :

*plus conscient encore que sa mère de l'originalité du phénomène, Samate ne se lasse pas de contempler l'homme blanc avachi à ses côtés. Moins bronzées que les bras, certaines parties de sa poitrine découverte présentent des similitudes troublantes avec sa propre peau, et le petit garçon est fasciné par la présence d'un individu possédant les mêmes caractéristiques que les siennes. Il place son bras laiteux aux côtés d'une hanche du blessé, le tourne dans un sens puis dans l'autre, émerveillé. Il a trouvé son semblable. Appelée à la rescousse, Mbuya ne peut qu'entériner le fait : l'homme paraît davantage appartenir à la race de Samate qu'elle-même, sa propre mère. Il est son frère, son père. Un Blanc, un autre Blanc que lui, cela existe dans le monde où ne courent pas que les Noirs comme sa mère, son inconnu de père et tous ses ancêtres selon les contes de Mbuya...*⁴¹⁹

L'intrusion de Mafavuca, l'homme blanc, n'est point insignifiante d'autant plus qu'elle donne une nouvelle tournure au dénouement de la narration. Samate, l'albinos peut désormais s'identifier à une personne qui lui ressemble, il devient ainsi une référence pour l'albinos qui jusqu'ici ignorait l'existence de l'homme blanc. Mafavuca joue désormais le rôle de père de famille, ce qui bouleverse le jeune albinos.

In fine, la figure de l'albinos dans la communauté est donc l'antithèse de celle décrite dans la nature, hors des normes sociales et culturelles où il est à l'abri de la mort. Tout se passe comme s'il échappait ici à sa prédestination, à son destin tracé par l'imaginaire africain, à un certain déterminisme érigé par les croyances traditionnelles. Cette situation se précise lorsqu'il quitte la forêt avec le blanc pour atteindre la civilisation.

II.5. L'albinos confronté à la civilisation

Le terme « civilisation » annonce la quatrième et ultime partie de l'œuvre et pour le personnage de l'albinos, Mafavuca est l'homme qui sert de passerelle entre le monde naturel

⁴¹⁹ Didier Destremau, *Nègre Blanc*, op.cit. p.153.

et le monde social, entre l'état de nature et la civilisation. En effet, après avoir passé son enfance dans la brousse, après la mort de Mbuya sa mère, Mafavuca décide de prendre en charge l'orphelin albinos, en l'emmenant dans sa ville natale, dans sa famille ; c'est ainsi qu'il continue de jouer son rôle de père adoptif. L'entrée de Samate dans la civilisation est considérée par le narrateur comme « [...] une plongée dans le vide, une entrée dans l'inconnu. On ne peut laisser derrière soi sans état d'âme huit années de sa vie surtout quand ce sont les seules, et donc les plus belles. »⁴²⁰ En d'autres termes, Samate en quittant le veld dans lequel il a passé toute son enfance vit une déchirure ; pourtant, ce départ s'avère inévitable pour les deux protagonistes qui réalisent qu'ils n'ont plus ni d'avenir ni de bonheur en ces lieux. Finalement, ce départ du lieu ayant abrité ses premiers émois, ses premières expériences, peut être interprété comme la fin d'une vie débouchant enfin sur l'ouverture et la découverte d'une réalité existentielle restée longtemps fermée au personnage de l'albinos. Ainsi, confronté pour la première fois au monde extérieur, au regard d'autrui, comment le personnage albinos va-t-il vivre sa différence physique, quel impact la société aura-t-elle sur son comportement, sur sa personnalité ?

L'irruption de Samate dans le pays de Mafavuca qui n'est ni celui de sa mère et encore moins celui de ses ancêtres tsonga vient amplifier le sentiment d'étrangeté à une société qu'il doit accepter et apprendre à connaître. Dès son arrivée en Rhodésie (appelé aujourd'hui Zimbabwe) il est d'ores et déjà au contact d'autrui comme nous le montre le narrateur :

*Quant à Samate, il inspire malaise et répulsion. Sa tare de nègre-pie provoque les mêmes réactions négatives, les mêmes réticences que les lépreux, et il est clair que les chauffeurs de camions comme de ces grosses voitures particulières qui ont bien voulu les charger ne se seraient pas arrêtés s'il avait été seul. Mafavuca est gêné de ces marques d'inconfort si visiblement données à l'enfant albinos, et il sait que celui-ci n'est pas inconscient des réserves qu'il suscite. Par exemple, aucun de ces hommes bons vivants et facilement familiers n'ose lui tendre la main après avoir chaleureusement et longuement écrasé celle de leur compatriote. L'adolescent est pour la première fois confronté à cette situation.*⁴²¹

Le personnage de l'albinos se retrouve en présence des perceptions et des sentiments que renvoie son corps, donc renvoyé à sa différence physique. En effet, dans la nature avec ses deux parents et les êtres vivants qui les entouraient, il n'imaginait pas toujours ce que pouvait représenter son apparence physique et le regard de l'Autre :

⁴²⁰id. p.211.

⁴²¹id. p.235.

« dans la solitude du bush, en tête à tête avec sa mère et l'unique homme blanc, il ne pouvait mesurer l'ampleur de l'ostracisme que sa condition d'albinos crée. Sa sensibilité est blessée par l'inaptitude des premiers hommes rencontrés à le regarder en face et à ne considérer de lui qu'un être affligé d'une tare disgracieuse, qui l'exclut du genre humain. »⁴²²

Même si, Mbuya, sa mère, lui avait quelque peu parlé de l'effet de son albinisme au sein de son clan, ainsi que la raison de leur fuite, Samate vivait dans la méconnaissance réelle de l'image que renvoie son corps. Car pendant son enfance, il a toujours été protégé, choyé, considéré non pas comme un enfant malade, mais comme un enfant seulement. Aujourd'hui, à la découverte des impressions et de la signification que projette son phénotype, devant la réaction de leurs compagnons de voyage, l'enfant albinos est révélé à lui-même, à l'image de soi.

Pour Ninou Chelala : « selon l'époque et les représentations dominantes du corps, l'identité sociale de l'albinos a également été modelée en fonction du regard porté sur son corps ainsi que des émotions ressenties à sa vision. Ces derniers dépendent eux-mêmes des représentations dominantes et du système symbolique entourant le corps « hors normes » de l'albinos. »⁴²³ Ce qui ressort du premier contact avec autrui, est l'expression de la négativité de son corps, de son être et la mise en évidence de son stigmaté. Toutefois, malgré cette approche initiale manquée avec les hommes rencontrés en premier lieu, Mafavuca, en tant que père adoptif aura pour fonction de veiller à l'intégration familiale et sociale de Samate. Et cela est perceptible par la manière dont ils sont accueillis tous les deux, dans la petite localité :

La tendresse des habitants et le respect qu'ils éprouvent ensemble pour leur ami contribuent à ce que Samate soit lui aussi entouré et célébré, malgré les barrières linguistiques et surtout raciales qui les séparent. D'abord perdu, noyé, objet de tous les regards mais en même temps paradoxalement négligé en raison de son mutisme, l'enfant a besoin de temps pour s'adapter à sa nouvelle et révolutionnaire situation. [...]. L'attirance et l'affection qu'ils éprouvent pour leur oncle se mue en pitié et en réelle sympathie envers l'enfant albinos, ce nègre blanc tombé du ciel dont l'attitude digne et réservée cache mal le véritable désarroi. Avec douceur, ils l'initient à leur vie moderne, mais aussi à leurs secrets d'enfants qui ouvrent véritablement les portes du cœur.⁴²⁴

La famille de Mafavuca adopte le petit albinos comme si c'était son propre fils, il est mis sur un pied d'égalité que les autres enfants présents dans la structure familiale. Au final,

⁴²²*ibid.* pp.235-236.

⁴²³ Ninou Chelala, *op.cit.* pp.53-54.

⁴²⁴ Didier Destremau, *Nègre Blanc, op.cit.* pp. 239-240.

l'enfant albinos évolue dans la société au sein d'une famille aimante, faisant abstraction de son phénotype ; car sa maladie est acceptée et ne détermine aucunement la relation qu'il entretient et partage avec les autres. Bien au contraire, c'est en banalisant son anomalie, c'est en la considérant comme une maladie comme toutes les autres, qu'il bénéficie des soins mais encore de l'amour et de l'attention de ses proches : « Samate est devenu un adolescent de haute stature, [...]. Sa peau reste fragile et sensible aux rayons de soleil [...]. Le pigment manquant de ses iris n'a certes pas pu être restauré, mais ses yeux ont reçu des soins [...]. Il porte désormais de façon quasi permanente des lunettes sombres protégeant ses orbites.»⁴²⁵

En d'autres termes, l'enfant albinos est totalement intégré dans sa famille d'accueil, sa couleur de peau ne faisant pas obstacle à son épanouissement personnel. Contrairement au clan de sa mère qui avait une mauvaise opinion de l'enfant albinos, la société rhodésienne à l'instar de la famille de Mafavuca, lui donne une autre image de l'être humain, avec des sentiments bienveillants. Il semble que le narrateur mette un point d'honneur à montrer comment le rapprochement de la peau de l'albinos à celle de l'homme blanc (puisque la famille de Mafavuca est blanche) atténue les problèmes liés à sa différence physique :

*ne serait-ce sa chevelure rousse qu'il conserve courte et épousant fidèlement les formes de son crâne, et ses traits négroïdes, à distance on pourrait se méprendre sur sa race. Mais jamais il ne cherche à nier ses origines et prétendre que la moindre goutte de sang blanc irrigue ses veines. Mafavuca, comme persiste à le nommer tout le village, l'a adopté légalement. Il est donc rhodésien, fier de son pays d'immigration mais ne remet pas en cause son origine mozambicaine. Il se sent d'autant bien dans sa peau de blanc-noir d'origine étrangère que la vivacité et l'étendue de son intelligence ont rapidement faits leurs preuves à l'école, où il a rattrapé son retard, et siège désormais dans la même classe que ses cousins presque aussi âgés.*⁴²⁶

La figure de l'albinos est inscrite dans un monde qui ne le rejette pas, qui s'intéresse à lui, à son avenir ; il bénéficie ainsi de tous les moyens indispensables à sa réussite professionnelle et sociale. Son éducation est assurée, sa vie sociale est jalonnée d'activités lui permettant d'avoir des liens sociaux. Il monte à cheval, fait partie de la chorale de son église, il a donc une vie sociale bien remplie et lui ouvrant des perspectives. Le processus de construction de l'albinos est orienté selon deux lignes directives : la construction identitaire sociale et la construction identitaire personnelle.

⁴²⁵ *id.* p.241.

⁴²⁶ *ibid.* p.241

II.6. Construction identitaire personnelle et sociale de l'albinos

Définir les concepts d'« identité personnelle » et d'« identité sociale » ne s'avère pas évident, d'autant plus que le concept d'identité est en lui-même subjectif, mouvant appréhendé en fonction du domaine d'études mais aussi de la pensée, de la sensibilité de chaque auteur et de l'espace culturel abordé. Cette analyse se propose de présenter « l'identité personnelle et sociale » en tenant compte du sens que lui confèrent la sociologie et la psychologie. En effet :

l'identité sociale d'une personne réfère à sa connaissance de son appartenance à certains groupes sociaux et à la signification émotionnelle et évaluative qui résulte de cette appartenance. C'est donc à travers son appartenance à différents groupes que l'individu acquiert une identité sociale qui définit la place particulière qu'il occupe dans la société. Comme le remarque L. Bagnet (1998), l'identité sociale se définit à partir des effets de la catégorisation sociale qui découpe pour un individu son environnement social de manière à faire apparaître son propre groupe et les autres. Le concept d'identité sociale articule le processus cognitif de catégorisation et l'appartenance sociale, l'identité sociale étant la structure psychologique qui réalise le lien entre l'individu et le groupe, au sens où elle engendre des processus et des comportements.⁴²⁷

Et concernant l'identité personnelle :

En psychologie sociale, l'identité personnelle désigne un processus psychologique de représentation de soi qui se traduit par le sentiment d'exister dans une continuité en tant qu'être singulier et d'être reconnu comme tel par autrui. C'est un ensemble des caractéristiques qu'un individu considère comme siennes et auxquelles il accorde une valeur socio-affective (G.-N. Fischer, 1996). Autrement dit, l'identité personnelle indique la reconnaissance qu'un individu a de sa différence par rapport à autrui. C'est une combinaison unique de traits personnels, les attributs spécifiques qui font que chaque individu est différent d'autrui. En bref, « ...l'identité personnelle, c'est ce qui rend semblable à soi-même et différent des autres » (Dechamps J.-C. & Devos T., 1999, p. 152).⁴²⁸

Partant de ces deux définitions, comment le personnage de l'albinos va-t-il procéder à la construction de son identité sociale ainsi que personnelle ? Quelle démarche adopte-t-il pour qu'il soit reconnu en tant que personne, membre d'une société, abstraction faite de son stigmaté ?

⁴²⁷ Cité par Askar Jumageldinov *Diversités culturelles et construction identitaire chez les jeunes appartenant aux différents groupes ethniques du Kazakhstan. Approche comparative*, 276 p. Thèse de Doctorat en psychologie, sous la direction de Mohamed Lahlou, Université lumière Lyon 2, 2009

⁴²⁸ *ibid.*

En effet, dans le récit, l'identité sociale de l'albinos est influencée en partie par la tribu tsonga, car tout au long de son enfance, notamment lorsqu'il vivait avec sa mère dans la forêt, cette dernière ne cessait de lui parler de ses origines, des rites et coutumes existants dans la tribu. Et cela va lui servir de référence même s'il parviendra à faire un parallèle entre les épreuves qu'il traverse à un moment donné de son existence avec celles qu'affrontent les petits garçons du clan tsonga :

« - Mafavuca, tu sais. L'enfant hésite puis, se jetant à l'eau : tu sais je suis content d'avoir réussi cette longue marche. Au fond je n'étais pas sûr d'en être capable. Je suis initié maintenant, comme les garçons tsonga du village de ma mère. Ce long périple était une épreuve, et je m'en suis sorti honorablement grâce à toi.»⁴²⁹ Samate construit donc une identité sociale qui suggère une forme de revendication, d'adhésion au groupe tsonga. D'ailleurs Mafavuca son père adoptif affirme :

*la détermination de l'enfant de conserver ses liens intimes avec ses ancêtres en dépit de la rupture, du reniement et de l'isolement le touche. La bravoure de Samate dans plusieurs occasions s'explique, car s'il souhaite se montrer digne de la lignée à laquelle il appartient, il veut autant fourbir son image vis-à-vis de son père adoptif, et avant tout se situer par rapport à lui-même, et s'évaluer sans pouvoir disposer de cet inestimable baromètre qu'est la référence constante avec des compagnons de son âge. Sans cette comparaison, sans savoir à quelle altitude placer la barre à franchir, il n'a pas d'autre choix que de se soumettre au plus dur afin d'être certain de se situer dans la norme.*⁴³⁰

Dans sa construction identitaire sociale, l'enfant albinos, va d'abord se référer de manière constante au seul groupe social connu qu'est le clan tsonga, un clan qui résonne en lui sous forme imaginaire, abstraite, étant donné son évolution à l'extérieur de ce dernier. Son parcours cognitif est par conséquent déterminé par ce milieu social et culturel inconnu mais pourtant assez présent et significatif pour lui. Mbuya, sa mère, joue un rôle majeur, elle inocule à l'enfant albinos les idées et une certaine perception du monde propre au groupe tsonga comme le révèle cet extrait de texte :

mais pour elle un garçon non initié ne peut faire un véritable homme. Maman tenait à ce que je devienne un homme... comme mon père ou comme toi. [...]
*C'est d'autant plus nécessaire que je suis un nègre blanc, et que selon elle, la vie n'est pas très facile pour nous.*⁴³¹

⁴²⁹id. p.229.

⁴³⁰id. pp.230-231.

⁴³¹ibid. pp.231-232.

Samate est tiraillé entre le souci de faire honneur à sa mère (et à Mafavuca) et celui d'être à la hauteur des épreuves qu'il traverse et qui sont garant d'une reconnaissance sociale quoique non nécessaire dans son cas comme l'indique Mafavuca : « Intrigué tout de même par ce souci de l'adolescent de franchir cette frontière, celle séparant l'enfance de l'état adulte alors qu'aucune pression sociale ne lui impose ce test, ... »⁴³² Par ailleurs, Samate, est un sujet, qui a connaissance de son stigmatisme physique très tôt parce que sa mère lui en parle bien qu'il ne soit confronté au regard de la société que très tard, c'est-à-dire pendant son adolescence. C'est donc sur le tard qu'il comprendra réellement non seulement la signification de son ambiguïté, le rôle de la différence de sa peau mais aussi son ambivalence par rapport à son appartenance sociale. Ainsi, au contact de la société rhodésienne, l'identité sociale de l'albinos devient problématique dans la mesure où il doit mettre de côté ses croyances passées et s'intégrer dans un nouvel univers social, avec de nouveaux codes et de nouvelles règles de vie. Là encore, dans un nouveau contexte social, l'intention de l'enfant albinos est de remporter avec succès tous les challenges à sa portée comme le précise le narrateur : « cette réussite scolaire, il la doit aussi à sa persévérance et à son orgueil qui lui dictent d'être digne de sa nouvelle situation et de ne pas faire honte à son père adoptif, qui est d'abord celui-ci qui a accompagné avec abnégation et confiance sa progression de jeune Tsonga. »⁴³³

Dans le récit, le personnage de l'albinos connaît deux constructions identitaires : la construction sociale et personnelle. En effet, ses premières années de vie passées dans la brousse avec les deux adultes, (sa mère et Mafavuca) n'ont pas développé de manière affirmée son identité sociale, c'est pourquoi, sa présence dans la société entraîne un processus de construction identitaire sociale. À cet effet, la construction identitaire sociale s'effectue d'abord au sein de sa famille adoptive, puis au travers de sa relation avec le monde extérieur à l'instar de l'école et de toutes les activités qui se déroulent hors du contexte familial. Il s'agit donc d'une procédure d'intégration sociale qui se manifeste dans le rapport à la société et au groupe social. L'enfant albinos est donc dans une logique de construction identitaire sociale induisant une volonté d'adaptation et d'intégration qui valide son appartenance à la société rhodésienne. Inscrit dans la société rhodésienne, le personnage de l'albinos, malgré son stigmatisme, est plus proche et s'identifie au groupe des blancs rhodésiens et cela se révèle lorsqu'il est scolarisé dans une école que fréquentent majoritairement des enfants blancs. De la sorte, il devient implicitement rattaché au groupe des blancs.

⁴³²*ibid.* p.231.

⁴³³*id.* p.243.

Toutefois, bien qu'il soit de peau blanche comme les membres de sa famille adoptive, son albinisme le distingue aussi bien des Blancs de Rhodésie que des Noirs : cette complexité n'est pourtant pas un problème dans sa famille, car il est accepté comme tel ainsi que l'indique le narrateur : « Son statut de résident dans une famille connue et blanche, l'aura de son père, voire la véritable et paradoxale couleur de sa peau avaient favorisé son intégration. Ses cousins ont joué un rôle positif, de façon que jamais il ne se sente repoussé ou isolé et, pire, que des réactions de racisme enfantin ne viennent l'exclure. »⁴³⁴ Cependant malgré cette reconnaissance familiale, Samate n'est point en accord avec lui-même, avec son moi intérieur, avec son être, il ressent un malaise, le manque de sa vie rustique, de son rapport avec la nature :

*Enfant de la forêt, et plus encore enfant sans racine sociale, sans l'héritage d'habitudes et de vie commun en raison de son éloignement de sa tribu et de l'environnement familial, Samate s'est plié par discipline et amour pour Mafavuca à un mode de vie que tout son être rejette en secret. Cette dizaine d'années vécues dans le plus profond de la brousse, non seulement il ne la renie pas, ni ne tente de l'occulter, mais elle demeure sa référence, le prototype du bonheur, du mode de vie qu'il privilégie. [...] Certes, il ne rejette pas tout, il goûte authentiquement son enrichissement culturel et intellectuel, cette ouverture vers des horizons inconnus et inimaginables. Mais il sent qu'il vit une dichotomie insupportable, une double vie dont les éléments disparates cohabitent mal en lui. L'existence dans ce cadre civilisé, ordonné orienté vers un but, celui de le préparer à y édifier sa place au soleil, c'est-à-dire s'y intégrer définitivement sans rémission selon une logique à laquelle il n'adhère pas, il la subit sans enthousiasme ni conviction.*⁴³⁵

En fait c'est lorsque Samate réalise le conflit entre l'identité personnelle et l'identité sociale, comprend le décalage entre la vie dans la forêt et celle dans la civilisation que le vrai questionnement sur son existence, sur sa place dans la société se pose. Pour Mafavuca, son père adoptif : « il crie sa surprise : il s'était préparé à lutter seulement contre l'albinisme faisant de Samate un paria parmi les Noirs, et un simulacre, une pâle copie pour les Blancs. [...] Jamais il n'avait imaginé l'inadaptation au monde nouveau, pariant au contraire sur les énormes capacités non seulement du sujet lui-même, mais des jeunes en général à adopter goulûment les acquis et les facilités du monde moderne. »⁴³⁶ Pourtant, Samate était à l'heure de cette vérité car malgré toutes les choses qu'il avait apprises, son lien avec la vie naturelle de jadis résonnait inéluctablement en lui, le plongeant dans une forme de spleen. D'ailleurs, le

⁴³⁴ *id.* p.242.

⁴³⁵ *id.* pp.255-256.

⁴³⁶ *ibid.* pp. 256-257.

narrateur en décrit les symptômes : « il traverse alors de longues périodes de nostalgie silencieuse, de dépression accablante qui sont d'autant plus marquées lorsqu'il vient, à contre-cœur, de refermer le livre dans lequel il recherche depuis l'apaisement de ses états d'âme. »⁴³⁷

Ainsi, c'est par rapport à ses incohérences et à ses contradictions que l'enfant albinos va devoir construire sa vie et essayer de lui donner un sens et surtout d'apporter des réponses à ses préoccupations.

La quête personnelle va être un processus employé par le protagoniste pour arriver à découvrir son identité personnelle, son individualité, ses attentes réelles y compris sa position au sein de la société. Pour l'enfant albinos, trouver sa voie, c'est avoir une activité en rapport avec la nature qui le réconcilierait avec lui-même, avec son tempérament. Dans le but de réaliser ses ambitions, Samate va jusqu'à braver l'autorité de son père adoptif, à renoncer aux études qui n'apparaissent pas utiles pour son développement personnel d'autant plus qu'il est conscient de sa différence physique et sociale :

je ne suis pas un garçon comme les autres, tu le sais, et je ne peux espérer une vie conforme à celle des autres. Tu dois comprendre que je ne suis ni zimbabwéen, ni mozambicain, ni blanc, ni noir d'ailleurs... Ne crois-tu pas que c'est une raison pour ne pas emprunter les mêmes voies que tout le monde. Mafavuca, je veux devenir chanteur. Je sens que c'est seulement dans la musique que je ferai quelque chose. Devant son père muet, il poursuit.

Je me sens si bien quand je chante. Je suis au ciel, terriblement heureux, comme au milieu des anges. C'est lorsque les harmonies quittent ma gorge que je connais le bonheur. J'ai le sentiment qu'en moi des possibilités insoupçonnées sommeillent qui ne cherchent qu'à s'exprimer. J'ai un besoin d'hurler, de jeter à la face du monde les mélodies qui traversent mon cerveau à toute vitesse, mais ne s'y arrêtent pas faute de temps pour y être ordonnées ; peaufinées...⁴³⁸

Le jeune Samate dans sa démarche constructive répond à un besoin vital, celui d'être en harmonie avec lui-même, mais encore avec le monde qui l'entoure. À travers le chant, il évoque ses émotions, il retrouve les sensations de son enfance.

II.7. Déconstruction de la figure de l'albinos

Il s'agit de voir comment par la théorie déconstructiviste, l'auteur transcende une subjectivité commune par rapport à l'image de l'albinos en Afrique pour, en quelque sorte la réhabiliter, la construire autrement afin de démanteler les mythologies et les préjugés ancrés

⁴³⁷ *ibid.* p.257.

⁴³⁸ *id.* p.264.

dans la conscience collective africaine : « la déconstruction tout comme la Bible, devient un agent efficace de démythologisation de quelques-unes de nos plus chères évidences. On peut graduellement constater que nos schèmes de pensées ne sont que des constructions fictionnelles inventées par nous-mêmes et la vanité de nos désirs humains. [...] »⁴³⁹

Comme l'affirme le narrateur dans sa préface : « pour avoir trop souvent rencontré de ces pauvres enfants clignant des yeux sous le soleil ou de ces courageux adultes privés de pigment dermique et souffrant gravement des iris, j'ai voulu à ma manière, réhabiliter l'humanité de « ceux qui voient la nuit » comme le monde les qualifiait il n'y a pas si longtemps encore... »⁴⁴⁰ Il est donc question pour l'auteur d'apporter un discours autre, un discours de restauration, de réhabilitation de l'image de l'albinos. L'albinos a été victime des mythes propres à la tribu tsonga. Il a donc fallu sortir de ces schèmes, de cet espace social et culturel pour changer le cours de son destin. En effet, loin d'être simplement une réhabilitation, le narrateur utilise aussi des détours qui remettent en question au passage l'image que l'on veut accoler à l'albinos, par exemple dans un passage du récit dès son entrée dans la société rhodésienne. Samate qui incarne cet être albinos est donc le symbole d'une forme d'émancipation face aux préjugés sur les albinos, il renverse les croyances et revêt une image positive. Au lieu que sa couleur de peau soit un obstacle, elle apparaît comme un atout dans sa famille adoptive d'abord puis, dans la société en général. Il reste un être dualiste, ambivalent en raison de la couleur de sa peau et de ses origines africaines, mais dépasse tous les obstacles dressés sur son chemin pour dessiner sa propre trajectoire. La lecture de l'albinos que donne à lire le narrateur est sans doute propre à réhabiliter l'albinos comme étant un individu à part entière avec ses faiblesses et ses forces. En effet, les capacités intellectuelle, artistique et morale que détient Samate durant son apprentissage à l'école et dans tous les autres domaines viennent déconstruire les préjugés véhiculés par la conscience collective. Présenté pourtant comme un être fragile et faible, Samate lui, est à l'opposé de ces considérations. Cela est perceptible pendant le périple avec le Blanc où tous les deux traversent la forêt pour rejoindre la Rhodésie. A cet effet, l'être qu'on aurait cru chétif résiste à tous les obstacles ; la persévérance, l'optimisme et l'instinct de survie sont autant de choses qui le propulsent vers un dépassement de soi.

⁴³⁹ Athings G. Douglas, *Reading deconstructive, deconstructive reading*, The University Press of Kentucky, 1983, p.75 cité par Victoria Namuruho Bakurumpagi, dans *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone noir*, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tansi

⁴⁴⁰ Didier Destremau, *Nègre blanc*, *op.cit.* p.3.

L'image négative des albinos développée dans la société est généralement un frein à leur épanouissement personnel et identitaire. Samate qui ne rencontre pas ce problème et ayant bénéficié d'une vie quasi normale, rencontre un succès sans faille dans tout ce qu'il entreprend sans doute à cause du soutien, de l'admiration en plus de la considération que lui vouent ses proches. On se rend donc compte que le narrateur se situe dans une posture qui homologue le personnage de l'albinos en lui ôtant tous les attributs faisant de lui un paria.

Dans sa construction physique et identitaire, Mbuya et Mafavuca représentent des adjouvants qui l'aident à la découverte de soi. Le corps de l'albinos, bien qu'il soit considéré dans la plupart des cas comme une infirmité dans le roman, prend tout de même une autre signification chez le narrateur qui dépasse ce handicap pour lui donner des caractéristiques positives. Le personnage fait de sa différence un élément au service de sa réussite individuelle et sociale. L'intention étant assurément de souligner sa capacité de réussir et d'évoluer en dépit des difficultés ayant trait à son aspect physique. Les constructions sociales ont certes une influence sur la conscience et la psychologie de l'individu albinos en le persuadant de ce qu'il n'est pas, en lui prêtant des caractéristiques qui sont contraires à sa vraie nature, donc en se référant à une vérité subjective ; toutefois, il transgresse les a priori et démontre que c'est à l'individu de dominer son avenir, d'écrire une page de sa vie que celle prédestinée par la société, le protagoniste connaît cette vérité arrive à développer un réel accomplissement personnel.

Chapitre III : Réflexivité sur l'Afrique : regard sur l'Africain et l'Afrique à travers le roman

III.1. Lecture métaphorique du Blanc

La dimension métaphorique du Blanc que nous entendons développer dans cette réflexion renvoie à une réalité autre, à un sens autre, à une couleur autre comme le dirait Frantz Fanon, un homme de *Peau noire, aux masques blancs*. « Le masque est la technique la plus simple et rapide pour changer d'apparence. En cachant son visage aux personnes qu'il rencontre, il autorise son porteur à jouer un rôle tout différent de sa propre personnalité. Il est utilisé à l'occasion de carnavals, Halloween (masques d'horreur) et bals masqués.»⁴⁴¹ Dans les textes que nous allons étudier, le masque jouera effectivement un rôle primordial. Mais comment dans le cas du roman, les masquent délivrent-ils un sens ? Quelle est la signification

⁴⁴¹ http://agora.qc.ca/thematiques/mort/dossiers/masque_le, consulté le 20 février 2013.

cachée du masque dans le cas des personnages romanesques ? Dans quel objectif les personnages utilisent-ils cet objet ?

Le premier facteur qui se donne à lire dans le roman et qui suit la logique fanonienne est caractérisée par *l'accent et le langage* des personnages africains à l'instar des immigrés, qui une fois, fraîchement revenus de l'Europe s'amuse à imiter la façon de parler des Blancs. Dans *L'Impasse*, Karl et Laustel s'adonnent à cœur joie à cette fantaisie : « ils sont venus dans une grosse BMW Karl et Laustel. Autour d'elle, il y a plein de gens qui la contemplent. Karl et Laustel sont tous fiers. Dégingandés qu'ils sont. Ils se pavant, parlent comme des Blancs, du bout des lèvres évidemment, disent des phrases captieuses, regardent tout le monde de haut. »⁴⁴² En effet, « un homme qui possède le langage possède par contrecoup le monde exprimé et impliqué par ce langage. On voit où nous voulons en venir : il y a dans la possession du langage une extraordinaire puissance. »⁴⁴³ Effectivement Frantz Fanon percevait à jour ce qui aujourd'hui fait encore écho, la mystification du Noir par le Noir après son retour au pays natal. De la part de l'Africain, le langage utilisé sert d'arme de séduction à l'égard de ses semblables, une façon de révéler à ces derniers une autre image de lui en accord avec sa nouvelle identité. La sublimation du langage, la prouesse oratoire du locuteur (immigré) agit comme par effet de miroir en projetant une vive admiration sur lui-même, exprimée par l'enthousiasme, l'émerveillement des interlocuteurs. Cette attitude confirme le postulat de Fanon : « le Noir qui connaît la métropole est un demi-dieu. [...]. Le noir qui pendant quelque temps a vécu en France revient radicalement transformé. Pour nous exprimer génétiquement, nous dirons que son phénotype subit une mue définitive, absolue. »⁴⁴⁴

Moki, le protagoniste du roman *Bleu Blanc Rouge* d'Alain Mabanckou, correspond à ce schéma discursif : « Nous admirions sa manière de parler. Il parlait un *français français*. Le fameux français de Guy de Maupassant, auquel faisait allusion son père. Il prétendait que nos langues étaient prédestinées à mal prononcer les mots. Nous ne parlions donc pas le vrai français... »⁴⁴⁵ Moki était face à un public attiré et fasciné par l'Europe, en plus d'être totalement niais. En choisissant de s'exprimer comme les Blancs dans un français emphatique, relevé avec une prononciation et un accent parfaits, Moki renforçait l'image

⁴⁴² Daniel Biyaoula, *op.cit.* p.97.

⁴⁴³ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.* p.14.

⁴⁴⁴ *id.* p.15.

⁴⁴⁵ Alain Mabanckou, *Bleu, Blanc, Rouge*, *op.cit.* pp.62-63.

mythique du Parisien que ses semblables appréciaient et enviaient. L'expression de sa personnalité était à la hauteur des attentes de ses compatriotes qui mouraient d'envie de connaître l'Europe.

En ce qui concerne surtout *les manières* adoptées par les immigrés, Joseph dans *L'Impasse*, considère que « les manières ! C'est peut-être la chose la plus importante, mais la plus difficile à acquérir ! C'est ça qui donne l'impression à la populace qu'on fait comme les Blancs, qu'on l'est presque devenu, blanc, [...] »⁴⁴⁶ Dans ce cas, l'Africain emploie les manières calquées sur celles des Blancs à son profit comme pour se démarquer de ses compatriotes. Tout se passe comme s'il portait un masque qui cachait son identité originelle pour arborer une nouvelle identité dans sa terre natale mais qui prend une autre forme aussitôt reparti en Europe. Le masque s'exprime dans chaque geste, dans chaque attitude à l'exemple d'une scène de théâtre que l'on joue. Moki incarne ainsi l'homme aux multiples masques qui s'expriment dans tous ses mouvements y compris dans son mode alimentaire : « la chaleur locale indisposait désormais le Parisien. Même ce soleil tempéré de la saison sèche. Il ne mangeait plus le manioc ou le fougou, aliments de base du pays qui l'avait fait grandir. Il leur préférait le pain. Le manioc et le fougou n'avaient aucune diététique constatait-il. Il regardait maladivement tout ce qu'il mettait dans sa bouche. »⁴⁴⁷ En dehors de la langue et du mode alimentaire, la réflexion, la vision du monde achèvent en partie le portrait de l'homme à la *peau noire, aux masques blancs* en immersion dans son pays natal. Joseph par exemple, a conscience de sa métamorphose intérieure car, en conflit avec ses proches y compris avec certains aspects de la société africaine, il se retrouve seul contre tous, à avoir un avis différent sur les choses qui se produisent autour de lui :

*Je me mets déjà à regretter d'être resté si longtemps à l'étranger. Car, qu'on en soit conscient ou non, ça vous change un peu la tête de rester coupé de votre pays pendant des années et même durant moins de temps que ça. Normal, puisque vous rencontrez des tas de choses, de nombreuses façons d'appréhender la vie. Ça vous amène nécessairement à relativiser votre être, votre propre réalité. Vous ne voyez plus les choses de la même manière qu'avant.*⁴⁴⁸

D'après les narrateurs, l'immigré construit sa réflexion sur le monde africain en fonction de son expérience de l'ailleurs car, même si son voyage à l'étranger est une réussite ou un échec, il parle de l'Afrique, juge des problèmes des Africains en étant influencé par sa

⁴⁴⁶ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, op.cit. p.98.

⁴⁴⁷ Alain Mabanckou, *Bleu, Blanc, Rouge*, op.cit. p.98.

⁴⁴⁸ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, op.cit. p.42.

connaissance du monde extérieur à son pays d'origine. Le discours est donc souvent inquisiteur, le regard critique à l'égard des agissements et des actions menées, c'est pourquoi, on a l'impression que l'immigré apparaît comme une figure marginale, incomprise et aux aspects troubles. Aussi, dans *Trop de soleil tue l'amour*, le narrateur suggère-t-il cette impression :

Il faut dire que, si, après une longue période de dictature, des exilés, que favorise une circonstance imprévue, reviennent en masse au pays, ce n'est pas rassurant pour le pouvoir ; mais, contrairement à ce que l'on pourrait croire à priori, ça n'est pas tellement plus rassurant non plus pour l'ensemble de la société en place, trop bien façonnée par le temps et les habitudes, trop résignée à ce qu'on appelle la force des choses. [...]. Les nouveaux venus ont des aspirations, un langage, un comportement non seulement étrangers, mais incompréhensibles, voire odieux. Le contraste de leurs façons de vivre avec les us traditionnels n'est-il pas un miroir où la société majoritaire lit nécessairement son arriération et sa décrépitude ?⁴⁴⁹

Le personnage de l'immigré – que l'on peut confondre avec celui de l'exilé – en appréhendant le monde différemment, en abordant les questions existentielles autrement, est perçu par les autochtones comme une menace, comme un être indésirable qui risquerait de perturber l'équilibre établi. Le système de valeurs, la manière de penser approuvés tacitement par le peuple contribuent au maintien de la stabilité sociale ; or l'apport de nouvelles idées, d'une perception autre du monde pourrait exciter les individus. En outre, le personnage de l'immigré, alors même qu'il est en principe centré sur l'Afrique, est toutefois influencé par le monde d'ailleurs, un monde qu'il prend parfois comme référent pour analyser et comprendre son environnement anthropologique. C'est fort de cette ouverture d'esprit qu'il tente tant bien que mal de donner son sentiment de l'Afrique. C'est le cas de Joseph qui dresse un portrait négatif de son pays et du continent africain tout entier ; il dénonce une Afrique meurtrie, une société dont les valeurs humaines telles que le respect, l'humilité, l'honnêteté, l'empathie n'ont plus de signification. Seul l'argent, le pouvoir, l'apparence physique, le matérialisme ont désormais un sens.

La perception que l'immigré a de l'Afrique est vécue par les habitants comme si c'était le discours de l'autre, de l'homme blanc. Car, comment comprendre qu'il puisse dénigrer et parfois même remettre en question certains aspects des mœurs africaines ? L'esprit de contradiction, est à prohiber. En outre, pouvoir vivre en harmonie avec les autochtones signifie accepter sans résistance les différents comportements, cela revient à consentir aux

⁴⁴⁹ Mongo Beti, *Trop de soleil tue l'amour*, op.cit. p.73.

idéaux auxquels on n'adhère pas forcément. C'est faire « comme tout le monde ! »⁴⁵⁰ ainsi que l'explique Samuel : « Ça te paraîtra peut-être difficile au début, tu verras, tu finiras par t'y habituer. [...] »⁴⁵¹ Par-là, il faut comprendre donc délaisser ses opinions, ses principes pour vivre au même rythme que la communauté. Cela voudrait dire entre autres, choisir la voie du plus grand nombre, s'aligner sur la philosophie collective pour devenir un des leurs ; réduire le fossé pour être accepté.

Finalement, l'immigré est considéré dans son milieu d'origine comme un pseudo-blanc, ou *un individu à la peau noire et au masque blanc* parce qu'il s'isole, se retranche dans ses considérations qui sont généralement à l'opposé des attentes de l'entourage ou même du groupe humain auquel il appartient. Peut-on malgré tout assumer ses choix dans ses conditions ? Répondre à cette interrogation s'avère délicat ; cependant dans le cas de Joseph cette situation l'entraîne dans une sorte de négation de soi ou d'acceptation d'une contre-identité.

III.2. L'altérité dans le groupe sociale : la contre-identité

Contre : « élément, du latin *contra* qui exprime soit l'opposition [...] soit la proximité »,⁴⁵² est à prendre ici au sens de contradiction. En outre, la négation est l'« acte de l'esprit qui consiste à nier, à rejeter un rapport, une proposition, une existence, [c'est] l'expression de cet acte. »⁴⁵³ Comment la négation de l'être se manifeste-t-elle ? Quelles sont ses conséquences sur les personnages à travers le roman ?

La négation de l'être se manifeste par des actes qui entravent l'expression de la personnalité et de l'identité de l'être. L'identité niée devient une altérité de la part du groupe familial ou social. C'est donc suite à ce nihilisme de l'identité que l'être aboutit à une contre-identité c'est-à-dire à l'abandon, au reniement de son identité personnelle pour adopter l'identité collective pour ressembler ainsi à l'ensemble du groupe auquel il appartient.

Les psychosociologues ont montré que lorsqu'une personne se sent en sécurité au sein d'un groupe, elle a plutôt tendance à s'affirmer dans sa singularité. Inversement, en situation de conflit, elle accentue le besoin de ressembler aux autres, de fusionner, de se référer au groupe. Le groupe est donc

⁴⁵⁰ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, op.cit. p.44

⁴⁵¹ *ibid.* p.44.

⁴⁵² Le Petit Robert, *Dictionnaire Alphabétique et analogique de la langue française*, op.cit. p.527.

⁴⁵³ *id.* p.1679.

*un lieu de sécurité, qui peut constituer aussi bien un frein à l'identité personnelle qu'un moyen nécessaire pour accéder à celle-là.*⁴⁵⁴

Ce point de vue se vérifie dans *L'Impasse* à travers les mots de François : « Ici, il n'y a que deux possibilités, Joseph ! Ou tu rentres dans le troupeau et tout le monde est gentil avec toi, ou tu t'en exclus, alors-là, c'est plus la peine de compter sur qui que ce soit ! [...]. D'ailleurs, je l'ai remarqué avec Yà Samuel hier ! Vrai, Joseph oublie comment ça se passe en France. Ici, c'est autre chose ! »⁴⁵⁵

La première contestation de l'identité personnelle de Joseph s'affirme lorsque ses compatriotes pensent qu'il dévalorise les africains à travers son accoutrement :

C'est des compatriotes. L'un des gars a croisé mes yeux. Il me regarde pendant une fraction de seconde puis se tourne vers ses compagnons.

Hé !...Hé ! Voyez-moi celui-là !... Là, en face de moi ! qu'il dit. Regardez comme il est habillé ! C'est des gens comme ça qui font honte à l'Afrique !

L'un après l'autre, ils se tournent vers nous sans discrétion. [...]

*Oui, c'est comme tu dis, que fait un autre gars. C'est un vrai bœuf, un cul-terreux, ce type ! Les Blancs, quand ils voient des Noirs fringués comme ça, ils pensent tout de suite qu'on est pareils ! heureusement que nous sommes là pour sauver l'honneur du continent !*⁴⁵⁶

En fait au début du roman, Joseph renvoie l'image d'une personne ayant une identité personnelle bien affirmée et qui assume ses choix. Cela transparait lorsqu'il montre de l'indifférence envers ses compatriotes qui le méprisent parce qu'il est habillé modestement : « C'est un concentré d'Africains parés comme je n'en ai jamais vu. Je dois ressembler à un gueux parmi toutes ces gens ! Pourtant, je ne ressens aucune gêne, aucun embarras à être comme je suis. »⁴⁵⁷ Donc Joseph affirme son identité personnelle et s'oppose complètement au formalisme vestimentaire dans lequel les autres s'accordent. Même si pour les autres, la rigueur vestimentaire est primordiale sinon recommandée pour rehausser et valoriser l'image des Africains, Joseph refuse de se formaliser à ce paradigme qu'il trouve sans intérêt. Néanmoins, son identité personnelle est quand même menacée par les croyances familiales et sociales lorsqu'il arrive dans son pays natal. Qu'il s'agisse de son mode vestimentaire, de ses convictions personnelles ou sociales, schématiquement, son identité personnelle est rejetée.

⁴⁵⁴Catherine Halpern, *Identité : l'identité, le groupe, la société*, Éditions Sciences Humaines, où ?, 2009, p.55.

⁴⁵⁵ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, *op.cit.* p.93.

⁴⁵⁶*id.* p.14.

⁴⁵⁷*id.* p.13.

On le perçoit à travers ces passages : Samuel « me demande si je n'ai pas d'autres habits que ceux que je porte, si je n'ai pas de costumes. Ça me surprend, ses questions ! Je ne vois pas où il veut en venir, moi ! Je lui réponds que j'ai horreur des costumes, que je n'en mets jamais. »⁴⁵⁸ « Samuel me dit aussi que ma barbe, ça fait vraiment sale, homme des cavernes, pas net du tout, que ça fait vraiment pas bien, qu'il faut que je la rase dès qu'on sera arrivés. Je refuse, moi. »⁴⁵⁹ « Samuel me conseille fermement de ne pas faire état de mon boulot actuel à qui que ce soit. Il ajoute que ça ne ferait pas bien auprès des gens, qu'il faudra leur dire, si jamais on me pose des questions là-dessus, que je suis informaticien. Je lui réponds que Karl et Laustel le savent, que ce serait du mensonge, que ça me gênera beaucoup de raconter des blagues. »⁴⁶⁰ L'intérêt n'est point de répertorier toutes les situations du texte qui sont à l'origine de la négation de l'identité personnelle de Joseph mais de montrer que ses tentatives pour la préserver échouent car, il ne la contrôle plus, ne la maîtrise plus, son identité personnelle lui échappe jusque dans ses principes : « Je te l'ai déjà expliqué comment ça se passe ici ! Tu viens d'arriver et je ne veux pas me disputer avec toi ! Je te demande seulement, en ma qualité de chef... d'aîné de la famille, d'oublier tous tes principes parce que Brazza, c'est pas Pourry. »⁴⁶¹

Toutes les recommandations de sa famille résonnent comme un glas et créent en même temps un sentiment d'impuissance et d'abandon. Le narrateur exprime sans doute le choc identitaire qui apparaît chez l'immigré lorsqu'il rentre dans son pays d'origine, situation due au déphasage, à la déconnexion avec les réalités sociales locales. En Afrique l'identité personnelle ne s'impose pas à cause de l'importance du groupe, qui apparaît comme un modèle. Joseph vit le martyr, le déchirement :

*mon cœur bat à se rompre. Mes veines sont toutes gonflées dans mon corps. Je sens leur prééminence sous mes vêtements. [...] Pour moi, il me demande de me prostituer, de m'asseoir sur mes idées, mes convictions, de marcher sur ce que je pense le plus important dans ma vie. Ah ! ça me chiffonne plus que tout cette situation.*⁴⁶²

Finalement toute l'identité de Joseph est contestée, décriée, au nom de l'image familiale. On lui dénie le droit d'exister selon ses ambitions, selon ses idées. Il s'interroge

⁴⁵⁸id. p.39.

⁴⁵⁹id. pp.40-41.

⁴⁶⁰ibid. p.41.

⁴⁶¹id. p.43.

⁴⁶²id. pp.44-45.

d'ailleurs à ce sujet : « Des minutes entières que je tente vainement d'y apporter des réponses, de savoir si j'existe, si je peux exister à Brazza, si nous autres nous pouvons exister, si notre lot à nous ce n'est pas seulement d'être... »⁴⁶³

Après les épisodes qui marquent la négation de l'identité personnelle de Joseph, ce dernier ne voit qu'une issue possible : se conformer aux exigences de son frère, se plier aux désirs de ses proches et ne plus contester, tout accepter sans se poser de question, sans réfléchir. Or se comporter de la sorte, est une forme de reniement de soi, un renoncement à ses idées, c'est en fin de compte « fusionner », « se référer » au groupe en s'oubliant, en abandonnant sa personnalité, son identité propre. L'identité contraire ou la contre-identité est le résultat d'une amputation d'une partie de son identité personnelle pour emprunter l'identité du groupe dominant. Tout se passe comme si, l'être s'automutilait pour espérer un épanouissement social au prix de son épanouissement personnel en devenant quelqu'un d'autre.

III.3. Devenir Autre et l'importance du regard d'autrui

L'autre soi sinon l'« autre homme » ici est l'expression antinomique, contradictoire de soi-même. Mounira Chatti dans un article intitulé « « Migritude » jeu de l'identité et de l'altérité » notait que : « le narrateur fait l'expérience de l'écart profond entre soi-même tel qu'il est, ou tel qu'il croit être, et l'identité qu'autrui lui prête, tout en reprochant de ne pas s'y conformer. Joseph, le héros de L'Impasse, se découvre ainsi « l'autre homme », ou le sujet – personnage, interpellé par le discours d'autrui. »⁴⁶⁴ Notre étude prolonge la réflexion de Mounira Chatti en nous projetant dans l'altérité non pas par rapport à l'autre (différent) mais par rapport au semblable et à son discours qui est le créateur de l'autre soi-même, de l'« autre homme. »

Joseph est de fait, dès son arrivée dans son pays natal, un anticonformiste, un personnage aux antipodes des représentations culturelles préexistantes. D'ailleurs on le perçoit à l'aéroport où la rencontre avec les autres protagonistes est quasiment choquante :

sur le balcon, il y a des tas de gens. Ils font de nombreux gestes, poussent des cris. J'entends quelques sifflets. [...] c'est à moi et à mes semblables qu'on s'adresse ainsi. C'est que je ne suis pas le seul à ne

⁴⁶³ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, op.cit. p.132.

⁴⁶⁴ http://www.revue-silene.com/images/30/extrait_115.pdf, consulté le 11 février 2013.

*pas avoir vêtu de costume ni de manteau. Je ne mets pas longtemps pour comprendre qu'on attendait quelque chose de moi, que je ne l'ai pas apporté de France, que je ne donne pas vie à un idéal...*⁴⁶⁵

Cet accueil chargé de reproches se prolonge de manière plus insidieuse, mais toujours glaciale, sans enthousiasme lorsqu'il retrouve ses parents qu'il n'a pas vu depuis quinze ans : « tous les miens, ils ont mis leurs plus beaux habits, ce me semble. À côté d'eux, je parais sorti de la brousse. On dirait qu'ils ne sont pas très joyeux, très contents de me voir, qu'ils auraient aimé que je sois tout différent. Sur leur visage, il y a encore un certain dépit, comme une déception.»⁴⁶⁶ Joseph ne se doute pas que, même pour ses parents, ce corps habillé négligemment dérange au point de créer une sorte de gêne, manifestation de l'incongruité d'une image bafouée du Parisien. De plus, le corps dépositaire des espérances et des attentes des autres est plutôt à l'origine de la rencontre manquée avec la famille et le pays. La non-rencontre enclenche le processus de transformation initié par le semblable (autrui) qui veut réparer et intégrer ainsi Joseph afin qu'il soit accepté par tous :

nous sommes près du centre-ville quand il m'annonce qu'on va acheter un costume pour moi. Alors là, je ne maîtrise plus rien. J'éclate. [...].

*-Que tu aimes ou non, tu le dois pour notre image, pour notre honneur, pour l'honneur de la famille !...*⁴⁶⁷

Le pays natal de Joseph, est donc la matrice qui accouche de cet « autre homme » subi et non volontaire qui en réalité est soi-même transformé, sculpté au gré des autres, de ses semblables. S'agissant de la logique de l'altérité telle qu'elle est lisible dans la trame romanesque, la voie de la résignation constitue le chemin emprunté par Joseph pour échapper au rejet de ses semblables. Sa voix reste inaudible devant l'injonction formulée par Samuel :

*et puis, je ne souhaite pas me déboutonner. Je me doute bien que pas un seul de mes arguments ne pourrait le faire changer d'avis, que pour ce dont il me cause, Samuel est probablement arrivé au stade ultime de l'édification de ces tas de salles entourées de murailles infranchissables, impénétrables dans lesquelles on fourre tout ce qu'on croit vrai, la vérité avec un grand V, quoi ! et auxquelles il est impossible aux autres d'accéder.*⁴⁶⁸

La résignation apparaît ainsi comme une réponse au discours d'autrui, c'est également l'acte par lequel Joseph évite la confrontation avec autrui (ses semblables) pour restaurer

⁴⁶⁵ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, op.cit. p.30.

⁴⁶⁶ id. p.38.

⁴⁶⁷ id. p.42-43.

⁴⁶⁸ id. p.40.

l'image avilie du Parisien et la rencontre ratée avec sa famille au moyen du port du costume : « dès que Père, Mère, mes frères et sœurs m'aperçoivent, ça se voit, ils poussent un grand soupir de soulagement. [...]. Je me retrouve quelques instants seul à seul avec Mère. Elle me dit combien je lui ai fait peur et honte, à l'aéroport, qu'elle s'est demandé si à Paris je n'étais pas clochard, vu comme j'étais habillé, mais que là je la rassure. »⁴⁶⁹

De fait, le style vestimentaire ou l'apparence physique apparaît comme un instrument qui participe à la modification du personnage qui n'est plus le même ou fait semblant d'être un autre homme aux yeux de ses semblables. On a l'impression que le corps, tel qu'il est vêtu, détermine la valeur de l'individu surtout lorsqu'il vient de l'étranger et plus précisément de l'Occident. Samuel insiste à plusieurs reprises sur cet aspect : « Il se met à argumenter. Faut que je me rappelle les gens de l'Europe. Les gens importants. »⁴⁷⁰ Le costume devient l'archétype symbolisant par excellence l'image honorable de l'individu ; Joseph emprisonné dans ce paradigme qu'il n'approuve pas, crie son amertume et son mal-être et pense déjà au retour vers son pays d'accueil :

*Je voudrais revoir Sabine, repartir en France. Là-bas, on est juste une chose, une crotte blanche ou noire à laquelle on prête à peine attention : un anonyme qu'on ne juge pas sur son apparence. C'est l'une des grandes trouvailles des Blancs, exister comme une pierre. C'est l'une des différences entre eux et nous autres, cette liberté qu'ils ont de s'habiller comme ils veulent, l'important étant de ne pas se balader tout nu.*⁴⁷¹

Le narrateur met l'accent sur le peu d'importance de l'apparence physique chez les Blancs notamment en France (Europe) contrairement en Afrique où c'est une vraie religion. Il refuse de rester dans une société qui l'entraîne dans une forme de renonciation à lui-même, à son être en vue d'adopter la mentalité collective. À y voir de plus près, Joseph rentre dans un processus de dépersonnalisation en se soumettant aux conventions sociales, en cédant à l'emprise du groupe qui ne veut pas le reconnaître en tant que sujet pensant pour le considérer comme un sujet pensé et façonné par lui. En outre, le retour en France marque la rupture avec cet autre moi-même, cet « autre homme » formé sous l'autorité d'autrui : partir c'est renoncer au nous collectif qui annihile et écrase l'individu dans sa propre individualité. C'est donc par l'éloignement, la fuite en métropole que Joseph envisage de retrouver sa liberté pour se réconcilier avec son moi initial qui n'existera pourtant plus. Le voyage en Afrique détruit et

⁴⁶⁹ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, op.cit. pp.50-51.

⁴⁷⁰id. p.41.

⁴⁷¹id. p.96.

met définitivement un terme à ce moi initial pour donner un autre-moi, un autre-homme qui prend forme quelques temps plus tard dans le pays d'accueil retrouvé.

A travers la métamorphose, le personnage recouvre ici des propriétés, des caractères qui font de lui un *être hybride*, c'est-à-dire une personne conditionnée et influencée par son espace de résidence (France) mais tout autant déstabilisée, et déséquilibrée par son espace originel (Congo). Joseph est ainsi le prototype de l'immigré africain se heurtant aux problèmes culturels dans son pays d'origine, problèmes qui s'expliquent par la dialectique complexe qui s'installe entre ses acquis culturels inhérents aux deux pays, aux deux espaces culturels complètement différents. Par conséquent, Joseph qui incarne aussi le personnage immigré, devient autre parce qu'il est différent de la personne qu'il a été dans son pays natal de la naissance jusqu'au moment de son immigration, qu'il a changé depuis son arrivée en France (le pays d'accueil) et qu'une fois revenu dans son pays natal, ce dernier mue une fois de plus. En définitive, les pérégrinations et les errances dans l'une ou l'autre aire géographique et culturelle produisent un être dual qui se forge une identité au gré des attentes de la société dans laquelle il se trouve. En Europe comme en Afrique, le sujet se construit avec des éléments socioculturels ayant un impact sur son existence et sur ses convictions en adéquation ou non avec le lieu d'existence.

Dans la seconde partie du roman la transmutation s'opère, mais cette fois, il s'agit d'une initiative personnelle venant de Joseph. Dans cette étape, grâce à la thérapie du Docteur Malfoi, le narrateur utilise l'antidote contre le poison qui le consume. Le poison représente tout ce qui concerne ses maux, ses angoisses, ses névroses l'empêchant de vivre normalement. C'est donc une tactique pour sortir d'une souffrance psychologique insoutenable : « oui, je crèverai mes yeux, je brûlerai mes tympans, j'anesthésierai mon nez, et j'atteindrai mon état ver de terre, et je jouirai dans ma fange, j'y pataugerais allègrement, j'y demeurerai avec mes semblables. C'est à la suite de ça que j'ai trouvé le moyen de patienter jusqu'à la mort. Ça me remplit de bonheur.»⁴⁷² En outre, le narrateur emploie le champ lexical de l'autodestruction qui renforce son état d'affliction mais qui sert en même temps de sédatif pour apaiser ses douleurs. Tout se passe comme s'il s'agissait d'un suicide symbolique afin de devenir un autre homme.

⁴⁷² Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, op.cit. p.267.

Dans la seconde transmutation, le narrateur s'assimile au groupe d'individus pourtant au départ antagoniste (ce groupe est critiqué et discrédité par le narrateur tout au long du texte) :

*Je décide donc de me mettre au régime, de changer de volume. Et puis, comme je gagne de l'argent, je projette de faire un voyage chez moi deux ans plus tard. Et faut que je me conforme totalement à l'image que je dois donner aux gens, celle qu'ils attendent. [...]. Après que j'ai regardé et observé mes compatriotes ou les Africains qui sont dans le coup, je fais comme eux devant la glace. Je prends les airs, les attitudes qui me manquent. Et je m'améliore assez vite. Laustel Laba est l'un de mes grands maîtres en la matière.*⁴⁷³

Dans cette phase, le personnage utilise *le mimétisme* comme arme pour se rapprocher de ses semblables. On peut lire dans les passages suivants les différentes formes de celui-ci : « comme les choses commencent à s'arranger pour moi, j'essaie de me décolorer la peau de mon visage pour lui donner un peu de beauté, un peu d'allure et de hauteur. »,⁴⁷⁴ « J'ai pris du poids, je me rase la barbe, je me fais couper les cheveux comme il faut et je mets des costards ! Voilà ! »⁴⁷⁵ Tout ce qu'on lui reprochait dans son pays natal : la maigreur, son accoutrement, la couleur de sa peau, tout cela est revu et corrigé par le protagoniste qui devient une fois de plus un autre soi-même, un autre homme. Pour Sabine son ex compagne, « à ce point ça devient quelque chose. J'ai l'impression que tu es quelqu'un d'autre à présent »⁴⁷⁶ dit-elle. Paradoxalement, il n'est pas de cet avis : « - là tu te trompes Sabine !... Que j'aie changé, c'est un fait. Mais que je sois devenu quelqu'un d'autre n'est pas tout à fait vrai ! Notre histoire commune, est-ce que je ne me la rappelle pas ? »⁴⁷⁷

Dans cet échange entre Joseph et Sabine, on remarque que le premier est certes conscient de son changement mais s'interdit de voir son importance, ce qui importe est le résultat recherché. Par ailleurs, toutes les mutations opérées par le narrateur ont servi de dépassement sinon de contournement aux situations inconfortables ou douloureuses.

Une autre forme de transformation se lit dans *Bleu Blanc Rouge* d'Alain Mabanckou où l'auteur utilise *la feintise, le déguisement, la dissimulation* dans le but de duper en travestissant une réalité secrète, imperceptible par l'auditoire. C'est donc par cette opération

⁴⁷³id. p.268.

⁴⁷⁴id. p.266.

⁴⁷⁵ibid. p.266.

⁴⁷⁶id. p.285.

⁴⁷⁷ibid. p.285.

que la transmutation devient possible et actionne de fait un « autre soi-même » ou un « autre homme ». En effet, Moki par exemple en amorçant ce processus à chaque voyage au pays natal, produisait un discours répondant à une volonté de dissimuler une réalité non perceptible par l'auditoire. Le personnage de Massala-Massala ne découvrira cette vérité travestie que très tardivement, une fois partie en France. C'est en France que tous les masques de Moki tombent pour faire place à une réalité sombre, une vie trépidante dont le maître mot est la ruse, la fausseté. « Moki avait deux visages. Il portait plusieurs masques. Un masque pour le pays. Un autre pour Paris »⁴⁷⁸ comme tout son entourage : « une variété de personnages aux multiples visages. Des personnages que je tentais de saisir. Ils jonglaient tous avec l'ombre et la lumière. Les masques qu'ils portaient le jour dissimulaient à merveille leur comportement nocturne et oblitèrent toute pulsion naturelle d'examen de conscience qui tourmentait le commun des mortels. »⁴⁷⁹ L'art de la feintise et de la dissimulation apparaît chez les personnages comme des moyens de changement d'apparence mais aussi de changement d'existence qui dure le temps d'un discours imaginé, d'une vie fantasmée qui n'existe qu'un laps de temps, mais qui a tout de même un sens à délivrer : le désarroi devant la réalité de l'être face à sa propre vie déchu.

III.4. De l'afro-pessimisme des personnages

D'aucuns associent le début de l'Afro-pessimisme aux essais respectifs de Daniel Etounga Manguelle « L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ? de Kâ Mena « L'Afrique va-t-elle mourir ? » et d'Axelle Kabou « Et si l'Afrique refusait le développement ? » parus au début des années 1990. En effet, à travers leurs essais, ces penseurs rendent compte d'une Afrique fataliste, incapable de se développer, d'apporter des solutions pertinentes aux maux qui minent la société africaine. L'Afro-pessimisme traduit donc l'idée d'une Afrique sans avenir, réduit à l'immobilisme, où les individus ont perdu l'espoir de voir éclore une Afrique meilleure, d'imaginer une société africaine émergente. Cette vision de l'Afrique validant l'impossibilité des Africains à changer leur destin est encore au centre des débats et pousse à la réflexion au vu des événements malheureux se déroulant sur le continent.

Il est vrai que comme toutes les sociétés contemporaines, la société africaine traverse des crises, connaît des périodes sombres qui interpellent aussi bien les politiques, les

⁴⁷⁸ Alain Mabanckou, *Bleu Blanc Rouge*, op.cit. p.134.

⁴⁷⁹id. p.144.

organisations non gouvernementales que l'opinion internationale. La représentation de l'Afrique hors de ses frontières est ainsi marquée par les images obsédantes d'une société malade, une société qui agonise au rythme des calamités naturelles et sociales, aux vibrations des conflits, aux résonnements des souffrances de populations qui tourbillonnent à la recherche d'une lueur d'espoir, d'une once de bonheur. Centré sur la partie obscure de l'Afrique, ce discours est donc afro-pessimiste, car ne considérant aucun effort même infime déployé pour le progrès du continent noir.

Ce discours sentencieux et dogmatique, empreint de négativité est le plus souvent prêché en Occident comme en témoignent les médias couvrant ostensiblement tous les événements catastrophiques qui ont lieu sur le continent africain. Aujourd'hui l'épidémie d'Ebola, la guerre en République centrafricaine, la montée du terrorisme, les traversées de plus en plus fréquentes d'Africains pour atteindre les territoires de l'Europe, tous y passe et renforce l'afro-pessimisme des observateurs, qui ne voient plus en l'Afrique qu'une terre en perdition, une terre damnée. Mais il serait réducteur d'affirmer que l'afro-pessimisme est uniquement l'apanage des Occidentaux car, contre toute attente, cette idéologie comme nous l'avons vu précédemment est aussi partagée par certains Africains même s'ils sont critiqués par leurs confrères.

Mais que penser des auteurs africains ? Le plus souvent inscrits dans une littérature engagée, les écrivains africains aiment à décrire des faits sociaux, politiques ou culturels, à traduire une conscience collective, toutefois quelle serait leur position par rapport à l'Afrique actuelle ? Dans leurs romans, présentent-ils un discours afro-pessimiste ? Il serait important à cet égard d'analyser les romans de notre corpus qui décrivent ces réalités tout en cernant les intentions qui les animent.

Dans *L'Impasse* de Daniel Biyaoula, Joseph, de retour dans son pays natal après plusieurs années passées en Europe, redécouvre progressivement l'état dans lequel s'enlise celui-ci. Sur le trajet le conduisant vers l'intérieur du pays où habite Thomas, son ami d'enfance malade, il décrit l'espace et le paysage en ces termes :

En cette saison sèche, ils sont d'une tristesse à pleurer les quartiers que nous parcourons. Plus nous nous rapprochons de la périphérie, plus elle se dénude, la pauvreté, plus elle se fait crue. C'est que des maisons de guingois, du genre de celle qu'on doit rencontrer dans les enfers, dans lesquelles on

*n'imaginerait pas que des êtres de chair et de sang puissent habiter, que je vois. Que des tombeaux, des tombeaux de misères autour de moi.*⁴⁸⁰

Ici la description de l'espace a une portée significative car, elle donne au lecteur la possibilité de voir l'univers abject dans lequel vivent les populations et la laideur d'un milieu matériel dégradé, invivable qui périclité au fur et à mesure que le protagoniste s'éloigne de la ville. L'emploi de la personnification donnant aux choses, les caractères animés des individus, vient souligner le caractère inhumain de la nature géographique qui au lieu d'être un lieu agréable et charmant, où il ferait bon vivre, est source de « tristesse », de malheur faisant souffrir les êtres. « La périphérie » apparaît de ce fait comme le symbole de la « pauvreté » à l'origine d'une atmosphère pesante perceptible au travers un certains nombres de choses : « ils sont d'une tristesse à pleurer les quartiers », « des maisons guingois. » L'extrême dénuement des choses est à l'image de l'immense pauvreté dans laquelle se trouvent les habitants. Ainsi que l'affirme Michel Butor, «... décrire des meubles, des objets, c'est une façon de décrire des personnages, indispensable : il y a des choses que l'on ne peut faire sentir ou comprendre que si l'on met sous l'œil du lecteur le décor et les accessoires des actions».⁴⁸¹ Donc les mots employés pour définir les lieux, traduisent une réalité insoutenable jusqu'à la suggestion de l'idée de la mort que nous dénotons à travers les mots et expressions tels que : « les enfers », « les tombeaux de misère ». Cependant un peu plus loin dans la narration, le protagoniste s'adonne à une peinture manichéenne du milieu de vie nous permettant de relativiser l'idée de détresse que l'on saisi au départ :

*Nous logeons une nécropole qui me semble infinie avant d'arriver à notre destination. Le prophète, Tà Bonga, possède un terrain immense sur lequel il a fait construire un village. Une centaine de cases en terre, les logements des malades, entourent une grande maison en dur à côté de laquelle elles apparaissent toutes crasseuses, toutes laides, insignifiantes. C'est celle du prophète. Une grande CX est garée devant. [...] A une vingtaine de mètres de la maison se dresse le magasin du prophète où des malades et leur famille achètent leur nourriture.*⁴⁸²

A travers ce passage, nous lisons deux mondes diamétralement opposés, deux niveaux de vie complètement différents d'une part l'univers du Prophète Tà Bonga qui symbolise le pouvoir, l'autorité à l'image des biens matériels qu'ils possèdent : « un terrain immense »,

⁴⁸⁰ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, op.cit. P.102

⁴⁸¹ Michel Butor, *Essais sur le roman*, Gallimard, «Collection Idées», (Paris 1969), p. 63

⁴⁸² Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, op.cit. p.102

« une grande maison », « le magasin » tandis qu'à proximité se donne à lire un univers en perdition où l'on perçoit la précarité des personnages : « une centaine de cases [...] toutes crasseuses, toutes laides, insignifiantes » signe extérieur également de leur impuissance face à la rudesse de la vie, à la fragilité de leur état de santé. L'aspect le plus éloquent, le plus expressif de cette situation est sans doute lorsque Joseph compare la ville de Brazzaville à une nécropole et commence à se poser des questions d'ordre existentiel :

*Qu'est-ce que l'on peut bien faire sur cette pourriture de terre ? Des questions de Blancs pourrait-on me dire. Pas seulement. Vrai, quand autour de soi il y a un flot de gens mangés par la maladie, par la faim, par l'indigence, qu'on voit des immondices partout, qu'on voit des gosses foutus alors qu'ils n'ont pas encore vécu, et puis des gens tout miséreux partout, qui n'ont devant eux que la nuit comme le disait français. Il y a de quoi s'interroger.*⁴⁸³

Joseph, le personnage central du roman de Biyaoula, se positionne en tant que penseur, presque un philosophe qui s'interroge sur le sens de la vie en Afrique ; ce questionnement métaphysique trouve un écho au travers plusieurs phénomènes qui bouleversent les sociétés africaines. Ainsi peut-on y déceler la vision d'une Afrique en décomposition, perceptible dans plusieurs passages du roman. Le champ lexical de la souffrance, du désespoir, du malheur marque l'état de désillusion des personnages : « une tristesse infinie », « une tristesse intérieure », « le fruit de la fatalité, du destin »⁴⁸⁴, « On est tous foutus ici ! », « On est sur la paille, quoi ! », « Mais, vrai, c'est que j'ai trop peur. C'est pour ça que je suis toujours vivant. Je ne vois rien autour de moi. Je ne vois rien devant moi. Qu'une impasse, que la nuit partout ! »⁴⁸⁵, « C'est Babylone, Joseph ! Babylone ! »⁴⁸⁶, « Le travail ça n'existe pas ici ! »⁴⁸⁷

L'afro-pessimisme du narrateur est palpable dans cet extrait qui dépeint une Afrique sans avenir, sans espérance. Les personnages qui en sont victimes acceptent cette réalité et la subissent : « Qui crois-tu finira bien dans ce pays, hein ? Peut-être seulement ceux qui amassent ! Et encore ! Tous les autres, et toi, et nous avec, à la poubelle, à la décharge avec les immondices, avec les cadavres de chiens ! »⁴⁸⁸ Dans un autre contexte, Joseph le protagoniste dépeint également un espace urbain :

⁴⁸³ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, op.cit. pp. 104-105.

⁴⁸⁴ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, op.cit. p.37.

⁴⁸⁵ id. pp.70-71.

⁴⁸⁶ id. p.72.

⁴⁸⁷ id. p.78.

⁴⁸⁸ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, op.cit. p.69.

*Puis on parcourt des rues qui sont bourrées à craquer de gens tout squelettiques, tout en haillons, tout tristes, qui me donnent le sentiment de naviguer dans une soupe fangeuse que l'addition des misères aurait enfantée, qui les aurait petit à petit mangés, dont ils n'ont aucun moyen de s'échapper. Impossible.*⁴⁸⁹

Ce lieu public est également porteur d'un sentiment de fatalité, au regard de l'aspect physique et moral que présentent les individus : « *de gens tout squelettiques, tout en haillons, tout tristes* ». Les différents espaces que décrit le narrateur sont en conformité avec les personnages qui y vivent, reflètent les conditions de vie dans lesquelles demeurent une grande majorité de la population à l'instar des jeunes qui trinquent :

*il y a plein de jeunes garçons qui tiennent un petit commerce, qui tendent la main, lavent des voitures, cirent des chaussures... dont l'avenir est un passé, qui se cramponnent à des branches corrompues pour ne pas toucher le fond de l'abîme au-dessus duquel on les a suspendus. « Vois la nouvelle Afrique, Joseph ! que dit François. Il n'y a plus rien, tu comprends. La plupart de ces gamins, ils sont obligés de se débrouiller pour ne pas crever comme des chiens ! Et la plupart chapardent, traînent et dorment dans la rue... Les filles, elles, pour quelques piécettes s'offrent aux vieux bedonnants en mal de fraîcheur et ne cessent de pondre des gosses qui dans le ventre de leur mère vivent déjà l'enfer qui les attend ! Comme mes puînées, quoi ! La paupérisation, Joseph ! la dynamique de la misère, la politique de l'assiette vide, du ventre creux, de la déjection ! Voilà notre réalité. [...] Et on chante la sociabilité de l'Africain !!! son sens de la famille !!! Ah ! Joseph ! des mots tout ça ! Des stupidités ! Il n'y a plus de parents ici, Joseph, il n'y a pas d'État ! Que du caca, Joseph ! Par contre tu les vois les grosses cylindrées qui passent, n'est-ce pas ? Eh bien, il y en a des milliers à Brazza. C'est des riches ! Ils ne bossent pas, on ne voit pas le fruit de ce qu'ils font, mais ils ont quand même de l'argent ! Et ils achètent des voitures qui ne leur servent à rien ! Toutes pourries, toutes crevassées ! La grosse cylindrée, c'est le prestige, quoi ! Ici on fonctionne au prestige !*⁴⁹⁰

En dépit des efforts que fournissent les jeunes, ils sont réduits à une sorte de déterminisme, l'espace où ils vivent détermine d'emblée leur avenir, influence leur relation au monde. Ce sont des personnages qui tentent de donner un sens à leur vie, mais qui sont confrontés aux difficultés de l'existence, abandonnés à leur sort, seuls face à leur destin, il semble n'y avoir aucune issue, aucune aide possible pour les secourir. Le narrateur parle d'une jeunesse sacrifiée, une jeunesse en proie au désespoir, à la souffrance, à la merci des vendeurs d'illusion. L'Afrique contemporaine, implicitement comparée à l'ancienne Afrique, présente des anomalies sociologiques dont les principales victimes sont les jeunes des classes sociales défavorisées qui subissent toutes sortes de fléaux à l'instar du chômage, de la

⁴⁸⁹id. p. 120

⁴⁹⁰id. p.123

précarité, de la délinquance, de la prostitution, etc. Ces éléments caractérisent donc l'état de déréliction des Africains qui donnent l'impression d'être dans une sorte d'immobilisme, de résignation face aux épreuves de la vie. Mamadou Kalidou Ba montre par exemple que « le chômage dont il est question dans les romans négro-africains modernes dépasse toutes les proportions imaginables. Ce phénomène paraît ici comme l'indice véritable de la déchéance de toute une société. Son lieu de prédilection constitue en général les villes et en particulier les capitales. »⁴⁹¹ Brazzaville est donc à l'image de cette vérité et l'espace urbain produit la détérioration des valeurs morales et sociales.

Alors même que le narrateur dépeint tout au long de l'œuvre une Afrique décomposée, dépareillée, suintante comme une plaie dans laquelle le chômage, la pauvreté, la maladie sont des microbes particulièrement virulents, le lecteur est une fois de plus emporté, projeté dans un cadre de vie autre qui tranche avec le précédent :

Samuel, il réside à Mont Banéné. C'est par là-bas qu'on trouve la majorité des gens importants de la ville. C'est un monde à part, une sorte de gâteau doré côtoyant les bas-fonds, quoi ! Un endroit que la plupart des miséreux de la ville connaissent par ouï-dire, mais où ils ne peuvent aller tant le trajet revient cher, et puis ils y sont dans leurs petits souliers. Ils ne s'y sentent pas bien du tout. C'est comme si de fréquenter les ordures, la pourriture, les asticots et la vermine, ça leur avait altéré les goûts, ça les avait empestés, ça les avait orientés vers le bas au point de redouter même le beau postiche... [...]. On dirait qu'on est dans une bulle qui ne laisse passer aucun bruit. Je parcours les rues en trottinant. Je ne croise que des militaires et des gens de maison. N'y a pas à dire, c'est autre chose que les bas-fonds, Mont Banéné. Pas seulement à cause de ses resplendissantes villas puant la pauvreté indicible, non !⁴⁹²

Mont Banéné est décrit comme un lieu paisible, loin de toutes les turbulences et de toutes les laideurs de la ville. Le lecteur se croirait sur une autre planète, pourtant il s'agit bien de la ville de Brazzaville. Cet endroit retiré du centre accueille donc des êtres humains ayant un rang social élevé, occupant sans doute de très hautes fonctions dans la sphère économique ou sociale. Ce sont « *des gens importants* » comme le désigne le protagoniste, « *des gens à part* » c'est-à-dire qui ne se mélangent pas à la plèbe, différents des autres qui squattent les lieux insalubres. D'aucuns penseraient à un paradis sur terre, à une forteresse si l'on considère la présence « des militaires » dont leur rôle est sûrement d'assurer la sécurité et l'ordre.

⁴⁹¹ Mamadou Kalidou Ba, *Le roman africain francophone post-colonial : radioscopie de la dictature à travers une narration hybride*, L'Harmattan, Paris, 2009, p.122.

⁴⁹² Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, op.cit. pp. 125-126-127

Le narrateur de *L'Impasse*, fait certes état d'une Afrique dichotomique dans laquelle apparaît le bien et le mal, la richesse et la pauvreté, la santé et la maladie, le pouvoir et l'impuissance, cependant, il a tendance à dépeindre de manière prononcée le côté sombre de son pays natal perdu à jamais dans les ténèbres de toutes sortes de catastrophes: les personnages sont en effet témoins et victimes d'une société congolaise et par extension d'une société africaine en chute libre, en décadence, en faillite.

Entre autres, le narrateur souligne également l'effondrement des valeurs c'est-à-dire le « lent surgissement de la non-valeur dans le monde des hommes : la dévaluation des valeurs [...] un déclin, une mort lente... »⁴⁹³ À cet effet, l'une des valeurs fondamentales qui périclité selon le constat du narrateur c'est le respect : « moi ça me donne plutôt envie de rigoler leur manière de causer de respect. C'est que l'assujettissement, de l'infériorisation, ce respect-là qui se cache derrière l'âge »⁴⁹⁴ dit-il. La dérive du mot « respect » ainsi que les comportements déviants qui l'accompagnent donne un sens travesti, une considération autre de l'être humain. Le terme respect qui rimait avec « ancien » ou « aîné » de la famille dans la société traditionnelle recouvre désormais une nouvelle signification tributaire non plus du rang familial mais plutôt du rang social et de la fortune que possède l'individu. Alain Mabanckou, montre bien cette mutation existant dans la mentalité collective à travers le personnage de Samuel qui bénéficie du respect des siens grâce à sa fonction de « directeur de la recherche sur le développement accéléré et immédiat de notre pays »⁴⁹⁵ :

*Nul n'oserait ciller devant lui ! C'est qu'il a de l'autorité sur toute la famille et sur les gens Samuel. C'est un gars très important. Personne ne l'ignore dans le quartier. Et puis, dans la famille, c'est lui le grand manitou, c'est lui qui fait la pluie et le beau temps. Je crois que c'est le véritable chef de famille. Quand il parle, ni Père, ni mes oncles, mes tantes ne le contredisent. Je ne mets pas longtemps pour constater que ce qu'on raconte sur la famille africaine, ce n'est que de fables qu'elle est seulement de forme l'autorité des anciens. Samuel en a vraiment une grosse dans la famille, lui. Normal puisque c'est lui qui la sort, la monnaie. C'est le pouvoir des billets de banque, quoi !*⁴⁹⁶

Ce passage révèle en effet, le pouvoir de l'argent sur les individus qui n'en possèdent pas mais qui sont prêts à courber l'échine pour en tirer parti. Ainsi, le respect est réservé aux personnes ayant un pouvoir économique et social palpable et qui généralement sont des

⁴⁹³ Yannick Beubatie, *Le nihilisme et la morale de Nietzsche*, op.cit. p.228.

⁴⁹⁴ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, op.cit. p.60.

⁴⁹⁵ *id.* p.46.

⁴⁹⁶ *id.* pp.52-53.

pourvoyeurs de fonds dans leur environnement familial ou social. La déférence dont jouit Samuel ainsi que l'influence qu'il détient au sein de sa famille s'explique par son pouvoir d'achat qui profite à tout le monde. C'est par conséquent, le manque de moyens financiers qui conduit l'être jusqu'aux limites de la servilité et de la soumission, à l'image de Denis et Philippe qui sont « pitoyables » aux dires du narrateur. Ce n'est donc point une considération réelle de la personne mais plutôt une attitude intéressée qui pourrait changer si la position sociale venait à se modifier.

Mongo Beti en parlant du continent noir, poursuit dans la même veine:

Il suffit d'avoir vécu quelques semaines dans une république africaine francophone pour concevoir l'incroyable monotonie existentielle propre à ces pays. Ici, comme là-bas très certainement, c'est une atmosphère irréelle, où, hormis le malheur, tout, apparemment, arrive ailleurs, à plusieurs années-lumière, y compris les manifestations de la vie la plus banale, comme les parutions des nouveaux livres, les lancements de nouveaux films, les mémorables péripéties politiques, sous forme d'élections municipales, législatives, présidentielles, de rentrées parlementaires. [...] Les journaux du monde civilisé, seule diversion au désespoir rampant, arrivent avec une semaine de retard. La télévision nationale ne mérite pas son nom.⁴⁹⁷

Le discours afro-pessimiste des romanciers dénonce la désagrégation des sociétés africaines, avec pour corollaire une certaine chosification des populations qui deviennent simplement des spectateurs, des captifs de leur propre extinction : il y a donc une atmosphère terrifiante qui conduit les personnages à se réfugier dans l'alcool dans et à la religion. Pour l'un des protagonistes :

la prière, c'est pareil que l'alcool. Ça endort. [...] Justement ! C'est que ça donne de l'énergie, que ça réveille l'âme ! que dit Philippe. Ne me fais pas rire ! C'est un soporifique des plus dangereux, oui ! C'est le sommeil des miséreux, leur seule richesse, pour ne pas être acerbe ! C'est pour les riches que ça réveille l'âme ! D'ailleurs elle en a besoin, leur âme, vu comme elle est morte ! Les pauvres, eux, ils n'en ont pas besoin ! Pour eux, c'est le début de la fin ! Ils ont beau croire que c'est elle qui balayera la pourriture dans laquelle ils pataugent, ils ne font que se tromper.⁴⁹⁸

La position des romanciers est de dire le monde tout en mettant le doigt sur les raisons les plus sombres qui empêchent ces sociétés contemporaines de s'éclorre normalement, de progresser au rang des sociétés développées. La religion et l'alcool deviennent des exutoires

⁴⁹⁷ Mongo Beti, *Trop de soleil tue l'amour*, op.cit. p.12.

⁴⁹⁸ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, op.cit. p.68

dont les effets aggravent et entravent l'esprit de discernement, l'esprit critique des personnages qui ne font que subir la vie au lieu d'en être des acteurs. On comprend par-là que la place de Dieu que l'on remarque très forte dans la société au vu des nombreuses églises, tout comme la présence des débits de boissons au détriment des bibliothèques et des hôpitaux (pour l'éclosion de l'intelligence) comme le souligne le narrateur participent à la déchéance de l'être humain. Au-delà de la dénonciation des réalités de la vie africaine faite par Joseph, François l'un des personnages délivre plutôt un discours afro-pessimiste dans lequel il montre qu'il ne croit plus en rien, encore moins aux promesses des « conducteurs » du pays. où il ne croit pas à l'action des dirigeants africains, dénigrant tout ce qu'il voit. Les différentes peintures de la société de cette époque montrent la démission des personnalités dont l'objectif devrait être d'œuvrer pour la bonne gouvernance des peuples et des nations, mais qui eux-mêmes des sociétés bancales et donc agonisantes.

En somme, la manifestation de l'afro-pessimisme s'articule aussi autour du non-sens de la vie, et de tout ce qui gravite autour d'elle, « le devenir de l'homme se révèle comme vide de sens et sans but »⁴⁹⁹ C'est le chaos total qui se déchaîne dans une existence chargée de crises : crises sociales, crise des valeurs, crise des structures sociales, où la religion, l'ivresse par les sens et par les boissons alcoolisées sont le seul recours de l'être humain. Même les hommes politiques sont aveuglés par leur propre avidité au désespoir de leur peuple affamé, terrassé et submergé par le flot des maux. Les romanciers, dans leurs fictions, décrivent donc plusieurs fléaux qui touchent certains pays du continent africain sans délaissier pour autant les changements qui affectent l'individu au niveau de l'épiderme.

III.5. La négation de la couleur de la peau

Selon les textes, en dehors des guerres qui se faisaient entre différentes tribus pour des raisons de pouvoir ou de terres en Afrique, rien ne nous dit que l'homme pouvait être déprécié ou stigmatisé à cause de la couleur de peau dans son groupe d'appartenance social ou ethnique. Néanmoins dans certains romans africains la couleur noire pouvait exprimer un état, une situation. Ainsi dans son travail de recherche, Victoria Namuhuro souligne que « chez les écrivains exotiques, tous les Africains étaient noirs sans nuance et qu'ils faisaient rarement la distinction entre les différentes catégories sociales [...] Paul Hazoumé introduit dans ses

⁴⁹⁹ Yannick Beaubatie, *Le nihilisme et la morale de Nietzsche*, op.cit. p.228

portraits physiques de la texture, de la finesse et de la nuance dans les couleurs et de la différence tout en insistant que ce qui prime dans l'ordre des valeurs du Négro-africain c'est l'aspect moral... »⁵⁰⁰ Autrement dit, Paul Hazoumé présente la couleur de la peau comme secondaire, accessoire par rapport aux valeurs morales qui restent déterminantes chez l'Africain. À cette époque, au « Dahomey comme partout ailleurs, la beauté physique sans qualités morales était illusoire. C'est pourquoi le narrateur insiste beaucoup sur l'expression de l'amour de Doguicimi pour son mari, sa propreté au ménage, sa fidélité exceptionnelle... »⁵⁰¹ Dans le poème « *Femme nue Femme noire* » de Senghor on peut y lire la corrélation existante entre la beauté physique (la couleur noire de la peau est un critère décisif) et la beauté morale chez la femme africaine. Chez Sembène Ousmane par contre, la couleur noire est abordée différemment et exprime une autre réalité:

*dans Les bouts de bois de Dieu, la peau du cheminot, de son épouse et de ses enfants est souvent minutieusement décrite, non pas comme l'eussent fait Gide et Leiris ou Loti pour faire ressortir l'étrangeté de cette peau et la nudité, mais pour faire ressortir l'impact des privations, de la misère, de la colère ou tout simplement l'impact du processus naturel de vieillissement sur le physique des personnages. [...] C'est pourquoi on trouve une grande insistance sur la couleur grise qui est signe chez le noir de sous-alimentation et de mort.*⁵⁰²

Ici, l'évocation de la peau ou simplement la description physique sert à attirer l'attention du lecteur sur un état, une situation donnée. On voit par exemple que la peau grise traduit l'état de dégradation physique des protagonistes, tandis qu'un « beau corps » est recouvert d'une « peau de couleur de calebasse et si fine »⁵⁰³ ou encore que la « couleur de brique cuite et fine »⁵⁰⁴ souligne la beauté et la position sociale privilégiée (à l'exemple du roi dans *Doguicimi*). Au vu des différentes connotations que la peau noire a pu désigner dans le roman africain classique, la problématique est de savoir comment est-elle présentée aujourd'hui dans le roman contemporain.

Chez certains romanciers, bien que la couleur noire soit prise au sens métaphorique comme l'expression du pessimisme des personnages, elle est d'abord la couleur désignant l'ensemble des Africains. Et c'est donc par rapport à ce principe que les romanciers

⁵⁰⁰ Victoria Namuruho Bakurumpagi, *op.cit.* p.65.

⁵⁰¹ *id.* p.78.

⁵⁰² *id.* p.160.

⁵⁰³ Paul Hazoumé, *Doguicimi*, cité par Victoria Namuruho Bakurumpagi, *op.cit.* p.64.

⁵⁰⁴ *id.* p.64.

contemporains, comme l'ont fait avant eux leurs aînés, vont se pencher sur la représentation de la couleur de la peau dans le roman contemporain. Dans *L'Impasse*, la peau noire y compris les cheveux crépus sont surannés, démodés aux dires des personnages: « vous avez vu comment il est noir !? D'où il peut venir pour être si noir ? Vrai, il n'est pas à la page ! »⁵⁰⁵

En effet, Joseph est le seul personnage du récit à avoir la peau comme le « goudron » comparé aux autres personnages de sa communauté qui ont une peau claire dont ils sont fiers puisqu'il « n'arrivera jamais à avoir une peau comme [la leur] ». ⁵⁰⁶ Joseph en ayant gardé sa peau sombre, est considéré comme une personne en dehors du temps et des transformations physiques auxquelles s'adonnent les autres membres de sa communauté. L'analogie de la couleur de sa peau au « goudron » ainsi que son emploi hyperbolique accentuent l'intensité de sa peau foncée, que les autres personnages blancs comme noirs trouvent atypique. C'est ainsi qu'il affirme : « la teinte de ma peau a toujours étonné les gens, les Blancs comme les Noirs ! « Comment on peut être si noir ! » que je les ai souvent entendu murmurer.»⁵⁰⁷

Par conséquent, les membres de sa communauté (les Congolais) jugent la couleur de sa peau intolérable vu les facilités et les moyens qui existent de nos jours pour la modifier. Si nous suivons la logique des personnages anti-noirceur, cela revient à dire qu'avoir une peau très foncée correspondrait à une sorte d'anormalité. Ainsi, concernant la femme particulièrement, sa peau noire et ses cheveux crépus font penser à la femme noire traditionnelle, relevant d'une image dépassée et rétrograde due à une forme de hiatus avec la femme moderne comme en témoigne cet extrait. Alors que Joseph donne sa préférence à la femme noire authentique, naturelle, François son ami qui trouve son choix absurde réplique: « Naturelle ?? C'est quoi ça, naturelle ? t'en as vu beaucoup toi, des comme ça ? Mais tu retardes, Joseph ! [...] Comment !!! Mais la femme Joseph, une vraie femme, elle doit avoir la peau claire et les cheveux dénués de toute crêpure ! Ça n'a aucun succès, le natif, Joseph. »⁵⁰⁸ Dans la même veine que *L'Impasse*, le narrateur de *Black Bazar*, relève que la peau noire est détestée à l'image de celle du personnage nommé « couleur d'origine », qui possède une

⁵⁰⁵ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, *op.cit.* p.14.

⁵⁰⁶ *id.* p.15.

⁵⁰⁷ *id.* 151.

⁵⁰⁸ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, *op.cit.* p.112.

« peau goudronnée que [ses] amis houspillaient – parce que au pays on n’aime pas trop une peau pareille –,... »⁵⁰⁹

La peau noire telle que présentée dans les romans est une peau décriée, critiquée au profit de la peau claire qui remporte un succès immense. Pour le constater, il suffit de considérer le cas de Joseph, le protagoniste de *L’Impasse*:

*Dès ma tendre enfance j’ai porté en mon dedans des tas et des tas de meurtrissures. Leur souvenir, il est resté intact dans ma tête pendant longtemps. Je n’en étais guéri que depuis peu. [...] J’avoue que je ne mourrais pas d’envie de repartir chez moi. Normal. Quand on a vécu ce que j’ai connu, quand on n’a jamais cessé de vous appeler Kala, « Le Charbon », pour vous dire combien elle est sombre, votre peau, ça ouvre en vous un précipice infini. Vous voyez tout à travers votre noirceur. Lugubre que vous devenez. Vous n’avez plus goût à rien.*⁵¹⁰

Dans le récit, son passé d’enfant surnommé « Kala » signifiant « Le charbon » a laissé des blessures indélébiles voire des conséquences majeures encore perceptibles dans sa vie d’adulte car, ajoute-il « pendant des années, c’est sous l’angle d’une erreur génétique que je me suis regardé. Que de sacrifices et d’efforts j’ai dû consentir pour essayer de gommer tout ça dans ma tête. »⁵¹¹

In fine, la peau noire a pris une signification extrêmement négative. En étant considérée comme une enveloppe corporelle sans charme ni attrait, elle entraîne non seulement un impact psychologique important sur l’être complexé par sa teinte de peau mais encore entraîne le désir de l’obtention d’une peau plus claire, plus attractive. D’où l’omniprésence des personnages à peau claire dans la structure narrative, dont la plupart restent des femmes. Les écrivains modernes qui nous intéressent présentent la peau noire et surtout la femme noire comme l’antithèse de la femme chantée par Senghor. Tout porte à croire, que cette femme-là est en voie de disparition pour faire place à la femme claire de plus en plus exhibée dans la société et les médias.

III.6. La mutation corporelle

Dans les différents textes étudiés, les auteurs présentent les transformations physiques à l’instar de la dépigmentation de la peau comme un fait de société qui touche les personnages

⁵⁰⁹ Alain Mabanckou, *Black Bazar*, *op.cit.* p.69.

⁵¹⁰ Daniel Biyaoula, *L’Impasse*, *op.cit.* p.18.

⁵¹¹ *id.* pp.151-152.

sans distinction de genre, d'espace et de classe sociale. Dans *L'Impasse*, le narrateur aborde la question de la dépigmentation de la peau et insiste sur son ampleur en Afrique. Pour mieux l'illustrer, il se sert d'un reportage qui expose ce phénomène qu'il considère comme étant un fléau au même titre que d'autres calamités existantes dans l'espace fictif :

*et je tombe sur un reportage sur la dépigmentation de la peau en Afrique. Un vrai phénomène. Un flux de révoltes me parcourt tout le long de l'émission. [...] Toutes les interviewés, elles ont le front de faire l'apologie de l'épiderme délavé, dépersonnalisé à coups de produits chimiques, et de la finesse, de la beauté de leur chevelure roide, grillée. De plus, elles se flattent d'être belles une fois que leur trogne est devenue une grosse tache rubiconde ou jaunâtre et qu'au-dessus il y a planté une herbe drue sèche, abondante.*⁵¹²

Que signifie se dépigmenter ? Il s'agit d'un procédé qui consiste à se décolorer la peau, à changer l'apparence de sa peau au moyen soit, de produits dermatologiques destinées à soigner les peaux à problèmes soit de crèmes éclaircissantes conçues spécialement à cet effet. Ce phénomène abordé dans le discours narratif dénonce une pratique que certains prisent. Le narrateur, dès le début du roman fait allusion tout de suite à la décoloration de la peau chez les Congolais sans pour autant la nommer vraiment par l'utilisation d'une comparaison de ses personnages aux « oies noires [qu'] on aurait passé dans un bain de peinture jaunâtre ». Cette tournure utilisée par le narrateur sous forme de leitmotiv, comme une antienne, vient décrire une situation qui modifie l'aspect corporel du personnage. En effet, la plupart des protagonistes décrits dans le roman présentent une apparence similaire, une couleur de peau semblable, les mettant dans une forme d'uniformité due à leur aspect physique. Les personnages féminins et masculins redéfinissent et redonnent un autre aspect à leur corps : Karl de Muel est un homme d'affaires « d'un certain âge, à la peau jaunâtre »⁵¹³, « Eugénie, elle est comme une effigie à dimension humaine qui a une énorme crinière sur la tête, dont toutes les parties dénudées du corps qu'on s'attend à voir plus ou moins sombres tirent vers l'argile rouge... une cruche de première »⁵¹⁴ Fania « une vraie femme moderne. [...] Á la voir, on dirait une dinde qui aurait mariné en partie dans un bain cuivreux, puis dans du vin, qui aurait irrégulièrement cuit dans un four, qui aurait posé sur le crâne une grosse crinière toute noire. »⁵¹⁵

⁵¹² Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, *op.cit.* p.178.

⁵¹³ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, *op.cit.* p.32.

⁵¹⁴*id.* p.114.

⁵¹⁵*id.* p.181.

Et puis Thétée ! Je la revois au lycée avec ses cheveux tressés, le visage pas frelaté, sans peintures. « Dieu ! quelle transformation. Quel défigUREMENT !... [...] Non, je ne l'ai pas trouvé épatante. À cet instant je sais exactement pourquoi. Je commence à me demander comment elles sont devenues mes sœurs. Je soupçonne qu'étant des femmes modernes elles ressemblent sûrement à Thétée ou à tant d'autres.⁵¹⁶

Tous ces personnages, dont la majorité sont des femmes, passent d'un état initial (corps noir) à un état final (corps clair) au moyen de produits cosmétiques. Les figures féminines surtout sont mises en exergue et sont considérées par le romancier comme des femmes modernes se pliant à des normes esthétiques soi-disant inspirées de l'Occident. Ainsi, sont-elles les icônes de la femme moderne africaine présentée par les textes, à travers leur allure, leur style vestimentaire, leur aspect physique. Dans le récit, les personnages sont tous logés à la même enseigne car, même si l'espace les sépare puisque Fania vit en France et les autres au Congo, toutefois, elles se rejoignent, se retrouvent captives des effets de la mode, des canons esthétiques comme l'affirme l'une d'entre elles :

- Hé ! Marie ! que je lui fais, tu sais que je te trouve vraiment changée ?

C'est normal ! J'ai pris quinze ans !

C'est pas ça que je veux dire. C'est toi, ta personne !... Dis-moi ! Pourquoi donc tu fais ça ? ... Ta peau..., tes cheveux... Enfin, tout quoi !

C'est trop bizarre ce que tu me demandes là !... Ça se passe comme ça ici, toutes les femmes le font !...

C'est la mode !... Ça embellit !... Si je ne le fais pas, je n'aurais aucun succès !⁵¹⁷

Pour ces femmes, les cheveux non crépus et la peau claire sont des éléments indispensables qui participent de leur embellissement, de l'accroissement de leur pouvoir de séduction. C'est comme si elles possédaient quelque chose de plus qu'une autre femme à la peau plus foncée. Et ce plus, justement se révèle à travers la relation avec l'autre de sexe masculin comme l'affirme un protagoniste : « parce qu'ils aiment que les femmes soient claires de peau et qu'elles aient des cheveux lisses, les hommes ! Je ne sais pas ce que ça leur fait, mais, vrai, ils nous trouvent plus belles comme ça ! »⁵¹⁸ C'est donc le regard du sujet masculin et sans doute le succès qu'ont les femmes à la peau plus claire vis-à-vis des hommes qui incitent les figures féminines à se décaper la peau, afin de susciter une attirance chez le sexe opposé, pour ainsi avoir une certaine popularité auprès des hommes. Ces derniers sont

⁵¹⁶ *id.* p.24.

⁵¹⁷ *id.* p.84.

⁵¹⁸ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, *op.cit.* p.85.

donc à montrer du doigt puisqu'ils sont les responsables de cette pratique comme le suggère cet extrait de texte :

je ne le faisais pas, moi ! C'est le père de mon deuxième qui m'y a poussé. Il n'a pas arrêté avec ses « Marie, il faut faire quelque chose ! Vraiment tu ressembles à une paysanne ! » Ça a duré plus d'un an. J'ai fini par le faire. Et après, je peux te dire que j'ai eu plus de succès, beaucoup plus ! Depuis, je n'ai plus arrêté. C'est devenu une habitude, quoi ! [...] Et trouve-moi un homme qui m'accepterait si je n'améliorais ni ma peau ni mes cheveux !⁵¹⁹

Dans ce contexte le sujet féminin, malgré sa résistance, cède face aux sollicitations de son conjoint et au risque de le perdre. À ce titre, elle devient doublement victime à la fois de l'homme mais encore de la société par laquelle cette image de la femme moderne est véhiculée : « Et à la télé, les présentatrices, les journalistes sont toutes comme ça ! Et les femmes des gens qui dirigent, c'est même pas la peine d'en parler ! Et les hommes les admirent ! Et je sais de quoi je parle. »⁵²⁰ La femme décrite dans ce cas, prend l'initiative « de sublimer » la couleur de sa peau sous l'influence de l'homme désirant avoir pour partenaire une femme claire de peau. Même si, comme en témoigne le reportage, les femmes prennent elles-mêmes la décision de s'éclaircir la peau, il n'en demeure pas moins que d'autres sont poussées par l'attitude masculine. L'homme apparaît donc comme étant un acteur passif de cette transformation du corps tandis que la femme en est l'actrice principale. Dans son étude *Parades postcoloniales, La fabrication des identités dans le roman congolais* Lydie Moudileno interprète cette métamorphose de l'être bien plus qu'un effet de mode :

il s'agit bien d'une mode, mais d'une mode dans laquelle les symptômes du complexe racial se manifestent par des gestes proches de l'automutilation. En cela, Biyaoula choisit de montrer l'altération sous l'angle d'une laideur qui ne se limite pas à un jugement esthétique (comme dans le cas des vêtements), mais implique une véritable menace physiologique pour le corps.⁵²¹

Les analyses de Moudileno, quoique intéressantes, doivent tout de même être nuancées, car lorsqu'on interprète les propos des personnages, il pourrait y avoir un complexe esthétique mais certainement pas un complexe racial comme elle le pense. En effet, si l'on considère que le complexe racial naît de la présence de l'autre (sous-entendu de l'autre race, donc dans ce cas précis il s'agirait de la présence du Blanc) que l'on considère supérieur à soi

⁵¹⁹ *ibid.* p.85.

⁵²⁰ *ibid.* p.85.

⁵²¹ Lydie Moudileno, *Parades postcoloniales, La fabrication des identités dans le roman congolais*, Karthala, Paris, 2006, p.149.

par la simple couleur de sa peau blanche comme cela a été le cas aux Antilles, les personnages romanesques africains ne sont pas confrontés à cette réalité. Car aux Antilles notamment en Martinique et en Guadeloupe, la stratification, l'hétérogénéité et le multiculturalisme de la population ont favorisé la catégorisation des hommes en fonction du degré du sang blanc, entraînant ainsi la pratique du blanchiment de la race en vue de faire des enfants à la peau claire (les mulâtres) dans l'optique d'éviter les discriminations que subissaient les sujets noirs. Dans ce contexte, plusieurs enjeux étaient à prendre en compte. Or les identités qui se côtoient dans l'univers fictionnel africain ne sont pas raciales, elles ne sont pas non plus classifiées en fonction des nuances qui peuvent exister entre les sujets. Il s'agit simplement de différences, d'altérités superficielles qui ont certes un impact psychologique mais qui ne dépassent pas ce cadre.

Autrement dit, le seul fait d'un sujet d'être plus noir qu'un autre n'empêche aucunement sa réussite sociale ou professionnelle ou ne favorise en rien sa marginalisation comme c'est le cas dans la société antillaise. En ce qui concerne la dépigmentation de la peau en Afrique, il ne s'agit pas d'un désir de métissage racial, qui est la conséquence d'un complexe racial comme on a pu le voir dans les espaces antillais, mais d'une transformation du corps par le fait esthétique qui répond ainsi à un complexe physique que subit le sujet à la peau excessivement noire. Il s'agit dans l'approche des personnages de gommer la peau noire ou d'atténuer la noirceur de la peau pour parvenir à un idéal de beauté féminin. Toutes les femmes présentes dans la narration ont en commun le souci de leur image non seulement pour leurs amants mais pour la société en général.

III.7. L'interprétation du changement corporel des personnages

D'après les travaux de Lydie Moudileno, « en réintroduisant le signifiant de « race » dans la représentation des corps et dans le discours identitaire de ses personnages, Biyaoula est en décalage avec une fiction contemporaine qui a régulièrement mis en échec le thème du biologique depuis les années 1970 »⁵²² Ainsi, expose-t-elle une version inversée de la Négritude au sens où ce n'est plus la femme noire qui est exaltée comme le fait Senghor, c'est plutôt une femme rabaissée, dénigrée à l'origine de la déchéance de la race noire comme en témoigne cet extrait de texte :

⁵²² Lydie Moudileno, *Parade postcoloniales : la fabrication des identités dans le roman congolais*, op.cit. p.133.

l'opposition authenticité/artifice traverse tout le roman. Il s'agit de retrouver dans la réalité la confirmation du discours essentialiste et, « derrière » la parade, l'authenticité du corps africain. Le narrateur est obsédé en particulier par deux opérations cosmétiques : le défrisage des cheveux et la décoloration de la peau. [...] Ainsi, l'exposition de la laideur du corps féminin « frelaté » rejoint la Négritude dans un mouvement inverse. [...] Autant la « femme noire, femme nue » de Senghor incarnait la Négritude, autant « les Noires », ici, sont pour le narrateur « l'expression achevée de l'abîme, de la mélasse dans laquelle nous pataugeons (p.248). [...] Derrière l'argument esthétique se profile l'argument ontologique d'une pureté raciale elle aussi en ruine.⁵²³

Dans un sens, ce point de vue paraît justifié dans la mesure où il y a une corrélation évidente entre les personnages décriés dans le roman et la théorie de la Négritude. Tout porte à croire que le narrateur vilipende et dénigre ses semblables parce qu'il ne voit plus en eux ce que réclamaient les pères de la Négritude : l'authenticité africaine. Dans un autre sens, on pourrait se demander si la question de la race exposée dans le roman de Daniel Biyaoula ne mettrait pas en jeu d'autres lectures conceptuelles qui seraient en rapport avec ce qu'Édouard Glissant nomme une poétique du divers ? Autrement dit la Négritude seule serait-elle un élément suffisant pour expliquer et apprécier les comportements et changements des personnages dans la trame romanesque de Daniel Biyaoula ? Répondre à ces interrogations reviendra non seulement à apporter d'autres pistes de réflexion mais aussi à creuser d'autres perspectives d'approches qui contribueront à la relecture du discours du narrateur de *L'Impasse*.

Pour entreprendre une nouvelle interprétation de l'œuvre de Daniel Biyaoula, nous nous focaliserons sur les théories d'Édouard Glissant qui ont retenu notre attention et qui semblent intéressantes et pertinentes pour mettre en lumière non plus l'être humain ?(Négritude) mais plutôt un être humain à la rencontre de l'autre. Le corps étant le dépositaire du mélange des races, c'est-à-dire en un seul Homme, le lecteur découvre l'apparence de l'Homme aux traits physiques hybrides. Afin d'étayer notre raisonnement, nous partirons des propos d'Édouard Glissant sur les cultures ataviques et les cultures composites:

Les villes de créolisation comme Beirut au Liban ou Sarajevo en Yougoslavie sont de bons exemples parce qu'il y a là un retour aux pulsions ataviques qui font qu'on recommence à réclamer ce qui avait provoqué tellement de catastrophes, partout dans le monde : la pureté ethnique, la pureté de la race, la force de la nation. Aucune solution militaire, sociale ou économique ne va régler ce problème tant que

⁵²³id. pp.143-144.

*l'imaginaire des gens n'aura pas changé, c'est-à-dire tant que les gens ne seront pas persuadés que le fait d'avoir un contact avec l'autre et de le comprendre ne conduit pas automatiquement à la dilution, et à la disparition ; et au mieux encore que je peux changer, ne plus être le même, et échanger quelque chose avec l'autre sans me perdre ni me diluer, sans me perdre et m'évaporer dans une espèce de non-lieu.*⁵²⁴

Sans pour autant déstructurer ni décontextualiser les propos de Glissant, qu'il nous soit permis d'établir un parallélisme entre les notions de cultures ataviques et de cultures composites et un autre type de faits que nous nommerons ici « race atavique » et « race composite ». En effet, même si ce sont deux processus totalement différents, en dépit de leurs formes distinctes nous nous permettrons toutefois de montrer une sorte de similitude entre les deux éléments en utilisant une forme de transversalité : en fait, nous reprendrons le discours d'Édouard Glissant sur les notions de cultures ataviques et de cultures composites pour les transférer dans le domaine racial pour ainsi interpréter le corps, lieu de transformations des personnages. Cette fois le raisonnement, la logique qu'Édouard Glissant confère aux cultures sera traduite en termes de races. Ainsi, les races recouvriront-elles une autre signification, une valeur autre. Car comme le constatait déjà Lydie Moudileno, il y a une forme de pureté de race dans la théorie de la Négritude. Et dans le roman, la Négritude peut être également lue à travers le refus du narrateur de s'ouvrir aux éventuels changements que peuvent entraîner la rencontre avec l'Autre.

Le narrateur de *L'Impasse* ne cautionne pas les changements que les Noirs peuvent adopter dans leur comportement ou dans leur aspect physique. Les personnages qui s'y risquent, participent selon lui à la dégradation de la race, à sa dénaturation. C'est donc une race atavique que le narrateur désire préserver au détriment de la race composite, de la race plurielle produit de la rencontre avec l'Autre. Pour illustrer tout cela, le personnage de Fania nous interpelle en ce sens qu'elle devient le prototype de cet être composite pluriel que le narrateur rejette. Fania est une jeune femme africaine vivant en France, son corps en particulier représente pour Joseph le narrateur, une menace pour l'authenticité de l'Africain : « mais Fania, c'est l'exemple même de la négation de la noirceur, du néant de la race noire ! Elle doit le haïr tout ce qui la fait ! C'est sûr ! Elle ne s'aimait pas comme elle était. Elle a

⁵²⁴ www.potomitan.info/divers/glissand.htm, consulté le 23 février, 2013.

honte de sa race qu'elle contribue à jeter dans la boue ! Autrement elle ne s'infligerait pas tant de souffrances ! »⁵²⁵

Joseph incarne le défenseur et le garant de la race atavique, refusant la dénaturation du corps noir afin de conserver une identité originelle, unique. Manifestement Joseph voit dans le comportement, de Fania, voire même dans l'expression de son être une attitude discriminant la race noire, race atavique si l'on considère les caractéristiques qui la composent et qui sont chères à Joseph : peau noire, cheveux naturels... là où ses compatriotes, des intellectuels entretiennent le désir de la modernité :

- *Ça y est ! Il a retrouvé sa tête d'exalté, de fou de l'âme noire ! qu'il fait Dieudonné. [...]*

- *Quoi ?? Fou de l'âme noire ??? Tu rigoles, Dieudonné ! Il est rétrograde, dépassé par les problèmes de la modernité, oui !*⁵²⁶

Par rapport aux échanges entre Joseph et ses compatriotes, il s'avère que leurs divergences et leurs différences sur la question de la race montrent le conflit entre la race atavique, l'identité unique et la race composite qui est la résultante de l'être humain divers grâce à l'issue des rencontres avec l'Autre. À l'opposé des considérations de Joseph, Fania pourrait incarner une image rompant avec les caractères que lui donnent le narrateur ; ce serait un portrait revisité, reconsidéré, reconstruit en tenant compte d'un raisonnement contraire aux allégations de Joseph. De fait Fania, au lieu d'être une contre-image de la Négritude reflète en réalité un être aux attributs divers dont le corps reste le dépositaire en accord avec le contexte actuel, le modernisme, le cosmopolitisme : « elle a moulé le gras de son corps dans un ensemble en cuir, Fania. Elle a aux pieds des chaussures à très hauts talons qui la font tanguer vers l'avant. Elle a les yeux verts ce jour-là. Parce que, pour bien faire, pour être tout à fait dans le coup, elle met des lentilles. Quelquefois elle les a bleus, quelquefois noisette »⁵²⁷ Habillée à l'occidentale, avec une couleur de yeux artificielle, Fania, n'en est pas moins une Noire, une Africaine. D'aucuns pourraient penser que Fania arbore ses atours parce qu'elle a développé un complexe racial et voudrait ressembler à femme occidentale. Or, on pourrait interpréter son corps comme l'expression de la diversité de son être, l'être composite. Par son corps, l'être composite apparaît, se crée en changeant ses attributs physiques, pour emprunter ceux de l'autre tout en répondant également aux critères esthétiques en vogue dans son

⁵²⁵ Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, op.cit. pp.197-198.

⁵²⁶ *ibid.* p.198.

⁵²⁷ *id.* p.182.

environnement socioculturel. Autrement dit, la trame romanesque de Daniel Biyaoula ouvre une dimension autre de l'être en contact avec d'autres individus de races différentes qui aboutit non pas à un échange mais à l'adoption de certaines caractéristiques physiques de l'autre, mises en valeur par la société dans laquelle il se trouve. En d'autres termes, s'agissant de Fania, la rencontre avec l'autre a favorisé et déclenché un besoin de transformation ponctuel de certains aspects de son corps, ici ce sont les yeux bleus que l'on retrouve chez la femme occidentale qui retiennent notre attention : le corps se modèle au gré des désirs du personnage en devenant un objet des possibles.

Au-delà de ce qui est décrit dans *L'Impasse*, le lecteur pourrait être amené à réfléchir sur la conséquence de la rencontre avec l'Autre. En réfléchissant de manière plus poussée, en envisageant cette situation dans son état le plus extrême, la rencontre entre les races favorise ce que l'on va nommer la transracialité. La transracialité serait vue ici comme le fait pour un être de pratiquer la chirurgie esthétique en ayant pour but de prendre les traits physiques de l'autre race⁵²⁸. Il ne s'agit plus d'une simple transformation physique ponctuelle comme nous le voyons chez Fania, mais d'une transformation radicale du corps du sujet. Ainsi peut-on voir chez certaines femmes blanches le recours à la chirurgie esthétique pour avoir des lèvres épaisses ou des fesses plus rebondies sachant que tous ces éléments ont servi de stéréotypes pour stigmatiser l'homme noir ; ou bien chez les asiatiques le fait de se débrider les yeux.

Même si ces phénomènes sont inexistant dans le roman, l'enjeu ici est de montrer jusqu'où les rencontres entre les races peuvent produire des phénomènes extrêmes de transformation. L'être divers ou composite naît donc de la rencontre avec l'Autre qui devient une source d'inspiration, pour un idéal de beauté rassemblant aussi bien ses propres propriétés que celles empruntés chez l'Autre. Juliette Sméralda dans son étude *Peau noire, cheveu crépu : l'histoire d'une aliénation* se pose la question de savoir « que se passe-t-il, cependant, lorsque la beauté cesse d'être culturelle pour devenir interculturelle, lorsqu'elle utilise donc des artifices empruntés à d'autres cultures pour s'afficher » ?⁵²⁹ Contrairement à ce qu'on a appelé transracialité, Sméralda utilise l'expression « interculturalité ». Ainsi, la réponse qu'elle donne est que « cette opération-adoption de normes esthétiques exogènes - ne manque pas d'avoir des répercussions délétères sur les identités des groupes emprunteurs, à cause des phénomènes de dénaturation des traits somatologiques de leurs membres que celle-ci

⁵²⁸ Ce pourrait être aussi vu du point de vue du genre.

⁵²⁹ Juliette Sméralda, *Peau noire, cheveu crépu : l'histoire d'une aliénation*, Éditions Jasor, 2005, p.31.

entraîne. »⁵³⁰ Mais pouvons-nous pour autant parler de dénaturation ? Nous pourrions sans doute nuancer ces propos avec ceux d'Édouard Glissant lorsqu'il énonce que « la créolisation n'est pas ce mélange informe (uniforme) où chacun irait se perdre, mais une suite d'étonnantes résolutions, dont la maxime fluide se dirait : « Je change, par échange avec l'autre, sans me perdre pourtant ni me dénaturer. »⁵³¹ La créolisation dans un sens est sans doute assimilable à la « production » de l'être composite, fruit des rencontres.

In fine dans le processus de transformation que génère l'être nous pourrions certes parler de dénaturation de celui-ci mais surtout mettre l'accent sur la constitution d'un être humain désormais dépouillé des contraintes de la race, se révélant comme le dépassement des attributs et des caractéristiques raciaux. Qu'il s'agisse du changement de la couleur des cheveux, d'une chirurgie esthétique ou du port des lentilles à l'image de Fania, l'être humain aujourd'hui se transforme au contact de l'autre, de sa société et d'influences esthétiques à la mode qui sont en même temps une marque de fabrique évoluant dans toutes les sociétés modernes. Il n'existe plus un modèle de référence mais des modèles de référence dans lesquels chacun puise afin d'améliorer son aspect physique ; cela donne ainsi la possibilité à l'être humain de corriger les imperfections de son corps, de bonifier ses défauts corporels pour prétendre à une certaine perfection. Cette identité améliorée, créée en toute connaissance de cause est une forme « d'identité factice » répondant à un besoin d'estime (elle se manifeste vis-à-vis de soi-même et d'autrui d'où la sculpture et la mise en valeur du corps pour être apprécié, admiré voire même aimé par les autres.) et un besoin sociologique (répondre à une norme que véhicule la société pour être considéré): « sous le prétexte de la beauté, on trouve le désir d'avoir une apparence conforme à la norme sociale valorisée, qui procure et dont on attend une identité et un pouvoir : pouvoir de séduction entre sexes, pouvoir sur l'ensemble des rapports sociaux. »⁵³²

⁵³⁰ *ibid.*, p.31.

⁵³¹ Édouard Glissant, *Philosophie de la relation*, Gallimard, Paris, 2009, p.66.

⁵³² Juliette Sméralda, *Peau noire, cheveu crépu : l'histoire d'une aliénation*, *op.cit.* p.173.

TROISIEME PARTIE : LES DIFFERENTS RAPPORT
À L'AUTRE

Après avoir mis en lumière l'impact de la présence des personnages blancs et noirs issus de la métropole en Afrique et aux Antilles c'est-à-dire dans un espace géographique et culturel étranger à leur identité métropolitaine, et mis en évidence les facteurs ayant donné naissance à plusieurs phénomènes sociaux et culturels liés à la différence de la couleur de peau et de la culture notamment le métissage, et les différentes formes d'identité, à l'inverse, nous proposons de décrire maintenant les interactions au sein de la métropole entre les personnages blancs ou noirs nés ou vivant en métropole et ceux originaires d'autres régions géographiques et culturelles à l'instar de l'Afrique et des Antilles.

La France métropolitaine est donc considérée comme un lieu de jonction, où les protagonistes se retrouvent en présence de l'Autre, de l'identité de l'Autre ainsi qu'à l'expression de ses sentiments. A travers l'interaction et les événements que les personnages traversent, notre regard sera porté sur la perception de l'Autre et de son identité : des Noirs des Antilles, d'Afrique et de la Métropole ; en passant par les Blancs métropolitains ou des Antilles, les romans que nous décortiquerons, dévoileront leurs regards croisés et présenteront des situations résultant de la mixité des identités c'est-à-dire celles façonnées là et ailleurs, construites à partir des codes culturels d'ici et de là-bas, des façons de penser, d'être et d'agir de là et d'autre-part qui feront toutefois partie de la réalité métropolitaine. Pour mieux saisir cette réalité propre à l'Hexagone, nous allons procéder à un découpage des personnages en trois groupes que l'on peut aisément retrouver dans les récits :

- les descendants d'anciens colonisés qui ont entendu parler de la France à travers les colons, les aînés, les livres ou les médias et qui ont choisi d'émigrer ;
- les personnages nés en France mais dont les ancêtres sont originaires des Antilles et/ou d'Afrique. Il s'agit donc des premiers immigrants africains et antillais qui se sont installés en métropole et qui y vivent depuis plusieurs générations ;
- les Français originaires de France c'est-à-dire, d'ascendants blancs nés en France,

Par ce découpage, le récit donne un aperçu du paysage social et identitaire d'une France multiple, une France multicolore où la parole est donnée aux protagonistes parfois à un

groupe racial ou social pour décrire leur vécu, leur expérience de vie dans leur pays d'accueil, de naissance et d'adoption.

Ainsi, c'est au moyen de ces bouts de vie, des histoires narrées par chaque personnage, que nous pourrions saisir le sens que ces derniers donnent à la France métropolitaine, l'idée qu'ils se font de cet environnement où se brassent des personnes venant d'horizons différents, où coexistent en un même lieu plusieurs identités.

Chapitre I : ENTRE ANALOGIE DE PHÉNOTYPE ET ALTÉRITÉ CULTURELLE

I.1. Les personnages africains, antillais et la métropole

La métropole ou France métropolitaine est un espace géographique formé des territoires européens de la France en dehors des territoires d’Outre-mer. Pendant la période de la colonisation, elle avait un écho dans les colonies et représentait un territoire d’où venaient la plupart des influences sociales et culturelles. C’est donc naturellement que cet espace délivrera un sens chez les anciens colonisés, une signification qui sera fonction des époques et des générations. La métropole inspirera toutes sortes de sentiments : du rêve à la désillusion, de l’espoir à la déception, de la reconnaissance au rejet, de la fierté à la honte, les protagonistes peindront l’image qu’elle renvoie pouvant être en lien avec le passé, le présent ou l’avenir. Dans *Néropolitains et Euro-blacks* de Tony Delsham, Robert se rappelle de ce que la métropole signifiait pour ses parents :

Je suis né en France de parents ouvriers agricoles pour qui la France, la métropole comme ils disent, représentait la fin de l’humiliation quotidienne connue dans les habitations. [...] l’habitat insalubre de la rue Auvry dans le XXe arrondissement à Paris qui les avait accueillis leur parut être un palace. [...] Lorsqu’ils furent tous deux embauchés dans un hôpital, leur cœur explosa de fierté, ils étaient fonctionnaires ! [...] Les postes subalternes qu’ils occupèrent ne leur parurent pas moins nobles que les tâches accomplies dans les habitations pour des planteurs rechignant à payer.⁵³³

Comme tout homme étant dans une situation d’infériorité, les parents de Robert aspiraient au changement de condition pour mettre « fin à l’humiliation » et être reconnus dignement en tant qu’êtres humains. En arrivant en France métropolitaine, grâce à leur embauche dans un hôpital, la métropole mit donc un terme à « l’humiliation » dont ils étaient victimes aux Antilles. Contrairement à leur territoire d’origine, la métropole symbolise la renaissance, le passage d’un état avilissant à un état digne et honorable rendant ainsi aux parents de Robert leur humanité. L’emploi de l’antithèse par le narrateur, associée au sentiment de « fierté » des personnages, souligne bien le contraste qui existait entre leur vie passée aux Antilles et la nouvelle vie que la métropole leur offrait. Autrement dit, pour cette génération antillaise, la métropole incarnait le monde des possibles et véhiculait l’idée d’une réhabilitation sociale de l’individu par rapport à une société antillaise qui les avait avilis et bafoués. Dans les romans africains subsahariens à l’instar de *Bleu Blanc Rouge* d’Alain Mabanckou et de *L’Impasse* de Daniel Biyaoula, la métropole revêt également une

⁵³³ Tony Delsham, *Néropolitains et Euro-blacks*, op.cit. p.17

connotation positive en raison de l'image épurée de toute forme de souffrance et de pauvreté qu'elle incarne. Considérée comme un lieu de délices dans les récits, l'image de la métropole sera amplifiée et déformée au gré des idées reçues sans laisser aucune place au scepticisme. D'ailleurs le narrateur affirmait qu' : « Il est vrai que je labourais en secret, dans le champ de mes rêveries, le vœu de franchir le Rubicon, d'y aller un jour. C'était un vœu ordinaire, un vœu qui n'avait rien d'original.»⁵³⁴ D'autres personnes de son entourage formulaient le même souhait. Ils se « [...] posent une multitude de questions sur la France pour eux, [dit-il] je représente la réussite, puisque je vis là-bas ! »⁵³⁵

La répétition insistante du mot « *vœu* » souligne à la fois la force du désir de partir et la place que la métropole occupe dans la conscience collective. Le « *vœu* » ici devient « *ordinaire* » et sans « *originalité* » non seulement parce qu'il est commun à tous, mais surtout parce qu'il devient mythique dans l'esprit des protagonistes. Par ailleurs, les chercheurs qui se sont intéressés à la symbolique de la métropole à propos des peuples colonisés à l'instar de Florence Ramond Jurney affirment qu'

*à travers le système éducatif, c'est le passé lié à la métropole et au colonialisme qui est renforcé, et la terre d'origine du colon apparaît alors comme cet ailleurs grandiose à découvrir à tout prix. Cette métropole-patrie est la source des valeurs auxquelles l'être colonisé doit aspirer et est présenté comme le point de référence d'un système culturel et idéologique dont les Caraïbes ne sont qu'une pâle extension. Les Caribéens sont donc poussés à souhaiter l'exil en Europe dans l'espoir de ressentir enfin un sentiment d'appartenance au lieu qui les abrite.*⁵³⁶

Que ce soit donc les Antillais ou les Africains, les descendants des populations colonisées ont donc hérité de ce désir de connaître la terre des anciens colons, de ceux qui à leurs yeux représentaient l'image de la France telle qu'elle leur était proposée sinon imposée en Afrique. Aujourd'hui encore, en dépit des bouleversements idéologiques et sociaux, ce désir est encore présent et embrase les personnages des romans, saisis par le besoin de découvrir l'ailleurs et de changer par la même occasion leur destin. Cependant, une fois plongé dans l'univers métropolitain, comment les narrateurs présentent-ils les deux figures (antillaise et africaine) ?

⁵³⁴ Alain Mabanckou, *Bleu Blanc Rouge*, *op.cit.* p.36

⁵³⁵ Daniel Biyaoula, *op.cit.* p.63

⁵³⁶ Florence Ramond Jurney, *Voix/es libres : Maternité et identité dans la littérature antillaise*, *op.cit.* p.18

I.2. L'émigré noir antillais et africain dans la société métropolitaine

I.2.1. Le personnage noir créole (négropolitain) en métropole : l'ambivalence de son identité

L'Antillais créole est une figure du roman antillais étant souvent en quête de son identité. Dans son espace originel, c'est une figure instable, mouvante qui s'inscrit dans la découverte perpétuelle des différents aspects de sa culture, de son histoire, qui invente des codes pour maîtriser les rapports des divers groupes sociaux hétérogènes tout en mettant en œuvre des moyens pour une certaine stabilité sociale. Cependant, en tant que Français, le personnage antillais est également censé appartenir à la culture et à la société métropolitaine. À cet effet, comment les personnages noirs créoles inscrits dans l'espace sociétal métropolitain appréhendent-ils leur double identité à la fois antillaise et française? Quel impact la couleur de leur peau a-t-elle sur leur appartenance à la société française ?

Poser ces interrogations c'est reconnaître d'ores et déjà la complexité de l'identité du Français de l'Outre-mer. Cette identité héritée de la colonisation, va toutefois révéler ses absurdités, ses aberrations à l'instar de celles que vont vivre certains écrivains lors de leur premier séjour en métropole. Ainsi, « Césaire et Condé feront à Paris l'expérience de leur étrangeté, de leur aliénation, d'un exil négatif par rapport à une communauté métropolitaine qui les exclut sans qu'ils sachent vraiment où placer leur loyauté, leur appartenance, leur retour.»⁵³⁷ L'emploi de la gradation à travers les termes : « *étrangeté* », « *aliénation* » « *exil négatif* » intensifie l'exclusion des écrivains de la société métropolitaine tout comme le champ lexical de la négation qui souligne une ambiguïté identitaire au-delà de l'exclusion qu'ils subissent.

De manière générale, les narrations qui abordent la question de l'exil des Antillais ou de leur place en métropole soulèvent la problématique de l'identité. Car par exemple : « Ce sont les rencontres que fit Maryse Condé à Paris qui lui confirmèrent les théories psychologiques de *Peau noire, masques blancs* de Fanon. Condé rappelle : quand j'étais laissée toute seule en France, non plus protégée ni entourée de famille et d'amis, j'ai enfin découvert que j'étais autre. Et peut-être que je suis devenue Noire pour la première fois. » (*Callaloo*, 14 : 2, 352) »⁵³⁸

⁵³⁷ Mireille Rosello, *Littérature et identité créole aux Antilles*, Karthala, Paris, 1992, p.97

⁵³⁸ Suzanne Rinne et Joëlle Vitiello, *Elles écrivent des Antilles (Haïti, Guadeloupe, Martinique)*, L'Harmattan, Paris, 1997, p.164

Comment comprendre ces mots, comment entendre que Maryse Condé se soit sentie « autre », soit « devenue « Noire pour la première fois » en métropole alors même qu'elle venait d'une contrée où l'esclavage et la colonisation avaient stratifié les couches sociales en fonction de l'épiderme, où les Noirs subissaient des injustices pendant que les Blancs dirigeaient ? Ces mots qui résonnent, nous poussent à réfléchir sur l'être antillais devant les paradoxes de son statut en tant que Français et de son être en tant que Noir. Car, il semble que Maryse Condé eut ce sentiment parce qu'elle était au milieu des Blancs qui ne la considéraient guère comme faisant partie de la société métropolitaine. Pourtant, aux Antilles, seule la Mère patrie existait, les Noirs et les Blancs et toute la population antillaise lui portaient une déférence incontestable, lui conféraient une position particulière et privilégiée.

C'est dans la métropole et au contact de l'Autre, du Français métropolitain que Condé et tous ces pairs ont découvert l'écart existant entre ce qu'ils étaient supposés être aux Antilles (des Français) et ce qu'ils étaient réellement en France métropolitaine (des Noirs antillais). En d'autres termes, c'est dans un espace socioculturel différent du sien, en interaction avec l'Autre, étant d'une autre race que l'individu réalise son altérité. D'ailleurs le verbe « devenir » n'est pas employé ici par hasard, car il traduit un processus de métamorphose déclenchant une prise de conscience de la différence, du contraste qui apparaissait entre les habitants des deux territoires. Le sentiment d'être « autre » était renforcé aussi à cause des difficultés qu'elle avait rencontrés là-bas. Nous retrouvons cette même complexité identitaire auprès des anciennes générations ayant immigré en métropole vers les années 1960. Ces derniers ont exprimé également un sentiment de désenchantement et réalisent que leur appartenance à l'identité et à la nation française était en partie contestée à cause de leur couleur de peau ; que leurs contradictions identitaires venaient sans doute de leur passé d'esclave, de colonisé, qui n'avait pas disparu dans l'esprit des Blancs. Ils vont hériter de ce qu'Erving Goffman appelle, le stigmaté tribal.

Concernant toujours cette thématique, le narrateur de *Négropolitains et Euro-blacks* présente le problème identitaire de l'Antillais d'une autre manière que celle décrite par Condé et Césaire. En effet, dans ce cas précis, il s'agit de l'Antillais créole plongé dans la société métropolitaine et refusant de son plein gré de valider son appartenance à celle-ci ainsi que le montre l'un des personnages du roman : « ici nous ne sommes pas chez nous, avait finalement dit papa. »⁵³⁹ L'adverbe « ici » faisant référence à la métropole, suggérant implicitement un

⁵³⁹ Tony Delsham, *Négropolitains et Euro-blacks*, op.cit. p.9

ailleurs (les Antilles), et l'emploi du pronom personnel « nous » (nous collectif) marquent la volonté de toute une communauté de se désolidariser de la société métropolitaine, où elle ne retrouve pas ses repères culturels. Pour cette génération, avoir quitté les Antilles, ne signifie pas rompre avec le pays des Ancêtres. Bien au contraire, elle crée davantage un enracinement lui permettant de conserver des liens solides avec celui-ci, de maintenir un attachement profond par le biais de tout ce qui pourrait lui permettre de communier avec lui :

À Paris, cette génération joue à conserver ses racines, ne fréquente que les boîtes d'Antillais, les bals d'Antillais, s'obstine à parler en créole dans les couloirs des hôpitaux ou des P.T.T., toujours prompte à brandir l'accusation du racisme et le refus du droit à la différence lorsqu'un chef proteste parce qu'il ne comprend pas cette langue. Chaque année, elle se ruine à venir aux Antilles prétendant devoir sacré que de conserver racines, culture et tradition aux enfants, alors le plus souvent accrochée au rêve de la mutation, elle oublie les gestes simples du voyageur qui a enfin rangé sa valise : acheter sa maison, s'intégrer dans son nouvel environnement, sécuriser sa descendance.⁵⁴⁰

Les Antillais créoles, nés aux Antilles, ne sont donc pas des « Euro-black, si on admet que ces derniers sont les noirs nés sur le sol français ».⁵⁴¹ Ce sont des personnes « qui ont vu le jour aux Antilles, puis, chassées par le chômage, [...] sont parties travailler en France... »⁵⁴² Quel que soit le nombre d'années passées là-bas, elles ont du mal à se construire une vie normale en raison d'un vif espoir de retour. Pour les Antillais natifs des Antilles et ayant émigré en métropole, il naît une difficulté à saisir et à conjuguer ses identités multiples, à concilier les deux cultures. Or, d'après Robert, le personnage principal de *Négropolitains et Euro-blacks*, « actuellement, en ce début de siècle, la plupart des Antillais résidant aux Antilles ne se posent plus vraiment de questions et osent une manière de cohabitation où chacun puise chez l'autre en fonction de ses intérêts du moment. En revanche, certains vivent sur la corde raide par un choix arbitraire de l'une des composantes de leur personnalité. Ils choisissent dans ce cas soit d'être cent pour cent européens soit d'être cent pour cent africains, parfois afro-caribéens. »⁵⁴³

En d'autres termes, le personnage antillais résidant dans son espace culturel d'origine arrive à maîtriser les multiples aspects de son identité. En dépit de la couleur de sa peau, il peut aussi bien revendiquer ses origines africaines, européennes que caribéennes sans avoir à

⁵⁴⁰ *id.* pp. 43-44.

⁵⁴¹ *ibid.* p.43

⁵⁴² *ibid.* p.43

⁵⁴³ Tony Delsham, *Négropolitains et Euro-Blacks*, *op.cit.* p.61

se justifier ou à le prouver en face des autorités administratives par exemple. Ce personnage a énormément évolué, il se réapproprie et accepte ses origines même africaines ou autre (indienne, chinoise etc.), contrairement aux générations antérieures qui n'avaient d'ancêtres que les Gaulois en reniant leurs racines africaines. Le romancier montre donc dans son récit une véritable révolution identitaire, une avancée idéologique où les mentalités sont bouleversées par la prise en compte d'un passé renié qu'ils réhabilitent. Or, pour ce qui est des Antillais noirs qui ont migré en métropole, ajoute le protagoniste, «arrivés à Paris, ce choix arbitraire ne fonctionne plus, Paris traque et dénonce les papiers calques, les carbonés, le noir africain se moque, le blanc français sourit narquoisement ou se félicite d'une colonisation réussie. Brutal réveil où le conflit latent dégénère au moindre incident. Ceux-là souvent se retrouvent chez un psy »⁵⁴⁴ Cet extrait révèle la difficulté pour le personnage noir antillais immigré ou exilé d'être reconnu en tant que Français en raison de la couleur de sa peau qui au premier abord fait penser aux Africains. En réalité, il semble que l'identité de l'Antillais vivant en métropole souffre parfois d'une confusion, d'un amalgame qui favorise son éviction de la société métropolitaine. Sur cette question, Christian March dans *Le discours des mères martiniquaises, Diglossie et créolité : un point de vue sociolinguistique* montre que :

*Sur place aux Antilles, la majorité des gens savent assumer une créolité, c'est-à-dire une identité créole, qui englobe une part plus ou moins importante de francité. C'est dans l'Hexagone que les relations entre Antillais et Métropolitains se compliquent. Les Antillais y sont souvent perçus comme des Africains, comme des étrangers ayant une culture complètement différente. L'identité que les Métropolitains leur attribuent n'est pas celle qu'ils assument eux-mêmes ou peuvent revendiquer de manière tout à fait légitime. Ils se sentent Martiniquais et également Français, mais présentant un physique non conforme à ce qu'on attend de leur nationalité et victimes du racisme ordinaire, ils ont du mal à se faire reconnaître en tant que citoyens. Il leur devient difficile de s'intégrer alors qu'ils ressentent un rejet. Ce rejet se manifeste à travers des petites humiliations quotidiennes, comme les blagues prétendues innocentes sur les Noirs, les contrôles d'identité « au faciès », la difficulté à se loger, à trouver un travail correspondant au niveau de qualification.*⁵⁴⁵

A la lumière des romans, il ressort qu'en métropole, il est difficile pour un noir antillais de manifester toutes ses identités, de revendiquer en particulier l'identité métropolitaine d'une part parce que l'Autre ne l'identifie pas au premier abord comme appartenant à la nation française et d'autre part, parce qu'il se retranche lui-même dans les

⁵⁴⁴ *ibid.* pp.61-62

⁵⁴⁵ Christian March, *Le discours des mères martiniquaises, Diglossie et créolité : un point de vue sociolinguistique*, Préface de Robert Chaudenson Postface de Daniel Mengara, L'Harmattan, Paris, 1996, p.21

confins de la culture antillaise.. Le personnage noir antillais qui vit en métropole se distingue de celui qui vit aux Antilles car le premier traverse une crise identitaire liée à l'ambivalence de son statut de citoyen français. Il est réduit à l'identité qu'on nommera ici l'identité unique en raison de son rattachement systématique à sa culture et à sa société d'origine (Antilles) au détriment de sa culture et de sa nationalité française tandis que le second peut aisément exprimer et prétendre à l'identité ou aux identités de son choix, (il y a une prise en compte de l'identité plurielle du sujet). Dans ce cas de figure, on est tenté d'émettre l'hypothèse selon laquelle, comme l'ancienne génération, les nouvelles générations confrontées à cette situation aboutissent à un repli identitaire qui les pousse à une valorisation encore plus importante de l'identité antillaise qui leur est reconnue en métropole.

En définitive, étant à la fois français et créole, le personnage antillais en métropole donne l'impression que son identité française n'étant pas respectée et reconnue comme telle, tout se passe comme s'il devait à chaque fois la justifier pour trouver sa place. Le malaise existentiel associé au sentiment d'exclusion conditionne et limite son ancrage culturel et social d'où l'attachement profond à sa terre natale. Après avoir décrypté le personnage antillais, notre analyse va se porter sur le personnage de l'immigré africain dans l'environnement métropolitain.

I.2.2. Le personnage africain en métropole

De nombreux écrivains ont construit le personnage fictif africain en métropole à partir des différents moments de l'histoire. Ainsi deviendra-t-il un personnage central des fictions romanesques à travers le thème de l'immigration par exemple. Christiane Albert dans *L'immigration dans le roman francophone contemporain* fait une étude rétrospective sur ce thème et affirme qu' « à partir des années quatre-vingt jusqu'à nos jours, l'immigration acquiert une grande visibilité dans les littératures francophones, au point d'en devenir un des thèmes majeurs. »⁵⁴⁶ Cette assertion est d'autant plus vraie que les romans qu'elle décrypte rendent compte de cette figure en décrivant les différentes postures qu'elle a occupées dans la narration. Et nous pouvons voir à travers plusieurs textes que c'est un personnage ayant navigué dans des contextes et des situations diverses si bien que Christiane Albert affirme qu'« autour des années soixante, [...] tous ces récits exposent les peines et souffrances, la misère matérielle et davantage encore le sentiment de solitude et d'abandon ressenti à être

⁵⁴⁶ Christiane Albert, *L'immigration dans le roman francophone contemporain*, Karthala, Paris, 2005, p.27

« nègre à Paris » et à se sentir différent... »⁵⁴⁷ Dans un autre registre, Christiane Albert parle aussi de la problématique de l'acculturation et d'« un exil subi pour des raisons économiques, à la durée indéterminée [...] De plus, les personnages mis en scène dans ces récits sont d'origine sociale souvent humble et illettrée. Ils occupent des emplois subalternes [...] ils sont aussi chômeurs et complètement marginalisés... »⁵⁴⁸

Tantôt étudiant ou illettré pendant la période coloniale jusqu'à une période encore récente, subissant les difficultés existentielles et matérielles, tantôt personnage victime d'aliénation culturelle et sociale, mais aussi de discrimination ou de racisme, le personnage africain en Europe sera évoqué dans plusieurs productions littéraires pour décrire sa situation dans le temps et l'espace. Mais aujourd'hui quel regard inspire-t-il dans le roman francophone contemporain ?

La situation de l'Africain dans la société métropolitaine est décrite différemment selon les auteurs. Dans *Black-Bazar* d'Alain Mabanckou, roman publié en 2009 aux Éditions du Seuil, le narrateur dépeint une figure autre de l'immigré africain qui a priori fait penser aux protagonistes des récits passés. Ainsi met-il en exergue ses conditions de vie :

*Je partageais un tout petit studio avec des compatriotes à Château-d'Eau depuis mon arrivée en France. On vivait à cinq dedans comme des rats, mais pas de la même famille. Chacun trouvait un coin pour ranger ses affaires. On préparait la nourriture à tour de rôle, ou alors on allait dans les restaurants congolais des banlieues pour manger des trucs du pays et siffler des Pelforth jusqu'à oublier le chemin du retour.*⁵⁴⁹

Le personnage narrateur dépeint une existence tumultueuse et instable, dans laquelle il se complaît. Malgré les quinze années de vie en France : il vivait dans « *un petit studio* » avec ses compatriotes qui comme lui, demeuraient dans des conditions pitoyables : « si j'étais toujours propre sur moi, bien habillé avec les vêtements les plus chers de France, je dormais dans une porcherie »⁵⁵⁰ affirme-t-il. Ici, on remarque une dichotomie entre son intérieur (l'appartement) et son extérieur (son apparence physique) : tout se passe comme si, en prenant soin de son corps et en soignant son habillement, il tentait de masquer ses problèmes existentiels afin de donner une autre image de lui. L'allusion faite par le narrateur lorsqu'il

⁵⁴⁷ *id.* pp.30-31

⁵⁴⁸ *id.* pp.32-33

⁵⁴⁹ Alain Mabanckou, *Black bazar*, *op.cit.* p.88

⁵⁵⁰ *id.* p.93.

parle de sa manière de se vêtir, rappelle sans doute l'idéologie de la S.A.P.E⁵⁵¹ (Société des Ambianceurs et de Personnes Élégantes) largement étudiée par Justin-Daniel Gandoulou. D'ailleurs selon ses propres termes :

À travers l'artifice vestimentaire, le jeu des apparences, le Sapeur recherche, sur un mode magique un état d'âme qui résume trois concepts essentiels : considération sociale, bonheur et liberté, tous interdépendants.

Le Sapeur anticipe sur la hiérarchie sociale en s'efforçant de brûler les étapes, c'est-à-dire en endossant le costume de la personne qui a « réussi » dans sa société. A travers ce costume il se met dans la peau de cette personne. Ce faisant, il a développé la faculté de jouer avec l'imaginaire social. En s'appropriant réellement les éléments extérieurs d'un statut dont il n'aura qu'une expérience imaginaire, il se sent profondément différent et fort ; or ce sentiment est, lui, bien réel. [...] Le vêtement lui permet donc de s'imposer dans la société...⁵⁵²

Il semble que l'imaginaire social dont parle Gandoulou correspond particulièrement à la conscience collective congolaise que l'on retrouve sûrement dans l'œuvre de Mabanckou susceptible de mesurer la valeur de chaque Sapeur, tandis que ce dernier ne peut trouver de la considération qu'auprès de ses compatriotes. Même s'il occupe un rang social marginal, le Sapeur donne un sens à sa vie, grâce au regard des autres. « Château-D'Eau » est un lieu majoritairement fréquenté par les Africains en France. La sphère géographique que choisit le narrateur n'est donc pas fortuite, puisqu'elle traduit également une réalité sociale dans laquelle la « plèbe » africaine est fortement représentée. Par conséquent, dans l'espace fictif, Château-D'Eau et Château-Rouge véhiculent une image de l'immigré qui cadre avec les habitants à part, de seconde zone, comme s'ils habitaient sur une autre planète que celle qui abrite la métropole. Les protagonistes vivent de débrouillardise et exercent des emplois précaires comme « l'Ivoirienne [qui] louait un studio à la rue Dejean en plein cœur du marché de Château-Rouge où elle vendait du poisson salé »⁵⁵³ ou encore « la rue de Suez dont la plupart des chambres étaient occupées par des commerçantes nigérianes du marché Dejean »⁵⁵⁴ qui s'adonnaient à la prostitution. On est certes loin du visage de l'immigré de l'ancienne époque dominé et terrorisé par sa situation sociale ; cependant les personnages dépeints dans ce récit ne bénéficient pas d'une situation sociale satisfaisante. Même si ces

⁵⁵¹ Justin-Daniel Gandoulou a réalisé une historiographie sur la question de la SAPE à travers ses deux œuvres : *Dandies à Bacongo : le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine* (1989) et *Au cœur de la SAPE : mœurs et aventures de Congolais à Paris* (1989)

⁵⁵² Justin-Daniel Gandoulou, *Dandies à Bacongo : le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine*, op.cit. p.161

⁵⁵³ Alain Mabanckou, *Black Bazar*. op.cit. p.80

⁵⁵⁴ id. pp.83-84

derniers comprennent de plus en plus le fonctionnement de la société métropolitaine, il semble toutefois que la plupart vivent et on peut se demander si cette concentration par catégories sociales et ethniques n'est pas à l'origine d'un accroissement des mauvaises conditions de vie et d'une réduction des chances de réussite quand on sait que même ceux qui sont pourvus de diplômes ont du mal à trouver un emploi gratifiant. En témoigne le roman *L'impasse* de Daniel Biyaoula qui dépeint des étudiants africains qui, après l'obtention de leurs diplômes au sein des écoles ou universités françaises, trouvent difficilement des emplois à la mesure de leurs compétences et de leurs qualifications quand ils décident de s'installer. Le personnage de l'immigré souffre donc d'une identité assignée alors qu'il existe plusieurs profils d'immigrés. Tous ces aspects participent de ses difficultés à évoluer et à appartenir aux classes moyennes même si, son bagage intellectuel et son intégration devraient le lui permettre. Et pour ceux qui n'ont pas cet atout et savent d'emblée que leur sort est scellé, ils ne se résignent pas et tentent par tous les moyens d'améliorer leur quotidien à en croire le narrateur:

Lokassa alias L'attaquant de pointe travaillait dans le bâtiment. Il n'avait pas de papiers et utilisait la carte d'identité de Sylvio, un Antillais que je croisais parfois au Jip's. Le problème c'est que L'Attaquant de pointe ne recevait pas directement son salaire. Il était versé dans le compte bancaire de Sylvio, et les deux hommes se retrouvaient chaque fin du mois au métro Château-d'Eau. Sylvio retirait de l'argent dans sa banque, le remettait à L'Attaquant de pointe après avoir pris ses 10% de commission pour sa pièce d'identité.

Serge était chef de rayon dans un magasin Leclerc en banlieue parisienne. C'est grâce à lui qu'on mangeait de la bonne viande et qu'on n'achetait pas d'ampoules ou de papier hygiénique à la maison. Il s'arrangeait avec les agents de sécurité de son magasin pour sortir n'importe quelle marchandise.

Euloge était agent de sécurité au centre commercial de Bercy II. À ses heures perdues il jouait de la guitare dans un orchestre avec des gens du grand Congo. On n'aimait pas quand il fumait ses joints dans les toilettes. L'odeur restait pendant des semaines.⁵⁵⁵

Dans cet extrait, sont exposés les stratagèmes utilisés par les protagonistes pour rendre leurs conditions de vie meilleures en contournant les lois. Au lieu de devenir de simples victimes du système, ils tournent la situation en leur faveur en devenant des profiteurs de celui-ci. En dépit de sa situation sociale qui est loin d'être favorable, l'image de l'immigré contraste ici avec celle de l'immigré représentée par les écrivains de la première et de la deuxième génération. La solitude fait place à la collectivité, la nostalgie à l'épanouissement

⁵⁵⁵*id.* pp.91-92

personnel de l'individu grâce aux « *restaurants congolais des banlieues pour manger des trucs du pays.* »

Finalement si l'on s'en tient au propos de l'auteur, l'immigré africain de l'époque contemporaine n'est plus confronté à l'absence des produits du terroir ; ce qui crée davantage une distance et un détachement avec son pays d'origine quand bien même le besoin d'y aller se ressourcer reste présent. De la sorte, tout porte à croire que ce personnage est l'antithèse de celui des romans anciens. Pendant que les premiers subissaient les affres de leur condition sociale ainsi que celle de la complexité de la culture française, à l'inverse, les seconds assument leur condition et réagissent à leur manière par des moyens détournés. Pour abonder dans le même sens, un des personnages de *Black Bazar* que l'on nomme « Yves » « L'Ivoirien prononce un discours de revanche qui sonne comme un contre-discours : il « [lui] clame haut et fort qu'il est venu en France pour faire payer aux Françaises la dette coloniale et qu'il y parviendra par tous les moyens nécessaires. »⁵⁵⁶

Du point de vue littéraire, le personnage de l'immigré africain reste actuel et intéresse autant les écrivains dans la mesure où son niveau de vie, ainsi que son statut social restent problématiques et ne correspondent pas toujours à celui qu'il souhaiterait occuper dans la société française. Ici, le chemin de l'immigré qui choisit de rester en métropole est parsemé d'embûches parce qu'il est obligé d'accepter des emplois subalternes pour échapper à la précarité. En somme, l'immigré africain aujourd'hui encore doit se battre pour s'affirmer dans sa société d'accueil.

I.3. Le personnage noir né en métropole

I.3.1. L'Euro-black (personnage antillais né en métropole)

Avant de nous concentrer sur le personnage antillais métropolitain en lui-même nous proposons d'examiner la terminologie de l'expression « euro-black » que le narrateur utilise pour citer les personnages antillais natifs de la métropole. L'expression est composée de deux termes : « Euro » qui est le diminutif d'Europe et « black » qui renvoie à l'Afrique ou aux Antilles et par ricochet au Noir. Ainsi est-on tenté d'affirmer que l'euro-black est cet être qui n'est en réalité ni antillais, ni européen, ni africain mais simplement une personne ayant plusieurs identités c'est-à-dire inscrit dans la diversalité comme le dirait Raphaël Confiant. Dans la vision du narrateur, ce qui fait la différence entre les Euro-blacks et les autres

⁵⁵⁶*id.* p.67

Antillais est qu'ils « réagissent différemment. Á Paris, ils fréquentent des Africains, des Arabes, des Polonais, des Russes, des Turcs, tous fiers de leurs origines. Ceux-là ne renient pas leur passé, ne tentent pas de se fondre dans la culture de l'autre et lui opposent leur histoire glorieuse faite de luttes face à l'occupant. »⁵⁵⁷ En d'autres termes, par leur attitude face aux autres, les Euro-blacks ne s'enferment ni ne se limitent à leur espace social, encore moins culturel, car ils s'ouvrent à d'autres nationalités, à d'autres cultures et sont dans une situation d'interaction même s'ils sont attachés à la culture et aux valeurs métropolitaines.

I.3.2. Le personnage africain métropolitain. (Né en France.)

Plusieurs écrivains africains subsahariens francophones ont écrit sur les questions d'immigration, d'exil, de déracinement et leurs conséquences sur les Africains installés ou vivant successivement dans les deux espaces africain et/ou européen. Dans *L'Afrique sur seine : une nouvelle génération de romanciers africains à Paris*, Odile Cazenave recense un certain nombre d'ouvrages qui traduisent ces réalités et qui posent des problèmes divers notamment d'identité, de rapports interraciaux, de vision de l'Autre. Dans cette étude les romanciers tels qu'Alain Mabanckou, Calixthe Beyala et Daniel Biyaoula sont évoqués et font partie des écrivains qui traitent de la problématique du « déracinement » ou encore qui ont des « regards sur la communauté africaine immigrée en France. » Parmi toutes les productions narratives qu'Odile Cazenave examine, les thèmes abordés sont davantage liés aux problèmes d'immigrés africains que de leurs enfants nés sur le sol métropolitains. Il faut souligner que les écrivains africains post-coloniaux ne se sont pas suffisamment penchés sur cette question de manière approfondie, la thématique ne correspondant sans doute pas aux enjeux de l'époque. Mais de notre point de vue c'est un point important qu'il est nécessaire d'étudier. Ainsi, dans cet axe, notre analyse sera donc centrée sur le personnage du Noir africain né en métropole ; en d'autres termes, notre préoccupation sera orientée sur la descendance d'immigrés et/ou d'exilés africains ayant la métropole comme pays natal. Comment est-elle décrite dans le roman et quel rapport a-t-elle avec le pays d'origine de ses parents y compris avec sa ville natale ?

Le roman *Black Bazar* d'Alain Mabanckou nous servira de matériel d'appui pour cet axe de réflexion, car le narrateur nous entraîne dans un univers fictionnel où le devenir du Noir dans la société métropolitaine est mis en exergue. En inscrivant la figure de celui-ci dans la trame romanesque, il soulève aussi la problématique de sa relation avec l'Afrique, mais

⁵⁵⁷ Tony Delsham, *Negropolitains et Euro-blacks*, op.cit. p.54

aussi avec les Africains. Ainsi, le personnage qui retient notre attention est présenté de façon neutre au début de la narration ; le lecteur sait que c'est la compagne du narrateur (Fessologue) qui deviendra plus tard son ex, mais ignore son origine ethnique ainsi que la couleur de sa peau même s'il peut s'en faire une idée :

Oh avant j'aimais aussi les émissions dans lesquelles des couples étaient catapultés dans une île d'Amérique du sud où ils étaient séparés et livrés à la tentation d'autres hommes et d'autres femmes [...] Ma compagne ne rigolait pas quand je lui lançais ce défi, elle s'imaginait réellement que je ne rêvait que d'aller me taper les blondes, les rousses et les brunes aux derrières bien ronds comme les femmes de chez nous parce que moi je suis fou de ces derrières-là.⁵⁵⁸

Même si ce passage ne nous renseigne pas de manière explicite sur l'identité de la compagne du narrateur des mots tels que « blondes, rousses, brunes » qui caractérisent la femme blanche nous suggèrent qu'il s'agit d'une femme ayant d'autres traits physiques, donc une femme noire. Ce n'est qu'au bout de 58 pages que le narrateur révèle enfin son origine ethnique :

Mon ex est une fille du pays, mais comme elle est née à Nancy, on peut dire qu'elle est aussi un peu française. C'est pour ça qu'elle ne comprenait pas trop le comportement des gens de chez nous quand ils se mettaient à crier dans les rues de Château-d'Eau ou de Château-Rouge. On en voyait qui hurlaient dans une cabine téléphonique de la rue de Strasbourg, ils s'égosillaient, croyaient sans doute que s'ils parlaient normalement on ne les entendrait pas à l'autre bout du fil. Mon ex était alors folle de rage, elle disait qu'elle n'en pouvait plus de ces gens-là.⁵⁵⁹

À travers cet extrait, le narrateur nous délivre une information importante qui va nous éclairer tout au long de notre analyse. Son ex compagne, née à Nancy « est aussi un peu française ». L'adverbe « aussi » traduit la double appartenance du personnage au « pays » ; le Congo et la France : le premier désigne le pays natal de ses parents, le second correspond au pays d'accueil de ces derniers mais également au pays qui l'a vu naître. Cette réalité dualiste illustre la situation des enfants français nés de parents immigrés. Car, logiquement, si les parents viennent en France avec des caractéristiques culturelles et des traits identitaires qui sont propres à leur pays d'origine, dans le pays d'accueil, ils empruntent également des codes culturels tandis que leurs enfants nés en France acquièrent leur identité culturelle et sociale à partir de la naissance. Dans ce contexte, l'éducation scolaire, sociale et celle donnée au sein

⁵⁵⁸ Alain Mabanckou, *op.cit.* pp.24-25 ;

⁵⁵⁹ *id.* p.51

de la famille formeront son identité. Mais ce dualisme identitaire est-il toujours réel et transmis aux enfants d'immigrés ?

Dans la fiction, les enfants d'immigrés peuvent être considérés comme étant des enfants hybrides, produits de l'Afrique et de l'Europe comme c'est le cas du personnage que nous allons découvrir tout au long du roman. D'ailleurs dans l'extrait de texte que nous avons cité précédemment le ton est donné lorsque le narrateur affirme que « elle [son ex compagne] ne comprenait pas trop le comportement des gens de chez nous quand ils se mettaient à crier dans les rues ... ». Ce constat vient souligner l'incompréhension culturelle de la part de cette dernière.

Dans le discours narratif, à plusieurs reprises, le narrateur crée une sorte de code d'identification à partir des embrayeurs dont le lecteur peut se servir pour classer les personnages en fonction de leur pays natal dans des cases en partant de leurs manières, de leurs attitudes. À cet effet, les pronoms personnels « elle » et « nous » ou bien le pronom démonstratif « ces » jouent ce rôle, car ils sont utilisés pour faire une distinction entre la fille née en France et ceux nés en Afrique notamment au Congo dont le narrateur est originaire. La manière d'être et de réagir des protagonistes dépend a priori de leur ancrage géographique, culturel et social d'origine. Nous le voyons d'ailleurs lorsque le narrateur fait une peinture caricaturale de ses compatriotes simplement pour que sa compagne ne l'accompagne pas à une fête de congolais:

J'aimerais que tu viennes aussi, mais tu vas en avoir marre, y aura plusieurs tribus, et pas n'importe lesquelles, les Bémbé et les Lari ! Ceux-là viennent tout droit de la brousse profonde où il n'y a pas d'électricité. Je te jure qu'ils vont hurler toute la nuit jusqu'à l'arrivée des flics, ils vont pisser à l'entrée de l'immeuble [...]

« Elle me coupait sèchement :

Écoute, va voir tes frères toi-même ! Et ne compte pas surtout sur moi sinon je leur dirai ce que je pense de leurs manières de rustres ! Comment les gens peuvent pisser devant un immeuble et fumer comme ça.⁵⁶⁰

Même si à la base le personnage dont parle le narrateur est d'origine congolaise, « elle » considère et juge « ces » Congolais en se basant sur les valeurs morales et sociales de sa société de référence (la France). L'expression « *leurs manières de rustres* » sous-entend que les Congolais ici seraient différents de ses compatriotes, des Français comme elle ; qu'ils

⁵⁶⁰id. p.52

n'ont pas de bonnes manières ou reçu une bonne éducation. Par conséquent, au-delà même du sentiment d'incompréhension qu'elle montre vis-à-vis de la communauté de son compagnon, on sent bien que l'Afrique représente le néant, qu'elle est mystérieuse : « J'ai vite senti que l'Afrique, fallait pas trop la questionner là-dessus, elle ne connaissait pas. Le Congo, non plus. Elle rêvait d'y aller un jour, moi je ne voulais plus y retourner. »⁵⁶¹ En d'autres termes, son ex ou celle que le narrateur a « surnommé couleur d'origine à cause de sa peau très noire »⁵⁶² était un pur produit de la société française car sa connaissance de l'Afrique se limitait aux vagues et souvent fausses notions fournies par sa société de référence. Cette idée est énoncée plus explicitement :

*On avait des discussions sérieuses sur ce qu'elle prenait comme des vérités figées quant à notre condition de nègres alors que c'étaient des clichés en noir et blanc. C'est vrai que moi-même je forçais souvent la caricature de nos mœurs pour parvenir à mes fins, et donc aller seul dans ces fêtes très courues. Pourtant lorsqu'il le fallait je remettais les pendules à l'heure. Je faisais tomber les murs en béton qu'elle avait dans son esprit, ce n'était pas une sinécure. Elle était certaine, comme Roger Le Franco-Ivoirien, que nos ancêtres à nous c'étaient les braves Gaulois et qu'on était des petits-fils de Vercingétorix. [...] Mais mon ex n'était pas convaincue de mes explications. Elle argumentait, elle contredisait, elle citait ces bouquins d'histoire que les Blancs avaient écrits entre deux expéditions coloniales et des batailles perdues contre Chaka Zulu qui s'amusait à les piéger à l'aide de la tactique de la terre brûlée. Elle me parlait des cases en terre battue des cabanes dans les arbres, de la magie noire des Africains, de la sorcellerie qui rendait l'être humain invisible, des marécages qui avalaient les arbres, des animaux en liberté, de la terre rouge qui encrassait le visage des enfants aux ventres ballonnés.*⁵⁶³

En effet, la native de Nancy, malgré son origine congolaise, n'avait de connaissance de l'Afrique que celle qu'elle avait lue dans les livres. Ses parents s'étant exilés en France à cause des conflits politiques du Congo, ne lui avaient point transmis leur culture encore moins l'image réelle de l'Afrique. Ainsi n'avait-elle qu'une vision erronée sinon des idées préconçues du monde noir. Ce passage abonde en effet en stéréotypes sur les Noirs et la vie supposée des Africains que le discours colonial véhiculait. Le narrateur utilise comme procédé l'hyperbole et la caricature sans doute pour mettre en relief l'impact que le discours colonial, longtemps professé en métropole, a eu sur son auditoire. « Couleur d'origine allait m'apprendre plus tard que ses parents vivaient à Nancy où ils avaient un cabinet d'avocats, qu'on ne parlait que le français à la maison et qu'elle ne comprenait aucune des centaines de

⁵⁶¹id. p.72

⁵⁶²id. p.65

⁵⁶³id. pp.52-53

langues de notre pays. »⁵⁶⁴ Couleur d'origine est le prototype du Français né de parents immigrés n'ayant aucun lien avec l'Afrique si ce n'est avec ses parents. Pourtant, d'aucuns voudront toujours le relier à ses origines lointaines, aux racines des Ancêtres qui n'évoquent rien excepté les mythes et les préjugés. Dans le roman, le narrateur attribue au Français issu de parents immigrés une identité unique là où d'autres assigneront une double identité, une identité mixte du fait de l'influence de la culture africaine et française. A tout prendre, étant né sur le territoire français, l'enfant né de parents immigrés est éduqué selon les normes et les valeurs sociales de celui-ci. Néanmoins, on remarque que ces enfants ont souvent le désir de connaître le pays d'origine de leurs parents ; savoir d'où ces derniers viennent et se forger leur propre idée de l'Afrique au-delà des idées reçues et de l'imaginaire des Occidentaux. C'est d'ailleurs l'intention de Couleur d'origine de partir en Afrique afin de découvrir enfin la vraie nature de l'Afrique, la terre des Ancêtres. Vers la fin de l'œuvre, cette volonté se réalise lorsqu'elle part en Afrique. En fin de compte, nous remarquons que le narrateur utilise la litote comme procédé stylistique afin de montrer l'identité de couleur d'origine qui est non pas « un peu française » mais qui serait plutôt aussi française que celle d'un « Français de France » étant donné la nature de ses réactions et de son point de vue en général sur l'Afrique.

En définitive, par rapport à la question des enfants nés en métropole, nous dirons avec Gaston Kelman, dans son essai *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*, qu'ils sont « Européens parce que formés à l'école européenne, à la rue européenne, par la télévision européenne ; les pauvres enfants sont écartelés par des contradictions auxquelles ils ne comprennent absolument rien. »⁵⁶⁵ Il renchérit sur son propos en affirmant que « Portos, blackos, pingouins, germains, tous les enfants nés en France sont des Français. » Pas seulement par rapport à la situation administrative. Ils sont français dans leurs tripes, leur tête, leur vie, leur accent, leurs goûts, leurs choix, leurs aspirations, dans les racines qui les rattachent à un terroir – on n'est pas rattaché aux racines d'un autre, fût-il le père ou la mère – , dans leur délinquance. »⁵⁶⁶

Ce n'est point l'origine ethnique, encore moins le pays d'origine qui façonne l'identité de l'être, c'est plutôt l'environnement social et l'espace culturel qui forment cette identité. Dès lors, indépendamment d'une identité initiale forgée dès les premières années de

⁵⁶⁴ *id.* p.77

⁵⁶⁵ Gaston Kelman, *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*, Éditions Max Milo, Paris, 2004, p.111

⁵⁶⁶ *id.*, p.115

l'enfance, l'identité de l'être est susceptible de varier en fonction de l'espace, d'où son caractère mouvant, instable et toujours en construction.

I.4. L'interaction entre l'Africain et l'Antillais en métropole

Les recherches que nous avons menées, nous ont démontré que les peuples originaires des Antilles sont le résultat d'un mélange venu de plusieurs continents à l'instar de l'Afrique qui représentait le principal foyer pourvoyeur d'esclaves pendant le commerce triangulaire. Après l'esclavage, puis la colonisation par la France, les Antillais sont devenus citoyens français. Ainsi, suivant les cas, certains Antillais considèrent l'Afrique comme leur terre-racine, leur terre d'origine, la terre de leurs ancêtres pendant que d'autres préfèrent se rattacher à la France ou aux deux réalités. Dans tous les cas, c'est-à-dire dans l'une ou l'autre des situations, l'Antillais ayant hérité d'un bagage historique et culturel français et/ou africain a en lui une part d'africanité qu'il peut assumer ou non selon sa personnalité et sa culture familiale. Par la diversité de son identité et de sa culture, il a la possibilité de reconnaître certains traits culturels lorsqu'il est dans une situation interactive avec un Africain par exemple, tout comme d'un personnage autre ayant un lien avec son patrimoine identitaire. Cependant si l'on considère essentiellement les deux personnages qui nous intéressent comment cette interaction est-elle exposée dans le roman contemporain?

Dans ce segment réflexif, nous voulons interroger les deux figures dominantes qui jalonnent les trames narratives des littératures antillaise et africaine à savoir les personnages antillais et africains dans leur corrélation, dans leur relation entre eux-mêmes dans un espace géographique neutre (métropole) qui devient un lieu central du fait de leur résidence permanente par rapport à leur environnement originel qui devient quant à lui périphérique. Le roman *Black-Bazar* d'Alain Mabanckou nous servira de cadre de référence pour analyser et interpréter cette question.

Dès les premières pages de la narration, le narrateur-personnage surnommé Fessologue, d'origine congolaise, nous fait état de ses problèmes de voisinage avec celui qu'il nomme Hippocrate et dont on ignore encore l'origine ethnique :

Quand sa colère le pousse presque à la folie il cogne contre le mur, se plaint que les gens viennent trop chez moi, que c'est moi qui creuse le trou de la sécu, que mon studio c'est le marché de Château-Rouge, le quartier général de la pègre africaine, [...] qu'on fout le bordel dans « son immeuble à lui »

*alors que c'était encore un bâtiment calme et agréable à vivre avant l'arrivée massive des tirailleurs sénégalais et des indigènes de la République.*⁵⁶⁷

Si le lecteur venait à dresser un portrait moral d'Hippocrate, les adjectifs désagréable, antipathique, agressif traduiraient parfaitement les traits de son caractère. En effet, par son attitude colérique et violente, il montre son hostilité envers les Africains notamment Fessologue ; ainsi peut-on aisément retrouver tout au long du texte les propos, les gestes et les écarts de langage qui corroborent son état d'esprit. Les périphrases utilisées par Hippocrate à l'exemple de « *tirailleurs sénégalais* » et « *indigènes de la République* » pour désigner les Noirs immigrés recouvrent une connotation négative voire péjorative. Fessologue étant une figure de l'immigration devient son souffre-douleur et lui montre sans détour son ressentiment à son égard et à l'ensemble des Africains. D'ailleurs, il établit un lien entre le Fessologue et « *le trou de la sécu* » sans doute pour souligner qu'il est une charge pour l'Etat français. Tout se passe comme si Hippocrate souhaitait voir tous les immigrés hors de la France.

Il utilise aussi des expressions comme « *marché de Château-rouge* », « *fout le bordel* » afin de stigmatiser les Africains. Cette idée vient se renforcer lorsqu'

*il prétend qu'il y a des bruits et des odeurs quand mes amis et moi nous préparons de la nourriture et écoutons de la musique de notre pays d'origine. Lui son pays c'est la France, et il me gueule sa fierté d'être né français de souche. Je l'ai par exemple entendu râler que la France ne peut plus héberger la misère du monde, surtout les Congolais qui n'arrêtent pas de se pointer à la frontière alors qu'ils ont du pétrole et du bois bandé chez eux.*⁵⁶⁸

Tout au long de la progression narrative, le ton d'Hippocrate devient intransigeant voire caustique ; le lecteur peut déceler sans aucun effort son profond ressentiment, son animosité envers les Africains⁵⁶⁹. Il se sert des préjugés raciaux pour les stigmatiser et souligne de ce fait une démarcation ou même une confrontation entre identité et altérité. Pour bien marquer cette distinction, il emploie les termes « *nous* » pour parler d'une identité collective française dans laquelle il se retrouve contre « *eux* » évoquant une identité autre, congolaise, non reconnue par le protagoniste. L'identité dans ce contexte est associée au fait d'être né dans un pays de parents originaires de ce pays. Hippocrate en revendiquant « *sa fierté d'être né français de souche* » rejette et voit chez les autres une altérité qu'il décèle au

⁵⁶⁷ Alain Mabanckou, *op.cit.* p.35

⁵⁶⁸ *id.* p.36

⁵⁶⁹ Dans le texte il est fait allusion à Chirac (les odeurs) et à Jospin (la misère du monde)...

travers les « *bruits de la musique* » et « *des odeurs de la nourriture* » qui renvoient à une autre culture. Ainsi disons-nous avec Mineke Schipper-de Leew que « l'homme a tendance à condamner tout ce qui n'est pas de sa culture, tout ce qui ne se conforme pas à la norme établie de chez soi. »⁵⁷⁰ En d'autres termes, les pratiques culturelles d'un peuple allogène en comparaison à sa propre culture, sont souvent rejetées voire dévalorisées. Hippocrate témoigne de cette logique et la manifeste en montrant ostensiblement son hostilité jusqu'à son paroxysme :

il est allé larmoyer auprès de notre propriétaire commun qu'il y avait des groupuscules d'Africains qui semaient la zizanie dans l'immeuble, qui avaient transformé les lieux en une capitale des tropiques, qui égorgeaient des coqs à cinq heures du matin pour recueillir leur sang, qui jouaient du tam-tam la nuit pour envoyer des messages codés à leurs génies de la brousse et jeter un mauvais sort à la France [...] Je ne parle plus à monsieur Hippocrate. Je m'arrange pour rentrer quand il dort déjà. Et lorsqu'on se croise sur le palier ou dans le local des poubelles, on se défie du regard. Lui il crache par terre et hurle :

Espèce de Congolais ! Ta femme est partie !

Retourne chez toi !

Si j'étais vraiment méchant comme lui il y a bien longtemps que je lui aurais aussi lancé :

Espèce de Martiniquais ! Retourne chez toi !⁵⁷¹

Jusqu'à la quarante et unième page, nous ignorons qu'Hippocrate quoique « *français de souche* » est Noir d'origine martiniquaise, son portrait moral met l'accent sur son comportement atypique, xénophobe et raciste à l'égard des Africains. Avant cette révélation, qui est capitale pour la compréhension du lecteur, le mystère plane autour de son origine ethnique sans doute pour dérouter aussi le lecteur. Etant lui-même Noir même s'il n'est pas Africain, le discours d'Hippocrate désarçonne et pousse au questionnement : pourquoi donc cette haine envers son semblable de même race ? Comment comprendre qu'il « a[it] un problème, il est toujours comme ça. Il n'aime pas les Noirs »⁵⁷²

On s'aperçoit que le racisme n'est pas seulement consubstantiel à une question d'altérité raciale autrement dit, avoir la même couleur de peau n'est pas un vaccin contre le racisme ; penser ainsi serait une aberration sachant que chaque individu est le produit d'une éducation et d'un environnement culturel et social bien déterminé. De ce fait, l'exemple d'Hippocrate illustre bien que le racisme anti-noir n'est pas propre au Blanc, les

⁵⁷⁰ Mineke Schipper-de Leeuw, *Le Blanc vu d'Afrique, études et documents africains*, op.cit. p.17

⁵⁷¹ *id.* pp.40-41

⁵⁷² *id.* p.93

discriminations envers un groupe ethnique ou racial peuvent résulter d'un membre de ce groupe surtout lorsqu'il se sent étranger et insensible aux problèmes relatifs à celui-ci :

*Moi je suis un type bien, correct, je ne suis pas trop noir de peau, je n'ai pas le nez si écrasé. Je trouve que les petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux Africains alors que l'homme en Afrique noire vit dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation. Moi j'aime la France, j'adore les femmes blanches et les pieds de cochon, donc comprenez ma colère, c'est pas contre vous mais contre ces Noirs qui critiquent la colonisation.*⁵⁷³

Hippocrate, malgré son phénotype, manifeste dans son raisonnement, une volonté de refuser ce qui le rapprocherait de l'Africain ou du Noir à travers des éléments énonciatifs tels que « *je ne suis pas trop noir de peau* », « *je n'ai pas le nez si écrasé* ». La négation dont la valeur exprime ici le refus de l'assimilation au Noir et la récusation du critère racial, valide en même temps son intégration au groupe des Blancs avec qui il partage convictions idéologiques et affinités culturelles. Autrement dit, Hippocrate se sent plus proche d'un Blanc que d'un Noir, d'un Européen que d'un Africain sans doute parce qu'il a bénéficié d'une éducation et d'une culture proprement métropolitaine et estime qu'il a une identité française. La culture et l'éducation participent ici à la construction de sa philosophie et donc d'une certaine vision du monde. L'emploi de la gradation ascendante « *j'aime* », « *j'adore* » tout comme la mise en exergue de son goût pour « *les femmes blanches et les pieds de cochon* » viennent renforcer son sentiment d'appartenance à la culture et à la société française. Donc, dans le cas d'Hippocrate, être Noir est un fait, sa pensée est toutefois affranchie du « poids de la race » :

Vous m'avez toujours pris pour un con, et j'imagine pour un raciste ! Est-ce que moi je me plains du fait que c'est vous les Africains qui avez vendu les Antillais aux Blancs, hein ? [...] Pourquoi vous ne parlez jamais de ces Noirs qui ont été complices des Blancs, hein ? Pourquoi vous ne parlez jamais des Arabes qui ont fait aussi l'esclavage là-bas, hein ? Laissez l'Occident tranquille ! Qu'on arrête de nous blâmer, nous les Européens, y en a marre du sanglot de l'homme blanc⁵⁷⁴, de l'Europe éternellement inculpée et de l'innocence des peuples du tiers-monde ! On n'a plus le droit de dire aux Noirs ce qu'on pense d'eux alors que les Noirs ils ne se privent pas de critiquer les Blancs au lieu de se mettre au travail pour développer leur continent. [...] « Moi je parle de cette histoire de la colonisation, celle qu'on explique mal aux gens alors que sans la colonisation vous ne seriez pas ce que vous êtes devenus.

⁵⁷³id. p.222

⁵⁷⁴ Référence à Pascal Bruckner qui a écrit *Le sanglot de l'homme blanc* (1983)

*Donc je ne veux plus être taxé de noir, moi. Je ne veux plus qu'on raconte des trucs du genre les Noirs ils sont naturellement forts, beaux, sportifs, endurants, qu'ils vieillissent mieux que les Blancs, etc.*⁵⁷⁵

Hippocrate au travers ce passage confirme sa rupture totale avec le monde noir, avec ces Noirs qui « *ont été complices des Blancs* », et qui voudraient que ces derniers soient les seuls responsables de l'esclavage. Son discours n'a pas changé, il est toujours aussi critique envers les Africains, et met au jour le sourd différent existant entre les Antillais et les Africains sur la pratique de la vente d'esclaves. Nous pouvons ainsi conclure que l'histoire de la colonisation bien que complexe, est perçue différemment selon que l'on se trouve aux Antilles, en métropole ou en Afrique. Le personnage d'Hippocrate est visiblement du côté des Blancs ; les expressions telles que « *Laissez l'Occident tranquille* » « *qu'on arrête de nous blâmer, nous les Européens* » « *je ne veux plus être taxé de noir, moi* » illustrent bien le phénomène « *Peau noire masques blancs* » dont parle Frantz Fanon ». Par ailleurs, il y a chez ce personnage, un contre-discours de la colonisation venant déconstruire celui des Africains. En prenant la défense de la colonisation comme une cause juste tandis que pour la plupart des anciens colonisés, c'est une faute et un crime contre l'humanité, le narrateur semble vouloir relancer le débat sur la colonisation, mais cette fois en partageant les torts. Malgré son appartenance aux Antilles qui a subi l'esclavage et le colonialisme sur une longue durée, et sa couleur de peau, Hippocrate est un personnage atypique qui refuse d'accepter la victimisation des Africains. D'ailleurs, il s'interroge : « *Est-ce que moi je me plains du fait que c'est vous les Africains qui avez vendu les Antillais aux Blancs, hein ? [...] Pourquoi vous ne parlez jamais de ces Noirs qui ont été complices des Blancs, hein ? Pourquoi vous ne parlez jamais des Arabes qui ont fait aussi l'esclavage là-bas, hein ?* »

On pourrait interpréter sa plaidoirie comme une remise en cause de l'idée de considérer le système esclavagiste et colonial comme un crime contre l'humanité⁵⁷⁶ par les Européens uniquement, alors que d'autres peuples seraient impliqués dans sa réalisation. Dans ce texte, ce qui déstabilise et surprend à la fois le destinataire vient du fait que le sujet est lui-même un descendant d'esclaves et de colonisés. Là où le lecteur attendrait sans doute une condamnation de sa part, on y voit une forme d'apologie de la colonisation ; là où il chercherait à voir une affinité avec le personnage africain, on perçoit un rejet, une expulsion du non-français, du non-européen, du non-blanc et une accusation en sourdine portée à l'endroit des Africains. Par conséquent, à la lumière des textes narratifs, africains et noirs

⁵⁷⁵ Alain Mabanckou, *Black bazar*, op.cit. pp.225-226

antillais ont une relation compliquée malgré leur phénotype souvent analogue et une histoire commune.

I.5. Antillais et Africains : points de divergence et d'intersection

Nous avons vu précédemment que le contact entre le personnage antillais et africain dans l'espace fictif romanesque métropolitain n'est pas sans causer des conflits. Et c'est donc à travers une stratégie discursive contestataire et une isotopie de la renonciation de la couleur de la peau comme critère d'identification que le sujet antillais se désolidarise de ses semblables. En plus de cette désolidarisation assurément repérée au cours de l'analyse des énoncés textuels, il en ressort aussi de la part du sujet antillais une volonté d'être considéré de manière libre et dépouillé des subjectivités et des représentations que renvoie la couleur de la peau à l'intérieur de son groupe social. Le roman *Black Bazar* d'Alain Mabanckou n'est d'ailleurs pas un cas isolé dans la peinture des protagonistes antillais voulant s'affranchir des caractères raciaux qui sont à l'origine de confusions notamment entre eux et les Africains. En d'autres termes, dans cette optique, Hippocrate qui formalise cette idée n'est pas en reste, comme en témoigne l'un des personnages de *Traversée de la Mangrove* de Maryse Condé :

- C'est une erreur de croire qu'Africains et Antillais ont quoi que ce soit en commun, hormis la couleur de leur peau. Enfin dans certains cas ! Regardez ma femme ! On dirait une Espagnole ! Notre société est une société métisse. Je rejette le mot « créole » que certains emploient. J'ai travaillé cinq ans en Côte-d'Ivoire dans une plantation d'okoumé. Vous savez, ce bois précieux ! Et pour parler à mes gens, j'avais besoin d'un interprète. D'un interprète. Nous ne pouvions pas communiquer. Noirs, nous ne pouvions pas communiquer !⁵⁷⁷

Il est vrai que le critère racial est souvent à l'origine de la confusion, laissant de côté les aspects culturels, identitaires et sociologiques à l'instar du métissage qui a été un phénomène fondamental dans l'édification de la société antillaise. A cela s'ajoute l'aspect linguistique qui accentue le contraste au travers cette phrase : « *nous ne pouvions pas communiquer* ». Donc même si certains facteurs comme la race, l'histoire, les origines mettent sans aucun doute les Antillais et les Africains dans un même noyau, leur différence est une réalité pour toutes les raisons que nous avons mentionnées. Nous avons parcourus des romans qui dénoncent cette ambiguïté comme *Xavier, le drame d'un émigré antillais*, ou encore *Paris, il faut que tu saches* de Tony Delsham où les personnages blancs métropolitains confondent les deux groupes sociaux à cause de leur couleur de peau identique. Le narrateur

⁵⁷⁷ Maryse Condé, *Traversée de la Mangrove*, op.cit. p.217

explique cette récurrente méprise en disant que : « pour un Français, tout ce qui n'est pas blanc est noir et africain alors ? Tu vois... t'auras beau leur expliquer que légalement t'es français bien avant la Bretagne, l'Alsace ou la Corse, ils te comprendront pas... T'es pas né en France, t'es pas blanc, tu ne peux donc être qu'Africain. »⁵⁷⁸ Le premier réflexe étant d'associer systématiquement les non blancs à leur continent d'origine qu'importe le pays ou la région d'où ils viennent. Tout se passe comme si la couleur de peau et l'ancrage géographique étaient des éléments indispensables pour légitimer l'appartenance d'un individu à la nation française. Le narrateur sous-tend cette assertion dans *Négropolitains et Euro-Black* : « les Français ont peur de la différence, renchérisait papa, ils sont sans cesse en train de te guetter pour voir si tu parles comme eux, si tu t'habilles comme eux, si tu penses comme eux, parfois ce n'est pas méchant, mais ce qu'ils ne comprennent pas les effraie... »⁵⁷⁹ D'où la difficulté d'accepter la diversité culturelle et identitaire des populations venant d'autres territoires, notamment les DOM-TOM. Oubliant l'Histoire, ces personnages ont aussi oublié que la France actuelle en dehors de la métropole est formée également des populations originaires d'ailleurs, l'ailleurs étant les anciennes colonies ayant contribué à différents niveaux à la grandeur de la France. Le Français contemporain devrait donc être au-dessus du critère racial et composer avec la diversité qui est à jamais au cœur de la société française : car l'identité fixe n'existe plus mais des identités mouvantes et la race unique non plus au bénéfice de l'interacial.

D'ailleurs, les Noirs (antillais et africains) qui se considèrent aussi Français que les Blancs revendiquent leur appartenance à la nation française et demandent l'égalité de traitement en ces termes :

-Si l'holocauste a créé un type nouveau de Juifs, l'esclavage et la colonisation ont créé un type nouveau de Noirs hors leur matrice d'origine, l'Afrique. Depuis plusieurs siècles au temps de l'esclavage, ou au temps de la colonie, ou encore au temps de l'assimilation, nos ancêtres ont donné leur vie pour défendre ce pays devenu le leur, or le regard et l'attitude des français blancs prétendent nous maintenir dans les limites qu'il ne faudrait pas dépasser. Le noir habitant la France, qu'il arrive des Antilles ou qu'il soit né en France, qu'il arrive d'Afrique ou qu'il soit né en France, est classé dans un groupe pour lequel le regard blanc se moque des particularités, qu'elles soient historiques ou religieuses. Alors pour nous aussi, en France, être noir est un état d'alerte permanent. Nous avons très peu de recours face à

⁵⁷⁸ Tony Delsham, Xavier, *le drame d'un émigré antillais*, op.cit. p.158

⁵⁷⁹ Tony Delsham, *Négropolitains et Euroblacks*, op.cit. p.156

*des français blancs, souvent sincères, qui ignorent les crimes commis en leur nom dans les colonies, et pour qui nous sommes des envahisseurs...*⁵⁸⁰

Par ailleurs, la différence⁵⁸¹ de phénotype et la non prise en compte de cette diversité expliqueraient les faits de racisme ou de discrimination dont sont victimes les Antillais en métropole au même titre que les Africains : les problèmes d'emploi, de logement, de papiers... Les deux font face aux mêmes réalités sociales comme ces Africains en métropole qui vivent dans la précarité ou qui sont logés dans des habitations insalubres, vétustes, par défaut d'intégration et de considération concrète de leur situation. Hormis la couleur de la peau et l'histoire qui représente leur point d'intersection, les Antillais et les Africains ont aussi en commun des problèmes existentiels.

En définitive, la population métropolitaine blanche ne s'est pas complètement libérée des idéologies raciales. Être citoyen français lorsqu'on est Noir en métropole, n'empêche aucunement les discriminations (par exemple le contrôle au faciès). Cependant, le Noir français refuse désormais d'être limité à une couleur de peau, à sa race, et les dires des écrivains indiquent que les Noirs antillais et les Noirs en général souhaitent simplement que leur identité soit prise en considération.

⁵⁸⁰ Tony Delsham, *Paris, il faut que tu saches*, *op.cit.* pp.193-194

⁵⁸¹ « Caractère ou ensemble des caractères qui distingue une chose d'une autre, un être d'un autre ; relation d'altérité entre ces choses, ces êtres », *Le nouveau petit Robert*, *op.cit.*, p.735

Chapitre II : INTERPRÉTATION D'UNE ALTÉRITÉ RACIALE, CULTURELLE ET SOCIALE

II.1. L'image de l'Afrique en métropole

Dans la littérature et l'histoire, l'Afrique a inspiré et inspire encore de nombreux écrivains et chercheurs, du fait de son histoire. C'est un espace multiforme ayant subi plusieurs mutations politiques, sociales, et économiques depuis les années 1960, date à laquelle beaucoup de pays accèdent à la souveraineté après une longue période de domination coloniale. L'Afrique deviendra donc une muse pour de nombreux écrivains francophones qui joueront plusieurs rôles dans la fabrication de son image à l'égard du monde extérieur tantôt anticolonialiste, dénonciateur, contestataire, traditionnaliste ou progressiste ; certains de ces écrivains auront comme principale tâche d'interroger l'Afrique dans toute sa complexité et de dépeindre les mœurs, les cultures des différents peuples qui y vivent pour traduire leur perception du monde, leur préoccupation devant un univers en pleine métamorphose, en pleine effervescence idéologique, culturelle et sociale. L'Afrique deviendra de ce fait une source d'inspiration inépuisable et difficile à appréhender en raison de l'immensité et de la diversité des thèmes à aborder, des aspects culturels à considérer, des opinions à déchiffrer en fonction de l'espace/temps mais aussi par rapport à son lien indestructible avec l'Europe. C'est donc dans cet espace fictif et équivoque que les personnages se meuvent et évoluent en représentant une Afrique plurielle au lecteur qui s'y intéresse. Depuis des romans *Bleu Blanc Rouge et Black Bazar* d'Alain Mabanckou, en passant par *l'Impasse* de Daniel Biyaoula, ces ouvrages nous permettront de découvrir l'image que l'Afrique renvoie aujourd'hui dans la conscience collective des métropolitains hormis les Africains eux-mêmes. En effet, en tenant compte de nos ouvrages, il se trouve que les personnages français que nous étudions n'ont pour la plupart jamais été en Afrique, à l'exemple de monsieur Rosta dans *L'Impasse* de Daniel Biyaoula, d'Hippocrate et Couleur d'origine dans *Black Bazar* d'Alain Mabanckou. Ces trois personnages viennent de milieux différents : le premier est un Blanc français, le deuxième est un Noir français d'origine antillaise et le troisième une Noire française d'origine congolaise. Pourtant, tous les trois, malgré leurs origines différentes ont en commun une vision négative de l'Afrique et utilisent un ton dramatique pour le dire. Hormis ces personnages, seul Alain est allé en Afrique comme nous le rapporte le narrateur :

il a visité le Sénégal, la Côte d'Ivoire. Pays éminemment touristiques, s'il en est, pour les Blancs qui cherchent le dépaysement, l'exotisme, dans les hôtels de luxe construits pour eux là-bas. Mais, Alain, lui, a voulu voir l'Afrique vraie et non la fardée, la blanchie. Les deux fois où il a mis les pieds sur le

*continent, il a passé son temps à visiter les quartiers indigènes, les bidonvilles, et à aller en brousse. C'est la pauvreté à l'état absolu ! C'est autre chose que de la voir à la télé. Je ne pensais pas qu'une telle misère existait ! On nous jette un voile sur les yeux ! qu'il m'a dit.*⁵⁸²

Alain, selon cet extrait de texte a vu une Afrique manichéenne, l'une qu'il a nommée « *pardée* », « *blanchie* » et l'autre qu'il a appelé l'Afrique « *vraie* » sauf que celle qui va l'intéresser est celle qui se rapportera au côté hideux de l'Afrique d'où le champ lexical de la souffrance, du calvaire à travers les mots « *pauvreté* », « *misère* » mis en avant. Tout se passe comme si, dès son arrivée dans ces pays, s'était produit une sorte de décalage voire de déconnexion entre son imaginaire et la réalité, entre ses idées préconçues et la situation concrète sur le terrain. C'est sans doute ce qui expliquerait son attrait pour la partie sombre du continent africain : l'intérêt de considérer l'Afrique profonde, de visiter les lieux à la fois plébéiens et sauvages inaccessibles au premier coup d'œil des touristes apparaît comme une volonté de vérifier par lui-même l'opinion stéréotypée qui a nourri son imaginaire, de vérifier un discours souvent prononcé par la majorité des sources d'information dans son univers social.

Le protagoniste au lieu d'être dans une posture de découverte de l'Afrique avec ses bons et ses mauvais côtés et de prendre en compte son caractère dualiste, reste plutôt en adéquation avec un discours devenu ordinaire, naturel voire normal. Aussi, l'indication des espaces comme « *les bidonvilles* », « *la brousse* » faisant référence aux populations défavorisées, suggère l'idée selon laquelle l'authenticité de l'Afrique se résumerait à sa dimension sociale chaotique et à l'expression de sa dégénérescence. Mais qu'est-ce que l'Afrique réelle ? Est-elle celle qu'on associe aux guerres, aux famines, aux maladies de toute sorte ? Alain en choisissant de taire la partie positive de l'Afrique en présentant simplement une Afrique calamiteuse, décrit une Afrique mutilée, tronquée, altérée qui n'existe pas, tout comme n'existe pas un bonheur absolu en Europe. Par ailleurs, le sujet utilise une stratégie discursive opposée à celle de Moki ; pendant que le premier renonce à parler du bien-être et du confort que l'on peut retrouver en Afrique, le second occulte la misère et les conditions difficiles que l'on est susceptible de rencontrer en Europe. Dans les deux cas, les protagonistes déguisent et inventent deux espaces fictifs antagonistes tout en préservant le mythe existant dans leur société respective. Cette démarche donne à lire une reconstruction et un renforcement des préjugés poussant l'être à un sentiment de dévalorisation ou de

⁵⁸² Daniel Biyaoula, *op.cit.* p.145

valorisation de l'Autre suivant les cas ; en témoigne cet échange entre le narrateur et monsieur Rosta :

- Vous avez vraiment un bel appartement, que je dis.

Oui, c'est vrai que ce n'est pas mal ici ! qu'il fit monsieur Rosta. Vous habitez une Z.U.P., je crois ?

Oui monsieur.

Évidemment, il n'y a pas de comparaison possible... Ça ne doit pas être très agréable de vivre par là-bas ?

À vrai dire, pas très !

Mais vous, ça doit quand même vous changer de chez vous ! Il paraît que c'est encore pis !

Ce n'est pas la même chose.

Oui parce qu'Alain nous a raconté que les gens dans vos pays vivent dans des conditions épouvantables, inhumaines. Il a été très bouleversé et choqué.

Ce n'est en effet pas pareil qu'ici. C'est même très différent.

Il paraît que les gens y vivent à plusieurs dans la même cahute.

Ça doit tout de même être agréable pour vous de vivre dans un pays civilisé même si vous êtes dans un H.L.M. !

Vous savez monsieur, j'ignore ce que c'est exactement un pays civilisé. Parce que nous aussi nous avons une civilisation. On n'est pas nés hier.

Bien sûr ! Bien sûr ! Je voulais dire un pays comme le nôtre où les gens ont un certain confort !⁵⁸³

Concernant monsieur Rosta, tout porte à croire qu'il a lui aussi une vision négative de l'Afrique à cause du langage qu'il utilise pour l'évoquer à l'exemple de « *cahute* ». À travers les verbes tels que « *raconter* » et « *paraître* » le lecteur peut déceler qu'il ne connaît pratiquement rien de l'Afrique et s'appuie sur les allégations d'Alain son fils, celui qui a été un témoin oculaire de la souffrance et de la misère qui existent là-bas. Dans cet extrait de texte, le témoignage d'un témoin oculaire est donc un élément essentiel dans la construction de l'image de l'Afrique dans la mesure où il atteste de la véracité des propos diffusés par l'opinion publique. Si donc, comme Alain, le destinataire considère que l'Afrique « *vraie* » est celle qui a un lien uniquement avec le malheur, l'image de l'Afrique projetée à l'extérieur se réduira à cette réalité. Monsieur Rosta, sachant que le continent africain ne connaît que des situations tragiques où « *les gens vivent [...] dans des conditions épouvantables, inhumaines* » à en croire son fils, semble considérer la France désormais comme un lieu de refuge, un pays-sauveur pour le personnage africain victime de cette situation sociale tandis que l'Afrique prend les allures d'un lieu damné, d'un enfer. À ce sujet, Élisabeth Mudimbe-Boyi considère que « de manière générale, on peut affirmer que l'Afrique a été inscrite dans l'imaginaire

⁵⁸³*id.* pp.154-.155

européen enfermée dans un exotisme réducteur et générateur d'images qui se sont cristallisées dans la mentalité collective. »⁵⁸⁴ Et cette construction mentale collective se retrouve encore dans le discours des personnages séjournant en Europe quelle que soit la couleur de leur peau, quelles que soient leurs origines. C'est le cas de Couleur d'origine qui malgré ses racines congolaises est convaincu que l'Afrique est sous-développée et encore à l'état primitif.

II.2. L'impact de la couleur de la peau dans la relation blanc/noir en métropole

Selon nos conclusions concernant la problématique de la couleur de la peau aux Antilles, nous avons constaté que les personnages accordaient beaucoup d'intérêt à la couleur de la peau, à ses nuances, si bien qu'elle conditionnait les relations interpersonnelles : entre les membres d'une famille, d'une même culture voire d'une même classe sociale. Même si le regard des personnages tend à évoluer, il faut reconnaître que c'est une problématique qui a été exploitée par de nombreux chercheurs pour tenter de saisir la complexité de la société antillaise. En nous penchant de nouveau sur cette question, notre ambition est d'analyser l'impact de la couleur de la peau à l'intérieur d'un couple mixte c'est-à-dire d'un couple blanc/noir en métropole.

Dans *Négropolitains et Euro-Blacks* de Tony Delsham, la question des rapports Blanc/Noir est évoquée notamment à travers le couple mixte que le narrateur présente comme complexe, difficile à appréhender ainsi que l'observe Kuho-Moukoury Thérèse :

*Les ménages mixtes connaissent les mêmes types de difficultés que celles dont souffrent les couples non mixtes, où les deux partenaires sont de même race. Mais ici tout double d'intensité, parce qu'à la différence de tempérament ou de caractère des individus, vient se superposer celles des races et cultures dont ils relèvent.*⁵⁸⁵

Afin de vérifier cette allégation, nous tenterons d'appréhender ce couple que le narrateur dépeint ainsi : « Antoine et Bernadette se chamaillent. C'est un couple domino⁵⁸⁶ que je traite depuis quatre mois. [...] Trois enfants les comblèrent de joie. Le couple fonctionna normalement pendant plusieurs années, puis brusquement tout se dégrada. Conflit culturel, leur disait-on. »⁵⁸⁷ En effet, dans la trame romanesque, nous pouvons voir qu'Antoine et Bernadette l'un d'origine martiniquaise et l'autre originaire de la Bretagne que

⁵⁸⁴ Elisabeth Mudimbe-Boyi, *Essais sur les cultures en contact Afrique, Amériques, Europe, op.cit.* p.89

⁵⁸⁵ Thérèse Kuoh-Moukoury, *Les couples dominos : aimer dans la différence*, L'Harmattan, Paris, 1983, p.19

⁵⁸⁶ Le couple domino est aussi appelé couple mixte et fait référence à l'union interethnique (Blanc/Noir)

⁵⁸⁷ Tony Delsham, *op.cit.* p.67

le hasard a réuni à Paris « s'aiment ces deux imbéciles »⁵⁸⁸ mais l'harmonie de leur couple est par contre menacée en raison des ombres de leur histoire personnelle respective mêlée à l'histoire collective. D'après le narrateur qui joue également le rôle du psychologue qu'ils vont consulter, Antoine en particulier ne s'est pas débarrassé des stigmates de l'histoire : « - Vous avez un contentieux avec votre propre histoire, Antoine, avec l'histoire de votre pays, avec votre culture d'origine... »⁵⁸⁹

Si nous considérons les origines d'Antoine, y compris l'histoire compliquée entre les Blancs et les Noirs dans son pays natal, nous pouvons effectivement penser que la relation qu'il a tissé avec sa femme blanche n'est point exempte de préjugés. D'ailleurs, ses propos sont révélateurs lorsqu'il affirme : « Ma femme, elle n'a pas de contentieux avec l'histoire de son pays, mais elle a hérité de la prétention de son pays, de la suffisance de son pays [...] (ce sont d'ignobles prétentions, ils ont raison en tout, nous ne sommes que des rien du tout avec une culture de sauvage) »⁵⁹⁰

Ici Antoine donne l'impression de revivre la situation de domination dans sa relation de couple à l'image de ce que son groupe racial avait vécu auparavant. De ce fait, il transfère les préjugés du groupe racial opposé vers sa femme qui se métamorphose en bourreau. Antoine, n'utilise plus seulement le pronom possessif « *ma* » pour désigner sa femme, il emploie les pronoms personnels « *ils* » et « *nous* » pour bien montrer la distance entre sa femme et lui et souligner la dévalorisation de lui-même qui en résulte. Le glissement se fait lorsque le statut de Bernadette change c'est-à-dire que d'épouse et mère de ses enfants, elle devient une femme seulement blanche qui incarne l'image de l'Autre. Elle devient en d'autres termes l'objet, la représentante du groupe racial qui a asservi son peuple et non plus celle avec qui il s'est uni pour la vie. Ce phénomène est aussi évoqué dans la perspective d'un lien filial où Robert, le psychologue narrateur, révèle le cas de Maurice, un de ses patients déstabilisé, désorienté par la couleur blanche de son fils :

*En effet, la femme à qui il avait donné le nom glorieux de ses ancêtres était blanche, il finit par échouer à mon cabinet. « J'aime mon fils, me disait-il les larmes aux yeux, comment un papa pourrait-il ne pas aimer son fils ? Mais il est blanc, docteur. Il est blanc comme ceux qui ont martyrisé mes ancêtres, comme ceux contre qui mes ancêtres se sont dressés coutelas en main. »*⁵⁹¹

⁵⁸⁸ *id.* p.69

⁵⁸⁹ *ibid.* p.69

⁵⁹⁰ *ibid.* p.69

⁵⁹¹ *id.* p.30

A travers ces mots, on peut lire, des sentiments contradictoires, d'amour mêlés de souffrance, de désespoir. Finalement, les liens du sang ne sont pas aussi forts que le préjudice psychologique que l'on perçoit chez le personnage. Cela se traduit par la fragilité des relations : le changement d'un statut de fils à un statut d'étranger, d'épouse à celui de l'Autre. En dépit de l'attachement mutuel des protagonistes la réminiscence des événements passés influence le comportement de l'Antillais qui se sent perdu face aux réalités de son existence. De ce fait, au-delà de la relation de couple et des affinités qui existent entre Bernadette et Antoine par exemple, dans le rapport Blanc/Noir, l'individu désigné par une couleur, se voit jugé en fonction de cette couleur qui elle-même se rapporte à une idéologie, une histoire voire même un imaginaire. Les personnages n'échappent malheureusement pas à cette logique puisque Antoine se sert de la couleur de la peau pour dénoncer un fait qui est certes propre au conjoint mais qui est mis sur le compte du groupe racial. Chez les protagonistes, le langage utilisé y compris le sens qu'ils donnent à la couleur de la peau modifie leur rapport à autrui. Et puisque la couleur de la peau et l'histoire sont liées, systématiquement dans le cas de Bernadette et d'Antoine, l'un (Antoine) rend l'autre (Bernadette) responsable des fautes de son groupe ethnique.

Dans *l'Impasse* de Daniel Biyaoula, le narrateur, Joseph est également confronté au même problème : « mes relations avec Georgette, comme toutes celles que j'avais eues jusque-là avec d'autres femmes, tournaient au plus mal. [...] Georgette comme toutes les autres me quitta. Les raisons ? Je me sentais trop Africain. Je critiquais trop son pays alors que j'avais du plaisir à y vivre. Je reportais trop sur elle la cause des maux que connaissait l'Afrique. »⁵⁹² Les deux narrateurs issus pourtant d'un environnement géographique différent ont pratiquement le même raisonnement, décrivent quasiment les mêmes réactions, sans doute parce qu'ils sont tous les deux issus d'un espace anciennement colonisé. Tout comme Antoine, Joseph entretient une relation conflictuelle avec les femmes blanches qu'il côtoie à l'exception de Sabine (sa nouvelle compagne qui est blanche elle aussi) avec qui il aura une relation peu ou prou constructive car dit-il : « Pour moi avec Sabine, ça été la découverte de l'amour. Celui qui se rapproche de l'universel, qui va au-delà de la coloration, qui vous fait vivre comme un être humain, qui tempère ou guérit les plaies que la vie s'acharne et se plaît à créer en vous. Avec elle, j'ai vu les choses autrement, vraiment. »⁵⁹³

⁵⁹² Daniel Biyaoula, *op.cit.* p.146

⁵⁹³ *id.* p.159

Dans les deux romans, le devenir du couple mixte voire de l'interaction entre le Blanc et le Noir est formulé. Comment donc développer une relation saine et harmonieuse avec l'Autre mais aussi au sein du couple mixte sans tomber dans les pièges des problèmes de race et de culture ? Cette problématique tente d'être résolue par Sabine qui propose à Joseph une autre approche après son altercation avec un Blanc :

T'as qu'à ne pas te penser en Noir ! Pense-toi en humain, Joseph ! Regarde-moi ! Moi je me vois comme un être humain ! Jamais je ne me suis vécue en Blanche ! Jamais je ne me suis posé une seule question là-dessus ! Je suis ! C'est tout ! [...] Ton erreur à toi, c'est de te voir à travers ce que les gens pensent de toi, de traîner derrière toi un passé dont tu n'as pas à avoir honte ! Et puis, t'es quand même pas tous les Noirs de la terre !⁵⁹⁴

Dans l'interaction des personnages blancs et noirs, il semble que pour les premiers, la couleur de leur peau n'a de sens que lorsqu'elle est dans une situation d'interaction avec l'Autre car la relation à soi-même est exempt de toutes formes d'idéologie en rapport avec son propre groupe racial ; or chez les seconds, la couleur de leur peau (noire) influence non seulement l'image et la perception de soi mais aussi les rapports avec l'Autre. C'est ainsi que, face au conseil de Sabine, le narrateur rétorque :

Je me dis que ses semblables doivent se percevoir de la même manière, qu'ils ont une chance immense, éblouissante. Libérés des entraves de la peau ! Libres de ne pas faire des cauchemars à cause d'elle ! de ne pas crever à cause d'elle. Ça m'envahit de plus en plus la tête que nous autres on n'est pas libres de nous-mêmes !⁵⁹⁵

Pour bien illustrer ce point de vue, le narrateur insiste sur le décalage existant entre sa compagne et lui. En effet, Sabine montre effectivement qu'elle ne tient aucunement compte du fait qu'elle soit blanche alors que lui, se sent prisonnier d'une peau qui le définit et le catégorise du point de vue de son individualité et son groupe racial. Malgré l'amour qui les unit, les problèmes de race et de culture ont raison de leur couple qui se sépare.

En définitive, la relation amoureuse Blanc/Noir peut être conflictuelle dans les œuvres à cause des considérations que l'un ou l'autre nourrit à l'égard de son partenaire. Par conséquent pour dépasser ou régler les conflits liée à race ou à la culture, il est nécessaire de communiquer, de chercher à comprendre l'autre comme l'indiquent les protagonistes à travers ce dialogue :

⁵⁹⁴id. p.166

⁵⁹⁵id. p.191

- Bernadette, Antoine, avez-vous l'impression que nous avançons ? Que je vous aide à mieux vous comprendre ?

Oh, oui docteur, j'arrive à comprendre certaines des colères d'Antoine, je comprends mieux sa façon de penser, je comprends mieux ce qu'il a enduré aux Antilles à cause de nous...

A cause de nous, Bernadette ? Qui est ce nous ?

Je veux dire à cause de la France [...] ⁵⁹⁶

Même si l'amour existe réellement entre les partenaires, comme c'est le cas chez Joseph et Sabine, il ne suffit pas à résoudre les conflits culturels et raciaux dans le couple, c'est aussi par la communication et l'acceptation de l'autre avec ses différences ainsi que la compréhension de l'autre avec son bagage historique que le couple mixte parvient à se stabiliser à l'exemple de Bernadette et d'Antoine. À travers les différents types de relations que les narrateurs présentent dans les romans, les protagonistes ont chacun un problème à régler qui prend plusieurs formes. Le problème peut être en rapport avec l'image qu'on a de l'Autre qui participe à la destruction d'une relation à l'exemple de la famille de Sabine qui refuse Joseph comme gendre parce qu'il est « noir » et ouvrier ». Le discours des parents de Sabine qui qualifient les « rapports de Joseph et de leur fille de « contre-nature » rejoint celui des parents de Joseph qui pensent également la même chose lorsque ce dernier leur annonce qu'il entretient une relation avec une femme blanche en France ⁵⁹⁷. Par conséquent, dans l'un ou l'autre cas, le refus ou la non acceptation de l'autre provient de la différence raciale lorsque la couleur de la peau est associée non seulement à une subjectivité se rapportant à la culture mais encore à tout un imaginaire.

II.3. Le corps de l'autre (l'altérité) : entre fantasme, reproduction et affirmation du groupe

Dans les analyses qui précèdent, l'interprétation du corps par le biais de la couleur de la peau donne un sens qui ramène l'individu à son groupe racial, comme si cela contribuait à démontrer d'une manière autre comment l'individu, par l'intermédiaire de la couleur de sa peau, est porteur d'une mémoire latente, qui prend effet comme nous l'avons vu en situation d'interaction avec l'Autre ou non. Dans les trames narratives analysées, au-delà des phénomènes que vivent les protagonistes à ce sujet, les narrateurs par la même occasion délivrent un tout autre sens du corps que nous nous proposons de lire. Du corps reflet de l'histoire, nous verrons comment ce même corps par le canal de la reproduction devient une

⁵⁹⁶ Tony Delsham, *op.cit.* p.70

⁵⁹⁷ La question du « racisme africain » vis-à-vis des femmes blanches ayant épousé un noir a été abordée dès 1957 par Sembene Ousmane dans *Ô Pays, mon beau peuple !*

stratégie d'affirmation d'un groupe qui se sent écarté de sa société d'adoption. Ainsi dans *Négropolitains et Euro-blacks* de Tony Delsham ainsi que dans *Black Bazar* d'Alain Mabanckou, le corps de l'Autre selon les protagonistes fait d'abord l'objet d'un fantasme :

L'éternelle histoire. Les Antillais sont accusés de perdre la tête face à une blanche, de ne rêver que d'une chose : coucher avec elle.

Zié blé ka bwilé zié nèg (Les yeux bleus d'un blanc captivent les nègres), disent-ils là-bas.

Les Antillais ne sont pas en reste dans leurs appréciations et affirment que le fantasme d'une blanche est de se payer un noir au moins une fois dans sa vie.

Cette curiosité sexuelle est parfaitement repérée chez tous les peuples. Blancs, noirs, jaunes, rêvent d'une aventure avec des partenaires de races différentes, pour eux il s'agit presque du tourisme sexuel.⁵⁹⁸

Le narrateur dans cet extrait de texte, attribue aux figures Noire et Blanche un rapport de réciprocité par rapport au désir de possession de l'Autre. Même si d'une manière générale, le narrateur suggère que la différence raciale stimule la « curiosité sexuelle » ; toutefois l'histoire collective se charge de l'herméneutique du fantasme, particulièrement chez l'homme noir et la femme blanche, comme étant la manifestation d'un désir longtemps refoulé qu'ils finissent par satisfaire puisque pendant la période coloniale la sexualité entre l'homme noir et la femme blanche était prohibée. En outre, la sexualité avec l'Autre est certes présentée ici comme l'assouvissement d'un désir charnel mais il peut également déboucher sur la redécouverte et la connaissance de l'Autre par la voie des sens, où finalement il existe une possibilité d'échanger, de changer et/ou de redéfinir l'image préconçue de l'Autre. Comme un acte d'énonciation au sens que lui donne Émile Benveniste, l'acte sexuel devient un langage où le mot « langue » peut se substituer au terme « sens » qui produit un discours que les protagonistes adaptent selon leur expérience personnelle comme l'affirme un des personnages de *Black Bazar* :

Le sexe c'était votre pré carré pour épater les blondes et les rousses. Or voilà que cet avantage vous a échappé depuis qu'un monsieur a trahi tous vos secrets dans un livre. Il a expliqué comment les Noirs n'étaient pas toujours si bien pourvus que ça. Du coup les blondes et les rousses en quête de nègres savent maintenant que le sexe surdimensionné des Noirs c'était qu'une légende de rien du tout comme la légende qui dit que les petits garçons naissent dans les choux. Y a même les bruits qui courent que certains Blancs en auraient des plus grosses que vous.⁵⁹⁹

⁵⁹⁸ Tony Delsham *Négropolitains et Euro-blacks*, op.cit. p.68

⁵⁹⁹ Alain Mabanckou, *Black Bazar*, op.cit. p.226. On pourrait aussi penser à *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* (1999) de Dany Laferrière

Le préjugé racial selon lequel l'homme noir aurait un phallus disproportionné montre qu'il fut malgré tout une convoitise pour la femme blanche qui, en dépit de la déconstruction de ce mythe, reste attirée par lui. L'homme noir ne tait pas son attirance pour la femme blanche et compte bien par ce désir partagé en tirer profit. Dans *Black Bazar* c'est par la procréation que le personnage d'Yves l'Ivoirien tout court espère faire payer aux Blancs la « dette coloniale »⁶⁰⁰

*- C'est un métis qu'il fallait avoir ! Tu n'as rien compris à ce pays alors que je me crève à répéter urbi et orbi que le problème le plus urgent pour nous autres la négrierie c'est d'arracher ici et maintenant l'indemnisation pour ce qu'on nous a fait subir pendant la colonisation. [...] J'en ai marre de balayer les rues de la Gaule alors que je n'ai jamais vu un Blanc balayer les rues de ma Côte-d'Ivoire. Puisqu'on ne veut pas savoir qu'on n'existe dans ce pays, puisqu'on fait semblant de ne pas nous voir, puisqu'on nous emploie pour vider les poubelles, eh bien ne cherchons pas midi à quatorze heures, l'équation est simple, mon gars : plus nous sortons avec les Françaises, plus nous contribuons à laisser nos traces dans ce pays afin de dire aux anciens colons que nous sommes toujours là, qu'ils sont contraints de composer avec nous, que le monde de demain sera bourré de nègres à chaque carrefour, des nègres qui seront des Français comme eux qu'ils le veuillent ou non ...*⁶⁰¹

Au niveau de l'espace, les protagonistes sont installés en métropole ; autrement dit dans le territoire de l'ancienne puissance coloniale qui devient le théâtre sinon la scène d'une conquête que l'un des personnages de *Négropolitains et Euro-blacks* nomme « la colonisation par le sperme... »⁶⁰² D'après Émeline Pierre « C'est le résultat du patriarcat et du colonialisme, qui perçoivent la femme comme un objet sexuel ou comme une génitrice. »⁶⁰³

Dans les textes, les personnages masculins se servent de cette idéologie pour produire un contre discours donnant à l'homme noir une certaine virilité, un pouvoir qui est celui de la reproduction. L'expression « colonisation par le sperme » introduite par le narrateur est sans doute une manipulation langagière pour bien signifier qu'il s'agit de l'homme noir engagé dans le rôle du géniteur des enfants « métis » et non plus la femme noire comme par le passé colonial aux Antilles. Et parlant exclusivement du terme de colonisation, il est permis de penser qu'il est employé probablement soit comme un excès de langage, soit comme une forme de dérision étant donné que la colonisation dans ce contexte n'est point comparable à celle qui s'est déroulée dans les colonies.

⁶⁰⁰ Alain Mabanckou, *op.cit.* p.102

⁶⁰¹ *id.* pp.102-103

⁶⁰² Tony Delsham, *op.cit.* p.71

⁶⁰³ Émeline Pierre, *Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post) colonial*, *op.cit.* p.131

Autrement dit le narrateur, à travers la liqueur séminale, représente l'arme, le moyen par lequel les protagonistes espèrent marquer leur empreinte dans la société métropolitaine. Ici le corps de l'Autre c'est-à-dire de la femme blanche est certes chosifié mais aussi apprivoisé, séduit, conquis et possédé dans le but d'accoucher d'un être qui va marquer la visibilité du groupe racial sur tous les plans, à l'instar du statut social du noir qui constitue l'une des préoccupations du narrateur. Tout se passe comme si la naissance des enfants « métis » pouvait être une réponse à l'invisibilité, à l'absence des Noirs dans certaines sphères de la société. Dans ce cas de figure, le métis (mulâtre) n'a plus le même rôle que dans la colonie où il concourrait à l'accès au prestige ou à la haute société d'une famille ; ici il est chargé de rappeler la présence des Noirs, voire de manifester la présence d'un groupe racial que l'on veut ignorer. Ce n'est donc point la fascination pour la peau blanche qui est mis en avant ; l'interprétation symbolique de l'enfantement issu de la femme blanche et du Noir ici représenterait, au-delà de la rencontre d'un homme et d'une femme, la fusion de deux corps de coloration différente dont l'enfant qui en résulte incarnerait une stratégie pour les Noirs afin d'exister et d'être pris en compte. Dans l'inversion de la situation coloniale, on peut lire également un discours subversif par lequel le narrateur attribue à la femme blanche, la fonction de la perpétuation de la race noire en métropole. Yves l'Ivoirien tout court, suggère à ses comparses inscrits dans l'espace social et culturel métropolitain une méthode subtile pour conquérir leur terre d'adoption comme une lutte froide, où la femme blanche deviendrait par un consentement tacite leur alliée pour qu'ils bénéficient d'un traitement équitable à celui des autres malgré leur couleur de peau.

Toutefois, pour réaliser ce projet, Yves l'Ivoirien tout court recommande à ses amis de ne point se reproduire avec les femmes noires, et blâme de ce fait le Fessologue, le personnage narrateur qui n'a rien compris parce qu'il a fait un enfant avec Couleur d'Origine qui est aussi noire : « Est-ce que c'est avec des bébés comme le tien qu'on fera avancer notre cause, hein ? Ce bébé il ne compte pas à mes yeux, il nous fait régresser de cent ans. Quel destin il aura dans une Gaule qui va le traiter d'immigré du matin au soir ? »⁶⁰⁴

En définitive, pour mettre au monde un enfant métis, selon la logique du narrateur, il faut tuer symboliquement la femme noire, la mettre à l'écart du projet et faire exister le couple mixte dont l'enfant sera une sorte de symbole de la présence des Noirs en métropole.

⁶⁰⁴ Alain Mabanckou, *Black bazar*, op.cit. p.103

II.4. L'image de l'Afrique dans les médias : le cas de la télévision en tant qu'émetteur et son influence sur le récepteur

Dans le roman qui nous amène à traiter de la question de l'image de l'Afrique dans les médias, nous nous intéresserons particulièrement à l'impact de la télévision dans la construction de l'opinion du personnage en tant que récepteur d'informations. En effet, la télévision, malgré la présence d'autres grands médias tels que la presse écrite, la radio le cinéma et l'affichage occupe encore une place privilégiée dans le quotidien des individus. Selon l'étude de Rémi Pierre Heude :

*C'est le média le plus puissant en terme de contacts puisque près de 60% des Français regardent la télévision en prime time (heure de plus grande écoute entre 19h et 20h). C'est également le plus puissant en termes de qualité de réception puisque 30% des gens se souviennent de ce qu'ils voient et seulement 10% de ce qu'ils lisent. C'est un média où les jeunes et les seniors sont surreprésentés. Ces derniers consomment 33% de plus de TV que la moyenne des téléspectateurs.*⁶⁰⁵

Ces renseignements montrent que la télévision est un média qui manifestement reste attractif certainement en raison de ses atouts principaux qui sont entre autres l'audiovisuel, l'immédiateté, le direct... À travers des « programmes d'information, [...] la télévision fournit des énoncés concernant des événements qui se produisent indépendamment d'elle. Elle peut le faire oralement, à travers des prises de vue, directes ou différées, ou des reconstitutions filmées ou en studio. Il peut s'agir d'événements politiques, sportifs, culturels ou de faits divers. »⁶⁰⁶

Par ailleurs, l'introduction de ce média dans l'espace fictionnel, ne relève sans doute pas du hasard car on pourrait l'interpréter comme une volonté manifeste du narrateur de pousser le lecteur à mener une réflexion sur le pouvoir de la télévision sur le personnage. Ainsi la télévision considérée comme un « *média puissant* » ne serait plus perçue uniquement comme une source d'information mais comme un instrument exerçant une influence sur son auditoire, comme un puissant vecteur de représentations, une vraie machine à produire des messages à l'origine d'un imaginaire symbolique de l'Afrique. Cet imaginaire symbolique est constitué aussi bien des mots, des images que de tout autre chose faisant référence à l'existence d'une Afrique réelle ou imaginaire en souffrance. Dans *Black-bazar* d'Alain Mabanckou, on retrouve cette symbolique sans aucun effort, c'est à travers une émission télé

⁶⁰⁵ Rémi Pierre Heude, *Guide de la communication pour l'entreprise*, Maxima, Paris, 2005, pp.97-98

⁶⁰⁶ Umberto Eco, *La guerre du faux*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1985, pp.197-198

montrant le règne de Mobutu qui fut président du Congo que le personnage d'Hippocrate relaie l'information à son voisin africain de nationalité congolaise :

- Est-ce que vous avez regardé la télé hier soir ?

Non, j'étais occupé, je n'ai pas pu regarder la télé...

Ah les pauvres Congolais, il faut faire quelque chose pour eux ! Y a des maladies, y a la famine, ils ont plusieurs femmes, et puis ils se battent tout le temps, les pauvres ! Et leur président à eux les Congolais en question, comment qu'il s'appelle déjà ?

Denis Sassou Nguesso...

Ah non, ah non c'est pas ce nom que j'ai entendu à la télé ! C'est pas du tout ce nom ! C'était un nom plus long, plus africain, je veux dire un peu barbare comme ça...

Mobutu Sese Seko Nkuku Wendo Wazabanga ?

Oui ! oui ! oui ! C'est ce nom-là ! Il faut faire quelque chose, les pauvres congolais ils vont tous mourir de faim, de sida, ou à cause de guerres tribales...⁶⁰⁷

Les termes tels que « *maladie* » « *famine* » « *guerres tribales* » « *sida* » y compris l'image de « *plusieurs femmes* » renvoyant à la polygamie deviennent des mots symboliques qu'on associe systématiquement à l'Afrique. En d'autres termes, il y a une forme d'indexation de l'Afrique à partir de ces mots clés délivrant un sens, une signification péjorative. De fait, la télévision devient une matrice de messages qui desservent l'Afrique. Cette symbolique agit donc chez Hippocrate comme une vérité propre à l'Afrique : quand au sens de la vérité dira Umberto Éco,

« le sens commun reconnaît comme vrai un énoncé, lorsqu'on reconnaît que ce dernier, à la lumière de méthodes de contrôle ou d'énoncés provenant d'autres sources fiables, correspond à un état de fait (si le journal télévisé dit qu'il a neigé à Turin, il dit la vérité si ce fait est confirmé par le service météorologique de l'armée de l'air). On proteste si la TV ne dit pas ce qui correspond aux faits. »⁶⁰⁸

Si donc non pas une seule chaîne de télévision mais plusieurs chaînes fiables diffusent en gros plan et en boucle les conflits et les guerres en Afrique y compris les difficultés subsidiaires liées à ces crises comme la famine, les enfants amaigris, la pauvreté, la végétation et les huttes montrant son côté exotique, il est évident que la véracité des faits est prouvée et donc convainquant pour le téléspectateur qui n'y connaît rien. L'outil médiatique est de ce fait, un référent crédible ne nécessitant pas systématiquement de la part du téléspectateur ou du destinataire de contrôler la fiabilité des informations ; c'est un canal permettant au

⁶⁰⁷ Alain Mabanckou, *Black bazar*, op.cit. p.38

⁶⁰⁸ Umberto Éco, op.cit. p.198

télespectateur d'accéder à une dimension inconnue (l'information) qu'il ne maîtrise certes pas mais qu'il va essayer d'appréhender en se référant aux images et au discours itératifs.

En outre, s'agissant de l'Afrique, même si cet état de fait peut être avéré (les chaînes de télévision transmettant des informations similaires au sujet des guerres qui existent réellement), on peut tout de même se demander pourquoi elle attire autant l'attention des médias au point d'occulter d'autres événements qui seraient en rapport avec le rayonnement de l'Afrique. Est-ce parce qu'il n'existerait pas réellement de faits favorables, exploitables pour la positivité de l'image de l'Afrique ? Cette interrogation quoique pertinente restera sans réponse, notre objectif étant de montrer comment le traitement de l'information concernant l'Afrique par les chaînes de télévision atteint le récepteur. Par ailleurs, nous nous sommes permis une digression sur la notion de véracité pour souligner simplement son importance dans la constitution de l'opinion publique. Toutefois, pour revenir à notre problématique, en voyant ce reportage télévisé, Hippocrate s'est le plus intéressé aux images montrant le pouvoir tyrannique de Mobutu sur « *les pauvres congolais* » et sur les leitmotifs que nous avons répertoriés précédemment. On pourrait visiblement le ranger dans la catégorie de ceux qui sont plus captivés par le visuel que par le discours ; en témoigne sa réaction quand son voisin congolais veut tenter de lui faire comprendre qu'« - Il est déjà mort ce président Mobutu, vous avez sans doute vu un reportage sur l'ancien Zaïre et le régime Mobutu qui... »⁶⁰⁹ et Hippocrate d'affirmer mordicus : « Non, il n'est pas mort Mobutu ! Je l'ai bien vu à la télé hier soir ! C'est votre président, et il était en forme ! Il faisait un discours dans un stade plein à craquer. »⁶¹⁰ On voit donc la toute puissance de la télévision sur le récepteur lorsqu'Hippocrate refuse d'accepter que Mobutu ne soit plus l'actuel président de l'ex Zaïre. La télévision, par sa possibilité d'immortaliser par l'image les êtres et les choses, apparaît donc comme une arme qui annihile l'esprit critique.

Ainsi, s'agissant de la construction de l'image de l'Afrique en Europe notamment en France, Hippocrate est la résultante de « l'effet média » qui par son caractère unilatéral, c'est-à-dire mettant le récepteur dans une posture d'écoute sans avoir à échanger avec l'émetteur pour une compréhension plus élaborée du message, reste dans une position dogmatique. Entre autres, pour le téléspectateur qui n'aurait aucune connaissance d'un sujet ou d'un événement particulier traité par les médias, la télévision dans l'immédiateté, le réduit

⁶⁰⁹ Alain Mabanckou, *Black bazar*, *op.cit.* p.38

⁶¹⁰ *ibid.* p.38

momentanément à une sorte de non-questionnement, d'absence d'esprit critique se contentant d'absorber le message sans vraiment y réfléchir. Malgré l'immédiateté que peut générer l'audiovisuel, la barrière de l'écran, le manque d'interaction entre l'émetteur et le récepteur du message crée chez ce dernier une vision inachevée voire incomplète du problème posé. Les médias, par des images obsédantes, influencent énormément le jugement du destinataire qui prend position ou non en fonction de la ligne directrice du message. C'est le cas d'Hippocrate qui en s'appuyant sur le reportage montre son parti pris :

Ce Mobutu il fait souffrir son peuple, c'est un vilain, c'est un méchant, c'est un dictateur [...] Ce type il fait honte à votre race à vous, c'est inadmissible ! Moi si j'étais Africain je m'insurgerais, j'irais combattre ce dictateur. La démocratie, est-ce qu'il en sait quelque chose, votre président-là ? Il vend vos diamants, il achète les résidences en Europe, est-ce que c'est normal, ça ?⁶¹¹

Et, plus-tard dans la trame romanesque, nous voyons qu'Hippocrate s'appuie sur cette émission pour mépriser son voisin congolais. On comprend donc la célèbre phrase de Mac Luhan quand il dit : « le message c'est le média », autrement dit, le média grossi le trait, vulgarise mais détermine aussi le contenu et la nature même du message indépendamment de la subjectivité de l'émetteur et du savoir du récepteur. Dans *Black Bazar*, le personnage d'Hippocrate grave des « images d'Epinal » inversées ne montrant que le mauvais côté de l'Afrique.

In fine, partant de la figure d'Hippocrate, nous pouvons penser qu'au-delà de la fiction, la conscience collective métropolitaine a tendance à voir l'Afrique simplement comme un continent où il existe toutes les misères terrestres. L'Afrique subsaharienne notamment est représentée de manière générale comme un lieu damné où les fléaux sociaux vont de pair avec les fléaux naturels. Certains romanciers qui traitent de cette question montrent bien que les pays africains souffrent de cette image. Les médias ayant une influence forte sur la plupart des individus dans les pays en émergence, développent chez ces derniers une idée négative voire pessimiste de l'Afrique. Hippocrate illustre bien ce constat : c'est un Antillais noir, qui ignore tout de l'Afrique et qui de surcroît soutient les idées colonialistes. La télévision aidant, elle lui permet de renforcer son animosité envers les Africains et sur l'Afrique. C'est donc fort de ce constat, qu'on pourrait ainsi comprendre que la télévision loin de vouloir montrer une Afrique complexe avec d'un côté ses forces et ses faiblesses semble s'obstiner à décrire un continent ravagé par des fléaux incessants. Il ne s'agit pas de

⁶¹¹ Alain Mabanckou, *op.cit.* p.39

s'interroger sur la pertinence ou la véracité des propos, il s'agit de voir plutôt comment le discours des médias influence et retentit sur la conscience collective, dégradant, détériorant l'image de l'Afrique et des Africains.

CONCLUSION GENERALE

Parvenus au terme de nos analyses, il apparaît que chaque aire géographique est touchée par des mutations sociales, culturelles et identitaires qui ne sont cependant pas identiques. Pendant notre investigation, nous avons analysé les espaces séparément en fonction des personnages inscrits dans leur environnement social et culturel d'origine. Autrement dit, l'esclavage et la colonisation n'ont pas eu les mêmes répercussions partout, les conséquences étant variables d'un territoire à un autre, d'une aire culturelle à une autre. Ainsi, sans prétendre à une analyse comparatiste, la littérature nous a permis de comprendre les similitudes et les différences à l'intérieur et à l'extérieur du groupe racial et du pays natal des personnages et donc du territoire. Concernant le groupe des Noirs créoles, aux Antilles, ils militent pour le changement des mentalités, les auteurs déconstruisent les stéréotypes qui ont prévalu dans le passé, luttent contre les idées reçues qui conduisaient les Noirs à se dénigrer, à renier leur culture et leur identité. Par l'évocation de l'Histoire dans les œuvres à partir des témoignages et histoires individuelles, on assiste à une relecture de l'Histoire, l'Histoire ne se limitant plus à raconter ce qui s'est passé autrefois, mais plutôt à rendre hommage aux illustres personnalités ayant lutté contre l'exploitation et les souffrances des esclaves, ceux-là qui ont combattu pour la liberté, sans toutefois renier les personnalités historiques blanches. Louis Delgrès, Hégésippe Legitimus, Dernier Argilius, ont défendus la cause noire et participé à l'émancipation des Noirs au même titre que Schœlcher... Donc face au déséquilibre existant dans l'enseignement de l'Histoire de France, entre les Français de la métropole et ceux des Antilles, les écrivains réclament que l'Histoire *complète* de France soit enseignée et reconnue. En outre, parlant d'identité créole, la culture antillaise ne doit plus être perçue comme « la perte, la dégradation » mais plutôt comme une richesse, un ensemble de valeurs dans lesquelles se retrouvent les créoles indépendamment de la race et de l'origine sociale.

Les romans lus dénoncent également les souffrances des autres communautés venues après la traite des Noirs : les auteurs comme Raphaël Confiant donnent la parole aux personnages indiens et chinois ayant aussi subi l'assujettissement lié au travail dans les plantations de cannes à sucre. Comme les Noirs, les nouvelles générations aussi créolisées soient-elles revendiquent leurs origines indiennes ou chinoises ; la recherche des origines est comme inévitable dans une société antillaise où le syncrétisme culturel et humain a été d'une grande ampleur. L'être antillais a donc besoin pour se reconstruire de connaître son passé, de se réconcilier avec son Histoire.

Quant aux Blancs créoles, aux Antilles, ils n'aiment pas à se mélanger aux autres races ; tout se passe comme si le sentiment de supériorité n'avait pas complètement disparu, car eux aussi, bien que créoles, célèbrent leurs ancêtres, ils se targuent d'être les Grands Blancs ayant préservé pour certains la pureté de leur sang. Pourtant les Blancs créoles ne descendent pas tous de nobles d'autres ont été des engagés et donc ont fait partie à un moment ou à un autre, peu ou prou, à la classe sociale défavorisée. Par ailleurs, dans le même espace culturel et social, les protagonistes de races différentes, par un accord tacite, évitent de reproduire les comportements et les attitudes que les esclavagistes/colonisateurs avaient à l'endroit des esclaves et vice-versa pour garantir la stabilité sociale. Donc aux Antilles la perception de l'Autre, n'est pas totalement débarrassée des préjugés de la société esclavagiste, cela signifie qu'il y a encore une part de méfiance de la part des deux groupes raciaux. Les nouvelles générations sont présentées par contre comme des victimes de la modernité, de l'époque contemporaine sans aucun but dans la vie. Délaissant les valeurs traditionnelles antillaises, au chômage et vivant dans la précarité, leur seule issue se trouve dans la drogue, la délinquance ou l'exil. Pour sortir ces jeunes de ce malaise existentiel, les auteurs s'appuient sur les personnalités noires qui ont changé la condition des Noirs, afin qu'ils aient eux aussi des références, des individus qui leur ressemblent auxquels ils pourront s'identifier, et en être fier. Et finalement, comme une potion magique, la jeunesse retrouve le droit chemin. Chacun à sa manière, trouve dans le passé des éléments permettant de se reconstruire, le passé cesse d'être dans la société antillaise un poids que l'on doit porter mais porte l'être vers la connaissance de soi-même et de l'Autre, vers une construction véritable de l'identité et donc une acceptation de soi-même en faisant de l'Autre une partie du nous collectif.

Du côté de l'Afrique, le roman contemporain nous incite à penser que l'origine de l'immigration viendrait de la période coloniale car, comme pendant la colonisation, la métropole, la France fascine encore les Africains qui souhaitent pour la plupart y immigrer. La France est de ce fait, perçue comme un lieu paradisiaque, un eldorado où n'existe aucune souffrance. De plus, cette vision du monde est de surcroît alimentée par les Africains eux-mêmes dès leur retour au pays natal. Dans *L'Impasse*, certains personnages jouent ce rôle à travers leur apparence, leur comportement vis-à-vis de leurs compatriotes. C'est pour cela qu'ils sont considérés comme des pseudos blancs. C'est en cela que l'on pourrait affirmer que l'immigré africain, dès qu'il est revenu dans son pays est presque un individu *à la peau noire et au masque blanc* en raison de sa manière d'être, de son idéologie qui s'oppose à celle des autochtones. De même, au sein du groupe social, sa vision du monde est parfois en déphasage

avec la réalité. Dans la même veine, l'image du Blanc en Afrique ne s'est pas altérée, il est encore considéré comme quelqu'un qui possède des biens matériels et qui vit dans l'opulence. Très souvent il occupe une position privilégiée. Même dans le domaine du savoir, il inspire la confiance, du fait de son origine.

L'autre forme de changement que l'on perçoit dans la société africaine s'opère dans une situation socioculturelle où les personnages ont en commun la race, la société et les valeurs culturelles. L'altérité a priori n'existe pas ou n'est guère apparente. Cependant après analyse, nous remarquons que dans le cas d'un immigré africain qui rentre dans son pays d'origine, l'altérité est bien présente et se manifeste en situation d'interaction avec l'Autre. L'Autre qui l'oblige à raisonner comme lui, à épouser ses idées. C'est dans une situation d'interaction avec les membres de sa communauté ou même de sa famille que l'altérité se dévoile dans le discours et le raisonnement, créant donc le conflit, l'incompréhension. Cette situation, entraîne l'individu, l'immigré à ignorer et autocensurer son identité personnelle au profit de l'identité collective.

L'autre visage de l'Afrique que nous n'associerons pas aux seuls effets de la colonisation mais aussi à un besoin esthétique réside dans la volonté de l'individu d'éclaircir sa peau. Pour avoir étudié les personnages, nous devons reconnaître que, face à l'attrait, à la fascination que la peau claire crée en Afrique sur les individus, certain(es) femmes et hommes optent pour le décapage de la peau alors qu'ils ont en commun la même race. De fait, alors que certains considèrent la femme qui s'éclaircit la peau comme une antithèse de la femme traditionnelle africaine, nous affirmons plutôt que cette femme contemporaine est le produit de sa société vivant au rythme des canons de beauté occidentaux. De même, lorsque nous lisons que la transformation de la femme africaine qui métamorphose son apparence physique en changeant la couleur de ses yeux ou encore en s'habillant à l'occidentale, est le résultat d'un complexe d'infériorité, nous réfutons cette idée, car nous pensons que c'est un effet de société qui ne se limite pas aux femmes noires mais à l'ensemble des races. Dans la société contemporaine, l'interaction et l'échange culturel ou ethnique conduit l'individu à se libérer des entraves de la race. Ce phénomène est aussi visible chez les Asiatiques par exemple qui se débrident les yeux, chez les Européennes voulant avoir des lèvres lippues ou d'énormes fessiers alors même que ces caractéristiques servaient jusqu'alors à stigmatiser les Noirs. Ici la métamorphose du corps ou de l'apparence au travers l'emprunt des traits d'une autre race

est la résultante d'une volonté non pas de ressembler à l'Autre mais d'avoir en soi ce qui fait la beauté de l'Autre.

Par ailleurs, dans le questionnement de l'Afrique, en interprétant les différentes formes d'identité et d'altérité entre les protagonistes en situation d'interaction, notamment lorsqu'ils relèvent de la même réalité socioculturelle, de la même race, on constate que l'altérité physique, la différence de phénotype lorsqu'elle est méconnue par l'ensemble du groupe social est à l'origine de l'exclusion et du rejet de la personne portant cette altérité. Le cas de l'albinos confirme cette hypothèse. En effet, son corps blanc lui est spécifique et il est différent de celui de l'ensemble des Africains, à l'instar de ses parents biologiques ce qui a pour effet de produire des mythes, des croyances puisées à la source des doctrines occultes africaines. L'albinisme est représenté de manière ambivalente, à la fois comme un signe de malédiction et un moyen par lequel l'individu peut accéder à la félicité. Par exemple en Tanzanie, dans la tribu Tsonga, il symbolise la malédiction, un individu aux pouvoirs magiques. Dans les deux cas la conséquence se traduit par l'assassinat, la mise à mort de l'albinos. En résumé, l'albinisme dans certaines régions d'Afrique, n'est pas reconnu comme étant une anomalie due à l'absence de pigmentation de la peau. C'est pour cette raison que n'étant pas considérés comme des humains les albinos sont souvent maltraités. Il est donc fondamental d'informer les populations sur les causes et les manifestations de l'albinisme quelque soit leur appartenance sociale, leur religion, leur niveau d'étude ou même leur situation géographique pour que cessent les crimes rituels. En dehors de la communauté, au sein de la famille, les parents d'un enfant albinos sont complètement déconcertés, choqués face à la couleur de sa peau et à son phénotype. Ils sont les premiers à subir le poids des idéologies traditionnelles et à rejeter à leur tour leur enfant. Donc l'exclusion de l'albinos au sein de la société africaine dépendra aussi de son acceptation dans la famille. Mais l'albinos inspire chez ses parents un sentiment de honte. Le récit montre que seul l'amour des parents peut lui offrir un autre destin, d'autres perspectives d'avenir. L'amour maternel en particulier sauvera l'albinos des griffes de ses bourreaux. Aussi, la famille devient-il le critère fondamental dans l'épanouissement de l'albinos. En vivant dans une famille aimante et chaleureuse comme nous l'avons vu, il accepte également sa différence et le regard des autres. En dehors de l'affection des proches, l'albinos doit de plus, lutter pour que soit pris en compte son humanité, son identité.

Après l'Afrique et les Antilles, concernant les protagonistes étant en dehors de leurs territoires respectifs (Afrique/Antilles), ne partageant ni la même identité ni la réalité socioculturelle au départ, mais plutôt la même race (Noir) en interaction avec l'Autre (Blanc métropolitain), ou même de celui qui ne partage pas la même culture mais qui a le même phénotype (Blanc créole), nous pouvons conclure qu'ils rencontrent tous des problèmes identitaires. Les Blancs créoles en métropole se sentent étrangers : étrangers parce qu'ils ne possèdent pas les mêmes repères culturels que les métropolitains. Tandis qu'ils sont distants envers les Noirs créoles aux Antilles, en métropole, cet éloignement n'a plus de sens. Leurs origines et leur identité culturelle les rapprochent. Ce comportement est également visible aux Antilles où face à un français métropolitain qui souhaitait investir là-bas, les deux groupes raciaux s'allient pour défendre leurs intérêts. De même, les Noirs créoles rencontrent des difficultés à se loger, à trouver du travail, subissant au passage des discriminations. L'absurdité et la complexité de l'identité antillaise en métropole trouve son sens dans l'inadéquation entre la couleur de sa peau et la citoyenneté. Tout se passe comme si l'on ne pouvait pas être Noir et Français. De manière générale, que ce soient l'Antillais et l'Africain exilés/immigrés, que ce soient les enfants nés de parents exilés/immigrés, tous en métropole sont confrontés à l'ambivalence de leur identité, à l'absurdité de leur phénotype dans un milieu social qui a tendance à penser qu'être de nationalité française, c'est être de race blanche. Voici donc les problèmes qui dérivent de l'esclavage et de la colonisation et qui minent les sociétés contemporaines. Donc au sein et à l'extérieur de chaque race, les différents protagonistes tentent de trouver des solutions aux stigmates laissés par la colonisation.

Même si les déplacements humains, la mondialisation, le métissage et la croisée des cultures montrent de plus en plus une diversité sociale, des identités plurielles, des interactions culturelles, l'homme inscrit dans ces mouvements à encore du mal à gérer ces différentes manifestations. En d'autres termes, malgré une réalité sociale et ethnique diversifiée dans un même lieu, les individus ou même les institutions ont du mal à tenir compte de cette réalité d'où le caractère hostile voire conflictuel des relations avec l'Autre tout comme l'inadéquation entre les structures sociales et les nouveaux phénomènes de société. En outre, quel que soit l'espace social analysé (Afrique, Antilles, France) les rapports qui existent aujourd'hui, par exemple entre Noirs et Blancs, ne sont pas complètement dépouillés du fardeau de l'Histoire et sont par conséquent influencés ou conditionnés par ce qu'il reste de stigmates sociaux et/ou mémoriels qu'ils partagent ou non. La qualité

relationnelle entre les différents groupes ethniques et sociaux analysés, dépendront du rapport de l'individu à la différence, à l'altérité, physique, culturelle ou ethnique et à l'histoire.

Bibliographie

ROMANS

Corpus :

Biyaoula Daniel, *L'Impasse*, Présence Africaine, Paris, 1996, 327 p.

De Jaham de Marie-Reine, *La grande Béké 1*, Robert Laffont, Paris, 1998, 334 p.

De Jaham Marie-Reine, *La grande Béké 2 : le maître-savane*, Robert Laffont, Paris, [1991], 1998, 305 p.

Delsham Tony, *Négropolitains et Euro-blacks*, Éditions M.G.G., Martinique, 2000, 186 p.

Destremau Didier *Nègre Blanc*, Éditions Hatier International, Paris, 2002, 287 p.

Mabanckou Alain, *Black bazar*, Éditions du Seuil, Paris, 2009, 246 p.

Mabanckou Alain, *Bleu Blanc Rouge*, Présence Africaine, Paris, 1998, 222 p.

Pépin Ernest, *Toxic Island*, Édition Éd. Desnel, Fort-de-France, 2010, 184 p.

AUTRES ROMANS

Agnant Marie-Célie, *Le Livre d'Emma*, Vent d'ailleurs, La Roque-d'Anthéron, 2004, 184 p.

Agnant Marie- Célie, *La dot de Sara*, Les Éditions du remue-ménage [1995], Montréal, 2000, 181 p.

Beti Mongo, *Trop de soleil tue l'amour*, Julliard, Paris, 1999, 239 p.

Béti Mongo, *Branle-bas en noir et blanc*, Julliard, Paris, 2000, 351 p.

Beyala Calixthe, *La plantation*, Albin Michel, Paris, 2005, 453, p.

Biyaoula Daniel, *La source de joies*, Présence Africaine, Paris, 2003, 246, p.

Boni Tanella, *Les nègres n'iront jamais au paradis*, Le Serpent à Plumes, Paris, 2006, 204 p

Condé Maryse, *Histoire de la femme cannibale*, Mercure de France, Paris, 2003

Condé Maryse, *Les belles ténébreuses*, Mercure de France, Paris, 2008, 252 p.

Condé Maryse, *Victoire, les saveurs et les mots*, Mercure de France, Paris, 2006, 254 p

Condé Maryse, *La belle créole*, Mercure de France, Paris, 2001, 252 p.

Condé Maryse, *Célanire Cou-coupé*, Robert Laffont, Paris, 2000, 248 p.

Condé Maryse, *Le cœur à rire et à pleurer : contes vrais de mon enfance*, Albin Michel, Paris, 1999, 135 p.

Condé Maryse, *La migration des cœurs*, Robert Laffont, Paris, 1995, 336 p.

Condé Maryse, *Les derniers rois mages*, Mercure de France, Paris, 1992, 304 p.

Condé Maryse, *Hugo le terrible*, Sépia, Paris, 1991, 126 p.

Condé Maryse, *Traversée de la Mangrove*, Mercure de France, Paris, 1989, 265 p.

Condé Maryse, *Moi, Tituba sorcière noire de Salem*, Mercure de France, Paris, 1986, 276 p.

Condé Maryse, *Ségou 2, la terre en miettes*, Robert Laffont, Paris, 1985, 426 p. 254 p.

Condé Maryse, *Ségou 1, les murailles de terre*, Robert Laffont, Paris, 1984, 487 p.

Confiant Raphaël, *Black is black*, Éditions Alphée, Monaco, 2008, 263 p.

Confiant Raphaël, *Case à chine*, Mercure de France, Paris, 2007, 437 p

Confiant Raphaël, *Adèle et la pacotilleuse*, Mercure de France, Paris, 2005, 346 p.

Confiant Raphaël, *La Panse du chacal*, Mercure de France, Paris, 2004, 363 p.

Confiant Raphaël, *Morne-Pichevin*, Bibliophane, Paris, 2002, 189 p.

Confiant Raphaël, *Brin d'amour*, Mercure de France, Paris, 2001, 256 p.

Confiant Raphaël, *L'Archet du colonel*, Mercure de France, Paris, 1998, 340 p.

Confiant Raphaël, *La vierge du Grand Retour*, Grasset, Paris, 1996, 393 p.

Confiant Raphaël, *Le gouverneur des dés*, Stock, Paris, 1995, 252 p.

De Jaham Marie-Reine, *La caravelle Liberté*, Anne Carrière, Paris, 2007, 280 p.

Delsham Tony, *Paris, il faut que tu saches...*, Éditions M.G.G., Martinique, 2007, 262 p.

Delsham Tony, *Papa est-ce que je peux venir mourir à la maison ?*, M.G.G., Martinique, 1999, 153 p.

Delsham Tony, *Fanm Déwó, Le siècle - Tome I*, M.G.G, Martinique, 1993, 258 p.

Delsham Tony, *Xavier, le drame d'un émigré Antillais*, M.G.G., Martinique, 1981, 250 p.

Diome Fatou, *Inassouvies nos vies*, Flammarion, Paris, 2008, 270 p.

Diome Fatou, *Le ventre de l'Atlantique*, Anne Carrière, Paris, 2003, 293 p.

Diome Fatou, *La préférence nationale*, Présence Africaine, Paris, 2001, 95 p.

Effa Gaston-Paul, *Nous, enfants de la tradition*, Anne Carrière, Paris, 2008, 164 p.

Effa Gaston-Paul, *Voici le dernier jour du monde*, Editions du Rocher, Paris, 2005, 209 p.

Effa Gaston-Paul, *Cheval-roi*, Éditions du Rocher, Paris, 2001, 203 p.

Effa Gaston-Paul, *Tout ce bleu*, Grasset, Paris, 1996, 120 p.

Jacqueline Manicom, *Mon examen de blanc*, Édition Sarazzin, Paris, 1972, 208 p.

Juminer Bertène, *La revanche de Bozambo*, Présence Africaine, Paris-Dakar, 2000, 177 p.

Lopes Henri, *Le lys et le Flamboyant*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, 430 p.

Lopes Henri, *Le chercheur d'Afriques*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, 301 p.

Mabanckou Alain, *African psycho*, Le Serpent à Plumes, Paris, 2003, 190 p.

Mabanckou, *Et Dieu seul sait comment je dors*, Présence Africaine, Paris, 2001, 246 p.

Mabanckou Alain, *Les petits-fils nègres de Vercingétorix*, Le Serpent à Plumes, Paris, 2002, 262 p.

Mambou Christian, *Cœurs en papier*, Le marchand de Tyr, 2006, 148 p.

- Mambou Christian, *La gazelle et les exciseuses*, L'Harmattan, Paris, 2004, 171 p.
- Léonora Miano, *Tels des astres éteints*, Plon, Paris, 2008
- Minatchy-Bogat Arlette, *Terre d'exil et d'adoption*, Ibis Rouge, Matoury, Guyane 2001, 190 p.
- Orsenna Erik, *Madame Bâ*, Fayard Stock, Paris, 2003, 489 p.
- Pineau Gisèle, *Mes quatre femmes*, Philippe Rey, Paris, 2007, 184 p.
- Pineau Gisèle, *Chair piment*, Mercure de France, Paris, 2002, 370 p.
- Pineau Gisèle, *L'âme prêtée aux oiseaux*, Stock, Paris, 1998, 221 p.
- Pineau Gisèle, *L'exil selon Julia*, Stock, Paris, 1996, 305 p.
- Pineau Gisèle, *L'espérance Macadam*, Stock, Paris, 1995, 299 p.
- Pépin Ernest, *Cantique des tourterelles*, Ecriture, Paris, 2004, 211 p.
- Pépin Ernest, *Le tango de la haine*, Editions Gallimard, Paris, 1999, 237 p.
- Pépin Ernest, *L'homme-au-bâton*, Editions Gallimard, Paris, 1992, 160 p.
- Ryam Thomté, *Banlieue noire*, Présence Africaine, Paris, 2006, 171 p.
- Sadji Abdoulaye, *Nini Mulâtresse du Sénégal*, Présence Africaine, Paris, 1988, 252 p

ESSAIS, OUVRAGES CRITIQUES ET REVUES

- Albert Christiane, *L'immigration dans le roman francophone contemporain*, Karthala, Paris, 2005, 220 p.
- Antoine Régis, *La littérature franco-antillaise : Haïti, Guadeloupe et Martinique*, Karthala, Paris, 1992, 381 p.
- Bâ Hampâté, *Amkoullel, l'enfant peul*, Actes Sud, Paris, 1991, 409 p.
- Bangou Henri, *Mémoires du Présent, Témoignages sur une société créole de l'après-guerre à nos jours*, Jator, Pointe-à-Pitre, 1991, (251p+16p. de Pl.)

Bernabé Jean, Chamoiseau Patrick, Confiant Raphaël, *Éloge de la créolité*, Gallimard, Paris, 1993, 127 p.

Blanchard Pascal, Bancel Nicolas, *De l'indigène à l'immigré*, Gallimard, Paris, 1998, 128 p.

Bruckner Pascal, *Le sanglot de l'homme blanc : Tiers-monde, culpabilité, haine de soi*, Éditions du Seuil, Paris, 1983, 309 p.

Butor Michel, *Essais sur le roman*, Gallimard, «Collection Idées», (Paris 1969), 192 p.

Chamoiseau Patrick, *Écrire en pays dominé*, Gallimard, Paris, 1997, 316 p.

Chamoiseau Patrick, *Lettres créoles : tracées antillaises et continentales de la littérature : Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane : 1935-1975*, Hatier, Paris, 1991, 225 p.

Chancé Dominique, *Patrick Chamoiseau, écrivain postcolonial et baroque*, Éditions Champion, Paris, 2010, 387p

Chaudenson Robert & De Jaham Marie-Reine, Gratiant Isabelle, Perben Dominique... *Les trésors du patrimoine créole*, Éditions de L'Arsenal, Paris, 1995, 94 p.

Chaudenson Robert, *Des îles, des hommes, des langues : essai sur la créolisation linguistique et culturelle*, L'Harmattan, Paris, 1992, 309 p.

Chemain Roger, *L'imaginaire dans le roman d'expression française*, L'Harmattan, Paris, 1986, 422 p.

Chevrier Jacques, *Littératures d'Afrique noire de langue française*, Nathan université, Paris, 1999, 128 p

Condé Maryse, *La parole des femmes, Essai sur des romancières des Antilles de langue française*, L'Harmattan, Paris, 1979, 136 p.

Condé Maryse, Cottenet-Hage Madeleine, *Penser la créolité*, Karthala, Paris, 1995, 320 p.

De Gobineau Arthur, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Firmin Didot frères, Paris, 1853-1855,

De Leew Schipper, *Le Blanc vu d'Afrique : le blanc et l'occident au miroir du roman négro-africain de langue française : des origines au Festival de Dakar, 1920-1966*, Éditions Clé, Yaoundé, 1973, 261 p.

Eco Umberto, *La guerre du faux*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1985, 274 p.

Eymeri Jean-Claude, *Histoire de la médecine aux Antilles et en Guyane*, L'Harmattan, Paris, 1992, 139 p.

Fanon Frantz, *Peau noire masques blancs*, Editions du Seuil, Paris, 1952, 260 p.

Faoudh-Siefer, *Le mythe du nègre et de l'Afrique dans la littérature française de 1800 à la 2^e Guerre Mondiale*, Les Nouvelles Editions Africaines, Paris, 1980, 261p.

G. Douglas Athings, *Reading deconstructive, deconstructive reading*, The University Press of Kentucky, 1983

Gandoulou Justin-Daniel, *Dandies à Bacongo : le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 1989, 239 p.

Gandoulou Justin-Daniel, *Au cœur de la SAPE : mœurs et aventures de Congolais à Paris*, L'Harmattan, Paris, 1989, 213 p.

Ghinelli Paola, Archipels : Chamoiseau, Condé, Confiant, Brival, Maximin, Laferrière, Pineau, Dalember, Agnant, *Mémoire d'encrier*, Montréal, 2005, 149 p.

Glissant Édouard, *Philosophie de la relation*, Gallimard, Paris, 2009, 157 p.

Glissant Édouard, *Mémoires des Esclaves : la fondation d'un centre national pour la mémoire des esclaves et de leurs abolitions*, Gallimard, Paris, 2007, 176 p.

Glissant Édouard, *Introduction à une poétique du divers*, Editions Gallimard, Paris, 1996, 144 p.

Glissant Édouard, *Poétique de la relation*, Gallimard, Paris, 1990, 241 p.

Gracchus Fritz, *Les Lieux de la mère*, Éditions Caribéennes, Université du Texas, 1986, 358 p.

Goffman Erving, *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*, Éditions de Minuit, Paris, 1963, 175 p.

Halpern Catherine, *Identité (s) : l'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2009, 352 p.

Hargrove June, « Les statues de Paris » in Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire II La nation*, Bibliothèque illustrée des histoires, II. La nation, Gallimard, Paris, 1986, 610 p.

Heude Rémi Pierre, *Guide de la communication pour l'entreprise : l'image de marque, audit, identité, personnalité ; le positionnement, cible, segmentation du marché ; le concept, thèmes de campagne, études ; les médias à mettre en œuvre, presse, internet ; le budget, plan média, petit et gros budgets*, Maxima, Paris, 2005, 189 p.

Huannou Adrien, *Le roman féminin en Afrique de l'Ouest*, L'Harmattan, Paris, France, 1999, 223 p.

Jeambrun Pascale, *L'albinisme oculocutané : mise au point clinique, historique et anthropologique*, Arch. Pédiatr., 1998, (5)

Kalidou Ba Mamadou, *Le roman africain francophone post-colonial : radioscopie de la dictature à travers une narration hybride*, L'Harmattan, Paris, 2009, 252 p.

Kaufman Jean-Claude, *L'invention de soi : une théorie de l'identité*, Armand Colin, Paris, 2004, 352 p.

Kelman Gaston, *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*, Éditions Max Milo, Paris, 2004, 182 p.

Kováts-Beaudoux Édith, *Les Blancs créoles de la Martinique, une minorité dominante*, L'Harmattan, Paris, 2002, 218 p.

Kuoh-Moukoury Thérèse, *Les couples dominos : aimer dans la différence*, L'Harmattan, Paris, 1983

La Sainte Bible par Louis Segond, Nouvelle Edition revue, Paris, 1952, 1133 + 326 p.

Lancerotto Maria, *Voyageurs français en AEF : la Cendrillon de l'Empire, 1919-1939*, L'Harmattan, Paris, 2009, 294 p.

Lagarde & Michard, XVIIIe siècle, *Les grands auteurs français du programme*, Les Éditions Bordas, Paris, 1970, 418 p.

Lecherbonnier Bernard, *Le roman Antillais*, Tome 1, Édition Fernand Nathan, Paris, 1977, 95 p.

Leiris Michel, *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Gallimard, Paris, 1987, 192 p.

Leti Geneviève, *L'univers magico-religieux antillais, ABC des croyances et superstitions d'hier et d'aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 2000, 190 p.

Little Roger, *Nègres blancs : représentations de l'autre autre*, L'Harmattan, Paris, 1995, 142 p.

Maignan-Claverie Chantal, *Le métissage dans la littérature des Antilles françaises : le complexe d'Ariel*, Karthala, Paris, 2005, 444 p.

Mabanckou Alain, *Le sanglot de l'homme noir*, Édition Points, Paris, 2012, 178 p.

March Christian, *Le discours des mères martiniquaises, Diglossie et créolité : un point de vue sociolinguistique*, L'Harmattan, Paris, 1996, 283 p.

Memmi Albert, *Portrait du décolonisé : arabo-musulman et quelques autres*, Gallimard, Paris, 2004, 167 p.

Memmi Albert, *Le portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*, Éditions Corrèa, Paris, 1957, Éditions Gallimard pour l'édition de 1982, 179 p.

Memmi Albert, *Le racisme : description, définition, traitement*, Collection Idées, Paris, 1982, 220 p.

Ménil René, *Antilles déjà jadis précédé de Tracées : identité négritude, esthétiques aux Antilles*, Jean Michel Place, Paris, 1999, 319 p.

Ménil René, *Tracées : identité, négritude, esthétique aux Antilles*, Robert Laffont, Paris, 1981, 233 p.

Moudileno Lydie, *Parades postcoloniales, La fabrication des identités dans le roman congolais*, Karthala, Paris, 2006, 160 p.

Mouralis Bernard, *Individu et collectivité dans le roman négro-africain d'expression française*, Annales de l'Université d'Abidjan série D, tome 2, Lettres 1969, 165 p.

Mudimbe-Boyi Élisabeth, *Essais sur les cultures en contact Afrique, Amériques, Europe*, Karthala, Paris, 2006, 280 p.

Ndagano Biringanine, *Nègre tricolore : littérature et domination en pays créole*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2000, 210 p.

Ndiaye Pap, *La condition noire*, Gallimard, Paris, 2009, 521 p.

Nora Pierre, « Entre Mémoire et Histoire, la problématique des lieux », in Pierre Nora, (dir.), *Les lieux de mémoire I la République*, Gallimard, Paris, 1984, 674 p.

Paterson Janet, *Figures de l'Autre dans le roman québécois*, Éditions Nota bene, Québec, 2004, 235 p.

Pénel Jean-Dominique, *Homo Caudatus, Les hommes à queue d'Afrique centrale : un avatar de l'imaginaire occidental*, SELAF, Paris, 1982, 256 p.

Pétre-Grenouilleau Olivier, *Les traites négrières, Essai d'histoire globale*, Editions Gallimard, Paris, 2004, 468 p.

Pierre Emeline, *Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post) colonial*, L'Harmattan, Paris, 2008, 190 p.

Ramond Journey Florence, *Voix/es libres : Maternité et identité féminine dans la littérature antillaise*, Summa Publications, INC, Birmingham, Alabama, 2006, 251 p.

Redouane Najib, *Francophonie littéraire du sud : des littératures en mouvance, in Francophonie littéraire du Sud, un divers singulier, Afrique, Maghreb, Antilles*, L'Harmattan, Paris, 2006

Rinne Suzanne et Vitiello Joëlle, *Elles écrivent des Antilles (Haïti, Guadeloupe, Martinique)* Éditions L'Harmattan, Paris, 1997, 397 p.

Rosello Mireille, *Littérature et identité créole aux Antilles*, Karthala, Paris, 1992, 202 p.

Rubbers Benjamin, *Faire fortune en Afrique, anthropologie des derniers colons du Katanga*, Karthala, Paris, 2009, 300 p.

Semujanga Josias, "panorama des littératures francophones, in Christiane Ndiaye (dir), *Introduction aux littératures francophones, Afrique, Caraïbe, Maghreb.*, Les Presses de l'Université de Montréal, Canada, 2004, pp. 9-61

Schon Nathalie, *L'auto-exotisme dans les littératures des Antilles françaises*, Karthala, Paris, 2003, 326 p.

Schweitzer Louis, Blastia Rafael, *Les discriminations en France*, Robert Laffont, Paris, 2009, 191 p.

Sméralda Juliette, *Peau noire, cheveu crépu : l'histoire d'une aliénation*, Éditions Jasor, Pointe-à-Pitre, 2005, 256 p.

Smeralda-Amon Juliette, *La racisation des relations intergroupes ou la problématique de la couleur, le cas de la Martinique*, L'Harmattan, Paris, 2002, 519 p.

Talahite-Moodley, *Problématiques identitaires et discours de l'exil dans les littératures francophones*, Les presses de l'université d'Ottawa, Ottawa, 2007, 380 p.

Ouellet Pierre, *Soi et l'Autre : l'énonciation de l'identité dans les contextes interculturels*, Les presses de l'université Laval, Montréal, 2003, 446 p.

Ouologuem Yambo, *Lettre à la France nègre*, Le Serpent à Plumes, Paris, [1969], 2003, 217 p.

Taguieff Pierre-André, *La couleur et le sang : doctrines racistes à la française*, Éditions Mille et une nuits, Paris, 1998, 206 p.

Vigier Stéphanie, *La fiction face au passé, Histoire, mémoire et espace-temps dans la fiction littéraire océanienne contemporaine*, Édition PULIM, Limoges, 2011, 326 p.

Simasotchi-Bronès Françoise, *Le roman antillais, personnages, espace et histoire : fils du chaos*, L'Harmattan, Paris, 2004, 342 p.

Yade-Zimet Rama, *Noirs de France*, Calmann-Lévy, Paris, 2007, 234 p.

Dorcé Mylène, « Déconstruction de l'imaginaire de l'Afrique mythique : En attendant le bonheur de Maryse Condé et L'autre qui danse de Suzanne » in *L'Afrique noire dans les imaginaires antillais*, Karthala, 2011, Paris, 252 p.

Benoist Jean, Desroches Monique, L'Étang Gerry et Ponaman Gilbert Francis, « L'Inde dans les arts de la Guadeloupe et de la Martinique. Héritages et innovations », Matoury : Ibis Rouge Éditions, Presses universitaires créoles - GEREC-F, 2004, 138 pp.

Marchese Elena, « L'exil chez Bianca Zagolin et Abba Farhoud. La recherche d'un espace habitable entre passé et présent », sous la direction de Daniel Chartier, Véronique Pepin & Chantal Ringuet, *Littérature, immigration et imaginaire au Québec et en Amérique du Nord : Études transnationales, francophones et comparées*, L'Harmattan, 2006,

Sacré Sébastien, « La mise à distance de l'Afrique ancestrale : les romans antillais contemporains », in *L'Afrique noire dans les imaginaires antillais*, Karthala, Paris, 2001 p.24 sous la direction de Obed Nkuzimana, Marie-Christine Rochmann et Françoise Naudillon.

Oudin-Bastide Caroline, « L'Afrique dans le discours abolitionniste de Victor Schœlcher : de la réfutation de l'« infériorité native des Nègres » au projet africain, dans *Afrique et Histoire*, 2005, N°4

Rullier-Theuret Françoise, *La langue dans la peau*. In *La peau un continent à explorer*, dirigé par Sarah Vergez-Seija, Éditions Autrement – Collection « Mutations » n°240

Les Africains noirs en Europe à la Renaissance, sous la direction de T. F. Earle et K. J. P. Lowe ; traduit de l'anglais par Maurice Akingeneye et Régine Mfoumou 2001, Toulouse : MAT éd. 2010, 363 p.

DICTIONNAIRES/ENCYCLOPEDIES

Dictionnaire des esclavages, Larousse à coll. Sous la direction de Pétré-Grenouilleau Olivier, Larousse A présent, Paris, 2010, 575 p.

Dictionnaire Alphabétique et analogique de la langue française, texte remanié et amplifié, sous la direction de Ray-Debove Josette, Édition Le Robert, Paris, 2011

Dictionnaire des racismes, de l'exclusion et des discriminations, sous la direction de Benbassa Esther, À présent, Paris, 2010, 727 p.

Dictionnaire de la colonisation française, sous la direction de Liauzu Claude, Larousse, Paris, 2007, 646 p.

Dictionnaire des esclavages, sous la direction Pétré-Grenouilleau Olivier, Larousse, Paris 2010, 575 p.

Le nouveau petit Robert [Texte imprimé] : *dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française / texte remanié et amplifié* sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey. - Nouvelle édition [2010] de Paul Robert

Vocabulaire des études francophones : les concepts de base, sous la direction de Beniamino Michel Gauvin Lise, Édition PULIM, Limoges, 2005, 210 p.

SITOGRAPHIE

Serge Domi, *Vécu de la mort et soins palliatifs en Martinique : Le corps exposé, le corps enterré, le corps envolé*, Ville de la Trinité - Martinique, Communication à la sixième conférence des unions hospitalières des Antilles et de la Guyane, 1er et 2 février 2001, Consulté le 22 février 2012. URL : <http://kapeskreyol.potomitan.info/guides/mort.pdf>.

Thierry Nicolas, « A la poursuite du patrimoine », EchoGéo [En ligne], Sur le Vif, mis en ligne le 09 juillet 2009, consulté le 25 octobre 2011. URL : <http://echogeo.revues.org/11300>

www.philolog.fr/quest-ce-que-la-modernite, consulté le 16 mai 2012.

<http://www.larousse.fr/encyclopedie/nom-commun-nom/cr%E9olit%E9/38360>, consulté le 19 septembre 2012

www.philolog.fr/quest-ce-que-la-modernite/, consulté le 16 mai 2012.

<http://www.ethnopsychiatrie.net/karayib.htm>, consulté le 26 septembre 2012

http://www.infodrog.ch/tl_files/templates/InfoDrog/old/txt/arti/Integras_Delez_role_economique.pdf, consulté le 18 octobre 2012.

<http://www.erudit.org/revue/smq/1985/v10/n1/030266ar.pdf>, consulté le 31 octobre 2012.

http://www.revue-silene.com/images/30/extrait_115.pdf, consulté le 11 février 2013.

http://agora.qc.ca/thematiques/mort/dossiers/masque_le, consulté le 20 février 2013.

www.potomitan.info/divers/glissand.htm, consulté le 23 février, 2013.

<http://www.linternaute.com/dictionnaire/fr/definition/albinisme/>, consulté le 20 septembre 2014

Kesteloot Lilyan, « La littérature négro-africaine face à l'histoire de l'Afrique », *Afrique contemporaine* 1/2012 (n° 241), p. 43-53, URL : www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2012-1-page-43.htm, consulté le 14 novembre 2014

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1975_num_15_60_3364, consulté le 15 novembre 2014

Table des matières

ÉPIGRAPHE	1
DÉDICACE	2
REMERCIEMENTS	3
SOMMAIRE	4
INTRODUCTION GENERALE	7
PREMIÈRE PARTIE : REDÉFINITION D'UNE IDENTITÉ ANTILLAISE DANS LE ROMAN CONTEMPORAIN	25
Chapitre I : VALORISATION DE L'HISTOIRE, DE LA CULTURE ET DES TRADITIONS	28
I.1. Relecture de l'histoire antillaise	28
I.2. Personnages historiques antillais	33
I.3. Lieux de mémoire.....	38
I.4. Identité culturelle.....	42
I.4.1. Culture et traditions créoles.....	44
I.4.1.1. La langue créole	46
I.4.1.2. La gastronomie	49
I.4.1.3. La musique créole	53
I.4.1.4. Les costumes traditionnels	57
I.4.1.5. Les jeux populaires.....	60
I.4.1.6. La médecine traditionnelle.....	62
I.4.1.7. La superstition et la religion.....	66
I.4.1.8. La symbolique du fromager.....	72
I.4.1.9. Les connotations de la mort dans la société créole.....	75
Chapitre II : DES COULEURS ET DES ÊTRES : HISTOIRE D'UNE INTERPRÉTATION	78
II.1. La couleur de la peau dans la société créole traditionnelle.....	78
II.1.1. Le noir comme fatalité.....	79
II.1.2. La couleur noire comme défaut esthétique.....	81
II.1.3. Le béké dans la société créole	85
II.2. La figure du mulâtre	90
II.3. Les Indiens et les Chinois créoles	92
II.3.1. Les Indiens.....	92
II.3.2. Les Chinois	101
Chapitre III : CARACTÉRISATION DE LA SOCIÉTÉ MODERNE CRÉOLE	109
III.1. La relation entre les Blancs créoles.....	109
III.2. Le Noir et ses semblables	113
III.3. La relation entre les Blancs et les Noirs.....	120
III.4. La famille créole	126
III.5. La situation des Créoles	133
III.6. L'exil des personnages blancs créoles.....	142
III.7. Le personnage antillais ne en métropole à la découverte de sa société d'origine (euro- blacks)	144

III.8. Le retour au pays natal de l'exilé	151
III.9. Le Blanc métropolitain aux Antilles	154
DEUXIÈME PARTIE : LA VISION DE L'AUTRE ET DE SOI DANS LA FICTION A	
TRAVERS LE ROMAN AFRICAIN	159
Chapitre I : La perception du Blanc en Afrique : un regard complexe dans la fiction	
romanesque.....	164
I.1. La représentation de l'homme blanc dans la conscience collective	164
I.2. Le Blanc : symbole de richesse.....	168
I.3. Le paradoxe entre le blanc idéalisé et la blanche caricaturée dans le couple mixte vue	
d'Afrique	171
I.4. L'image du Blanc dans les savoirs en Afrique.....	175
I.5. L'héritage des représentations coloniales	180
I.6. L'impossible rencontre avec l'autre	181
I.7. L'image de l'Europe et l'impact des médias.....	184
Chapitre II : L'albinisme et ses corollaires	186
II.1. Le personnage de l'albinos et le poids de la société et de la tradition africaine	186
II.2. La naissance de l'enfant albinos : le choc familial.....	190
II.3. L'amour maternel et le sort de l'albinos	196
II.4. L'albinos dans l'état de nature	199
II.5. L'albinos confronté à la civilisation	202
II.6. Construction identitaire personnelle et sociale de l'albinos	206
II.7. Déconstruction de la figure de l'albinos	210
Chapitre III : Réflexivité sur l'Afrique : regard sur l'Africain et l'Afrique à travers le roman	
.....	212
III.1. Lecture métaphorique du Blanc	212
III.2. L'altérité dans le groupe sociale : la contre-identité	216
III.3. Devenir Autre et l'importance du regard d'autrui.....	219
III.4. De l'afro-pessimisme des personnages	224
III.5. La négation de la couleur de la peau.....	232
III.6. La mutation corporelle.....	235
III.7. L'interprétation du changement corporel des personnages.....	239
TROISIÈME PARTIE : LES DIFFÉRENTS RAPPORT À L'AUTRE.....	245
Chapitre I : ENTRE ANALOGIE DE PHÉNOTYPE ET ALTÉRITÉ CULTURELLE ...	248
I.1. Les personnages africains, antillais et la métropole.....	248
I.2. L'émigré noir antillais et africain dans la société métropolitaine	250
I.2.1. Le personnage noir créole (néropolitain) en métropole : l'ambivalence de son identité ...	250
I.2.2. Le personnage africain en métropole.....	254
I.3. Le personnage noir né en métropole	258
I.3.1. L'Euro-black (personnage antillais né en métropole)	258
I.3.2. Le personnage africain métropolitain. (Né en France.)	259
I.4. L'interaction entre l'Africain et l'Antillais en métropole	264
I.5. Antillais et Africains : points de divergence et d'intersection	269
Chapitre II : INTERPRÉTATION D'UNE ALTÉRITÉ RACIALE, CULTURELLE ET	
SOCIALE	272
II.1. L'image de l'Afrique en métropole	272
II.2. L'impact de la couleur de la peau dans la relation blanc/noir en métropole	275
II.3. Le corps de l'autre (l'altérité) : entre fantasme, reproduction et affirmation du groupe	
.....	279

II.4. L'image de l'Afrique (altérité) Dans les medias : le cas de la télévision en tant qu'émetteur et son influence sur le récepteur	283
CONCLUSION GENERALE	288
Bibliographie	295
Table des matières	309
Résumé : Le rôle de la couleur de la peau dans le roman contemporain antillais et d'Afrique noire subsaharienne francophone.	312

Résumé : Le rôle de la couleur de la peau dans le roman contemporain antillais et d’Afrique noire subsaharienne francophone.

Le contact avec l’Autre, désigné ainsi en raison de la différence culturelle, de couleur de peau, ou encore de phénotype, a produit un bouleversement profond des structures socioculturelles et des territoires touchés par les systèmes esclavagistes et coloniaux. À présent, les nouvelles générations issues de ces territoires sont confrontées à des mutations que nous examinons pour en dégager les survivances coloniales et les nouveaux phénomènes sociologiques décrits par les écrivains francophones contemporains. Les sujets analysés par ces derniers dans leurs œuvres expriment des interactions fondées sur des différences et/ou des similarités idéologiques, raciales, physiques, culturelles, au sein des trois aires géographiques que sont les Antilles (Martinique/Guadeloupe), l’Afrique (Subsaharienne, noire et francophone) et la France métropolitaine. Le roman devient alors un instrument de dissection des effets de la présence et de la domination de l’idéologie et de la culture occidentales. On y découvre ainsi les différents types de relations, Blanc/Noir, ancien esclavagiste/ancien esclave, ancien dominant/ancien dominé, ancien colonisateur/ancien colonisé, du point de vue de ces auteurs. Dans un contexte social dominé par les déplacements humains et les échanges interculturels, les regards croisés des personnages se focalisent sur les différentes formes d’altérité et d’identité et sur les problématiques actuelles en rapport avec la race, l’immigration, l’exil, le racisme.

Mots clés : Littérature francophone, Antilles, Afrique, Métropole, Noir, Blanc, couleur de peau, race, altérité, identité, Autre, albinos, interculturalité.

Abstract: The role of the color of the skin in the Antillais and French-speaking black sub-Saharan Africa contemporary novel.

The contact with the Other, so called because of its cultural, skin color or phenotype difference, has generated a deep upheaval into the sociocultural structures and affected territories by the slave and colonial systems. Nowadays, the new generation natives of those territories are facing transformations that we are investigating in order to bring out the colonial survivals and the new sociological phenomena described by the contemporary French-speaking authors. The subjects analyzed by the latter in their works are expressing interactions based on ideological, racial, physical, cultural differences and/or similarities, in the three geographical areas: the Antilles (Martinique, Guadeloupe), Africa (black and French-speaking sub-Saharan) and Metropolitan France. The novel becomes then a dissection instrument of the effects of the

presence and the domination of Western ideology and culture. Thereby, we discover the different types of relations, White/Black, former slave driver/former slave, former dominant/former dominated, former colonizer/former colonized, from the authors point of view. In a social context dominated by human movements and intercultural exchanges, the crossed looks of the characters focus on the various forms of otherness and identity and on the current problems in relation with race, immigration, exile, racism.

Keywords: Francophone literature, the Antilles, Africa, Metropolis, Black, White, skin color, race, otherness, identity, Other, albinos, intercultural.