

UNIVERSITÉ DES ANTILLES

THÈSE PRÉSENTÉE POUR LE DOCTORAT EN LANGUES  
ET LITTÉRATURES FRANÇAISES  
(LITTÉRATURE GÉNÉRALE ET COMPARÉE)

# Le surnaturel dans le roman féminin guadeloupéen contemporain

Par Madame Fatima PY

Année : 2017

Sous la direction de

Monsieur Roger TOUMSON

**Membres du jury :**

Madame Laura Line Cassin Carvigan, Maître de conférences à l'Université des Antilles.

Madame Sylvie Chalaye, Professeur à la Sorbonne Nouvelle, Université Paris III.

Monsieur Francis Marmande, Professeur émérite de l'Université Denis Diderot, Paris VII.

---

Monsieur Daniel Henry Pageaux, Professeur émérite à la Sorbonne Nouvelle, Université Paris III.

Monsieur Lambert-Félix Prudent, Professeur à l'Université des Antilles.

Monsieur Roger Toumson, Professeur émérite de l'Université des Antilles.

# Remerciements

---

Je tiens à remercier mon directeur de Thèse, monsieur Roger Toumson, pour m'avoir accordé sa confiance, en acceptant de diriger cette thèse, mais aussi pour son soutien tout au long de ce parcours, ses conseils avisés, ses critiques et ses encouragements, ainsi que sa disponibilité, en dépit de ses nombreuses obligations.

Je remercie les membres de mon comité de thèse de me faire l'honneur d'avoir accepté ce rôle:

Madame Laura Cassin Carvigan, Maître de conférence à l'Université des Antilles.

Madame Sylvie Chalaye Professeur à la Sorbonne Nouvelle, Université Paris III.

Monsieur Francis Marmande, Professeur émérite de l'Université Denis Diderot, Paris VII.

Monsieur Daniel Henry Pageaux, Professeur émérite à la Sorbonne Nouvelle, Université Paris III.

Monsieur Lambert-Félix Prudent, Professeur à l'Université des Antilles.

Monsieur Roger Toumson, Professeur émérite de l'Université des Antilles.

Je souhaite aussi remercier le personnel des différentes médiathèques que j'ai assidûment fréquenté durant ces trois ans : l'ensemble du personnel de la médiathèque caraïbe Bettino Lara à Basse-Terre, qui a toujours chaleureusement accepté de m'aider, le personnel des bibliothèques universitaires des sites du camp Jacob à Saint-Claude et de Fouillole à Pointe-à-Pitre, de la médiathèque Paul Mado de Baie-Mahault dont je suis devenue une lectrice assidue, de la médiathèque du Gosier, de la bibliothèque du centre Rémy Naninsouta à Pointe-à-Pitre et toutes les

bibliothèques et médiathèques de la Guadeloupe, sans qui la culture n'existerait plus vraiment dans notre archipel.

Enfin, je remercie mes proches, qui ont accepté mon peu de disponibilité durant ces trois années, qui m'ont aidée, soutenue, nourrie, lue, relue, et supportée. J'ai une pensée particulière pour ma mère dont le soutien a été profond et les remontrances régulières afin que je n'abandonne jamais, tout au long de ce parcours parfois contraignant, peu gratifiant mais toujours passionnant.

## Table des matières

INTRODUCTION.....	10
<b>Première partie : Le roman féminin guadeloupéen contemporain, état des lieux .....</b>	<b>14</b>
<b>Introduction de la Première Partie.....</b>	<b>15</b>
<b>A. L'essor du roman féminin dans la littérature guadeloupéenne au XXème siècle .....</b>	<b>16</b>
<b>I. Les grandes figures du roman féminin guadeloupéen .....</b>	<b>16</b>
1. Michèle Lacrosil romancière du mal-être .....	16
2. Simone Schwarz-Bart, une invention narrative .....	18
3. Maryse Condé romancière de la nostalgie.....	19
4. Les récits de l'exil chez Gisèle Pineau .....	23
<b>II. L'âge de la maturité.....</b>	<b>24</b>
1. Une peinture des rapports sociaux : classes, races, idéologies .....	25
2. L'éveil d'une conscience identitaire collective .....	29
<b>III. Le roman féminin guadeloupéen : formes, contenus, expressions .....</b>	<b>32</b>
1. Formes.....	33
2. Contenus.....	34
3. Expressions.....	36
<b>B. Production, réception, critique des œuvres : <i>Demain, Jab-Herma ; Pluie et vent sur Télumée Miracle ; Moi, Tituba, Sorcière... ; La Grande drive des esprits</i>.....</b>	<b>38</b>
<b>I. Contexte de production .....</b>	<b>38</b>
1. <i>Demain, Jab-Herma</i> .....	38
2. <i>Pluie et vent sur Télumée Miracle</i> .....	40
3. <i>Moi, Tituba, sorcière...</i> .....	41
4. <i>La Grande drive des esprits</i> .....	42
<b>II. Réception par le grand public et critique savante .....</b>	<b>42</b>
1. Réception et critique des ouvrages en Guadeloupe .....	43
2. Réception et critique en France .....	50
3. Point de vue de la critique internationale.....	54
<b>III. Le courant féministe contemporain.....</b>	<b>57</b>
1. Critiques portant sur le féminisme des œuvres .....	57
2. Réception des personnages féminins.....	67
<b>C. Thèmes récurrents.....</b>	<b>71</b>
<b>I. L'archipel, l'île.....</b>	<b>71</b>
1. Intégration et appropriation : un acte identitaire fort.....	72
2. Apprivoiser la végétation.....	76
<b>II. La femme protagoniste.....</b>	<b>79</b>
1. Importance de la figure féminine dans les œuvres .....	79
2. Lectures et relectures de la femme <i>poto-mitan</i> .....	84
3. Nature et surnature au service des pouvoirs féminins.....	88
<b>III. Caractéristiques du roman masculin et du roman féminin.....</b>	<b>93</b>
1. Caractéristiques du roman masculin.....	93
2. Caractéristiques du roman féminin .....	96

<b>Conclusion de la Première Partie</b> .....	<b>98</b>
<b>Deuxième partie : Significations, rôles et enjeux du surnaturel dans le roman féminin guadeloupéen</b> .....	<b>100</b>
<b>Introduction de la deuxième partie</b> .....	<b>101</b>
<b>A. Surnaturel, magico-religieux et syncrétismes en Guadeloupe : des héritages multiples</b> .....	<b>102</b>
<b>I. Surnaturel, magico-religieux, syncrétisme : éléments de définition</b> .....	<b>102</b>
1. Surnaturel .....	102
2. Magico-religieux .....	104
3. Syncrétisme .....	105
<b>II. L'héritage africain dans le bassin caribéen</b> .....	<b>107</b>
1. Les différents rites .....	111
2. Des figures et des symboles récurrents .....	124
3. La valorisation de l'héritage africain .....	130
<b>III. Les influences européennes</b> .....	<b>138</b>
1. Des pratiques dont l'origine est difficilement identifiable .....	138
2. Le transfert de la sorcellerie européenne à la Guadeloupe au XVIIème siècle.....	144
3. La sorcellerie à l'œuvre chez les esclaves guadeloupéens .....	150
4. Des croyances également partagées de maîtres.....	151
<b>B. L'univers magico-religieux guadeloupéen</b> .....	<b>160</b>
<b>I. Les syncrétismes</b> .....	<b>160</b>
1. Syncrétisme et catholicisme .....	162
2. Syncrétisme et pratiques magico-religieuses .....	181
3. Les rejets.....	191
<b>II. Mises en scène de la possession</b> .....	<b>195</b>
1. La transe.....	195
2. Les possessions maléfiques .....	196
<b>III. Les spécificités des Antilles françaises dans les romans</b> .....	<b>201</b>
1. Représentations du catholicisme.....	201
2. L'autre « pouvoir » religieux : le don .....	208
3. Le culte hindou et les influences asiatiques.....	222
<b>C. Le surnaturel et les croyances populaires</b> .....	<b>224</b>
<b>I. Survivances du surnaturel et des croyances populaires : de la sphère privée au domaine public</b> .....	<b>224</b>
1. Personnages surnaturels de la culture populaire .....	224
2. La sphère privée : des pratiques cachées .....	231
3. La sphère publique : lorsque le magico-religieux est revendiqué.....	237
<b>II. Croyances et superstitions pour consolider le lien social</b> .....	<b>243</b>
1. Des croyances fortement ancrées dans les milieux populaires.....	244
2. Des croyances également présentes dans les diverses couches de la société guadeloupéenne.....	245
3. Le christianisme au contraire désorganise ?.....	248
<b>Conclusion de la Deuxième Partie</b> .....	<b>255</b>
<b>Troisième partie : L'imaginaire fantastique dans le roman féminin guadeloupéen contemporain</b> .....	<b>258</b>
<b>Introduction de la Troisième Partie</b> .....	<b>259</b>

<b>A. La pensée magique .....</b>	<b>260</b>
<b>I. Le rôle de la pensée magique chez les esclaves.....</b>	<b>261</b>
1. Se faire aimer et/ou conserver l'être ou le maître aimé.....	263
2. Une échappatoire.....	265
3. Du ressentiment à la vengeance.....	268
4. Une conception de la mort.....	279
<b>II. Pensée magique et pauvreté.....</b>	<b>281</b>
1. La pensée magique pour faire face aux obstacles.....	281
2. La pensée magique pour se déculpabiliser.....	282
<b>B. Le rôle social du magico-religieux.....</b>	<b>285</b>
<b>I. Le magico-religieux : un « mal » nécessaire ?.....</b>	<b>285</b>
1. Le magico-religieux pour protéger.....	286
2. Le magico-religieux pour se venger.....	290
3. Le magico-religieux pour obtenir.....	292
4. Le magico-religieux pour soigner.....	293
<b>II. Le magico-religieux dans les coutumes.....</b>	<b>299</b>
1. Le magico-religieux et l'amour.....	299
2. Le magico-religieux et l'enfantement.....	307
3. Le magico-religieux et la mort.....	310
<b>III. Un rôle souvent dévolu aux femmes.....</b>	<b>316</b>
1. Le magico-religieux et les femmes comme garantes du foyer.....	316
2. Sorcières, dormeuses, femmes à dons.....	319
3. <i>Soukounian, volan</i> et autres métamorphoses..., des personnages maléfiques ?.....	337
<b>C. Une esthétique propre au roman féminin guadeloupéen.....</b>	<b>344</b>
<b>I. La mise en scène de la parole.....</b>	<b>344</b>
1. La mise en abyme : des éléments surnaturels pour renforcer les pouvoirs du conte.....	345
2. Le roman guadeloupéen rythmé par des proverbes évoquant le surnaturel.....	350
3. Des références récurrentes au surnaturel dans la parole des personnages 351	351
<b>II. Envisager une autre vision de la mort.....</b>	<b>356</b>
1. La mort, de la personnification à la réification.....	356
2. Une autre forme de vie.....	357
3. Les morts, adjuvants des vivants.....	368
4. Le don d'omniscience.....	372
<b>III. Le surnaturel dans la manière d'être au monde.....</b>	<b>376</b>
1. Assurer la continuité de la tradition.....	376
2. Du rêve à la réalité.....	379
3. Appréhender la vie à travers une vision qui autorise les références au surnaturel.....	386
<b>Conclusion de la Troisième Partie.....</b>	<b>399</b>
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>401</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>404</b>
<b>I. Corpus.....</b>	<b>404</b>
• Michèle Lacrosil.....	404
• Simone Schwarz-Bart.....	404
• Maryse Condé.....	404

• Gisèle Pineau .....	404
<b>II. <u>Autres ouvrages des auteurs du corpus</u>.....</b>	<b>404</b>
• Michèle Lacrosil .....	404
• Simone Schwarz-Bart .....	405
• Maryse Condé .....	405
• Gisèle Pineau .....	410
<b>III. <u>Ouvrages consacrés aux auteurs du corpus, réception des œuvres</u></b>	<b>412</b>
• Sur Michèle Lacrosil.....	412
• Sur Simone Schwarz-Bart.....	413
✓ Sur <i>Pluie et vent sur Télumée miracle</i> .....	417
• Sur Maryse Condé .....	419
✓ Sur <i>Moi Tituba</i> ... ..	427
• Sur Gisèle Pineau.....	428
<b>IV. <u>Sur le roman</u>.....</b>	<b>431</b>
<b>V. <u>Histoire littéraire des Antilles et de la Guyane créolophones et francophones</u>.....</b>	<b>432</b>
<b>VI. <u>Poétique du roman des Antilles et de la Guyane francophones et créolophones</u> .....</b>	<b>435</b>
<b>VII. <u>Roman féminin et roman masculin dans la littérature de la Guadeloupe</u>.....</b>	<b>436</b>
<b>VIII. <u>Permanence du conte</u>.....</b>	<b>438</b>
➤ Sur le conte antillo-guyanais.....	439
➤ Sur le conte oral traditionnel guadeloupéen.....	439
<b>IX. <u>Sur le surnaturel : croyances, religion, syncrétismes, folklore</u> .....</b>	<b>442</b>
A. Références littéraires .....	442
B. Références historiques .....	442
C. Références sociologiques, ethnologiques, anthropologiques .....	443
D. Références psychologiques, psychiatriques, psychanalytiques .....	447
E. Essais .....	448
<b>I. <u>Colonialisme et esclavage</u> .....</b>	<b>448</b>
<b>X. <u>Plurilinguisme, multiculturalisme, interculturalité</u> .....</b>	<b>448</b>
<b>INDEX .....</b>	<b>450</b>
Rencontre avec Simone Schwarz-Bart .....	456





## INTRODUCTION

Le XXème siècle est sans doute le siècle de l'imaginaire dans la littérature. Non qu'il n'existât pas avant, mais c'est au XXème siècle qu'il est consacré comme l'objet-même de la littérature, son référent, par un mouvement littéraire tel que le surréalisme en France, qui fera ouvertement le procès du réalisme. Si les surréalistes refusent le genre romanesque, les auteurs latino-américains, quant à eux, vont le consacrer comme le genre au sein duquel il va être possible de libérer l'imagination, sans s'imposer de limites réalistes, typiques selon eux, d'une littérature européenne qu'Alejo Carpentier ou encore Jacques Stephen Alexis récuse. C'est aussi au XXème siècle que va se développer un nouveau roman guadeloupéen, que s'approprient toutes les « classes » de l'île, et qui va, lui aussi, faire la part belle à l'imaginaire. Comme chez Gabriel Garcia Marquez, le roman guadeloupéen ne connaîtra pas les limites du rationalisme européen, et cela se manifestera en particulier avec les références aux éléments surnaturels typiques du milieu antillais voire guadeloupéen. Ainsi, le surnaturel ne sera pas simplement un élément anecdotique, ce sera un élément déterminant, permettant d'identifier les particularités de ce roman guadeloupéen.

Notre étude s'interrogera ainsi sur les points suivants : le surnaturel permet-il de définir une ou plusieurs esthétiques du roman guadeloupéen ? En quoi permet-il aux auteurs de souligner des antagonismes sociaux, tout en prenant résolument parti pour la revalorisation d'une culture locale ?

Il est pourtant vrai que le surnaturel n'est pas irréductiblement spécifique au roman guadeloupéen, puisqu'on le retrouve dans toutes les littératures caribéennes. Il est présent dans le roman européen dès le XVIIIème siècle et va s'épanouir dans le roman du XIXème siècle, avant de se prolonger au

XXème siècle dans les avant-gardes du surréalisme. Il conviendra ainsi de dégager les traits, les caractéristiques du surnaturel en tant que paramètre esthétique du roman guadeloupéen, il va nous falloir étudier l'itinéraire du surnaturel, la provenance des catégories artistiques et littéraires du surnaturel.

Ainsi, si notre étude porte sur le roman guadeloupéen, celle-ci nous mènera à des échanges avec la littérature non seulement caribéenne, mais aussi française, francophone, mondiale. En outre, nous avons choisi d'examiner avec une attention toute particulière des œuvres d'auteurs féminins. Les romancières ne sont pas les seuls écrivains du genre romanesque à investir le champ des thématiques surnaturelles : les auteurs masculins guadeloupéens utilisent eux aussi les thématiques surnaturelles, c'est notamment le cas de la trilogie de Daniel Maximin, *L'Isolé soleil* (1981), *Soufrières* (1987) et *L'Île et une nuit* (1995) ou encore d'Ernest Pépin dans *L'Homme-au-bâton* (1992), où il va reprendre une thématique surnaturelle faisant partie du folklore de la Guadeloupe ou encore dans *Tambour-Babel* (1996). On serait dans un premier temps tenté d'affirmer que la vision que les femmes ont du surnaturel est différente de celle des hommes, que l'on peut discerner des caractères propres aux thématiques surnaturelles telles qu'elles sont traitées par les romancières, que l'esthétique surnaturelle féminine serait distincte de la masculine. En effet, chez les romanciers, l'aspect anecdotique ou divertissant semble prévaloir. Une autre étude aurait pu être menée pour comparer ces deux visions du monde mais nous avons choisi de nous attacher à la vision particulière des femmes, où le rôle de transmission culturelle et familiale du surnaturel crée une réelle cohérence entre les œuvres. Dans le roman féminin, le surnaturel est souvent porté par les femmes (Télumée, Tituba) et lorsque les hommes ont un rôle à jouer (Jab-Herma, Léonce dit *Kochi*), ils s'inscrivent comme des piliers de la société décrite, comme des êtres qui en sont constitutifs, et non comme des trouble-faites comme cela peut être le cas dans le roman masculin.

Nous avons en outre choisi de borner notre étude au champ guadeloupéen, qu'il importe de définir : nous en avons en effet choisi une acception large. Les romancières sont nées en Guadeloupe (Michèle Lacrosil, Maryse Condé) ou de parents guadeloupéens (Simone Schwarz-Bart, Gisèle Pineau). Leurs romans portent sur la Guadeloupe et même lorsque ce n'est pas le cas, des problématiques thématiques ou linguistiques rappellent qu'une écriture guadeloupéenne est présente, comme ce fut par exemple le cas dans le recueil *Vents* de Saint-John Perse. Nous montrerons d'ailleurs dans le cours de notre étude en quoi les caractéristiques communes de ces écrits classent ces auteurs dans le champ de l'esthétique guadeloupéenne. Toutefois, le fait de travailler sur des auteurs de la Guadeloupe n'exclut pas de définir et de situer le surnaturel dans la littérature française et caribéenne et nous serons amenée à citer régulièrement le travail notamment d'auteurs masculins en ce qui concerne le surnaturel.

En conséquence, le corpus choisi réunit les œuvres les plus marquantes relevant de l'esthétique du surnaturel, du réel merveilleux et magique des romancières guadeloupéennes Michèle Lacrosil, Simone Schwarz-Bart, Maryse Condé et Gisèle Pineau.

Afin de déterminer quelle est la place du surnaturel dans le roman féminin guadeloupéen contemporain, nous en ferons, dans une première partie, un état des lieux, nous expliquerons ainsi comment il prend son essor au XX<sup>ème</sup> siècle, avant de préciser le rôle que jouent les œuvres de notre corpus dans ce développement, ce qui nous permettra ensuite de montrer l'importance que prend la thématique du surnaturel. Dans notre deuxième partie, nous définirons le rôle du surnaturel en Guadeloupe, en étudiant d'abord la place accordée par les auteurs aux différents héritages culturels, puis en déterminant en quoi le syncrétisme guadeloupéen tel qu'on le retrouve dans la littérature est original au sein du bassin caribéen, en nous attachant enfin à l'étude du surnaturel dans les croyances populaires en Guadeloupe. C'est dans la troisième partie que nous

étudierons la place de l'imaginaire fantastique dans le roman féminin guadeloupéen. Nous verrons que la pensée magique est un moyen, pour l'esclave ou le descendant d'esclave, sans pouvoir aucun, de reprendre son destin en main, nous verrons en outre que le magico-religieux joue un rôle social que ne peut occulter le roman, « miroir qu'on promène le long d'un chemin<sup>1</sup> », pour finir, nous montrerons en quoi le surnaturel permet de définir une esthétique propre au roman guadeloupéen.

---

<sup>1</sup> Stendhal, *Le Rouge et le Noir*.

**Première partie : Le roman féminin  
guadeloupéen contemporain, état  
des lieux**

## Introduction de la Première Partie

Des auteurs émergent en Guadeloupe au XX<sup>ème</sup> siècle. Auparavant, la littérature y était essentiellement masculine et blanche, qu'il s'agisse de défendre ou de critiquer l'abolition de l'esclavage, un thème souvent traité, de vanter les beautés de l'île ou d'en déplorer les charmes perdus. Au XX<sup>ème</sup> siècle, la littérature guadeloupéenne connaîtra une véritable révolution, puisque la place des femmes y sera de plus en plus importante, bouleversant ces thématiques privilégiées.

Quelles sont les caractéristiques de ce roman féminin guadeloupéen contemporain ?

Nous montrerons dans un premier temps en quoi ce roman féminin guadeloupéen est en plein essor au XX<sup>ème</sup> siècle, grâce à des figures marquantes d'auteurs telle que Michèle Lacrosil, Simone Schwarz-Bart, Maryse Condé ou Gisèle Pineau. Il atteint en effet à cette époque véritablement sa maturité, s'illustrant à travers une peinture des rapports sociaux, menant au réveil d'une conscience identitaire collective. Des formes, des contenus et des expressions définissant ce roman se révèlent alors.

Nous analyserons ensuite, afin de justifier le choix des œuvres du corpus, le contexte dans lesquelles les œuvres ont été imaginées, réalisées, écrites, puis la réception populaire mais aussi la critique littéraire, souvent discordantes, des ouvrages en Guadeloupe, en France et à l'international, l'inscription – ou non – qui leur est faite au sein du courant féministe contemporain, les critiques portant sur le féminisme des œuvres, ainsi que la réception des personnages féminins.

Enfin, nous étudierons les thèmes récurrents : le rapport à l'île, son intégration et son appropriation par les personnages ainsi que l'importance qui est donnée par les auteurs au fait d'appriivoiser la nature ; le rôle de la femme protagoniste, en montrant l'importance de la

figure féminine dans les œuvres, mais aussi en étudiant les lectures et relectures faites dans les œuvres de la femme *poto-mitan* et enfin les pouvoirs spécifiques féminins au sein du rapport au surnaturel ; nous tâcherons finalement de préciser quelles sont les caractéristiques propres au roman masculin, et au roman féminin, qui justifient qu'une étude particulière soit accordée au roman féminin.

## **A. L'essor du roman féminin dans la littérature guadeloupéenne au XXème siècle**

Singulièrement au sein du bassin caribéen, le roman féminin prendra une place très importante dans la littérature guadeloupéenne du XXème siècle. Des auteurs, en effet, se font connaître et montrent que cette littérature féminine connaît désormais l'âge de la maturité, au travers de formes, de contenus et d'expressions qui viennent la définir.

### **I. Les grandes figures du roman féminin guadeloupéen**

Quatre grandes figures littéraires se distinguent au sein du roman féminin guadeloupéen, représentatives de l'évolution de la femme au sein de la littérature guadeloupéenne.

#### **1. Michèle Lacrosil romancière du mal-être**

Fille d'un juge d'instruction décédé très tôt, Michèle Lacrosil est élevée par sa mère, couturière. Michèle Lacrosil ose s'interroger sur le mal-être qui anime les Guadeloupéens, mal-être lié à la race, mal-être auquel elle a elle-même été confrontée bien que l'auteur se soit pourtant toujours défendue

d'avoir produit des écrits biographiques<sup>1</sup>, étant élève d'une école privée de Basse-Terre, soumise aux injustices et à la discrimination, ce qui lui offre sans doute en grande partie la matière de ses deux premiers romans, *Sapotille et le serin d'argile* (1960), puis *Cajou* (1961), personnages profondément convaincus de l'infériorité que leur a inculquée l'Histoire, infériorité renforcée pour Sapotille par son rapport aux hommes, notamment son mari Benoît. Selon Isabelle Gros, ce sujet, mal reçu de la critique<sup>2</sup>, aurait conduit l'auteure à son troisième roman puis au silence qui a suivi ces trois publications :

« Alors que le corpus antillais est principalement socio-historique, insistant sur le rapport avec la société globale, Lacrosil avait osé écrire sur le moi profond. Cela expliquerait pourquoi Lacrosil a été aussi critiquée, boycottée et finalement réduite au silence après un troisième roman, *Demain Jab-Herma* (1967), dans lequel elle renie sa première manière d'écrire, cesse de le faire à la première personne et tente sans doute de rentrer dans le rang<sup>3</sup>. »

Le style de ce troisième roman est en effet très différent des précédents, écrit à la troisième personne, et relatant les méandres sociologiques qui entourent une société établie autour de la culture de la canne à sucre, avec en toile de fond le surnaturel, notamment animé par la personne éponyme du sorcier Jab-Herma. Le mal-être perdure pourtant très fortement. Mal-être toujours lié à la race pour le mulâtre Cragget, qui voit en Philippe

---

<sup>1</sup> Mireille Nicolas, *Mon anthologie de littérature antillaise. De ses origines à 1975*, Paris, L'Harmattan, 2005, tome 4: p.43.

<sup>2</sup> Cf Mireille Nicolas, p.43 : « *Jamais Michèle Lacrosil ne propose ou n'envisage de solution, un espoir. On retrouve du masochisme chez tous ses héros. (Journal Inter-Antilles, septembre 1974) ; « Cajou est avant tout la fille de couleur préoccupée de son physique et du jugement de « l'Autre ». Parce que Cajou a été dressée à respecter les « canons de beauté établis par une autre race », elle se juge laide, inapte à l'amour et au bonheur et se détruit elle-même. » (Jack Corzani, *Anthologie prose*, p.261).*

<sup>3</sup> Isabelle Gros, « Michèle Lacrosil: La Libération par l'écriture ou comment vomir le dégoût de soi » in *Elles écrivent des Antilles*. (Susanne Rinne et Joëlle Vitiello éd.). Paris, L'Harmattan, 1997, p.123.

celui qu'il aurait pu être si l'on avait reconnu sa moitié blanche, mais aussi malaise des *Blancs pays*<sup>1</sup>, qui sont, malgré les apparences, eux aussi dominés par les entreprises nationales, mal-être et malaise général d'une société bâtie sur le mensonge et les faux-semblants, où nul n'est vraiment ce qu'il semble être et où, finalement, le grand gagnant est le chauffeur-sorcier noir.

## 2. Simone Schwarz-Bart, une invention narrative

Simone Schwarz-Bart, née Brumant, publie plusieurs ouvrages à quatre mains avec son mari, André Schwarz-Bart, déjà connu pour son prix Goncourt obtenu avec *Le Dernier des Justes* (1959) : *Un plat de porc aux bananes vertes* (1967) et plus récemment, en publication posthume pour son mari, *L'Ancêtre en Solitude* (2014), et individuellement : *Pluie et vent sur Télumée Miracle* (1972), *Ti-Jean l'Horizon* (1975). À leur sortie, ces ouvrages provoquent une critique très mitigée sur laquelle nous reviendrons. Pourtant, ce qui est indéniable, c'est que Simone Schwarz-Bart s'illustre par l'invention narrative qu'elle crée. D'une manière novatrice et peut-être inégalée, elle parvient à *mettre en français* le créole, elle arrive à exprimer l'âme de la langue créole en français, comme le reconnaissent d'ailleurs de nombreux critiques : « L'écriture de Simone Schwartz (*sic.*) -Bart dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle* (1972) est reconnue comme un premier exemple de créolisation du langage – que l'on trouvait dans une certaine mesure dans un roman comme *Diab Lâ* (1942) de Joseph Zobel<sup>2</sup> » ; « Elle a résolu ce problème capital pour un Antillais : comment transposer dans le français l'originalité propre au créole. Comment acclimater un certain nombre d'expressions et de mots sans tomber dans le « folklorisme ». <sup>3</sup>»

---

<sup>1</sup> Nés en Guadeloupe, dont leurs ancêtres sont originaires.

<sup>2</sup> Lydie Moudileno, *L'Écrivain antillais au miroir de sa littérature : mises en scène et mise en abyme du roman antillais*, Paris, Karthala, 1997, 214 p.

<sup>3</sup> Maryse Condé, *Le Roman Antillais, Tome 1*, Paris, Nathan, 1977, p. 70.

Selon Kathleen Gyssels<sup>1</sup>, c'est Simone Schwarz-Bart, la véritable détentrice de ce fameux discours antillais, ou en tous cas, celle qui parvient à formuler à l'écrit le langage parlé :

« Pour Simone Schwarz-Bart, l'émergence d'une *écriture* se situe dans le prolongement de la *parole* : celle-ci s'y enracine profondément à tel point que l'œuvre écrite fait office de « discours antillais » (pour reprendre le titre de l'essai d'Édouard Glissant). Dans *Pluie et vent sur Téliumée Miracle* l'auteur laisse entendre une voix féminine qui brise le silence séculaire autour de la femme noire, réagissant contre son invisibilité historique. Son objectif est la « transcendance scripturale » que préconise Glissant dans *Le discours antillais*, de sorte que le roman devient « a talking book » (un livre parlant) ou « a speakerly text » (un texte qui parle) comme l'a observé Henri Louis Gates pour la littérature négro-américaine. De fait, l'écrit s'oralise avec bonheur dans *Pluie et vent sur Téliumée Miracle*, saga familiale avec laquelle Simone Schwarz-Bart s'est retrouvée propulsée sur la scène internationale en 1972. »

### 3. Maryse Condé romancière de la nostalgie

Maryse Condé est l'auteur de notre corpus qui publie le plus, qu'il s'agisse de romans ou de récits, désormais autobiographiques, comme le tout récent *Mets et merveilles* (Paris, Lattès, 2015) voire d'essais. L'écrivain, qui s'était d'abord inspirée de l'épopée de sa famille à travers la fiction dans le roman *La Vie scélérate*<sup>2</sup> (Paris, Seghers, 1987), se livre désormais à travers le

---

<sup>1</sup> Dans la toile d'araignée : conversation entre maître et esclave dans *Pluie et vent sur Téliumée Miracle* » Kathleen Gyssels. Université d'Anvers

<sup>2</sup> « *La Vie scélérate* : une écriture de L'h/Histoire », Marie-Agnès Sourieau in Suzanne Rinne et Joëlle Vitiello (dir.), *Elles écrivent des Antilles (Haïti, Guadeloupe, Martinique)*, p.217 : « Lors d'une conférence à The University of Oklahoma en l'honneur de son œuvre (mars 1993), Maryse Condé a déclaré que le récit de *La vie scélérate* était celui de sa famille/ « I decided to write about my family, not only the official version but also the untold facts. I decided to present lovable and dignified people who at the same

récit, expliquant ainsi les difficultés mais aussi les bonheurs qu'elle a connus tout au long de sa vie, ainsi que ceux rencontrés dans sa famille. Pourtant, dans les romans de Maryse Condé, une problématique avait déjà fait jour : celle de la nostalgie. Il est intéressant de relever que selon le *Littré*, la nostalgie est le « mal du pays, dépérissement causé par un désir violent de retourner dans sa patrie ». Maryse Condé a pourtant longtemps été, notamment dans l'imaginaire populaire guadeloupéen, celle qui aurait tourné le dos à la Guadeloupe, pour la métropole, l'Afrique, les Etats-Unis. Selon Mireille Rosello<sup>1</sup>,

« Pour Condé, l'île reste une prison où l'on peut se forcer à revenir par sens des réalités politiques mais qui demeure ce que Wilson appelle « L'île étouffante, avec ses préjugés de race et de couleur, avec ses valeurs fausses et aliénantes. » (Wilson, 47)

Pour Madeleine Cottenet-Hage et Lydie Moudileno dans la « Présentation » de leur recueil de textes, *Maryse Condé. Une nomade inconvenante*<sup>2</sup>, Maryse Condé est tout simplement LA diaspora :

« Maryse est une errante, une nomade ; elle est la diaspora multipliée. Elle a résidé en Europe, en Afrique, aux Antilles, et depuis plusieurs années

---

time could be mean and cruel. This story should have larger implications and express my doubts about culture and politics as well. » (*World Literature Today*, Vol 67, N°4, 698) « J'ai décidé d'écrire au sujet de ma famille, pas seulement la version officielle mais aussi les faits non racontés. J'ai décidé de présenter des gens aimables et dignes qui en même temps pouvaient être méchants et cruels. Cette histoire aurait des implications plus vastes et exprimeraient mes doutes au sujet de la culture et de la politique aussi. »

<sup>1</sup> « *Les derniers rois mages et La traversée de la mangrove : insularité ou insularisation ?* » in Suzanne Rinne et Joëlle Vitiello (dir.), *Elles écrivent des Antilles (Haïti, Guadeloupe, Martinique)*, op.cit., p.181.

<sup>2</sup> Madeleine Cottenet-Hage et Lydie Moudileno (dir.), *Maryse Condé. Une nomade inconvenante*, Mélanges offerts à Maryse Condé, Guadeloupe, Ibis Rouge, 2002, 190 p., « Présentation », par Madeleine Cottenet-Hage et Lydie Moudileno, p.9-10.

aux Etats-Unis qu'elle a parcourus d'ouest en est en se posant chaque fois pour quelques années, parfois moins, sur des campus honorés de l'accueillir. Elle est retournée en Guadeloupe en 1992 pour s'y installer, l'a quittée encore, y a sa demeure, mais le monde est son domaine. C'est pourquoi, de toutes les villes qui l'ont accueillie, New York est sans doute celle qui lui va le mieux, écrit Antoine Compagnon, son collègue (*sic.*) à l'université de Columbia. La métropole américaine est un de ces creusets culturels où l'écrivaine peut déployer ses antennes toujours prêtes à capter les mouvements, les mutations, les difficultés, les aspirations et les déceptions de milliers de migrants comme elle. Mais même de New York, il lui faut partir à intervalles réguliers, direction l'Indonésie, le Japon, l'Afrique du Sud accompagnée de son fidèle compagnon-traducteur, Richard Philcox »

Pourquoi alors parler de nostalgie ? Condé, comme Saint-John Perse<sup>1</sup>, si elle a quitté son pays natal, ne lui a pas pour autant véritablement tourné le dos ; elle s'en rapproche sans cesse à travers l'écriture, qui lui permet de pleurer la souffrance de ce pays perdu. Cette nostalgie transparaît dès son premier ouvrage, *Heremakhonon* (1976), dont le titre programmatique signifie « En attendant le bonheur » et qui relate les désillusions de la protagoniste guadeloupéenne Véronica en Guinée, désillusions peut-être de toute une génération d'Antillais face à une Afrique rêvée en conflit avec l'Afrique réelle. Selon Maryse Condé elle-même dans *Le Roman antillais, tome 1* (Nathan, 1977, p.18), son œuvre romanesque se conclut sur « la difficulté voire (...) l'impossibilité de renouer les fils rompus ». Romancière de la nostalgie également, à travers cette recherche de leurs origines, qui est celle des personnages de *La Vie scélérate* ou de *Désirada*, recherche, qui selon Marie Agnès Sourieau<sup>2</sup>, serait définitoire de l'écrivain antillais :

---

<sup>1</sup> Rappelons d'ailleurs que Maryse Condé a introduit l'étude de Saint-John Perse à Columbia.

<sup>2</sup> « *La vie scélérate : une écriture de L'h/Histoire* » in Suzanne Rinne et Joëlle Vitiello (dir.), *Elles écrivent des Antilles (Haïti, Guadeloupe, Martinique)*, *op.cit.*, p. 208.

« En quête de durée, l'écrivain antillais doit se « battre contre le temps pour la reconstitution d'un passé » écrit Édouard Glissant dans *Le discours antillais*. Dans *Poétique de la relation*, il définit la préoccupation d'identité qui taraude tous les Antillais comme « cette revendication ou cette connaissance d'une lignée inscrite dans un territoire. »

Cette nostalgie présente dans l'œuvre de Maryse Condé, se manifeste, suite à l'impossibilité de retrouver la terre natale, par la présence d'une multiplicité de l'identité, à travers les quêtes que mènent ses personnages autour du monde, celle de Véronica (*Heremakhonon*), celle de la mère de la narratrice de *La Vie scélérate*, celle de Tituba (*Moi, Tituba, sorcière...*), ou encore de l'héroïne de *Désirada* ; ce qui va conduire April A. Knutson à affirmer :

« Glissant proclame « le droit à l'opacité » pour le peuple des Antilles et célèbre « l'élan des peuples néantisés qui opposent aujourd'hui à l'universel de la transparence, imposé par l'Occident, une multiplicité sourde du Divers. » Les textes de Maryse Condé participent à cette opacité diverse<sup>1</sup>. »

ou encore Mireille Rosello à s'interroger :

« La question serait donc la suivante : est-ce que les textes de Condé peuvent nous aider à imaginer ce qu'elle appelle une « littérature sans frontières » qui ne serait pas la nouvelle forme d'un illusoire universalisme ? »

---

<sup>1</sup> « Maryse Condé : créer les textes de la diaspora antillaise » in Suzanne Rinne et Joëlle Vitiello (dir.), *Elles écrivent des Antilles, op.cit.*, p. 172.

Pour Louise Hardwick<sup>1</sup>, ce sont les liens compliqués que Maryse Condé entretint avec sa mère, qui expliquent cette nostalgie, présente dans ses écrits :

« Selon lui (Freud), le « mal du pays » est étroitement lié à l'éloignement de la mère, une manifestation de l'*unheimlich*, cette inquiétante étrangeté qui est la nostalgie de « l'existence intra-utérine », première demeure (Heim) de tout être humain. L'expulsion de l'utérus est donc une expérience traumatisante, déchirant littéralement mère et enfant. »

#### 4. Les récits de l'exil chez Gisèle Pineau

Gisèle Pineau est née à Paris en 1956, de parents guadeloupéens. Elle vit en France jusqu'en 1970, même s'il lui arrive de venir en voyage en Guadeloupe. Elle grandit aux côtés de sa grand-mère, qui lui fait découvrir, à travers ses récits, son île d'origine. En 1970, la famille suit le père, militaire de carrière, muté en Martinique, puis en Guadeloupe où l'auteur passe son bac, avant de retourner en métropole, à Paris, pour y poursuivre ses études. La vie de la romancière est ainsi marquée par l'exil de l'île natale, sentiment d'exil renforcé par le fait qu'elle soit victime de discrimination durant son enfance. Exil peut-être aussi tout court, d'un auteur qui n'est ni tout-à-fait une Guadeloupéenne, ni tout-à-fait métropolitaine. Elle représente la diaspora antillaise. À l'image de la vie de l'auteur, ses récits sont marqués par cet exil, sentiment qu'elle va représenter à travers des histoires d'Antillais vivant en Métropole :

Il fallait aussi raconter les histoires de l'exil créole, la situation des Antillais dans les banlieues parisiennes, le sentiment d'amour-haine pour la France, le manque du pays d'origine, le rejet des manières créoles, des croyances magico-religieuses, traces toujours vivaces au

---

<sup>1</sup> « La question de l'enfance », in *Maryse Condé. Rébellion et transgressions*, Noëlle Caruggi (dir.), Paris, Karthala, 2011, 232 p., p. 60.

mitan de l'exil. (« Écrire en tant que Noire », *Penser la créolité*, Paris, Karthala, 1995, p. 291.)

Mais l'exil peut prendre de multiples formes, dans l'œuvre de Pineau. Léonce, dans *La Grande drive des esprits*, est exilé à lui-même, Antillais mais aussi Français, il est aliéné. C'est ainsi qu'il perd son don parce que la mère patrie ne veut pas de ce don de lui-même qu'il est prêt à faire, reniant en quelque sorte fondamentalement ce qu'il est, pour une acculturation rêvée. Il est aussi remarquable que sa petite fille se prénomme France, et que celle-ci, en colère, le traite de « vieux-corps de Guadeloupe ». On peut véritablement parler d'une forme de contestation dans cette constante recherche de l'exil des personnages de Pineau. Selon Émeline Pierre dans *Le Caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post)colonial*<sup>1</sup>, au sujet de *La Grande drive des esprits* : « Ainsi, les personnages *drivent* entre différentes langues et diverses époques, façon pour l'auteure de contester la fixité, qu'elle soit d'ordre historique ou géographique. » Cet exil se vit jusque dans la linguistique mise en œuvre dans les romans de Pineau, où le français est renié, parsemé de références en créole, souvent non traduites, comme une forme de contestation ici encore, amenant le lecteur non créolophone à chercher, à s'interroger, ou à comprendre sans explication.

## II. L'âge de la maturité

Michèle Lacrosil, Simone Schwarz-Bart, Maryse Condé ou Gisèle Pineau sont des auteurs représentatifs voire emblématiques du roman féminin guadeloupéen contemporain. Entre le XVIIIème et le XXème siècle, le roman guadeloupéen qui se développe, tour à tour blanc, puis mulâtre et enfin noir, est essentiellement masculin. Alors qu'en Martinique,

---

<sup>1</sup> Emeline Pierre, *Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post)colonial*, Paris, L'Harmattan, 2008, p.99.

l'éruption de la Montagne Pelée va provoquer l'écriture féminine békée, notamment Clémence Cassius de Linval ou encore Drasta Houël, en Guadeloupe, ce sont des femmes de couleur qui prennent la parole, à partir des années 1930, et qui vont tenter de représenter une société sans fard, d'en dénoncer les travers, en s'attachant à la description des différents groupes sociaux de l'île.

### 1. Une peinture des rapports sociaux : classes, races, idéologies

« L'histoire privée des personnages, que le roman révèle dans son aspect sociologique et dans les pratiques anthropologiques, n'est que mise en abyme de l'histoire collective, elle reflète la même incomplétude que cette dernière<sup>1</sup>. » En effet, à travers ces récits de vie, on retrouve dans le roman la description de différents groupes sociaux, avec une recherche d'objectivité. On peut ainsi parler d'un roman sociologique. Certains auteurs vont décrire la bourgeoisie, d'autres les classes moyennes, d'autres encore les classes les moins favorisées<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>« La question de l'enfance », in *Maryse Condé. Rébellion et transgressions*, Noëlle Caruggi (dir.), Paris, Karthala, 2011, 232 p., p.9.

<sup>2</sup> « L'objectif de ces résistances contre-textuelles est de créer un « imaginaire de la nation » tel que le nomme Benedict Anderson. Mais comment mener à bien cette entreprise dans un DOM ? En effet, le DOM n'est pas une entité close dont le territoire équivaldrait à une culture et à une nation. Ses frontières symboliques se trouvent en-dehors de lui, outre les mers, non seulement dans le territoire français, mais aussi dans les territoires de tous les peuples en présence qui ont fondé ces populations transculturelles. Cette difficulté à résoudre la question des territorialisations conduit à une mise en scène de plus en plus visible et théâtralisée des récits mémoriels, à travers la vogue des récits de vie. Cela peut conduire à une difficulté d'analyse supplémentaire pour le critique qui voit souvent dans ces textes un document, un reflet, aux dépens de leurs enjeux esthétiques. » (*Paroles d'outre-mer*, Bernard Idelson, Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo (dir.), Paris, L'Harmattan, 2009, 230 p., Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo : « Littératures des départements d'outre-mer, littératures francophones : les ambiguïtés d'une terminologie ou un double anachronisme », p.42).

### 1.1. *Le roman bourgeois colonial*

Des auteurs dénoncent les dérives et le racisme de la classe dominante blanche en Guadeloupe, sans excuser les hommes politiques populistes noirs : le roman *L'Île qui meurt* de Renée Lacascade et André Perye se montre sans concessions envers les uns et les autres, même s'il aura été reproché par certains critiques à Lacascade en particulier d'avoir donné un rôle salvateur au personnage du gouverneur blanc, incompris de tous, marié à une femme guadeloupéenne, elle-même incomprise et déterminée à sauver son peuple quoiqu'il en soit. Le roman s'attarde plus particulièrement sur les sentiments des dominants, leurs oppositions et les raisons de leurs actes, le peuple guadeloupéen étant décrit avec une certaine abstraction comme une masse inconnue mais souffrant du manque d'intérêt témoigné autant par les Blancs que les Noirs de la classe dominante. Il dénonce malgré tout le système colonial qui ne cherche pas à améliorer la vie de la population, laissée dans l'ignorance et la misère sociale voire la malpropreté et les maladies. Le roman *Demain, Jab-Herma*, de Michèle Lacrosil s'attache aussi à décrire la vie de la bourgeoisie, en particulier comment l'hégémonie des princes de la canne à sucre s'effondre pour laisser la place aux Blancs « de France ».

### 1.2. *Les classes moyennes*

Le roman féminin va aussi décrire la classe moyenne, les contradictions qui l'habitent voire la hantent, alors même qu'elle est en pleine transition vers la bourgeoisie. C'est par exemple le cas dans les romans de Michèle Lacrosil, *Sapotille ou le serin d'argile* et *Cajou*, dans lesquels une certaine aisance de la famille ne parvient pas à acheter un respect que n'achète que la couleur. On retrouve la même problématique notamment dans les conflits psychologiques qui dévastent la mère de la narratrice de *La Vie scélérate* de Maryse Condé, élevée comme une reine, et qui malgré l'ascension sociale de ses parents, doit essuyer le mépris de ses compatriotes guadeloupéens pour sa couleur noire. Éprise d'amour pour

un mulâtre, elle fera d'ailleurs les frais de son mépris et de celui de sa famille lorsqu'elle attend un enfant de lui : la narratrice, qu'elle devra ensuite supporter tout au long de sa vie comme un rappel de ce mépris.

### 1.3. *Le roman des défavorisés*

Tout comme à Haïti, notamment avec le roman *Gouverneurs de la Rosée* de Jacques Roumain, un roman de type « populiste » apparaît en Guadeloupe mais aussi en Martinique au XX<sup>ème</sup> siècle, qui s'attache à dénoncer les iniquités de la société coloniale. Les œuvres de ce type sont généralement très concises, parfois moins de cinquante pages, pouvant aller jusqu'à cent cinquante<sup>1</sup>. Des œuvres de meilleure qualité vont paraître, d'auteurs féminins qui vont évoquer les vies des plus démunis, à la campagne, mais aussi à la ville, Pointe-à-Pitre pour les Guadeloupéens.

#### *A la campagne*

Des histoires de vies difficiles voire tragiques rappellent ainsi des trajectoires souvent proches de celles de nombreuses Guadeloupéennes et dans une moindre mesure des hommes. C'est le cas de l'histoire de Télumée dans le roman éponyme de Simone Schwarz-Bart. L'épisode historique des grèves de la canne au début du siècle, qui fait l'objet d'un des chapitres de *Pluie et vent sur Télumée miracle* est aussi l'objet du roman de Lucie Julia, *Les Gens de bonne-espérance*. Ces récits de vie sont particulièrement pathétiques, avec en toile de fond l'inceste, dans le roman de Gisèle Pineau, *L'Espérance Macadam*, qui montre les dérives de la pauvreté, à l'exemple de Céline dont tous les enfants ont mal tourné ou de Gwladys dont on suppose qu'elle préfère tuer son enfant, comme les esclaves d'antan, plutôt que de le voir se transformer en criminel comme le reste de la communauté. Dans ce roman, même ceux qui cherchent un Eden salvateur dans les bois, les rastas, vont tous mourir dans des conditions tragiques, à cause de leur trop grande espérance en leur dieu.

---

<sup>1</sup> *La Transgression des couleurs*, Tome 2, *op.cit.*, p.296.

Outre ces récits de vie, le roman permet de rappeler les réalités architecturales d'une époque, notamment l'évolution des matériaux utilisés et la précarité des constructions, qui est d'ailleurs un des adjuvants de la criminalité dans *L'Espérance Macadam*.

La vie sociale joue aussi un rôle important, que le roman va illustrer, notamment avec l'évocation, à la campagne comme à la ville des buvettes, les *lolos*.

#### *A la ville*

Le roman des classes sociales défavorisées va décrire l'exode rural qui touche aussi la Guadeloupe, l'essoufflement de la culture de la canne conduisant de nombreux ouvriers et ouvrières à s'installer à Pointe-à-Pitre, dans les conditions les plus précaires et les plus insalubres. Le roman de Lucie Julia, *Mélodie des Faubourgs*, va ainsi dénoncer la malpropreté dans laquelle sont installées ces populations, ce qui permet l'enrichissement d'une bourgeoisie malhonnête. *La Vie scélérate*, de Maryse Condé, montre l'envers du décor, en choisissant de décrire les *lakous*<sup>1</sup> du point de vue de ceux qui les louent, d'abord avec le regard dégoûté de Bert, puis celui de son frère Jacob, plus froid. Les difficultés liées au travail sont soulevées : le thème du chômage est ainsi évoqué avec l'impossibilité pour les uns et les autres de trouver du travail, ce qui va conduire vers un autre exode, celui vers la Métropole, avec le BUMIDOM ; la marginalisation spatiale des populations des faubourgs, soumises à des horaires extrêmes : se lever très tôt pour se rendre au travail ; la pratique du job et de la débrouillardise est aussi illustrée voire mise en avant, souvent pratiquée par des femmes qui doivent nourrir leurs enfants. Cet argent durement gagné étant très vite dépensé, ces populations se montrant incapables de thésauriser, avec leurs dépenses folles pour meubler leurs logements. Le roman permet également de montrer la

---

<sup>1</sup> Villages insalubres de Pointe-à-Pitre, dont de minuscules cases, parfois une pièce ou deux d'une maison, étaient louées aux populations défavorisées, souvent issues de la campagne.

construction sociale de la ville, avec les populations de différentes origines qui s'y installent, ce qu'on peut retrouver aussi dans *La Grande drive des esprits* de Gisèle Pineau ou *L'Homme-au-Bâton* d'Ernest Pépin.

Selon Alexandra de Cauna, ces représentations des quartiers populaires urbains sont nécessaires, afin de mieux connaître et comprendre l'évolution d'une frange de la population guadeloupéenne :

« Sans tomber dans la caricature, ni faire l'apologie du mode de vie populaire, cette approche est nécessaire, pour ce qu'elle apporte de plus à la compréhension de la marginalité urbaine. Elle évite les dangers d'une seule lecture des aspects hostiles et impénétrables de ces milieux. Ce construit trop simplifié de la réalité aurait pu ensuite poser des problèmes d'interprétation. Le plus important est, selon nous, la complémentarité qui existe entre ces deux représentations de l'espace. Dans la réalité, c'est effectivement parce que les conditions de vie sont difficiles, qu'il y a adaptation de la population et dynamique du milieu. Les aspects contradictoires de ces quartiers, entre richesse et répulsivité, ne sont qu'une fois de plus à l'image de la société et de la culture créole. Selon Dany Bebel Gisler, anthropologue guadeloupéenne, il est essentiel de connaître ces représentations socioculturelles dans leur totalité, si l'on veut comprendre certaines choses de l'espace et en changer d'autres, comme c'est le cas lors de la mise en place d'une opération d'urbanisme par exemple. Ainsi, le roman, qui permet de saisir l'espace vécu, à la croisée du réel et de l'imaginaire, apparaît encore une fois comme un outil de réflexion essentiel au chercheur<sup>1</sup>. »

## **2. L'éveil d'une conscience identitaire collective**

### *2.1. Terreau de cette conscience identitaire*

---

<sup>1</sup> *L'Image des quartiers populaires dans le roman antillais*, Paris, Karthala, 2003, 181 p, p.121.

Le roman au XXème siècle va ainsi permettre de représenter la société guadeloupéenne sous plusieurs points de vue, et notamment une partie de la population particulièrement délaissée que sont les milieux populaires. Cette représentation n'est pas anodine car elle accompagne l'éveil d'une conscience identitaire collective. S'aidant de la pratique littéraire déjà présente sur l'île et propre aux populations d'origine africaine, à savoir le conte, la littérature va être le ciment d'une construction identitaire :

« Les écrivains créoles, conscients du préjudice infligé par l'histoire lacunaire à toute tentative de légitimation et de construction identitaire, ont cherché à combler, par l'écriture, ce vide, qui a gêné tout fondement de la communauté antillaise, ignorante de son arrière-plan historique. Ce travail prend appui sur la notion d'oralité qui permet de fixer, par l'écriture, ce qui s'est transmis par l'oralité, et qui menace de sombrer dans l'oubli. Néanmoins, cette démarche s'accompagne, pour ceux qui l'effectuent, d'un certain nombre d'interrogations : dans une société où prime l'oralité, l'écriture ne risque-t-elle pas de dénaturer la mémoire<sup>1</sup> ? »

C'est d'ailleurs ce que confirme Guy Ossito Midiohouan :

« Dans la lutte pour briser l'hégémonie du culturalisme les intellectuels antillais jouèrent un rôle décisif : c'est à eux que revenait l'initiative du « débat autour de la poésie nationale » (1955-1957) et de celui sur « les conditions d'un roman national chez les peuples noirs » (1957-1959). Ils défendirent les positions les plus avancées au Congrès de Paris, et c'est l'un d'eux, Frantz Fanon, qui affirma au Congrès de Rome que « si la culture est la manifestation de la conscience nationale (...), la conscience nationale est la forme la plus élaborée de la culture<sup>2</sup> »

---

<sup>1</sup> Françoise Simasotchi-Bronès, *Le Roman antillais, personnages, espace et histoire : fils du chaos, op.cit.*, p.236.

<sup>2</sup> *Écrire en pays colonisé. Plaidoyer pour une nouvelle approche des rapports entre la littérature négro-africaine d'expression française et le pouvoir colonial*, Paris, L'Harmattan, 2002, 90 p., p.80

## 2.2 Manifestations d'une volonté identitaire

Ainsi, les représentations d'expériences à travers l'appropriation d'un espace montrent bien la volonté identitaire des auteurs :

« La volonté de représentation d'une expérience individuelle de l'espace ne se sépare pas d'une volonté de (re)construction collective, culturelle ou nationale.

C'est en ce sens que Frederic Jameson a pu présenter les fictions du Tiers-Monde comme des « allégories nationales ». À la différence du roman occidental moderne, elles n'établissent pas de limite radicale entre le privé et le public, entre le poétique et le politique. Au contraire, ces allégories conscientes supposent un rapport du politique et de l'imaginaire littéraire assez inédit dans la tradition romanesque européenne. L'espace y est représenté comme lieu d'inscription de traditions presque perdues. Il devient auxiliaire de la mémoire d'une nation ou d'une culture<sup>1</sup>. »

D'autre part, quelque soit le type de roman présenté, on y retrouve systématiquement la solidarité de certains personnages, faisant figure d'exemple : cela peut être celle de Man Cia, qui remplace en quelque sorte la grand-mère de Télumée à sa mort, la solidarité des femmes dans *Mélie des Faubourgs*, voire celle d'Éliette pour Angela dans *L'Espérance macadam*. Le manque de solidarité est d'ailleurs dénoncé dans ces romans, le narrateur du roman de Pineau suggérant à maintes reprises que c'est ce qui a conduit aux nombreux crimes de Savane, chacun préférant observer caché derrière sa fenêtre sans intervenir alors que l'on sait qu'un drame se prépare. Dans le roman de Julia, Elzéa est bien punie de son mépris pour ses anciennes amies lorsqu'elle patauge dans la fange avec sa marraine.

---

<sup>1</sup> *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs. Afrique, Caraïbe, Canada. Conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle. Textes réunis par Jean Bessière et Jean-Marc Moura*, Paris, Honoré Champion, 1999, 196 p., p.180-181

### 2.3. *Une volonté pas toujours partagée*

D'autres romans sont plus équivoques. *Traversée de la mangrove* de Maryse Condé, en mettant en scène la difficulté pour le romancier Évariste à relater l'histoire du « Neg Mawon », suggère que la pensée individuelle de l'auteur ne se veuille pas toujours collective<sup>1</sup>. Un autre roman de Maryse Condé, *La Vie scélérate*, reste obscur quant à cette volonté identitaire : la famille Louis, du premier Albert à la petite dernière, ne rêvent que de dignité noire, à travers le spectre de Marcus Garvey, ce qui ne les empêche pas de bâtir en partie leur fortune sur l'exploitation d'autres Noirs comme eux et cela sans aucune vergogne. Une pointe d'ironie est palpable dans le portrait qui est fait du martyr Jean, voire de ses fils, qui renient leur oncle Jacob, dont la fortune a pourtant payé les études.

Un thème va relier les trois types de roman, et mettre en avant un point crucial de la culture guadeloupéenne : il s'agit du surnaturel, la présence des morts, d'êtres surnaturels, quelque soit la classe sociale que l'on souhaite représenter.

### **III. Le roman féminin guadeloupéen : formes, contenus, expressions**

« La Guadeloupe semble vraiment être la terre de l'écriture créole féminine<sup>2</sup>. »

En effet, en Guadeloupe, singulièrement, le roman féminin connaît un essor qu'on ne lui connaît pas dans les autres îles francophones. Le roman martiniquais, par exemple, est essentiellement masculin. Cette

---

<sup>1</sup> *Penser la créolité*, Maryse Condé, Madeleine Cottenet-Hage (dir.), Paris, Karthala, 1995, « Introduction », p.16.

<sup>2</sup> *Antilla*, 13 mars 1996, p.19 dossier consacré à Gisèle Pineau.

prédominance du féminin conduit à des formes, des contenus, des expressions spécifiques.

### 1. Formes

Le roman de Michèle Lacrosil, *Demain, Jab-Herma*, se présente sous forme de narration à la troisième personne. La focalisation tour à tour externe ou omnisciente fait jongler le lecteur entre savoir et non-savoir. Le narrateur se veut interne à la communauté comme le montrent des expressions caractéristiques imitant l'oralité, le créole ou retranscrivant le français avec l'accent guadeloupéen.

Le roman de Simone Schwarz-Bart, *Pluie et vent sur Télumée miracle* est narré par Télumée elle-même, ce qui montre une évolution vers plus de pouvoir de la femme, au travers du roman, qui a désormais la capacité de raconter elle-même son histoire. Cette focalisation interne nous amène à partager les appréhensions de Télumée, sans jamais savoir si l'on peut ou non croire aux épisodes surnaturels de l'œuvre, et à partager sa langue, orale et fortement imprégnée d'expressions créolisées.

Le roman de Maryse Condé, *Moi, Tituba, sorcière...* est aussi conté par la narratrice, dans la continuité de Schwarz-Bart. Nous partageons ainsi les croyances et les déconfitures de Tituba, au sein ici encore d'un langage oralisé, mais moins fortement créolisé que celui de Schwarz-Bart, en dépit de l'inclusion de quelques expressions spécifiquement créoles, en particulier lorsqu'il s'agit d'évoquer des pratiques ou des personnages surnaturels de la Guadeloupe, même si l'œuvre ne s'y déroule pas. Le roman, malgré un cadre historique, n'a aucun respect pour les réalités chronologiques et géographiques.

Dans le roman de Gisèle Pineau, *La Grande drive des esprits*, les voix sont multiples et pas toujours identifiables. La narration emprunte bien souvent au conte, laissant un doute au lecteur quant à la véracité qu'il doit accorder aux événements narrés. Néanmoins, une voix féminine l'emporte au sein de cette polyphonie, une narratrice prend en effet le pas sur les

autres voix, il s'agit de l'amie photographe de Célestina, qui raconte ainsi, avec une certaine distance, le drame de la vie des descendants de Man Octavie. Cette narratrice fait preuve d'une certaine distance vis-à-vis des croyances partagées par les personnages, liée sans doute au fait qu'il s'agisse d'une citadine, mais aussi du fait qu'elle ait vécu longtemps hors de Guadeloupe.

## 2. Contenus

Le roman de Lacrosil raconte l'histoire de Pâline, une communauté basée autour d'une ancienne habitation sucrière, désormais rachetée par une firme multinationale, dont le sous-directeur reste tout de même Constant Sougès, descendant des anciens maîtres de Pâline ruiné en dépit d'un rythme de vie qui ne le laisse pas deviner. Au moment où se déroule le roman, Philippe Bonnier, ingénieur et héritier secret des nouveaux patrons métropolitains de l'usine, vient enquêter sur des vols commis à l'usine. Bonnier se heurte à la difficulté d'interpréter ces crimes, que tout le monde attribue à des forces surnaturelles, visiblement très présentes dans la communauté, une partie du lieu, Tirêha, étant interdite aux habitants car fréquentée par des zombis jaloux d'un trésor apparemment hérité de la première abolition. Les choses se corsent lorsque des femmes sont assassinées, sans que l'on puisse trouver ni coupable ni explication. Bonnier se heurte à l'ascendant de Jab-Herma, frère de lait noir de Sougès, qui semble avoir un pouvoir sur l'ensemble du village ainsi que sur Sougès lui-même, se présentant pourtant comme le chauffeur de ce dernier. Il apprend très vite que Jab-Herma est le sorcier respecté du village, et découvre que les gestes quotidiens de ses habitants sont bercés par la sorcellerie, la magie mais aussi les pratiques religieuses.

Télumée nous raconte, dans le roman éponyme, son histoire de femme pauvre guadeloupéenne, certes, mais de « négresse à deux cœurs » comme elle le souligne à plusieurs reprises. La généalogie de Télumée est ainsi une généalogie de femmes, commençant avec Minerve, esclave affranchie,

puis Toussine, dont la dignité est bien résumée par son surnom de Reine Sans Nom, suivie de Victoire et enfin Télumée elle-même. Ces femmes luttent avec une vie qui ne leur fait pas de cadeaux, à l'image de bien des femmes guadeloupéennes de l'époque. Télumée, abandonnée par sa mère et élevée par sa grand-mère pleine de tendresse, connaît le bonheur et l'amour d'Élie, avant d'être repoussée, frappée puis mise à la porte par celui qui l'avait « mise en case », c'est-à-dire son concubin. La vie de Télumée est parcourue par la perte, la mort, l'abandon d'êtres chers, la lutte pour survivre, et de nombreux déménagements au sein de l'espace guadeloupéen, le tout dans une atmosphère où le seul espoir réside parfois dans les pratiques magiques, que Télumée se met à dispenser, un peu malgré elle, un peu grâce à l'enseignement de Man Cia. Les personnages surnaturels rythment les récits de Télumée enfant puis adulte, sans qu'on puisse mettre en doute leur présence dans l'histoire.

Le roman de Condé nous raconte le périple de la vie de Tituba, sorcière naïve qui de sa propre expression souffre pour avoir trop aimé les hommes. Son amour pour John Indien la conduira, esclave, de la Barbade à Boston puis au village de Salem, où elle est, comme le personnage historique dont elle emprunte le nom, victime d'une grande chasse aux sorcières, avant de revenir à la Barbade, cette fois de son propre chef. Tituba suit les enseignements de Man Yaya, une sorcière d'origine nago, accompagnée tout au long de son périple par ses « invisibles » : les fantômes parfois bien visibles et un peu turbulents, de Man Yaya, sa mère Abena pendue pour avoir refusé les avances de son maître et le compagnon de celle-ci, père adoptif de Tituba, Yao. De retour à la Barbade, Tituba s'engage dans les luttes de marrons, toujours aidée de ses pouvoirs surnaturels.

Enfin, le titre du roman de Pineau évoque la « drive ». « Driv » est défini par le *Dictionnaire pratique du créole de Guadeloupe*<sup>1</sup>, comme un « petit tour » une « petite promenade », ce qui ferait du titre du roman un oxymoron,

---

<sup>1</sup> Henry Tourneux et Maurice Barbotin, *Dictionnaire pratique du créole de Guadeloupe*, Paris, Karthala, 1990, p.114.

montrant une certaine absurdité des errances des « esprits » évoqués dans le roman. Celui-ci conte en effet les déboires de Léonce dit Kochi (« crochu », en référence à son handicap, à savoir un pied bot) et de sa famille : sa grand-mère Man Octavie, revenant sous forme de fantôme dans le roman, sa mère Man Ninette, convaincue d'avoir un don surnaturel pour aider les autres, son père Sosthène, un peu trop démonstratif avec les femmes, auxquelles il ne peut résister, sa femme Myrtha et ses enfants, Célestina, Paul, Céluta et Gerty. Léonce a lui-même le don de communiquer avec sa grand-mère morte, ce qui lui permet de prévoir et donc de prévenir le futur. Don qui lui est enlevé pour avoir bu trop de rhum. Le truculent roman de Pineau se déroule dans une atmosphère où le magico-religieux et les événements magiques ont une place prépondérante, teintée d'ironie moqueuse.

### 3. Expressions

La narration, dans nos romans, est ainsi très fortement féminisée, touchant parfois le féminisme comme nous le verrons. Chez Schwarz-Bart, Condé et Pineau, c'est aux femmes qu'il appartient de conter l'histoire, mais c'est aussi à elle qu'appartient le conte tout court, Télumée comme Tituba se faisant conteuses, de même que la narratrice de *La Grande drive des esprits* qui emprunte parfois son énonciation à celle du conte, en particulier lorsqu'elle veut mettre en doute la parole populaire, qui affirme le pouvoir de Man Ninette ou le retour outre-tombe de Boniface. Dans le roman de Lacrosil, le narrateur est anonyme, mais les femmes ne sont pas pour autant dépourvues de parole. La parole populaire qui déplore ne pas pouvoir offrir un passage correct vers la mort à Pilou est celle des femmes, c'est encore la parole de Cécile, l'épouse de Robérieu, qui sera décisive dans le roman, intimant à Constant Sougès la paix avec Philippe Bonnier, et lui expliquant même les raisons pour lesquelles cette paix est inévitable. Ces romans expriment ainsi le désarroi de leurs personnages au sein d'une histoire qui ne leur fait pas de cadeaux et qui coïncide bien souvent avec

l'histoire guadeloupéenne qu'il s'agisse d'habitants de la Guadeloupe ou d'esclaves noirs à la Barbade puis sur le continent Nord-Américain. Ces personnages doivent faire face à leur incapacité à agir devant un destin qui les domine. Dans *Demain, Jab-Herma*, les habitants de Pâline font face à l'économie sucrière qui les broie, Sougès à la perte progressive de son pouvoir, Cragget à un destin qui le renvoie à son statut de mulâtre incapable de monter les échelons de la société et même Bonnier, à ce destin qui le gâte finalement et fait de lui un héritier chéri en dépit des épreuves qu'il a surmontées et qui transforment le roman en une sorte de récit initiatique. Le destin n'est pas non plus tendre avec Télumée, ni avec ses ascendantes : sa mère, dont un compagnon est tué et l'autre inconstant, sa grand-mère, dont la fille meurt dans les flammes et elle-même qui n'apprend tout au long de sa vie que la souffrance, en sachant en retenir les meilleurs instants. La vie de Tituba aussi est souffrance, s'achevant sur sa mort par pendaison, pour avoir voulu voir son peuple libéré. Le destin aussi semble s'acharner sur la descendance de Sosthène, dans *La Grande drive des esprits* comme le suggère d'ailleurs sa petite fille Célestina, périe dans les flammes, alors que son père lui survit, dépouillé de son don, mais aussi de son épouse tôt décédée, à la suite de ses parents. L'expression de ces romans est ainsi celle du désarroi d'un peuple, les Guadeloupéens, ou les esclaves chez Condé face au destin impitoyable, mais un message d'espoir reste paradoxalement à la fin de toutes les œuvres : un renouveau pour Pâline, incarné par Jab-Herma, une fin de vie tranquille pour Télumée et la modernité de sa nouvelle case en plein bourg, les chants d'esclaves annonçant la libération prochaine dans le roman de Condé. Message d'espoir, à l'exception de *La Grande drive des esprits*, qui se clôt sur l'incapacité de la narratrice à communiquer avec son ami Célestina, la bègue, emportée par les flammes, une incapacité finale, récurrente dans le roman, de se comprendre, entre une population moderne incarnée par la narratrice, et une population rurale, imprégnée de traditions, incarnée par Célestina.

Ainsi, le roman féminin guadeloupéen développe-t-il des formes, des contenus et des expressions propres, propices à illustrer un rôle prégnant de la femme guadeloupéenne, en particulier au sein de cette problématique du surnaturel.

## **B. Production, réception, critique des œuvres :**

*Demain, Jab-Herma ; Pluie et vent sur Télumée  
Miracle ; Moi, Tituba, Sorcière... ; La Grande drive  
des esprits*

Ces auteurs sont ainsi représentatifs de plusieurs aspects de la littérature féminine guadeloupéenne : le mal-être et la recherche psychologique de soi, le sentiment de l'exil et la nostalgie, ainsi que la mise en œuvre du créole au sein d'une écriture en français. La réception et la critique n'ont pas toujours été clémentes pour elles et en particulier pour les ouvrages de notre corpus. Nous verrons quelle est l'importance du contexte de production, en quoi la réception diverge selon que l'on s'intéresse au point de vue guadeloupéen, français, mondial, mais aussi en quoi la critique justifie que ces ouvrages soient sélectionnés comme représentatifs de la littérature féminine guadeloupéenne.

### **I. Contexte de production**

#### **1. *Demain, Jab-Herma***

*Demain, Jab-Herma* est publié le 25 septembre 1967 à Paris par Gallimard. L'écrivain est installé à Paris depuis les années 1950, avec son mari le scientifique Henri Galliard et y poursuit sa carrière dans l'enseignement, entamée en Guadeloupe. Elle y fait partie du cercle d'amis de Jean-Paul

Sartre et Simone de Beauvoir. Elle a déjà publié *Sapotille et le serin d'argile* en 1960 et *Cajou* en 1961. 1967 est historiquement une année importante en Guadeloupe, car le 20 mars de la même année, suite à l'agression du cordonnier noir et handicapé Raphaël Bazinc par Valdimir Snrsky, propriétaire d'un magasin de chaussures qui lâche son berger allemand pour chasser le cordonnier, d'importantes émeutes et grèves auront lieu à Basse-Terre et Pointe-à-Pitre, dénonçant le racisme présent sur l'île. Cet incident sera le point de départ d'une véritable guerre civile selon certains, et comme le montrent notamment certains clichés de l'époque, rappelant l'importante présence militaire. Mai 1967 est resté jusqu'à nos jours une date importante : le 24, les ouvriers du bâtiment se sont mis en grève pour obtenir une augmentation de salaire de 2% et la parité en matière de droits sociaux ; le 26, une foule est rassemblée devant la Chambre de Commerce de Pointe-à-Pitre, attendant les résultats de négociations entre organisations syndicales et représentants du patronat. Georges Brizzard, représentant du patronat, ayant prononcé les mots suivants : « Quand les nègres auront faim, ils reprendront le travail ! », cela aurait déclenché les violents affrontements que l'on sait, entre les gendarmes et les manifestants. Le bilan en reste très imprécis, allant de 7 à 200 morts, selon les uns et les autres ! Les archives de l'époque ayant été classées « secret défense » seront bientôt consultables et fourniront sans doute un précieux éclairage sur cette période.

Lors de la publication du roman de Lacrosil, le contexte politique est ainsi très trouble en Guadeloupe, les affrontements racistes sont à leur comble, on peut se demander quel impact cela a pu avoir sur l'œuvre. En réalité, celle-ci aurait été rédigée entre février 1962 et octobre 1966 et ne tient donc pas compte de ce climat. De plus, l'histoire se déroulerait en 1952 et prend donc en compte une époque différente, se déroulant non pas à la ville mais à la campagne, s'attachant à décrire les liens qui se tissent autour d'une exploitation sucrière. Le roman décrit les conflits entre personnages puissants qui dirigent l'exploitation, même si les ouvriers agricoles sont très souvent évoqués, on ne ressent pas la tension qui règne pourtant

sporadiquement à cette époque, entre les exploitants agricoles et les ouvriers mal payés, qui explique des grèves récurrentes. Cependant, le contexte raciste que l'on retrouve à la Guadeloupe en 1967 n'est pas absent de l'œuvre, au contraire, il est au centre de troubles relations de pouvoir.

## 2. *Pluie et vent sur Télumée Miracle*

*Pluie et vent sur Télumée Miracle* est publié en 1972. Simone Schwarz-Bart confie l'avoir rédigé alors qu'elle se trouve en Suisse, et ressentir le besoin de se rapprocher de son île, la Guadeloupe, où elle a passé son enfance même s'il elle n'y est pas née. Elle souhaite offrir l'immortalité à une amie dont elle a appris le décès, une amie chère, un peu sorcière, elle aussi, comme Man Cia ou Télumée. Elle rédige d'abord des nouvelles, prémisses du roman. L'auteur avait déjà rédigé, avec son mari, *Un plat de porc aux bananes vertes*, publié en 1967, mais avoue avoir souhaité aller plus loin, à travers une œuvre plus personnelle, ce sera *Pluie et vent sur Télumée Miracle*<sup>1</sup>. L'œuvre relate la vie de Guadeloupéens pauvres de la campagne, notamment celle des ouvriers de la canne, omniprésents du début à la fin du roman. La canne est décrite comme un repoussoir, ni Élie, le premier amant de Télumée, ni Amboise, le second, ne veulent y travailler, et Toussine ne voudrait surtout pas y voir sa petite-fille. Télumée devra pourtant s'y résoudre et cela correspond à une forme de déchéance pour elle dans l'œuvre, de même qu'Amboise, qui sera victime de cette usine sucrière, puisqu'il perd la vie en voulant défendre les droits des travailleurs pauvres de la canne dans un épisode du roman qui rappelle les grèves de la canne de 1910, mais aussi la situation réelle des ouvriers de la canne dans les années 1970, vivant toujours dans une certaine précarité, même si celle-ci s'est améliorée par rapport au début du siècle, pour ressembler de plus en plus, notamment pour une usine telle que Darboussier, à celle des ouvriers des usines françaises.

---

<sup>1</sup> Voir en annexe : « Rencontre avec Simone Schwarz-Bart »

### 3. *Moi, Tituba, sorcière...*

*Moi, Tituba, sorcière...* est publié en 1986 aux éditions Mercure de France. C'est le sixième roman de l'auteur, totalement original par rapport aux précédents, orientés vers l'Afrique. Lors de ses entretiens avec Françoise Pfaff, l'auteur explique avoir rédigé cette œuvre alors qu'elle se trouve dans la région de Los Angeles, en Californie, et enseigne dans un petit « collège », à traduire comme une université, en environ six ou huit mois. L'ouvrage répondrait en partie à une commande, faite par madame Gallimard, qui lui aurait demandé d'écrire un roman sur une héroïne de sa région. Condé ne trouve pas tout de suite de sujet, jusqu'à ce qu'elle tombe, à la bibliothèque de l'université californienne d'UCLA, sur un ouvrage évoquant Tituba, ce qui éveille sa curiosité. Celle-ci reste en grande partie inassouvie, puisque l'auteur se rend compte que peu d'informations existent sur Tituba, la sorcière noire de Salem ayant en outre fait l'objet d'un livre d'un auteur afro-américain, Ann Pétry<sup>1</sup>. Face à ce manque, Condé affirme avoir voulu réinventer le destin de Tituba<sup>2</sup>. Elle évoque un autre but du roman : celui de l'ancrer, moins dans un récit historique, que dans la réalité des Etats-Unis au moment où elle rédige l'œuvre, une réalité où persiste le racisme et les persécutions, sur lesquels se clôt le roman :

«C'était pour donner à la parole de Tituba des accents prophétiques, étant donné qu'à travers elle, je voulais aussi parler de l'Amérique au présent. L'histoire des puritains ne m'intéressait pas en tant que telle. Je voulais montrer que les intolérances, les préjugés et le racisme dont Tituba est victime, existent encore dans l'Amérique contemporaine. *Moi, Tituba, sorcière...noire de Salem* est un roman d'aujourd'hui, ce n'est pas du tout un roman historique<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Tituba of Salem Village*.

<sup>2</sup> Françoise Pfaff, *Entretiens avec Maryse Condé*, Paris, Karthala, p.88-89.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.96.

#### 4. *La Grande drive des esprits*

*La Grande drive des esprits* est publié pour la première fois en 1993. C'est le deuxième roman de Pineau, après une œuvre adressée à la jeunesse, *Un papillon dans la cité*, publié en 1992. L'écrivain précise néanmoins que la publication de l'ouvrage n'a pas été une évidence :

« Quand j'ai écrit « La grande drive des esprits », j'ai à nouveau eu du mal à trouver un éditeur. Mais un jour, les éditions du Serpent à Plumes qui à l'époque ne publiaient que des revues m'ont demandé une nouvelle. Je leur ai donc expédié un chapitre de « La grande drive des esprits » et lorsque l'année d'après ils m'ont réclamé un livre complet, je leur ai donné les chapitres manquants ! L'éditeur publiait là son premier roman et ce fut un succès<sup>1</sup>. »

L'auteur se trouve alors en Guadeloupe, où elle vit durant vingt ans, comme elle l'explique dans son récit autobiographique *Folie, aller simple*<sup>2</sup>. Gisèle Pineau y est alors infirmière, « de nuit et de jour<sup>3</sup> » au centre hospitalier de Montéran à Saint-Claude, dédié aux soins psychiatriques. Travaillant elle-même au contact d'aliénés, l'infirmière explique que l'écriture est pour elle aussi une bouée de sauvetage qui l'aurait peut-être sauvée de cette même folie<sup>4</sup>. Des quatre romans de notre corpus, c'est le seul à avoir été écrit en Guadeloupe, et c'est le seul à accepter être intégré au mouvement de la Créolité, qui reste à cette époque dominant aux Antilles.

## II. Réception par le grand public et critique savante

---

<sup>1</sup> *TV Regard*, n°7, 17-23 du mois d'octobre 1998, p.5 : « Rencontre », propos recueillis par Mariane Aimar.

<sup>2</sup> Publié en 2010 aux éditions Philippe Rey, p.149.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.151.

Selon Mar Garcia,

« la portée référentielle d'un contenu, ce que celui-ci désigne à l'origine, ne devient exotique qu'au moyen d'un certain nombre de stratégies d'acclimatation et par conséquent, le fait de considérer un contenu comme exotique est le résultat d'une négociation dans laquelle le lecteur a son mot à dire. Évidemment, la réception n'est pas nécessairement unanime, pas plus que le lectorat ne serait uniforme, tout cela peut varier avec le temps<sup>1</sup> »

Nous verrons en quoi la réception des ouvrages varie en fonction de leur lieu de réception et la critique qui sera faite de la place du surnaturel dans ces livres.

### **1. Réception et critique des ouvrages en Guadeloupe**

Au moment où sont publiés ces ouvrages, la réception est très diverse d'un auteur à l'autre. La critique locale touchera davantage Pineau ou Schwarz-Bart que Condé ou Lacrosil, sans doute car, nous l'avons vu, l'auteur du premier ouvrage vit en Guadeloupe. Les nombreuses publications sur Pineau suggéreraient que l'époque, plus récente, de ses ouvrages, soit plus encline à accueillir les femmes écrivains, même si Schwarz-Bart et Condé publient encore récemment.

*Pluie et vent sur Télumée Miracle* est ainsi reçu en Guadeloupe de deux manières très différentes, comme l'explique son auteur :

« Télumée arrive « à un moment où il n'y avait pas encore le boom des écrivains antillais » et une population diverse et nombreuse se reconnaît dans cet ouvrage : « Les gens se sont sentis concernés. Je

---

<sup>1</sup> Anthony Mangeon (dir.), *Postures postcoloniales. Domaines africains et antillais*, Paris, Karthala, 2012, 322 p., « 9, Postures (post) exotiques : « Réveiller les vieux démons de l'exotisme », Mar Garcia (Université autonome de Barcelone), p.276.

*recevais des lettres de gens qui étaient en prison, à l'hôpital, des lettres de toute une population qui souffrait et s'identifiait à Télumée ».*

Heureusement, car il a été aussi sujet à controverse et ce procès, avec le recul absurde, lui non plus elle ne l'a pas oublié : « *Il m'a été fait un procès : Pourquoi ce livre n'est-il pas écrit en créole, pourquoi est-ce qu'il n'y a pas de revendication indépendantiste et, disons-le, révolutionnaire, etc. Effectivement, ce débat m'a complètement traumatisée à l'époque. Et aujourd'hui, je trouve cela amusant. Car tout ce que l'on m'a reproché, c'est ce qui est préconisé maintenant : la Créolité<sup>1</sup> ».*

Kathleen Gyssels rappelle d'ailleurs la critique mitigée à laquelle est confronté le roman de Simone Schwarz-Bart<sup>2</sup> en Guadeloupe :

« Traduit en douze langues, couronné par le prix des lectrices de *Elle*, son récit de vie de cinq générations de femmes antillaises connut un accueil enthousiaste par le public antillais, (ce qui ne peut être dit de toute publication antillaise), tandis que les intellectuels reprochèrent à Schwarz-Bart d'être tombée dans le piège du folklorisme et de l'exotisme. Le succès local tient certainement au fait que *Pluie et vent* se présente avant tout comme un roman de la parole, fidèle à la tradition orale du peuple antillais, susceptible, par cet aspect, d'atteindre la communauté antillaise, aussi bien que des lecteurs appartenant à des cultures nettement plus scripturales. De fait, la narratrice nous y rapporte les dires de sa mère et (arrière) grand-mère avant de nous faire écouter, sur le mode « dialectal » et dialogique, sa propre histoire et celle d'autres commères des mornes Fond-Zombi et La Folie. »

Une critique intellectuelle locale incapable donc d'apprécier la qualité scripturale en dehors du référent ?

---

<sup>1</sup> « Simone Schwarz-Bart, la mémoire inconsolée », *Antilla*, n°875, 10 mars 2000, p.28.

<sup>2</sup>), Suzanne Rinne et Joëlle Vitiello (dir.), *Elles écrivent des Antilles (Haïti, Guadeloupe, Martinique, op.cit.*, « Dans la toile d'araignée : conversation entre maître et esclave dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle* », Kathleen Gyssels (Université d'Anvers), p.145.

Cet accueil mitigé est également évoqué par Mireille Rosello dans son ouvrage *Littérature et identité créole aux Antilles* (Paris, Karthala, 1992, 202 p) :

*Pluie et vent sur Télumée Miracle* a reçu un accueil très mitigé. Best-seller en France métropolitaine aussi bien qu'aux Antilles, la saga de Toussine, la Reine Sans Nom et de ses descendantes a été attaquée par la critique académique (y compris antillaise) qui reproche à ce récit un fatalisme peu orthodoxe. Il semble qu'une attente implicite ait été déçue. Certes, l'auteur peut se féliciter du chemin parcouru par son texte : la réception du livre a bel et bien fait exister une communauté de lectrices antillaises jusqu'alors privées de modèles textuels. Schwarz-Bart raconte, au cours d'un entretien : « L'accueil a été très enthousiaste au niveau des gens simples : les marchandes, au marché, me demandaient d'écrire le nom du livre dans leurs mains pour qu'elles aillent le réclamer à la librairie, car elles avaient entendu des passages à la radio. On me disait : « Vous avez raconté l'histoire de ma grand-mère. » ou bien encore : « Je vis la même situation que Télumée ». » (p.71-72)

Pour Rosello, la réception de *Pluie et vent sur Télumée miracle* en Guadeloupe bouleverse l'idée même que l'on se faisait du lectorat antillais, prouvant dans un premier temps l'existence d'un public populaire :

« L'histoire de la réception du roman constitue un témoignage encourageant puisqu'elle démontre qu'un texte, écrit en français et publié en Métropole, finit par toucher un public créolophone. Cette réussite permet de nuancer les propos pessimistes formulés par Édouard Glissant à propos de l'existence d'un public antillais. » (P.72)

En outre, selon elle, le roman montre en quoi on ne peut parler d'un public ou d'une réception guadeloupéenne mais bien de l'hétérogénéité des lecteurs :

« Mais tout en se félicitant de l'accueil réservé à son livre par « les gens simples », Schwarz-Bart note que « l'élite a voulu autre chose que ce que je pouvais donner »

Un des mérites de ce roman est de mettre en évidence le fait que le public antillais dans son ensemble n'est pas homogène : lorsque les réactions de « l'élite » sont diamétralement opposées à celles des « gens simples », on peut se demander s'il s'agit là de cette sorte de schizophrénie collective qui, selon Glissant, aurait été créée par la situation coloniale. Lorsque « l'élite » a lu dans *Pluie et vent* une apologie de la résignation, de la survie à n'importe quel prix et de « l'endurance féminine », on imagine aisément qu'elle ait crié à la régression et à la trahison. » (p.72-73)

La critique littéraire locale, assez dure avec le roman au moment de sa publication, en vient finalement à l'encourager, plus récemment, avec par exemple cette référence à l'article « Le jeu répétitif dans *Pluie et vent* sur Télumée Miracle » paru en 1979, d'Ernest Pépin :

« Ernest Pépin, dans son étude des « figures répétitives » dans l'œuvre de Schwarz-Bart, constate « qu'une certaine critique antillaise » a injustement rejeté *Pluie et vent* « pour l'avoir questionné non pas en tant que texte littéraire, mais comme analyse sociologique, voire comme thèse politique ». La formulation de Pépin établit une distinction entre « texte littéraire » et « thèse politique » à laquelle je me garderai bien de souscrire mais qui identifie la cause du rejet d'une « certaine » critique : de même que la coexistence non pacifique des « gens simples » et de « l'élite » face à un texte peut en soi être un commentaire politique et social, de même, la séparation entre « thèse politique » et « texte littéraire », que Pépin est contraint d'établir rappelle que la situation aux Antilles est telle que certains universitaires ont parfois tendance à se laisser tenter par ce qu'Édouard Glissant a baptisé avec bonheur « la politique-pulsion » : la tentation de « faire quelque chose » à tout prix. La réception

critique de ce roman met donc en relief l'aliénation du peuple antillais et les divergences dont est faite sa réalité, et ceci constituerait, si besoin était de défendre le livre de Schwarz-Bart, une preuve suffisante de l'efficacité politique et littéraire de *Pluie et vent*<sup>1</sup>. »

Plus récemment aussi, Patrick Chamoiseau aurait qualifié l'œuvre de « best-seller inépuisé et inépuisable. » Rosello rappelle cependant la critique négative apportée par Caroline Oudin-Bastide :

« En privilégiant des personnages (Reine Sans Nom et Télumée) dominés par le destin et cependant pénétrés de leur dignité, et respectables, Schwarz-Bart se place en deçà de la critique de l'aliénation faite par les écrivains de la négritude. » (p.73-74)

Oudin-Bastide reproche ainsi à l'ouvrage son manque d'optimisme, même si celui-ci est sans doute caractéristique du peuple antillais, comme le rappelle Rosello.

La critique littéraire guadeloupéenne apportée à cet ouvrage montre ainsi bien l'intérêt pour notre corpus de l'intégrer, en raison de la polémique qu'a créé l'ouvrage, voire de la séparation entre une réception accueillante de cet ouvrage empreint des traditions populaires dont fait partie le surnaturel, par opposition au rejet que lui montre une grande partie des intellectuels guadeloupéens.

Dans son ouvrage *L'Auteur en souffrance*, Dominique Chancé (Paris, PUF, 2000) tente d'expliquer ce rapport de l'écrivain antillais à son public, qui rend complexe l'idée d'une réception unanime :

---

<sup>1</sup> Mireille Rosello, *Littérature et identité créole aux Antilles*, Paris, Karthala, 1992, p.73.

« Ce que ces romans ne disent pas, c'est comment les écrivains, différents en cela de leurs narrateurs, ou personnages d'écrivains, ont trouvé, dans l'écriture, une place singulière et une position tenable dans lesquelles ils peuvent dire la communauté, restituer une part de son Histoire et se situer par rapport à cette communauté, non plus dans l'exclusion mais dans le dialogue. Ou bien faut-il supposer qu'il y a là un impensable, une tragédie qui ferait de la position de l'écrivain, en particulier s'il est ignoré par la communauté à laquelle il s'adresse, une position impossible à assumer ? » (p.60)

Maryse Condé évoque ainsi cette difficulté pour l'écrivain antillais de communiquer avec son peuple. Tout comme pour Michèle Lacrosil, il n'est pas aisé de retrouver une critique locale des œuvres, mais ce silence n'est-il pas justement significatif ? L'auteur de *Moi, Tituba, sorcière...*, précise néanmoins la critique négative dont souffrent souvent ses œuvres en Guadeloupe, dans ses entretiens avec Françoise Pfaff<sup>1</sup>. Selon elle, et au rebours de ce que l'on retrouve chez Schwarz-Bart, cette difficulté à communiquer serait due à une absence de lectorat antillais :

« C'est pourquoi l'écrivain des Antilles s'inquiète d'être entendu. Il lui manque toujours décidément de renouer avec la communauté à laquelle il s'adresse et cherche à atteindre un lecteur privilégié qui achèverait son projet : le lecteur antillais. Maryse Condé disait ainsi, dans ses entretiens avec Françoise Pfaff qui ont la sincérité et l'immédiateté de la conversation : « Les écrivains de tous les temps ont toujours rêvé de s'adresser au peuple. Cette idée est encore plus mythique dans des pays colonisés comme les Antilles que dans des pays comme la France ou l'Angleterre. Un écrivain, à mon avis, n'a jamais encore parlé au peuple antillais puisque notre peuple ne lit pas<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> Françoise Pfaff, *Entretiens avec Maryse Condé*, Karthala, 1993.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.61.

Lacrosil comme Condé publie à l'étranger, sur des sujets qui ne sont pas directement liés aux problématiques de la Guadeloupe du moment : les conflits de pouvoir dans la canne pour Lacrosil en plein climat de grève et de conflits racistes pour Lacrosil, les humiliations racistes dont sont victimes les afro-américains aux États-Unis pour Condé.

Écrit en Guadeloupe, évoquant toute une frange de l'histoire guadeloupéenne, *La Grande drive des esprits* bénéficie d'une réception et d'une critique bien plus clémentes. Le roman reçoit en effet un accueil local largement favorable puisqu'il est récompensé du prix Carbet à sa sortie en 1993, ainsi que du prix RFO (Radio France outre-Mer) du livre. Le périodique *DOM Hebdo* remarque ainsi : « Gisèle Pineau est un auteur très sollicité par les médias et les réunions littéraires. » (*DOM Hebdo*, n°62, DU 10 au 23 avril 1998.) La réception locale est dithyrambique : le *France-Guyane*, n°254 du 30 mars au 5 avril 1996, titre : « Gisèle Pineau prend le « Prix du livre RFO », précisant : « Cette femme connaît dans le monde de la littérature antillo-guyanaise une progression à la fulgurance d'un vent cyclonique. » Les auteurs antillais accueillent positivement l'ouvrage : *Antilla* n°585 du 20 au 26 mai 94 titre ainsi : « Gisèle Pineau dans le sillage créole », Raphaël Confiant utilisant les termes de : « Souplesse, heureuseté des images, charnu des comparaisons, drôlerie permanente des dialogues convergent pour faire de la lecture de *La Grande Drive des Esprits* un enchantement permanent. » Il ajoute, adoubant l'auteur au mouvement de la créolité :

« Loin de tout exotisme de pacotille, de la nostalgie passéiste des fabricants de romans coloniaux, la prose de Gisèle Pineau s'acharne avec une patience négresse à tracer le sillon d'une identité que l'on pressent à la fois menacée et formidablement ouverte sur tout ce que Glissant appelle le « *tout monde* ». C'est en quoi cette grande drive est subversive... »

Même enthousiasme chez Ernest Pépin, dans *Antilla*, n°557 du 29 octobre 1993, dans la rubrique « La critique d'Ernest Pépin » :

« Disons-le tout de suite, **La Grande Drive des Esprits**<sup>1</sup> est une œuvre remarquable qui fait entrer Gisèle Pineau dans la cour d'honneur de la littérature guadeloupéenne. C'est une ciselure de paroles qui fleure bon l'esprit créole de nos terres en peignant avec bonheur les hauts et les bas de notre condition d'homme dans le monde d'ici-là. » ;

« Un entrelacement riche de matériaux divers donne une épaisseur à ce qui pourrait s'apparenter à des faits divers. Entrelacement des temps (temps de la narratrice, temps de la narration), des techniques (écriture, photographie), des problématiques (passées et présentes) font de **La Grande Drive des Esprits** une épopée de la défaite. » ;

« On en sort étourdi, ébloui, avec une seule envie : relire et relire encore... ». Les scolaires aussi accueillent positivement l'œuvre de Gisèle Pineau, elle rencontrera d'ailleurs des élèves de classe de CM2 à Basse-Terre pour leur raconter son parcours (France Antilles, lundi 9 juin 97, n°8215 p.6).

La réception et la critique locale des œuvres de notre corpus ne donne pas, ainsi la même représentativité à toutes les œuvres et les accueils sont variables en fonction des auteurs, des époques et au sein même du public guadeloupéen, qu'il s'agisse d'un lectorat populaire ou de critique littéraire. Qu'en est-il de la réception nationale ?

## 2. Réception et critique en France

Réceptions locales et nationales ne vont pas de concert, comme le rappelle Simone Schwarz-Bart, saluée par la critique métropolitaine alors que l'intelligentsia locale cloue au pilori *Pluie et vent sur Télumée miracle*. Ce serait pour l'auteur la critique nationale qui donnerait le la :

---

<sup>1</sup> C'est l'auteur qui souligne.

« Alors que la presse de chez moi me boude, c'est bien possible, mais par ricochet lorsque la presse Parisienne parlera encore de telle ou telle de mes œuvres elle suivra, puisque c'est ainsi. C'est ce qui s'est passé pour « Télumée Miracle » ( Match, n° 718).

*Moi, Tituba, sorcière...* bénéficie également d'une réception favorable puisque le roman est couronné du Grand prix littéraire de la Femme en 1986, Alain Boucheron en 1987 et le cinquantième Grand Prix littéraire des jeunes lecteurs de l'Île-de-France en 1994. La critique littéraire aussi accueille favorablement le roman. Selon Deborah M.Hess, l'œuvre de Maryse Condé est profondément française, même si celle-ci aborde la question de la diaspora :

« Cet auteur a été intégré dans la tradition académique française aussi, dès sa scolarisation dans les écoles suivant le programme français à la Guadeloupe, ensuite à Paris, au lycée Fénelon. Elle a reçue (*sic.*) un doctorat de troisième cycle en littérature comparée de la Sorbonne, où elle a écrit une thèse sur l'œuvre d' Aimé Césaire. Maryse Condé est française, détenant un passeport français et ayant longtemps résidé en France ou dans un département d'outre-mer. Cet écrivain représente aussi la France contemporaine, embrassant différentes traditions et plusieurs peuples de différentes origines réunies sous la rubrique de la nationalité française. Ayant résidé en Afrique (en Côte d'Ivoire, en Guinée, au Ghana et au Sénégal), à Londres, en Amérique du Nord (en Virginie, en Californie et à New York), elle représente aussi la nature cosmopolite d'un nombre croissant de sociétés du monde contemporain, avec le brassage de peuples, de traditions et de points de vue<sup>1</sup> ».

Christiane Makward rappelle que des critiques français eux-mêmes reconnaissent que son œuvre ne bénéficie pas en France de la reconnaissance qu'elle devrait avoir :

---

<sup>1</sup> Deborah M.Hess, *Maryse Condé. Mythe, parabole et complexité*, Paris, L'Harmattan, 2012, 197 p., p.9

« Le critique de *Libération*, Gérard Meudal assure que si elle était traduite de l'anglais, il est probable qu'elle serait considérée en France comme une grande romancière « américaine » (j'ajouterai : à l'égal de Toni Morrison, l'ironie en plus, un peu de fantastique sérieux en moins). Désormais je crois que nous devrions nous rendre à l'évidence, en France : elle n'a pas cessé de nous étonner, elle est une très grande romancière tout court, avec une qualité distinctive entre toutes, celle de nous faire réfléchir au monde en nous amusant...et pas seulement les jours de pluie ou de blues<sup>1</sup>. »

Cependant, pour Gisèle Pineau, les deux critiques concordent, puisqu'un an après sa parution, elle reçoit le Prix des lectrices de Elle en 1994 pour *La Grande drive des esprits*. La critique française est tout aussi favorable au roman. Le *Timagazine* n°24 du 05 juin 1994 titre : « Gisèle Pineau au pinacle » : « Le 25<sup>ème</sup> Grand prix littéraire des lectrices de *Elle* a été décerné à « La grande drive des esprits » de Gisèle Pineau dans la catégorie roman (...). Ce prix est attribué par des femmes – 120 jurés – qui aiment lire, et non par des spécialistes littéraires. »

Un autre article lui est consacré dans *Notre librairie*, n°27 des mois de juillet à septembre 1996 par Serge Martin :

« Gisèle Pineau a écrit là une cosmogonie qui de la Guadeloupe fait un « tout-monde », pour reprendre le beau titre de Glissant ; une œuvre universellement présente, rendant présente l'universelle scène carnavalesque où se mêlent les hommes et les esprits, le bien et le mal, le passé et le futur, les nouveau-nés et les morts ; une figure de « l'Absolu terrestre » (Herman Broch) qu'on ne saurait limiter à la Guadeloupe, ni même aux Caraïbes et encore moins à un été, fut-il celui des lectrices de *Elle*. »

---

<sup>1</sup> Noëlle Carruggi (dir.), *Maryse Condé. Rébellion et transgressions*, Paris, Karthala, 2011, 232 p. , « Rire, dit-elle... De l'ironie chez Maryse Condé » Christiane Makward, p.41-42.

Gisèle Pineau est invitée à présenter l'ouvrage à la 317<sup>ème</sup> édition du magazine « Jamais sans mon livre » présenté par Bernard Rapp, aux côtés de Raphaël Confiant pour *Aimé Césaire, une traversée paradoxale du siècle* et Carmen Bernan pour *Une histoire du nouveau monde*. De nombreux articles voire dossiers littéraires sont consacrés au roman, dans *Notre Librairie* (n°138-139 septembre 99-mars 2000) : « Entre ombre et lumière, l'écriture engagée de Gisèle Pineau », propos recueillis par Geneviève BELUGUE, dans *Le Monde des Poches* du vendredi 4 juin 1999, « Dérives de vies en île », par Catherine Bédarida :

« Toutes ces histoires pas très drôles sont pourtant d'une lecture joyeuse (à propos de *La Grande drive des esprits* et de *Désirada*). Gisèle Pineau appartient à la jeune génération des écrivains martiniquais et guadeloupéens qui n'ont plus honte de leurs racines créoles. Sa langue est illuminée par les trouvailles du français des Antilles. Chez elle, cette écriture poétique s'épanouit sans esprit de système, sans dogme. Elle en tire plutôt une source de liberté artistique, un timbre musical. »

Son succès national est ainsi consacré, puisqu'elle est faite Chevalier des arts et des lettres, épinglée par Jean-Jacques Queyranne, secrétaire d'Etat à l'Outre-mer en 2000.

La critique française des œuvres de notre corpus est ainsi favorable, mais une œuvre comme *Demain, Jab-Herma* est occultée : l'époque n'était-elle pas favorable à la réception de ce roman ? La thématique n'a-t-elle pas intéressé le public et la critique métropolitains ? Quoiqu'il en soit, le surnaturel présent dans les œuvres est considéré comme un des éléments les valorisant et les inscrivant particulièrement dans la littérature locale alors qu'il était parfois (pour Schwarz-Bart) considéré comme du folklore dévalorisant cette littérature guadeloupéenne.

### 3. Point de vue de la critique internationale

De même qu'en France, les œuvres du corpus obtiennent un rayonnement international, et donc un accueil nettement favorable.

Fanta Toureh M'baye, universitaire exerçant au Québec, dans son article « Simone Schwarz-Bart : écrivaine guadeloupéenne<sup>1</sup> » insiste sur le caractère universel de l'œuvre de Condé :

« Cette œuvre, souvent qualifiée, et à tort, de facile ou d'exotique, construit une quête de l'origine, instaure la continuité par-dessus un lieu et un temps fracturés, et les ruptures de l'histoire : arrachement à la mère originelle, l'Afrique, déportation et souffrances de l'esclavage, recherche de l'enracinement dans une culture et un lieu neufs. » (p.2)

Maryse Condé obtient le Prix Puterbaugh décerné aux Etats-Unis pour l'ensemble de son œuvre, ce qui montre son rayonnement dans ce pays, où elle a exercé dans plusieurs universités. Madeleine Cottenet-Hage et Lydie Moudileno insistent d'ailleurs sur le succès de son œuvre aux Etats-Unis mais aussi dans le monde : « les lettres, essais et poèmes réunis ici diront l'écrivaine, l'amie, la collègue, le professeur qu'une énergie créatrice a promue aux premiers rangs de la scène littéraire internationale en vingt-trois ans de carrière. » (p.9) ; « ici (à propos des Etats-Unis) le nom de Condé jouit d'une vaste reconnaissance, comme en témoigne l'abondance des universitaires qu'elle inspire et des essais critiques d'elle suscite<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> Québec français, n°59, 1985, p.28-30, <http://id.erudit.org/iderudit/48226ac>

<sup>2</sup> Madeleine Cottenet-Hage et Lydie Moudileno (dir.), *Maryse Condé. Une nomade inconvenante*, Mélanges offerts à Maryse Condé, Guadeloupe, Ibis Rouge, 2002, 190 p., « Présentation », par Madeleine Cottenet-Hage et Lydie Moudileno.

Le roman *Moi, Tituba, sorcière...* jouit de ce succès international, ayant été traduit en anglais, en italien, en allemand, en hollandais et en espagnol<sup>1</sup>. Le caractère parfois provocateur du roman a pourtant pu aussi entraîner des critiques négatives, notamment en Afrique : « Etant donné l'accent que Condé a mis ainsi sur le côté actif des Africains et sur leur participation à l'esclavage, il n'est pas surprenant que la critique ne lui ait pas toujours réservé un accueil enthousiaste<sup>2</sup>. » Les critiques insistent sur le caractère parfois déroutant du roman, lorsque l'on ne sait pas que Maryse Condé invite à une lecture au second degré, à une prise de distance vis-à-vis de l'œuvre :

« J'avais été pareillement estomaquée par le premier paragraphe de *Moi, Tituba, sorcière...noire de Salem*. Dire qu'il est, comme on dit volontiers aujourd'hui « déstabilisant » est un euphémisme : « Abena, ma mère un marin anglais la viola sur le pont du *Christ the King*, un jour de 16\*\* alors que le navire faisait voile vers la Barbade. C'est de cette agression que je suis née. De cet acte de haine et de mépris. » Mais depuis, Maryse Condé nous a invités à réviser nos façons de lire : « Surtout, ne prenez pas Tituba trop au sérieux » disait-elle dans un entretien en postface à l'édition anglaise de *Tituba*<sup>3</sup>. »

La littérature antillaise a connu un certain succès avec Aimé Césaire en Allemagne, comme le rappelle Marie-Line Séphocle dans son article « La

---

<sup>1</sup> Entretiens avec Maryse Condé, « Retour à la Caraïbe et aux Amériques », P.105.

<sup>2</sup> *L'œuvre de Maryse Condé. Questions et réponses à propos d'une écrivaine politiquement incorrecte*, Actes du Colloque sur l'œuvre de Maryse Condé, organisé par le Salon du Livre de la ville de Pointe-à-Pitre (Guadeloupe), 14-18 mars 1995, Paris, L'Harmattan, 1996, « Tituba » et sa traduction », par Doris Kadish, chef du département des langues romanes à l'université de Georgie, « Esclavage et féminité : Maryse Condé et ses traducteurs », p. 233

<sup>3</sup> Noëlle Carruggi (dir.), *Maryse Condé. Rébellion et transgressions*, Paris, Karthala, 2011, 232 p., « Rire, dit-elle... De l'ironie chez Maryse Condé » Christiane Makward, p.33.

réception de Maryse Condé et Simone Schwarz-Bart en Allemagne<sup>1</sup> ». D'après elle, la critique est aussi favorable pour ces deux auteurs de notre corpus :

« La réception de Simone Schwarz-Bart en Allemagne compte une dizaine d'articles et celle de Maryse Condé pas moins d'une trentaine d'articles. Ces interviews et compte-rendus de texte ne s'adressent pas seulement aux initiés allemands de la littérature caribéenne mais aussi au lecteur allemand en général puisque, outre les revues littéraires telles Erlanger Kultur, Literarische Nachrichten ou Frankophone Literatur Aussehalb Europa, ils paraissent dans les grands journaux allemands tels le Sud-deutsh Zeitung, le Frankfurter Rundschau ou le Wesfalische Rundschau. »

Marie-Line Séphocle rappelle cependant qu'en dépit de la traduction allemande des œuvres de notre corpus, les ouvrages qui séduisent la critique allemande sont essentiellement *Ségou* et *Ti-Jean L'Horizon* :

« Quoique l'œuvre de Maryse Condé, intitulée *Moi Tituba, sorcière noire de Salem* (Droemer-Knaur Verlag, Munchen, 1988) soit traduite en allemand par Ingborg Ebel et que *Pluie et vent sur Télumée Miracle* de Simone Schwarz-Bart ait trouvé sa voix allemande sous la plume d'Udo Schlogl, les œuvres de prédilection de la presse allemande sont de toute évidence *Ségou* de Maryse Condé et *Ti-Jean l'Horizon* de Simone Schwarz-Bart. »

Les œuvres de notre corpus reçoivent ainsi une critique très diversifiée, en fonction de leur époque de publication mais aussi de la critique elle-même, qu'elle soit locale, nationale ou internationale. Ainsi, la critique locale touche de manière virulente *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, alors qu'elle encense, de même que la critique nationale, *La Grande drive des esprits*, un peu délaissé de la critique internationale. En revanche, les

---

<sup>1</sup> *L'Héritage de Caliban*, Maryse Condé (dir.), p.248.

romans de Schwarz-Bart et de Condé connaissent un véritable succès populaire national et surtout international et sont bien accueillis des critiques littéraires. Peut-être en raison de l'époque, le roman de Lacrosil est peu cité dans la critique nationale et internationale. Les polémiques que suscitent les autres romans montrent néanmoins l'intérêt qu'il y avait à les étudier ici et leur importance au sein de la littérature locale, en particulier pour ce qui touche au surnaturel.

### III. Le courant féministe contemporain

#### 1. Critiques portant sur le féminisme des œuvres

Les romans de notre corpus, écrits par des femmes, sont-ils pour autant féministes ? C'est une caractéristique que certains critiques ont cru y déceler, voyant d'ailleurs dans le traitement du surnaturel par les femmes une marque de féminisme. Les romans qui sont particulièrement touchés par cette critique sont *Pluie et vent sur Télumée Miracle* et *Moi, Tituba, sorcière...*, car ce sont ces romans qui affichent peut-être l'aspect le plus subversif, leurs héroïnes étant des femmes dotées de pouvoirs magiques, relativement indépendantes des hommes, que l'on ne retrouve pas dans le roman de Lacrosil ou dans celui de Pineau. Ainsi, dans *Littérature et identité créole aux Antilles*, Mireille Rosello relève que nombre de critiques ont vu en *Pluie et vent sur Télumée miracle* « une apologie de la résignation, de la survie à n'importe quel prix et de « l'endurance féminine » » (p.73). Maryse Condé, comme le souligne Fabienne Viala, récuse, avec pourtant une certaine ambivalence, cette notion de féminisme appliquée à ses œuvres :

« quand on lui demande si elle se considère comme féministe, Maryse Condé répond sans ambages : « J'ai été élevée par ma mère et ma grand-mère, deux caractères forts. Tout comme mes sœurs. Et comme les autres femmes que j'ai connues en Guadeloupe. Elles

n'abdiquaient pas face à l'adversité. Je ne me considère pas comme une féministe. J'écris sur ce que je connais. » (entretien de Maryse Condé avec Elisabeth Nunez, *Le Courrier de l'Unesco*, novembre 2000.)<sup>1</sup>

Cette étiquette que récuse l'auteur lui a pourtant été attribuée à de nombreuses reprises, notamment à propos du roman *Moi, Tituba, sorcière...*; c'est ce que rappelle ici Doris Kadish :

« Jacques Chevrier parle de « l'engagement féministe de Maryse Condé » et Anne-Marie Jeay lui reproche même un féminisme excessif : « c'est le discours des féministes africaines ou européennes sur la femme africaine opprimée par le mâle et non pas le discours plausible d'esclaves bambara du XIXe siècle<sup>2</sup>. »

C'est en quelque sorte ce qu'affirme aussi Geneviève Bergeron, vantant le militantisme féministe mis en œuvre dans le roman, pour elle, à travers le personnage de Tituba, c'est « la psychologie de la femme moderne<sup>3</sup> » qui est représentée. Selon Fabienne Viala, c'est sur la culture antillaise que s'interroge Maryse Condé, par l'intermédiaire de la femme :

« Au-delà de l'étiquette réductrice de l'écriture féminine, Maryse Condé questionne l'identité culturelle antillaise par le prisme de personnages féminins qui condensent les impasses de l'aliénation

---

<sup>1</sup> Noëlle Carruggi (dir.), *Maryse Condé. Rébellion et transgressions*, Paris, Karthala, 2011, 232 p., « Transgression et barbarie dans les destinées féminines romanesques de Maryse Condé », Fabienne Viala, p.131

<sup>2</sup> *L'œuvre de Maryse Condé. Questions et réponses à propos d'une écrivaine politiquement incorrecte*, Actes du Colloque sur l'œuvre de Maryse Condé, organisé par le Salon du Livre de la ville de Pointe-à-Pitre (Guadeloupe), 14-18 mars 1995, Paris, L'Harmattan, 1996, « « Tituba » et sa traduction », par Doris Kadish, chef du département des langues romanes à l'université de Georgie, « Esclavage et féminité : Maryse Condé et ses traducteurs », p.245-246.

<sup>3</sup> *La Relecture historique féministe de la femme esclave dans Aminata de Lawrence Hill et dans Moi, Tituba, sorcière noire de Salem de Maryse Condé*. <http://genevievebergeron.blogspot.com>

identitaire et la volonté de reconquérir une essence culturelle hybride.

La transgression de codes normatifs pour appréhender une identité mise sous clé – intime, artistique, politique – devient un schéma narratif opérant de nombreux « romans de destinées », réitéré sous diverses formes métaphoriques – sauvagerie, cannibalisme, sorcellerie – qui deviennent autant d’attributs féminins de l’émancipation<sup>1</sup>.»

Selon Michèle Praeger, l’écriture féminine noire doit être étudiée en marge de la littérature féminine blanche, pour elle, chez Maryse Condé comme chez d’autres femmes, auteurs noirs, notamment des Américaines, le traitement des héroïnes féminines relève davantage du problème de société que du féminisme, elle utilise ainsi le terme de « womanist », qui serait pour elle plus approprié :

« Selon Condé, ce que les femmes noires, du moins celles qui écrivent, « expriment est très différent de ce qu’expriment les hommes. Ce n’est pas la revendication politique, ce n’est pas la prise de conscience qui débouche sur la lutte, ce n’est pas non plus le féminisme à l’occidentale. Il semble que les femmes s’intéressent à des choses qu’on appelle intimistes et qui, en fait, sont des problèmes de société ». Ces femmes, écrit Condé, ne parlent pas tant de « racisme », d’exploitation » ou d’ « idéologie » que de « rapports compliqués » entre les êtres. La conscience que l’on a de la vie quotidienne de sa société et de son époque constitue une façon « intimiste » d’appréhender le monde et plus tard de le théoriser. Plus que féministes, les femmes noires écrivains seraient « womanists », terme détourné de son sens premier par Alice Walker qui nous rappelle son origine africaine-américaine et féminine. Une mère traitera sa fille de « womanish » en cas de conduite scandaleuse,

---

<sup>1</sup> Noëlle Carruggi (dir.), *Maryse Condé. Rébellion et transgressions*, Paris, Karthala, 2011, 232 p. , « Transgression et barbarie dans les destinées féminines romanesques de Maryse Condé », Fabienne Viala, p.132

audacieuse, courageuse ou simplement volontaire. Tu agis « womanish » (« you acting womanish ») c'est-à-dire comme une femme. Une « womanist » affirme Walker est une « féministe noire ou de couleur ». La position « intimiste » de Maryse Condé me paraît plus proche de celle de la « womanist » que de celle de la féministe (blanche, cela va sans dire<sup>1</sup>). »

Au sein de cette littérature « womanist » la sorcière jouerait ainsi un rôle particulièrement important, car elle représente la lutte contre l'autorité, la femme subversive qui refuse de se plier au simple désir de l'homme, et qui, jusque dans sa soumission à celui-ci fait preuve d'indépendance dans sa sexualité pleinement assumée, c'est ce que rappelle ici Elizabeth Wilson :

« Mais qui est, ou qu'est-ce qu'une sorcière ? Dans le texte, il y a une sorcellerie positive et une sorcellerie négative : guérison et escroquerie, guérisseurs et charlatans. Condé joue sur et avec la stéréotypification de la femme comme « sorcière » ou « salope » relevée par la critique féministe. A travers le personnage de la « sorcière » elle oppose deux visions du monde : l'africaine et l'europpéenne ; l'antillaise et la nord-américaine. Le texte souligne tout particulièrement la discrimination sexuelle : cette vision de la femme comme une « sorcière », quelqu'un dont les artifices féminins et les pouvoirs secrets sont incompréhensibles et dangereux pour les hommes et pour la société, pou (*sic.*) la communauté (à voir Hester dans le roman d'Hawthorne) et ont donc besoin d'être maîtrisés et détruits. La femme est plus particulièrement menaçante dans sa sexualité et la Tituba de Condé est un être sensuel/charnel<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> *L'œuvre de Maryse Condé. Questions et réponses à propos d'une écrivaine politiquement incorrecte*, Actes du Colloque sur l'œuvre de Maryse Condé, organisé par le Salon du Livre de la ville de Pointe-à-Pitre (Guadeloupe), 14-18 mars 1995, Paris, L'Harmattan, 1996, « Maryse Condé : mythes et contre-mythes » par Michèle Praeger, p.209.

<sup>2</sup> *L'œuvre de Maryse Condé. Questions et réponses à propos d'une écrivaine politiquement incorrecte*, Actes du Colloque sur l'œuvre de Maryse Condé, organisé par le Salon du Livre de la ville de Pointe-à-Pitre (Guadeloupe),

Maryse Condé avoue cependant avoir réalisé un parcours idéologique au sein de la littérature antillaise, qui lui a permis de révéler la misogynie ou néanmoins le manque d'importance de la femme dans la négritude, parcours grâce auquel, à son tour, elle a pu reconnaître le talent d'auteures guadeloupéennes restées méconnues. C'est en quelque sorte son propre retour à une écriture féminine qui détermine le féminisme de ses œuvres :

« Dans un autre contexte Maryse Condé semble avoir tiré la même conclusion : « J'ai remis en question le « nègre » de la négritude. C'est alors que j'ai découvert des écrivains comme Michèle Lacrosil, Suzanne Lacascade et je me suis aperçue que la peinture de la société antillaise par les femmes était autrement plus percutante, critique<sup>1</sup> ».

Dans sa contribution à l'ouvrage *L'Héritage de Caliban*, d'ailleurs publié sous la direction de Maryse Condé, Kathleen M. Balutansky s'interroge sur cet héritage césairien dans *Moi, Tituba, sorcière...* Selon elle, la création de personnages féminins est particulièrement difficile dans un cadre caribéen pour lequel le modèle du colonisé reste Caliban, figure masculine sans descendance :

« For most women writers, writing the female experience is difficult enough, but for contemporary Caribbean women seems paradoxical, especially when the governing symbol for the Caribbean condition remains that of Caliban. As a result, when contemporary Caribbean women writers venture to create female protagonists outside the privileged Caribbean narrative that posits Caliban as its prevailing signifier, and outside of a historical narrative from which women

---

14-18 mars 1995, Paris, L'Harmattan, 1996, « Sorcières, sorcières : « Moi, Tituba, sorcière...Noire de Salem », révision et interrogation » par Elizabeth Wilson, professeur à l'Université des West Indies, p.108-109.

<sup>1</sup> *Ibid.*, « « Tituba » et sa traduction », par Doris Kadish, chef du département des langues romanes à l'université de Georgie, « Esclavage et féminité : Maryse Condé et ses traducteurs », p.231.

have been ontologically absent, the undertaking may seem both hopeless and imperative<sup>1</sup>. »

Balutansky, rappelle ainsi l'inexistence dans la pièce de Césaire d'un pendant féminin de Caliban, alors que celui de Prospero, le colonisateur est sous-entendu. Il convient donc de sortir du diptyque colonisateur (Prospero)/colonisé (Caliban) afin que le protagoniste féminin puisse exister :

« in Condé's *Moi, Tituba sorcière...*(...), the terms of the protagonist's struggle for existence and identity are formulated through the author's creation of a narrative in which Caribbean women exist as autonomous subjects ; each novel creates a space in which the signifiers resist the simple binary structure of the prevailing Caribbean narratives such as *Caliban's*, which polarize Prospero and Caliban, the imperialist and the « native ». Each<sup>2</sup> portrays a female protagonist who creates for herself an identity that cannot be reduced to colonizer and colonized, Black or White, metaphorically or literally : the self that is inscribed in each of the novels is a fully autonomous one, fully capable of containing the tensions inherent in Caribbean women's existence<sup>3</sup>. »

« As long as the genesis of the Caribbean women is imagined within the space of Caliban's genealogy, it will lead Caribbean women writers to an ontological and narrative impasse. I would argue, then, that the narratives of truly autonomous Caribbean women are the one created outside of the binary polarizations of patriarchy – as are, for instance, *Mémoire d'une amnésique* and *Moi, Tituba sorcière*<sup>4</sup>. »

---

<sup>1</sup> *L'Héritage de Caliban*, Maryse Condé (dir.), Pointe-à-Pitre, Jator, 1992, 287 p., « Creating her own image : female genesis in *Mémoire d'une amnésique* and *Moi, Tituba sorcière...* », Kathleen M. Balutansky, University of Virginia, p.30-31.

<sup>2</sup> *Moi, Tituba sorcière et Mémoire d'une amnésique*.

<sup>3</sup> *Ibid*, *L'Héritage de Caliban*, p.30.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.34.

Au sein du roman, les femmes prennent ainsi un rôle de premier rang (Tituba, Hesther), alors que les hommes sont faibles voire dangereux : Tituba est leur victime, trahie à deux reprises, par John Indien puis Christopher :

« Dans *Tituba*, John Indien n'hésite pas à se mettre du côté de ceux qui dénoncent les sorcières et aurait été bien capable, selon Tituba, de la dénoncer elle-même ; et dans ce même roman, Tituba est trahie par le marron Christophe (*sic.*), qui révèle aux Blancs sa participation à une révolte d'esclaves pour assurer sa propre liberté<sup>1</sup>. »

Pour Geneviève Bergeron<sup>2</sup>, le roman de Maryse Condé peut être classé dans le genre historique féministe, à savoir « l'interprétation des événements historiques et (...) la description de personnages ayant vécu des événements marquants plutôt que (...) la description directe des événements », tout en « revalorisa(nt) de(s) figures féminines », Tituba trouvant sa place parmi ces personnages féminins oubliés de l'Histoire, étant une des seules sorcières de Salem à ne pas avoir été réhabilitée. Toujours selon Bergeron, « le fait que l'auteure attribue un destin extraordinaire, une détermination et une force d'esprit à ce personnage historique et incertain montre qu'elle pose un regard féministe sur le passé. » La critique souligne en outre l'importance de la première personne dans ce type d'œuvres : Tituba, en racontant elle-même son histoire, garde le pouvoir de choisir ce dont elle va parler, de ne pas être soumise à la parole d'un auteur. Il en va de même pour Télumée : cette femme d'origine modeste prend la parole dans le roman, si elle n'a pas sa place dans l'histoire de la Guadeloupe, elle la crée, par sa « Présentation des miens », qui est en réalité une généalogie féminine, même si on leur

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, « « Tituba » et sa traduction », par Doris Kadish, chef du département des langues romanes à l'université de Géorgie, « Esclavage et féminité : Maryse Condé et ses traducteurs », p.233.

<sup>2</sup> *La Relecture historique féministe de la femme esclave dans Aminata de Lawrence Hill et dans Moi, Tituba, sorcière noire de Salem de Maryse Condé.*  
<http://genevievebergeron.blogspot.com>

attache des hommes et cette généalogie commence à l'abolition de l'esclavage avec Minerve, suivie de Toussine puis Victoire la mère de la narratrice. Télumée prend dans la seconde partie du roman, « Histoire de ma vie » le pouvoir d'écrire son histoire, qu'elle lie à l'Histoire, car le roman rappelle notamment l'épisode des grèves d'usine de la canne des années 1910. Cette prise de parole matérialisée par la première personne est aussi, pour Kathleen Balutansky, une prise de pouvoir de la femme, dans *Moi, Tituba, sorcière...* :

« the female self inscribes herself as a fully autonomous subject who, precisely because she has no satisfactory progenitors, chooses to engender herself through the act of writing or of otherwise telling her own story. Both Lili, the protagonist of *Mémoire*, and Tituba, in *Moi Tituba* articulate the crucial existence between existence and text, though within strikingly different narrative contexts : Lili en/genders herself in the private act of writing, while Tituba struggles to inscribe herself into written history – that is, she struggles to generate a new Caribbean narrative<sup>1</sup>. »

De même, dans le roman de Maryse Condé, l'importance des personnages féminins participe de ce féminisme : les adjuvants de Tituba sont Man Yaya et Hester, des femmes, dont les discours sont parfois féministes, notamment lorsqu'Hester remarque que celui qui l'a mise enceinte n'a pas été inquiété, alors qu'elle porte seule son enfant en prison. Hester est plus ouvertement féministe que Tituba et lui reprochera, dans un discours anachroniquement moderne :

« - Tu aimes trop l'amour, Tituba ! Je ne ferai jamais de toi une féministe !  
-Une féministe ? Qu'est-ce que c'est que cela<sup>2</sup> ? »

---

<sup>1</sup> *L'Héritage de Caliban, op.cit.*, p. 34-35.

<sup>2</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.160.

À travers la transmission, Man Yaya, Tituba, Samantha, le féminisme est également de mise, la paternité étant écartée. Le féminisme, selon Bergeron, est présent dès le choix d'un personnage de sorcière : à la suite des procès de Salem, on remarque que ce qui lui leur était avant tout reproché, c'est leur science du corps et des plantes, par opposition aux médecins qui traitaient encore à l'époque avec les humeurs. Les sorcières prennent leur corps en main et cela effraie le patriarcat existant : « Elles représentent une prise en main par les femmes de leur santé, de leurs corps, ainsi qu'un contrôle sur leur procréation. » La faiblesse de Tituba, finalement victime de son destin est aussi, selon la critique, un aspect du féminisme : « la victimisation de la sorcière illustre l'intention féministe de l'auteure qui tente de revaloriser cette figure à travers la passion, la souffrance et la clairvoyance de son personnage principal par rapport à la situation. »

Paradoxalement, d'autres critiques ont accusé l'œuvre de Maryse Condé en général de manquer de féminisme, de créer des personnages incapables de se prendre en main, et dont toutes les décisions sont dictées par leur rapport avec les hommes : Tituba et John Indien, toutes les femmes de *Traversée de la mangrove*, dont le destin est lié à Francis Sancher, particulièrement Véronica dans *Ségou*, ce que récuse Doris Kadish :

« Maryse Condé n'a pas manqué d'insister sur le rôle actif de la femme africaine ou esclave, bien que ni ses critiques ni ses traducteurs ne semblent pas l'avoir toujours apprécié ou compris. Ainsi un critique reproche à *Ségou* de présenter « un monde polygame, patriarcal et dont la majorité des personnages féminins jouent un rôle passif, réactif » alors qu'un autre constate que « Pour Maryse Condé il semble impossible de parler de la femme sans parler de l'homme, que cet homme soit son fils, son mari ou son concubin. Par contre, Marie-Line Séphocle soutient que « Dans *Ségou*, c'est par les femmes que tout arrive. Ce sont elles qui déterminent le sort des hommes » Ce critique a bien vu que pour Condé les activités

domestiques des femmes constituent la base de la société noire et le moyen de sa survie<sup>1</sup>.»

Pour elle, le traitement féministe permet au fond de responsabiliser le Noir dans l'histoire, afin qu'il n'en soit plus un objet passif, avec un rôle particulièrement important dévolu aux femmes : « dans l'œuvre de Condé, l'esclavage résulte de l'action des Africains eux-mêmes, avec un rôle actif attribué particulièrement à la femme en Afrique et aux Antilles<sup>2</sup>. » S'il est bien question d'un féminisme de Condé, c'est sans doute en ce qu'il consiste à redonner une place d'acteur dans la fiction à ceux qui ont été oubliés de l'Histoire, ce qui est explicitement le but de son roman, *Moi, Tituba, sorcière...* Pour Kathleen Balutansky, ce but est explicite dès le titre du roman :

« meaning is resolutely explicit in Maryse Condé's title, *Moi, Tituba sorcière...* Tituba asserts herself in the first person from her very first word ; she affirms her presence as a speaking subject in her unabashed naming of herself and in naming her profession, both of which are targeted for destruction by the colonial caribbean and New England worlds in which she moves. (...) Condé's tituba struggles to break the historical blockade that has kept her story out of the narrative of Caribbean history. In Condé's text Tituba emerges to assert her presence, to reveal why she confessed her alleged sin, and to show that, in the end, her experience in Salem was only one of the many parts to the story of her life<sup>3</sup>. »

Le roman de Maryse Condé prend un virage féministe lorsqu'il est comparé à l'histoire du personnage qui avait été conté par Anne Petry<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> *L'Héritage de Caliban, op.cit.*, p.236.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.232.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.42.

<sup>4</sup> *Tituba of Salem village*, New-York, Thomas Y.Crowell Co, 1964.

mariée à John Indien<sup>1</sup>, alors que Condé en fait un personnage mythique, suggérant d'ailleurs que son histoire est la seule vraie<sup>2</sup> :

« Tituba has created her own myth, thus generating for women an alternative to the images of Toussaint, Dessalines, Christophe, and of Césaire's Caliban as revolutionary symbols for the Francophone Caribbean<sup>3</sup>. »

## 2. Réception des personnages féminins

Au-delà de la critique féministe – ou non – qui peut être faite des œuvres, c'est à l'étude de la réception particulière qui a été faite aux personnages féminins que nous allons nous attacher ici.

En effet, dans ces romans féminins, selon Françoise Simasotchi-Bronès, au sein même du couple, l'homme est évincé, pour mettre en avant le personnage féminin :

« Quant au couple, le roman en dresse un tableau pessimiste ; les protagonistes mus par des phénomènes qui les dépassent se trouvent confrontés à une incompréhension mutuelle. Les hommes sont le plus souvent estompés, au profit des figures féminines. Les personnages féminins apparaissent comme des êtres forts, pleinement conscients de leur valeur d'exemple pour la communauté. L'héroïne est souvent dotée d'une capacité d'émancipation matérielle, sociale, politique et psychologique, alors que l'image de l'homme reste figée dans un carcan de stéréotypes négatifs<sup>4</sup>. »

---

<sup>1</sup> *L'Héritage de Caliban, op. cit.*, p.42 : « Tituba's story has already been imagined by Anne Petry, but Condé does not like Petry's ending, in which Tituba lives out her years « leading a full and usefull life in boston with her husband, John Indian » (Petry, 254)».

<sup>2</sup> Lorsqu'elle prétend « Tituba et moi, avons vécu en étroite intimité pendant un an. C'est au cours de nos interminables conversations qu'elle m'a dit ces choses qu'elle n'avait confiées à personne. »

<sup>3</sup> *L'Héritage de Caliban, op.cit.*, p.45.

<sup>4</sup> Françoise Simasotchi-Bronès, *Le Roman antillais : personnages, espace et histoire, fils du chaos, op. cit.*, p.262.

Comme nous l'avons vu précédemment, deux héroïnes vont être en particulier l'objet de la critique, en raison de leur représentation de la féminité : il s'agit de Télumée et Tituba, même si d'autres personnages féminins peuvent être relevés par la critique. Noëlle Caruggi avoue son étonnement lorsqu'elle « rencontre » pour la première fois le personnage de Tituba, rappelant l'importance pour Condé du second degré lorsqu'on appréhende ce personnage :

« J'avais été pareillement estomaquée par le premier paragraphe de *Moi, Tituba, sorcière...noire de Salem*. Dire qu'il est, comme on dit volontiers aujourd'hui « déstabilisant » est un euphémisme : « Abena, ma mère un marin anglais la viola sur le pont du *Christ the King*, un jour de 16\*\* alors que le navire faisait voile vers la Barbade. C'est de cette agression que je suis née. De cet acte de haine et de mépris. » Mais depuis, Maryse Condé nous a invités à réviser nos façons de lire : « Surtout, ne prenez pas Tituba trop au sérieux » disait-elle dans un entretien en postface à l'édition anglaise de *Tituba*. » En 1993, elle confiait à propos de ce récit : « C'est un pastiche du « roman héroïque » féminin, une parodie qui contient des tas de clichés sur la grand-mère, la sacro-sainte grand-mère, la femme et ses rapports avec l'invisible. Je me marrais beaucoup en écrivant ce livre...tout ceci est largement de la dérision. Je ne vois pas comment les gens ont pu (le) lire avec sérieux et au premier degré...comme je ne suis pas du genre à créer des modèles, je me suis empressée de détruire tout ce qu'il pourrait y avoir d'exemplaire dans l'histoire en rendant Tituba finalement assez naïve et parfois ridicule. » (*Entretiens avec Maryse Condé*, Françoise Pfaff, p.90-91)<sup>1</sup> »

---

<sup>1</sup> Noëlle Carruggi (dir.), *Maryse Condé. Rébellion et transgressions*, Paris, Karthala, 2011, 232 p. ,« Rire, dit-elle... De l'ironie chez Maryse Condé » Christiane Makward, p.33.

En pastichant ainsi un personnage au rôle aussi solennel que la grand-mère ou la sorcière, Condé lui donne paradoxalement une nouvelle dimension, une profondeur et un romantisme à la fois drôle et pitoyable : elle en fait un Don Quichotte antillais, ce qui ne peut être que valorisant quand on connaît le succès du personnage de Cervantès à travers le monde. D'ailleurs, pour Michèle Praeger, Tituba est bien la seule héroïne « réaliste-féministe » de l'œuvre de Condé :

« A considérer la liste des romans de Maryse Condé, on s'aperçoit bien vite qu'ils ne contiennent qu'une seule héroïne « réaliste-féministe » : Tituba, sorcière noire de Salem. Condé dans *La Parole des femmes* dit que « le rôle de la femme au sein des luttes de libération antérieures et postérieures à l'abolition de l'esclavage a été largement occulté<sup>1</sup>. »

Michèle Praeger estime d'ailleurs que deux héroïnes littéraires peuvent être qualifiées de « womanists » dans la littérature antillaise, il s'agit de Télumée et de Tituba, qui illustrent l'importance des femmes dans la culture guadeloupéenne, leur rôle dans la transmission du savoir, trop souvent oublié des auteurs masculins :

« Les femmes de Condé et de Schwarz-Bart me semblent « womanists » quand elles refusent, à l'instar de Tituba ou de Télumée d'être des « femmes-jardins » mais sont en quête, chacune à sa façon, « du jardin de leurs mères » c'est-à-dire d'une tradition et d'une histoire féminines transmises de mère à fille. Elles cherchent aussi le moyen d'être des artistes reconnues alors que leurs mères et leurs grand-mères « ont souvent anonymement transmis l'étincelle créatrice, la graine de la fleur qu'elle n'avait aucun espoir de voir un

---

<sup>1</sup> *L'œuvre de Maryse Condé. Questions et réponses à propos d'une écrivaine politiquement incorrecte*, Actes du Colloque sur l'œuvre de Maryse Condé, organisé par le Salon du Livre de la ville de Pointe-à-Pitre (Guadeloupe), 14-18 mars 1995, Paris, L'Harmattan, 1996, « Maryse Condé : mythes et contre-mythes » par Michèle Praeger, p.209-210.

jour fleurir ». Maryse Condé et Simone Schwarz-Bart sont des « womanists » avec toutes les complexités, les ambiguïtés (*sic.*) et malentendus qu'impliquent (*sic.*) cette notion<sup>1</sup>. »

Fanta Toureh reprend pourtant ce terme de « femme-jardin » mais il n'est pas pour elle négatif. Selon la critique, le fait d'inclure Télumée dans une métaphore de la nature est au contraire positif : la femme représente, selon, elle, dans le roman de Schwarz-Bart, un être prophétique, au rôle non négligeable au sein même de l'humanité :

« D'où la lecture mythique de l'œuvre qui s'impose : femme-fleur (« flèche de canne, balisier, nénuphar, cocotier »... : les métaphores végétales dédiées à la femme jalonnent le roman), femme-jardin, mère et amante, femme libre et femme entravée, vie et mort, la femme constitue le sujet principal du roman. Par sa présence, son travail opiniâtre, les enfants qu'elle met au monde, elle rend sienne la terre où on l'a jetée. Elle offre à l'homme le rêve, les clés du surnaturel. L'héroïne de Simone Schwarz-Bart rappelle à la fois la maîtresse-femme biblique et la messagère surréaliste. Elle relève à la fois de la tradition orale africaine et antillaise, et d'une tradition écrite occidentale. Elle détient l'histoire et la magie ; d'où l'effacement de l'homme. Le mythe de la femme est aussi mythe de la terre fertile, de l'île promiseuse de richesse<sup>2</sup>. »

La réception des œuvres et des femmes du corpus est ainsi très diversifiée, suscitant des approches souvent contradictoires : là où certains ont vu des romans de femmes résignées, soumises à leur destin, d'autres ont vu des apologies de la résistance féminine dans des contextes machistes. Ces œuvres ne laissent pas indifférents, car dans tous les cas, ils secouent les acquis sociaux, et rappellent les contradictions inhérentes à la femme elle-

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.214-215.

<sup>2</sup> Fanta Toureh, *Québec français*, n°59, 1985, p.28-30, <http://id.erudit.org/iderudit/48226ac>, p.3

même, devenant un individu, avec ses doutes et ses appréhensions et n'étant plus simplement un « type » littéraire.

## C. Thèmes récurrents

Nous l'avons vu, les femmes auteurs de la Guadeloupe cherchent à donner une représentation féminine du monde, différente de celle que l'on peut retrouver chez les hommes. Gisèle Pineau affirme : « ce qui est féminin chez moi, c'est le choix des thèmes<sup>1</sup> ». Cette représentation féminine du monde va inclure les thématiques du milieu mais aussi de la femme elle-même au sein de la société. Nous verrons comment s'articulent ces thèmes au sein du roman féminin guadeloupéen.

### I. L'archipel, l'île

La Guadeloupe en tant qu'île et en tant qu'archipel joue un rôle important dans les œuvres de notre corpus : il n'est pas anodin au sein de la littérature de la Guadeloupe et en particulier de la littérature féminine. Pour des descendants d'esclaves arrachés à leur propre milieu pour être implantés par la contrainte sur une île inconnue, le parcours et l'appropriation de son île deviennent des actions quasi-bibliques, prophétiques. Le personnage de roman devient alors homme archaïque, comparable à celui de Mircea Eliade, pour qui l'appropriation du monde avait une valeur religieuse :

« En dernière analyse, pour l'homme de la société archaïque le fait même de *vivre dans le monde a valeur de religion*. C'est qu'il vit dans un monde créé par des êtres surnaturels et que son village ou sa maison

---

<sup>1</sup> *Notre Librairie*, n°138-139 de septembre 99-mars 2000, intitulé « Entre ombre et lumière, l'écriture engagée de Gisèle Pineau » (propos recueillis par Geneviève Beluge).

est l'image du cosmos. La cosmologie n'a pas encore de valeurs et de fonctions profanes, protoscientifiques. La cosmologie – c'est-à-dire les images et les symboles cosmologiques qui informent le monde habitable – est non seulement un système d'idées religieuses mais aussi un mode de comportement religieux<sup>1</sup>. »

## 1. Intégration et appropriation : un acte identitaire fort

L'espace, dans le roman, n'existe qu'à travers les personnages. Françoise Simasotchi-Bronès rappelle, dans *Le Roman antillais : personnages, espace et histoire, fils du chaos*, la difficulté pour l'antillais de s'approprier son milieu et l'importance que prend dans ce cadre la représentation de ce milieu par l'écrivain antillais :

« L'espace n'existe pas en soi, mais pour et par les êtres romanesques qui l'habitent, et dans la relation sans cesse renouvelée qu'ils établissent avec lui. De même ces derniers se définissent en relation constante avec leur espace. « Décrire le paysage ne suffira pas. » (p.199) prévient l'auteur du *Discours antillais*, car « Nos paysages ne sont pas *d'écrits*, mais contés dans notre pratique particulière de l'écriture. »

Les anthropologues nous le rappellent, le paysage n'existe pas d'emblée, il faut que les sociétés aient atteint un certain degré de maturité culturelle pour intégrer dans leur discours la donnée du paysage. Même si, après la défiance liée à une perception de l'espace problématique, l'acceptation du paysage s'opère pour une grande partie des personnages, il est fondé de supposer que cette élaboration culturelle fut particulièrement complexe en ce qui concerne la société antillaise. La violence et le déchirement qui ont présidé à l'apprentissage du paysage pour l'Africain déporté aux Amériques

---

<sup>1</sup> Mircea Eliade, Jean Malaquais (trad.), *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1978, 192 p. Titre original : *Occultism, witchcraft, and cultural fashions*, Chicago, The University of Chicago, 1976, p.33.

expliquent les phénomènes de folie, de refus d'espace qu'éprouvent certains personnages et également l'ambiguïté du regard qu'ils portent sur lui.

La métaphorisation spatiale s'impose comme une nécessité absolue aux écrivains antillais, elle fonctionne comme un trait commun de leurs écritures aussi différentes soient-elles, les unes des autres. « Si la métaphore n'ajoute rien à la description du monde, remarque P.Ricoeur, du moins elle ajoute à nos manières de sentir. » (P.Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p.241.), soulignant ainsi, la visée essentiellement esthétique d'une écriture soucieuse de poétisation. C'est également un des projets des écrivains de la créolité qui déclarent dans *l'Eloge* : « La valorisation de notre quotidienneté créole ne passe pas par des slogans mais plutôt par une volonté de poétisation... » (*Eloge de la Créolité*, p.66)

Ce procédé de métaphorisation qui relève d'une volonté idéologique s'attache particulièrement à certaines images récurrentes. Parmi elles, celle de l'île, qui nourrit l'imaginaire littéraire créole depuis Saint-John Perse ou Aimé Césaire jusqu'à aujourd'hui, où elle est encore un lieu commun de la littérature caribéenne. » (p. 148-149)

Comme Fanta Toureh, elle pense que la métaphorisation de la femme-espace joue un rôle valorisant une femme actrice de son paysage, notamment chez Schwarz-Bart et Pineau mais aussi chez certains hommes tel que Glissant ou Maximin, montrant comment l'hostilité de la nature caribéenne peut devenir un aspect positif dans le roman :

« En ce qui concerne les écritures de Schwarz-Bart, Glissant, Maximin ou encore Pineau ce procédé de métaphorisation est également particulièrement actif, le paysage en est le motif privilégié. Les personnages de leurs romans, sont sans cesse comparés, assimilés à des éléments naturels, issus des mondes végétaux, animaux ou minéraux, avec une prépondérance accordée à l'élément végétal. En ce qui concerne le pays, il apparaît avant tout comme un territoire géographique placé sous le signe du volcan et des cataclysmes naturels. En interrogeant deux images très fortes que sont le volcan et

le cyclone, nous tenterons de montrer comment ces *topoi*, négatifs au départ, finissent par devenir, par le jeu de la symbolique romanesque, des éléments emblématiques de l'univers antillais. » (P.150)

L'île, aussi agressive qu'elle soit, avec son volcan, ses cyclones, sa mangrove... deviennent ainsi motifs de la littérature. Ils permettent la rédemption, chez Schwarz-Bart, Condé, Pineau mais aussi Maximin. Télumée dit, en ouverture du roman : « Si on m'en donnait le pouvoir, c'est ici même, en Guadeloupe, que je choisirais de renaître, souffrir et mourir. Pourtant, il n'y a guère, mes ancêtres furent esclaves en cette île à volcans, à cyclones et moustiques, à mauvaise mentalité<sup>1</sup>. »

Finalement, pour Simasotchi-Bronès, c'est un acte de vie, une légitimation de l'Antillais mais aussi de l'auteur, qui fait jour à travers cette représentation du milieu :

« En chantant la beauté de son espace référentiel d'origine, l'écrivain créole justifie, légitime sa propre existence. La visée idéologique d'une telle démarche de revalorisation et de réinvestissement du chaos est manifeste d'une volonté réelle de montrer qu'il imprime son mouvement à l'espace dont il participe. » (P.186)

Pour Mircea Eliade, c'est à partir de l'espace que se crée ce qu'il qualifie d'homme religieux, celui pour qui l'espace et en particulier l'habitation qu'il va fixer au centre de cet espace devient sacré :

« Si vivre dans le monde a pour l'homme archaïque valeur de religion, c'est que cela résulte d'une expérience spécifique de ce qu'on appellera « espace sacré ». En effet, pour l'homme religieux, l'espace n'est pas homogène ; certaines de ses parties diffèrent qualitativement les unes des autres. Il y a un espace sacré, donc fort, signifiant ; et il y a d'autres espaces, non sacrés et, partant, sans

---

<sup>1</sup> Première partie « Présentation des miens », p.11.

structure, forme ou signification. Mais il y a plus. Cette non-homogénéité spatiale se traduit pour l'homme religieux dans l'expérience d'une opposition entre un espace sacré – le seul espace *réel* et *réellement* existant – et tous les autres espaces faits d'informes étendues qui l'environnent. L'expérience religieuse de la non-homogénéité de l'espace est une expérience primordiale, comparable à la création du monde. C'est la cassure de l'espace qui permet que le monde devienne car elle révèle le point fixe, l'axe central de toute orientation future. »

« La manifestation du sacré crée ontologiquement le monde. Dans l'homogène et infinie étendue, où nul point de référence n'est possible ni donc déterminable aucune *orientation*, la hiérophanie révèle un point fixe absolu : un *centre*. »

« Rien ne peut commencer, rien ne peut être *fait* sans une orientation préalable, et toute orientation implique l'acquisition d'un point fixe. C'est pourquoi l'homme religieux a toujours cherché à fixer son habitation au « centre du monde<sup>1</sup>. » »

---

<sup>1</sup> Mircea Eliade, Jean Malaquais (trad.), *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1978, 192 p. Titre original : *Occultism, witchcraft, and cultural fashions*, Chicago, The University of Chicago, 1976, p.34

## 2. Apprivoiser la végétation

Le personnage romanesque va ainsi apprivoiser la végétation de son île, il la domine après se l'être appropriée : c'est le cas de Tituba ou de Télumée, qui vont faire de la végétation un moyen de se soigner, Tituba apprivoisant jusqu'à la nature d'adoption lorsqu'elle se trouve aux États-Unis. Léonce lui aussi va apprivoiser la végétation, dans *La Grande drive des esprits* et sa prospérité coïncidera avec celle de son jardin :

« Autour de lui, le jardin qu'il avait laissé sans le moindre fruit regorgeait d'abondance. Les branches de l'avocatier ployaient sous leur charge. Les piments rouges, une multitude, éclataient dans les feuilles. Mandarines, oranges, pamplemousses, mille soleils à chaque branche, embaumaient tout le morne. La touffe de cannes ressemblait à un oursin géant, tellement les tiges étaient serrées, innombrables, élancées, comme parées à transpercer le ciel. Les trois bananiers qu'il chérissait avaient accouché de régimes-phénomènes qui, à vue d'œil, pesaient chacun la tonne passée. Et puis, il tomba en arrêt devant l'arbre à pain. Le plant chétif, mis en terre le mois d'avant, dominait tout, se dressait sur trente pieds ; ses bras, chargés de fruits à pains, servaient de perchoir à une fane pétillante et bigarrée<sup>1</sup> ».

---

<sup>1</sup>*La Grande drive des esprits*, p.84-85.

La déchéance de Léonce sera aussi associée à celle de sa terre, dans un même mouvement de chute. L'amalgame est aussi valable pour Télumée, qui compare son abandon par Élie à celui du jardin : « Cependant les herbes de ma cour poussaient, elles me recouvraient entièrement et je me sentais comme un jardin à l'abandon, livré à ses ronces et à ses épines<sup>1</sup>. » De même, l'être déraciné, incapable de s'approprier sa terre d'origine – mulâtre parisien en pleine campagne guadeloupéenne, Cragget, dans *Demain, Jab-Herma*, est contre-nature, meurtrier :

« Cragget est partout un étranger. Les feuilles sont étranges : hirsutes, hostiles ! C'est la muraille, on ne passe pas. Il transpire. Où trouver dans ce pays, les terres ayant été distribuées aux Autres il y a deux ou trois siècles, un lopin, un abri, et un concept permettant de se ressaisir et d'être soi ? Son seul refuge est l'imaginaire, un domaine voisin de la folie, il le sait<sup>2</sup>. »

La blessure initiale, celle de l'esclavage qui déracine et laisse dépossédés les descendants d'esclaves, est infranchissable dans le roman, ce qui est représenté par Cragget, qui se réfugie dans l'imaginaire, et se rêve Philippe, blanc, ingénieur, aimé des femmes.

Pour Simasotchi-Bronès, en apprivoisant la végétation, l'être créole déraciné prend possession de lui-même, il acquiert une identité, au fond ce n'est peut-être pas en devenant fou que Léonce abandonne son jardin, mais parce qu'il abandonne son jardin qu'il devient fou :

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.161.

<sup>2</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.197.

« L'être romanesque créole, en rupture de repères, vit pleinement cette nécessité d'adaptation à l'espace, le lien qu'il noue avec la terre, fait de profonde connivence, lui permet d'accéder à l'indispensable possession de lui-même. Ce qui le conduit à faire de cette terre imposée, ce que D. Maximin appelle dans son œuvre, sa « terre d'élection », et ainsi de se reconnaître en elle. » (P.135-136)

Pour Télumée et Tituba, c'est une victoire, à la fin de leur vie, de pouvoir revendiquer la possession d'un jardin, qui montrent qu'après leurs pérégrinations, à travers la Guadeloupe pour Télumée et l'Amérique pour Tituba, elles sont finalement bien ancrées dans leur territoire : « je préfère rêver encore et encore, debout au milieu de mon jardin, comme le font toutes les vieilles de mon âge, jusqu'à ce que la mort me prenne dans mon rêve, avec toute ma joie<sup>1</sup>. »

« Les esclaves m'apportèrent une génisse que, malgré leur frayeur, ils avaient soustraite au troupeau de leur maître et que marquait au front, comme un signe de prédestination, un triangle de poils sombres.

Je la sacrifiai peu avant l'aube et laissai son sang détremper la terre presque aussi écarlate que lui. Après quoi, je me mis au travail sans tarder. Je me constituai un jardin de toutes les plantes dont j'avais besoin pour exercer mon art, ne craignant pas de descendre dans les fonds les plus sauvages et les plus reculés pour me les procurer. Parallèlement, je me constituai un jardin potager, que bientôt les esclaves, une fois terminé le labeur de leur journée, vinrent m'aider à bêcher, à sarcler et à entretenir. Ils s'ingéniaient à m'apporter celui-là des graines de gombo et de tomates, celui-là un plant de citronnier. Ils se mirent à plusieurs pour me fouiller des ignames et bientôt je vis les lianes voraces enlacer les tuteurs. Quand je pus me procurer

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.II.

quelques poules et un coq ébouriffé et batailleur, je ne manquai plus de rien<sup>1</sup>. »

Le jardin de Tituba revêt d'ailleurs une fonction protectrice :

« Man Yaya fit pousser autour de ma case une végétation épaisse et je fus là comme en un château fortifié. L'œil non averti ne discernait qu'un fouillis de goyaviers, de fougères, de frangipaniers et d'acomats, çà et là troué par la fleur mauve de l'hibiscus.

Un jour, je découvris une orchidée dans la racine mousseuse d'une fougère. Je la baptisai « Hester<sup>2</sup> ». »

L'île, l'archipel, sont ainsi un thème récurrent dans les œuvres de notre corpus. La thématique identitaire y est intrinsèquement liée : les personnages parviennent à la plénitude lorsqu'ils domptent ou du moins s'adaptent à ce milieu, devant immanquablement affronter l'échec de leur vie lorsque celle-ci n'est pas en accord avec cette île, et avec la végétation qui l'habite.

## **II. La femme protagoniste**

Personnage principal ou non, la femme est protagoniste de trois des quatre romans de notre corpus : *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, *Moi, Tituba, Sorcière...* et *La Grande Drive des esprits*.

### **1. Importance de la figure féminine dans les œuvres**

La figure féminine est particulièrement importante dans ces ouvrages. Peut-être, comme on le retrouve dans *L'Espérance Macadam* de Gisèle Pineau, le corps de la femme est-il métaphorique du pays, de l'île, à l'image d'Éliette, violée lors du cyclone alors que celui-ci fait rage et

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.240.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.241.

violente la terre de Guadeloupe. C'est d'ailleurs cette idée que défend l'auteur dans le dossier qui lui est consacré dans *Notre Librairie*, n°138-139 de septembre 99-mars 2000, intitulé « Entre ombre et lumière, l'écriture engagée de Gisèle Pineau » (propos recueillis par Geneviève Beluge) : « Tout part de l'histoire de l'île. On y revient toujours à cette histoire. Celle d'une terre qui a été violentée comme un corps de femme, comme celui des femmes qui y ont été amenées. » En effet, en dehors de l'image de sorcière que l'on retrouve et sur laquelle nous reviendrons bien évidemment, la femme dans notre corpus est représentative non seulement du pays mais aussi, plus intimement, et en dépit des procès de féminisme, du foyer. Chaque femme présente dans nos romans est attachée à son foyer, à sa case. C'est le cas même dans la mort, avec Pilou, dans *Demain, Jab-Herma*, que l'on retrouve morte dans sa chambre. Le sacrilège consiste à la garder en chambre froide et de poser des scellés, ce qui empêche aux femmes d'honorer la morte<sup>1</sup>. Télumée, lorsqu'elle est chassée de la case d'Élie, où elle avait pourtant fondé son foyer, s'attache à la case de sa grand-mère, ce qui est doublement significatif, car cette case représente l'héritage féminin, le transfert du savoir d'une génération de femmes à l'autre. Cette case, elle ne la quittera plus jusqu'à sa mort, comme le suggère la fin du roman, elle parcourra la Guadeloupe, allant dans les lieux les plus reculés comme Fond-Zombi ou L'Abandonnée, mais sans jamais se départir de sa case, de son foyer : « J'ai transporté ma case à l'orient et je l'ai transportée à l'occident, les vents d'est, du nord, les tempêtes m'ont assaillie et les averses m'ont délavée, mais je reste une femme sur mes deux pieds<sup>2</sup> ». La case de Télumée est à l'occasion personnifiée, comme lorsqu'elle se prépare, comme Télumée, à recevoir Amboise : « Je préparai d'abord la case, sapai tous les abords, dégageai le sentier d'accès, lavai et récurai l'intérieur comme on fait d'une personne, une personne propre, mais qui a fait son temps, une femme, non plus une

---

<sup>1</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.160.

<sup>2</sup> *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, p.248.

jeune fille<sup>1</sup>. » Tituba, en dépit de ses voyages, est aussi très attachée à son foyer. Sa case est le symbole de la femme indépendante car elle la bâtit elle-même :

« J’y bâtis toute seule, à la force de mes poignets, une case que je parvins à jucher sur pilotis. Patiemment, je colmatai des langues de terre et délimitai un jardin où bientôt crûrent toutes sortes de plantes que je mettais en terre de façon rituelle, respectant les volontés du soleil et de l’air<sup>2</sup>. »

L’abandon de cette case au début du roman par amour pour John Indien est ainsi significatif du début de ses malheurs. Dans *La Grande drive des esprits*, au contraire de Léonce, qui abandonne métaphoriquement tout ce qu’il possède lors de sa déchéance, Barnabé la mère de Mirna, ou peut-être de Myrtha, sa jumelle Boniface et elle étant incapables de différencier leurs filles, reste attachée à sa case. Elle y demeure lorsqu’elle perd une première fois sa fille Mirna, emportée par la mort, puis lorsqu’elle la perd une seconde fois, Boniface emportant avec elle l’enfant Myrtha quand elle part s’installer avec Mérinés. La case de Barnabé est ce qui relie la femme en proie à la folie à la vie, son seul espoir de retrouver l’enfant qu’elle a perdue deux fois<sup>3</sup>. La case, en particulier son pas-de-porte, permet, selon Alexandra de Cauna, de mettre en relief les fonctions assignées aux femmes dans les romans antillais populaires voire dans la société, dans les quartiers populaires :

« Le pas-de-porte est en effet souvent utilisé pour développer le commerce dans ces quartiers : sa signification est plurielle et fondamentale. Selon les spécialistes, dans cet espace à proximité directe de la maison, la femme mène ces trois rôles de front :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.207.

<sup>2</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.25.

<sup>3</sup> *La Grande drive des esprits*, « Le temps d’aller », chapitre V : « Tourment d’amour » (p.43 à 51).

- Productrice, elle vend,
- Reproductrice, elle surveille ses enfants,
- Organisatrice, elle échange des informations et entretient un réseau de relations sociales<sup>1</sup>. »

Cependant, un homme est particulièrement attaché à son foyer : il s'agit de Constant Sougès dans le roman de Lacrosil et de la maison coloniale héritée de ses ancêtres, qu'il refuse de quitter, à tel point qu'il préférerait encore mourir.

La case, la maison, détient ainsi une fonction sacrée, bien définie ici par Mircea Eliade :

« En fait, il n'est généralement pas possible de parler maison sans se rapporter à la cité, au sanctuaire ou au monde<sup>2</sup>. »

« Tout comme la ville ou le sanctuaire, la maison, dans sa totalité ou en ses parties, est sanctifiée par un symbolisme ou un rite cosmologique. Aussi le fait de s'établir où que ce soit, qu'il s'agisse de fonder un village ou de bâtir une maison, constitue une décision grave car l'existence même de l'homme en dépend. Bref, il faut que l'homme crée son propre monde et en assume le maintien et le renouveau. On ne change pas d'habitation à la légère, parce qu'il n'est pas facile de changer de monde. La maison n'est pas un objet, une « machine à habiter » ; elle est l'univers que l'homme se construit en imitant la création exemplaire des dieux – la cosmogonie. Toute construction et toute inauguration d'un habitat équivalent dans une certaine mesure à un commencement, à une vie nouvelle ; et tout commencement reproduit le commencement primordial, lorsque la lumière éclaira le monde<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> Alexandra de Cauna, *L'Image des quartiers populaires dans le roman antillais*, Paris, Karthala, 2003, 181 p., p.87.

<sup>2</sup> Mircea Eliade, Jean Malaquais (trad.), *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles, op.cit.*, p.38

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.40.

La figure féminine est ainsi particulièrement importante puisqu'elle est à la fois le pays et le foyer. Elle est à la fois garante de la société, assurant l'éducation mais aussi le lien social, et garante de sa propre survie. La figure féminine dans ces romans est autonome même si l'objet du roman est parfois de montrer comment elle le découvre, et les hommes loin d'être des adjuvants sont bien souvent des talons d'Achille sur sa route, l'empêchant d'avancer voire nuisant à sa réussite ou même sa vie : en dépit du doute, on est sûr que la disparition de Clarine et la mort de Pilou sont liées aux hommes dans *Demain, Jab-Herma* ; Jab-Herma suggère même que le destin funeste de Pilou est lié à son amour pour Philippe, même si on apprend finalement que son assassin est Cragget ; Élie qui maltraite Télumée puis Amboise qui revient la hanter à sa mort ; John Indien puis Christopher qui n'hésitent pas à dénoncer Tituba pour se protéger, son amant juif qui ne lui laisse pas la liberté car il l'utilise pour assouvir son désir égoïste de revoir sa femme décédée ; jusqu'à Léonce, dans *La Grande drive des esprits*, qui se laisse aller au premier coup du sort, alors que sa femme continue à tenir le foyer. Pour Anny Dominique Curtius, Tituba est « sacralisée » alors qu'elle est paradoxalement accusée de sorcellerie :

« Quant à la sacralisation de Tituba, dans *Moi, Tituba*, elle s'effectue en opposition avec sa diabolisation par les habitants de Salem. Condé parvient timidement à établir un lien entre la « sorcellerie » de Tituba et le puritanisme de Salem lorsqu'il est question de la « coopération » entre le Dr. Giggs et Tituba à Salem, et de la reconnaissance par ce dernier du savoir de Tituba ; coopération timide, puisque Giggs finit par se joindre au reste de la communauté de Salem qui accuse Tituba de pacte avec le diable<sup>1</sup> »

Même Joëlle Sougès, présentée au début comme une femme insignifiante – lorsqu'elle suggère, par exemple, que la *vox populi* prête des pouvoirs

---

<sup>1</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, op. cit., p.221-222.

magiques au voleur : Philippe Bonnier « néglige[...] l'information<sup>1</sup> » - prend par la suite une importance capitale, car c'est fou de rage, se croyant trompé, que Constant Sougès signe sa perte en voulant se venger du jeune ingénieur. C'est encore une femme, Cécile, la femme du directeur, Robérieu, qui calmera les tensions entre les dirigeants de Pâline, grâce à son ascendant sur le sous-directeur Sougès.

## 2. Lectures et relectures de la femme *poto-mitan*

Le *topos* de la femme *poto-mitan*, mère et père à la fois, n'est pas bien loin. Alexandra de Cauna rappelle d'ailleurs la force de cette figure dans la littérature antillaise :

« La femme antillaise est un élément fondamental de la survie des foyers populaires et par là même des quartiers : dans les romans, elle apparaît comme un personnage au sens du devoir exemplaire, dirigeant le foyer familial dans lequel elle assume tous les rôles, dont celui du père absent. La volonté d'assumer l'ensemble des rôles parentaux chez cette mère est visible au travers des expressions très répandue comme « *mwen ce manmanw, mwen ce papaw* » (je suis la mère, je suis le père<sup>2</sup>) (*sic.*). »

Selon elle, l'image répandue de la débrouillardise en Guadeloupe, vient d'ailleurs de l'image que l'on se fait de la femme, que l'on retrouve dans l'expression : « *fè dlo koulé en roch* » (tirer de l'eau de la roche), illustrant sa capacité à obtenir ce qu'elle veut même dans les situations les plus improbables : « Les femmes sont très nombreuses à pratiquer ces jobs et, à travers leur capacité à se débrouiller, elles ont pris une place très

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.14.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.91.

importante dans l'imaginaire collectif antillais. Elles sont justement souvent symbole de la débrouillardise créole<sup>1</sup>. »

Pour Micheline Rice-Maximin, la grand-mère est le symbole de cette femme *poto-mitan*, prête à tout sacrifier pour ses enfants et petits-enfants, image tutélaire de l'éducation en Guadeloupe il y a encore peu :

« Dans la littérature guadeloupéenne, la grand-mère occupe une place très importante, semblable à celle qu'elle a dans la vie des enfants antillais. En effet elle représente une des formes d'éducation qu'elle donne en toute discrétion à ceux et celles qu'elle éclaire de son savoir et de sa sagesse. Elle la leur transmet par les histoires qu'elle aussi raconte, comme par son enseignement plus systématique, comme quand il s'agit de la reconnaissance des plantes médicinales ou d'autres fonctions importantes pour le bien-être ou la survie du groupe. Très souvent elle est celle qui se sacrifie pour l'éducation des siens, toujours prête à travailler, souvent en tant que domestique ou dans les champs de cannes, pour aider à payer les frais d'éducation. Mais la grand-mère a aussi un autre rôle, à savoir face au conteur-tambourineur, où elle est la femme, danseuse, qui répond à la musique dans un dialogue à la fois improvisé et codé. C'est là un autre moment de vie, plus plaisant. Lorsque l'on considère ses différents rôles, on voit bien comment elle arrive à symboliser toutes les femmes et surtout celles qui n'ont pas hésité à participer aux diverses luttes qui ont mené à la liberté et l'émancipation du peuple, grâce aux rôles, petits ou grands qu'elles ont pu y jouer. Nous devons noter que de plus en plus de textes rendent hommage à ces nombreuses femmes dont le rôle était jusqu'ici resté à l'arrière plan<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.103.

<sup>2</sup> Micheline Rice-Maximin, *Karukéra. Présence littéraire de la Guadeloupe*, p. 14-15.

L'image de la femme *poto-mitan* est ainsi relayée par les grands-mères dans notre corpus, c'est la femme de Léonce qui assume, lorsqu'il « démissionne » en quelque sorte de son rôle de père toutes les fonctions de son foyer :

« 1955. Dix ans que la guerre était finie. Léonce n'avait pas vu grandir ses enfants. Depuis la tragique nuit passée à soupirer après la gloire, il ne les avait plus regardés. Il ne leur avait plus parlé. Il ne les avait plus écoutés. Célestina allait sur ses vingt et un ans. Ti Paul et Céluta venaient de passer leurs dix-neuf ans. Gerty ses dix-sept ans. Cela faisait exactement douze années que Myrtha les élevait seule. Léonce croyait toujours manger dans les réserves de la guerre. Hélas, les stocks de nourriture épuisés et le jardin tombé stérile, la couture devint la seule source de la famille<sup>1</sup>. »

C'est aussi le cas de Reine Sans Nom, qui se remet du décès de ses enfants et parvient encore à trouver l'énergie d'élever et d'aimer sa petite-fille, de la soutenir dans les pires moments. Mais les auteurs ne sont pas dénués d'esprit critique et tout comme Condé se moque du personnage de la grand-mère, chez Pineau aussi ce motif est critiqué. Dans *La Grande drive des esprits*, on sent bien que Man Ninette, la mère de Léonce, outrepassa, de l'avis de tous, ses fonctions. Le couple Léonce et Myrtha veut se construire et construire son foyer seul ; son fils finira d'ailleurs par le lui faire comprendre :

« Ohoooh ! C'est toi manman ! Nous t'attendions pour te dire notre gratitude ! Dès à présent, tu n'auras plus à t'inquiéter de nous autres et te forcer à grimper, chaque jour que Dieu fait, ce morne trop raide pour tes os ! Tu n'auras plus à te faire de soucis pour Myrtha.(...)<sup>2</sup> »

---

<sup>1</sup> *La Grande drive des esprits*, p.141.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.111.

Tituba ou Télumée, pour leur part, refusent ces rôles, peut-être en acceptant celui de sorcière. Tituba, personnage fantasque, qui ne mettra au monde aucun enfant, n'en fait qu'à sa tête et n'agit qu'en fonction de ce que lui imposent ses sentiments et ses pulsions, à aucun moment le rôle de femme forte chargée de l'équilibre d'une famille ne lui sera assigné. Cette femme finalement assez indépendante ira jusqu'à se choisir une enfant, une filleule en quelque sorte, qu'elle accompagne à la fin du roman :

« Comme je suis morte sans qu'il ait été possible d'enfanter, les invisibles m'ont autorisée à me choisir une descendante. J'ai longuement cherché. J'ai épié dans les cases. J'ai regardé les lavandières donner le sein. Les « amarreuses », déposer sur un tas de hardes les nourrissons qu'elles étaient forcées d'emporter avec elles aux champs. J'ai comparé, soupesé, tâté et finalement, je l'ai trouvée, celle qu'il fallait : Samantha<sup>1</sup>. »

Si Télumée subit un temps les agressions d'Élie, elle n'est pas non plus une femme *poto-mitan*, si elle s'aguerrit avec le temps, c'est tout de même une femme faible qui se laisse aller à la douleur à plusieurs reprises sous les coups dont la frappent le sort et les hommes auxquels elle s'attache. Elle n'est pas cette femme noire *poto-mitan* que désigne avec mépris madame Desaragne, la maîtresse blanche chez laquelle elle fait la bonne : celle qui subit les coups, a des enfants parfois de pères non désignés, vit dans l'horreur et la honte, non, Télumée n'a pas cette force. Le féminisme de *Pluie et vent sur Télumée miracle* et de *Moi, Tituba, sorcière...* se trouve peut-être dans cette relecture de la femme *poto-mitan*, une femme en effet attachée à son foyer, mais une femme pourtant libre, sans les attaches d'un homme ou d'enfants à nourrir, à maintenir en vie en dépit d'une situation impossible.

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...* p.268-269.

### 3. Nature et surnature au service des pouvoirs féminins

Les définitions de la nature que nous propose *Le Dictionnaire érudit de la langue française*<sup>1</sup> : « Ensemble des caractères fondamentaux, physiques ou moraux, propres à un être, à une chose », « Principe fondamental qui donne son caractère propre à l'espèce humaine », « Ensemble des penchants, des instincts d'un individu », « Résistance plus ou moins marquée de l'individu aux agressions morbides » ; « Principe d'organisation du monde ; le monde physique lui-même », « Réalité physique existant indépendamment de l'homme, considérée affectivement ou esthétiquement », « Principe considéré comme une force agissante, par opposition aux créations humaines », « L'état primitif sous lequel se présente un être ou une chose, par opposition à ce que peuvent lui ajouter l'art, la civilisation, etc », s'appliquent toutes dans les œuvres de notre corpus.

La nature, en effet, y joue un rôle majeur. Elle peut désigner la nature des personnages, leur être-au monde, qui en fait des personnages exceptionnels, doués de qualités, elles, surnaturelles. Elle peut aussi être cette « Réalité physique existant indépendamment de l'homme, considérée affectivement ou esthétiquement » ou un « Principe considéré comme une force agissante, par opposition aux créations humaines », la Nature, à laquelle sont attachés nos protagonistes, car ici encore, c'est du lien que l'on parvient à faire avec elle, que l'on parvient à atteindre le surnaturel, ce dont sont bien incapables les Blancs, si l'on en croit Tituba. Celle-ci oppose effectivement un attachement de la femme et en particulier de la femme noire à la nature, qui sait lui offrir tout ce dont elle a besoin, à une vision erronée voire ridicule qu'ont de celle-ci ses maîtres américains, qui, emportés qu'ils sont par leur religion fausse, ne savent plus lire les signes que leur envoie la nature. Dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle* c'est aussi la nature qui sauve Télumée de la folie, après la trahison d'Élie, son premier geste de rédemption étant de sauter dans la rivière :

---

<sup>1</sup> *Le Lexis*, Larousse, 2009.

« Tout chantant ainsi, je pris en courant le chemin de la rivière et m’y jetai, m’y trempai et m’y retrempai un certain nombre de fois. [...] en ce moment même j’ai lâché mon chagrin au fond de la rivière et il est en train de descendre le courant, il enveloppera un autre cœur que le mien...<sup>1</sup> ».

Lévy-Bruhl relève pour ce qu’il désigne comme la mentalité primitive, l’importance que prennent les femmes dans les travaux agricoles, au sein desquels c’est leur qualité de femme qui les désigne comme étant sacrées :

« Il reste vrai que, dans un grand nombre de sociétés inférieures, les représentations collectives lient d’une façon mystique la fertilité des champs à la fécondité des femmes. Par suite, la culture même, faite par les femmes, a le sens d’une participation. Il ne faut pas dire seulement que le travail de la terre s’accompagne d’opérations magiques : ce travail même en est une, du fait que ce sont des femmes qui l’accomplissent<sup>2</sup>. »

Ainsi, nos protagonistes et en particulier les femmes sont-elles liées à la nature mais aussi à la surnature, une Mère Nature puissante, dominant les hommes, reprenant parfois ses droits sur eux, châtiant et récompensant. Tituba, sur le bateau de retour à la Barbade, parvient, sur l’injonction du commandant, à dominer les éléments naturels, grâce au surnaturel, mais cela n’est pas sans contrepartie :

« - Négrresse ! Si tu veux sauver ta peau, demande au vent de se lever ! J’ai là une cargaison périssable et si cela continue, je serai obligé de la jeter par-dessus bord, mais pas avant de t’avoir balancé la première.

Je n’avais jamais songé que je pouvais commander aux éléments. En fait, cet homme me lançait un défi. Je me tournai vers lui :

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.167.

<sup>2</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, *op.cit.*, p.465.

- Il me faut des animaux vivants !

Des animaux vivants ? A ce point du voyage, il ne restait que quelques volailles que l'on destinait à la table du commandant, une chèvre au pis gonflés du lait de son petit déjeuner et en prime, quelques chats qui servaient à traquer les souris du bord. On me les amena.

Le lait, le sang ! N'avais-je pas les liquides essentiels, avec la chair docile des victimes ?

Je fixai la mer, forêt incendiée. Soudain, un oiseau surgit des braises immobiles et s'éleva tout droit, en direction du soleil. Puis il s'arrêta, décrivit un cercle, s'immobilisa à nouveau avant de reprendre sa foudroyante ascension. Je sus que c'était un signe et que les prières de mon cœur ne resteraient pas sans écho. »

« La mer commença de moutonner et la spirale du vent vint tournoyer autour des voiles les enchevêtrant, dénouant les cordages et brisant en deux un mât qui s'effondra, tuant net un marin. Je compris que mes sacrifices n'avaient pas été suffisants et que l'invisible exigeait en plus un « mouton sans cornes » (Un homme - note). Nous arrivâmes en vue de la Barbade, à l'aube du seizième jour<sup>1</sup>. »

Une leçon émane pourtant de nos œuvres, où celui qui cherche à outrepasser la nature ou sa nature est puni : Léonce, qui veut oublier son handicap, Benjamin Cohen d'Azevedo qui veut oublier le mur de la mort qui le sépare de sa femme, Tituba elle-même lorsqu'elle croit se débarrasser de Susanna Endicott en lui jetant un sort. Notre corpus invite ainsi à l'harmonie avec la nature, à se fondre en elle, quand bien même elle serait parfois violente, dangereuse.

Françoise Simasotchi-Bronès suggère ainsi :

« En ce qui concerne les écritures de Schwarz-Bart, Glissant, Maximin ou encore Pineau ce procédé de métaphorisation est également particulièrement actif, le paysage en est le motif privilégié. Les

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.214-215.

personnages de leurs romans, sont sans cesse comparés, assimilés à des éléments naturels, issus des mondes végétaux, animaux ou minéraux, avec une prépondérance accordée à l'élément végétal. En ce qui concerne le pays, il apparaît avant tout comme un territoire géographique placé sous le signe du volcan et des cataclysmes naturels. En interrogeant deux images très fortes que sont le volcan et le cyclone, nous tenterons de montrer comment ces *topoi*, négatifs au départ, finissent par devenir, par le jeu de la symbolique romanesque, des éléments emblématiques de l'univers antillais<sup>1</sup>. »

Pour elle, Télumée est un personnage représentatif de cette harmonie avec la nature : « Télumée est un personnage caractéristique, au sein duquel se réalise de manière totale la fusion harmonieuse avec son espace<sup>2</sup>. »

Selon Pascale de Souza, Simone Schwarz-Bart réécrit les poncifs d'une religion patriarcale, dans *Pluie et vent sur Télumée miracle* : « Au Père, Fils et Saint-Esprit, Schwarz-Bart substitue ici une Trinité antillaise composée de la Grand-mère, la Petite-fille et la Quimboiseuse<sup>3</sup>. » L'usage des forces surnaturelles est identifié par le terme *quimbois* caractéristique des Antilles. Il est remarquable que si des forces issues de la nature voire de la surnature vont aider ces femmes à qui leur secret a été transmis – par Man Cia pour Télumée, Man Yaya pour Tituba, elles en seront amputées d'autres part par la stérilité :

« La pratique du quimbois semble de même être incompatible avec la maternité chez Schwarz-Bart. Man Cia, Man Eloïse sont trop âgées pour procréer et Télumée stérile. Chez Condé, la maternité joue un rôle plus complexe. Tituba est par deux fois enceinte, et si elle refuse tout d'abord la maternité en avortant de son premier enfant, elle

---

<sup>1</sup> Françoise Simasotchi-Bronès, *Le Roman antillais, personnages, espace et histoire : fils du chaos*, p.150.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Maryse Condé: une nomade inconvenante*, Madeleine Cottenet-Hage et Lydie Moudileno (éd.) Petit-Bourg, Ibis Rouge, 2002, Pascale de Souza : « La guiablesse à la lanterne », p.92.

accueille avec la joie l'annonce du second. La mort par pendaison l'empêche toutefois de devenir mère<sup>1</sup>. »

Il semblerait que le rejet de la maternité soit pour Condé une des conditions de l'émancipation de son héroïne :

« Condé fait remarquer que « as a woman, I cannot accept being restricted to motherhood, however important it is ». C'est par le rejet de cette fonction unique et son adoption sous d'autres formes que l'Antillaise devient inspiratrice de rebellions ou écrivain dénonçant les préjugés. En allumant « une lanterne des magies pour deux noix », Condé parvient ainsi à redonner à la sorcière son rôle positif sans toutefois céder à la facilité du cliché de la grand-mère quimboiseuse<sup>2</sup>. »

Cependant, si la maternité de corps leur est refusée, dans les deux romans une maternité d'esprit ou de cœur est évoquée, particulièrement importante :

« La maternité de corps et la pratique du quimbois restent certes mutuellement exclusives, mais les quimboiseuses assument toutes une maternité d'esprit. Grâce à la guérison et à la transmission de leur art, elles sont alors à même de « reexperience the life-giving process ». Man Cia, Man Eloïse aident ainsi Télumée à retrouver sa trace tandis que Man Yaya remplit un même rôle auprès de Tituba. Condé se démarque toutefois encore de cette filiation féminine en faisant entrer Tituba dans la saga de la résistance, largement dominée par des figures masculines. Vivante ou morte, Tituba continue non seulement à « panser, à guérir » (268) et à aider sa protégée Samantha mais elle se voue à « aguerrir le cœur des hommes. » (ibid) Les soins prodigués mais surtout les révoltes, insurrections, désobéissances (*sic*) qu'elle fait naître, pour reprendre les termes de Condé, lui

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.93.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.93.

permettent alors de devenir mère non pas d'une seule enfant mais de toute une communauté rebelle<sup>1</sup>. »

Nature et surnature jouent ainsi le rôle d'adjuvants auprès de nos protagonistes, leur apportant les éléments qui leur permettent d'être des individus exceptionnels, extraordinaires.

### **III. Caractéristiques du roman masculin et du roman féminin**

Les thèmes traités sont ainsi des thèmes que l'on peut qualifier de féminins, comme nous allons le prouver en étudiant les caractéristiques du roman masculin et celles du roman féminin.

#### **1. Caractéristiques du roman masculin**

Le roman masculin antillais, en particulier celui de la créolité, aurait tendance à donner un rôle plus important aux hommes dans la société, oubliant notamment le rôle fondamental qu'y joue la femme. Dans l'« Introduction » de *Penser la créolité*<sup>2</sup>, Madeleine Cottenet-Hage souligne que trois figures principales animent le roman de la créolité, il s'agit du béké, du neg mawon et du conteur, aucune place n'étant faite à la figure tutélaire de la conteuse. Juliane Tauchnitz, dans *La Créolité dans le contexte international et postcolonial du métissage et de l'hybridité. De la mangrove au rhizome* (Paris, L'Harmattan, 2014, 277 p., p.145) rappelle ainsi le chapitre 1 du même ouvrage :

« Arnold (Arnold, A.James (1995). « The gendering of *créolité*. The erotics of colonialism » dans Maryse Condé/Madeleine Cottenet-Hage (éds.). *Penser la créolité*. Paris : Karthala, p.21-40.) explique que ce point de vue réductionniste n'est pas nouveau et que déjà Fanon, et plus

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.92-93.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.12-13.

tard, Glissant ne considèrent pas qu'il y avait deux visions différentes sur la culture de la Caraïbe francophone (cf. 1995 : 23 sqq.). À propos de la littérature de la *Créolité*, il constate que l'essai d'histoire littéraire que Chamoiseau et Confiant ont rédigé ensemble, les *Lettres créoles*, accorde de longs développements au *conteur* et à d'autres figures masculines tandis que les rôles féminins y sont presque exclus (cf. *ibid.*, ; cf aussi Gyssels 2003). Et même dans les cas, poursuit-il, où il y a des personnages féminins dans les romans, ces rôles incarnent soit la femme uniquement comprise comme objet du désir, soit – telle Marie-Sophie Laborieux, l'héroïne de *Texaco* (1992) – des femmes pratiquement « déféminisées » (Arnold 1995 : 23 sqq.). »

Toujours selon Arnold, la production culturelle serait ainsi réservée aux hommes, pour les créolistes, c'est eux qui transmettraient la parole, alors que des auteurs comme Condé ou Schwarz-Bart ont confié aux femmes le rôle de transmettre la science de la sorcellerie, notamment dans *Pluie et vent sur Têlumée Miracle* et *Moi, Tituba Sorcière...*

La sexualité joue en outre un rôle très important dans la littérature antillaise, souligné par Arnold : on la retrouve autant chez les hommes que chez les femmes, mais la sexualité masculine est agressive alors que le roman féminin va mettre en avant le plaisir érotique. Un auteur guadeloupéen va pourtant aller a contrario dans un de ses romans, où il offre la parole aux femmes, à ce sujet :

« Ernest Pépin, par exemple, intègre cette discussion dans son roman *Toxic Island* (2010), d'abord de manière indirecte dans le cadre d'un dialogue entre les personnages principaux, Ringo et sa conjointe surnaturelle Gina :

- (Gina) Tu ne parles que de sexe et de coucheries !
- (Ringo) Je te parle de l'état de nos familles !
- Toutes les familles ne fonctionnent pas comme ça !
- Oui, mais il y en a beaucoup et ce beaucoup-là pourrit l'ensemble.

- On met tout sur le dos des femmes !
- Les femmes mettent tout sur le dos des hommes !
- Alors il faut changer ça !
- Comment ?
- En mettant l'amour, l'honneur et le respect là où ils doivent être. (Pépin 2010 : 158 sq.)

Vers la fin du roman, Pépin s'exprime de plus en plus explicitement sur le sujet de la domination masculine et se livre – pour la première fois dans un de ses textes fictionnels (et pour la première fois dans un roman des auteurs de la *Créolité*) – à un véritable éloge de la femme :

Saucisson entama une grève de la faim contre les violeurs, les batteurs de femmes, les machos qui tuaient la vie.

(...)

Enfin, un homme reconnaissait qu'il était le fils de femme !

(...)

Elles se proclamèrent femme et non jouet de l'homme.

Femme que femme !

(...)

Pardon pour les femmes tuées. Pardon pour les femmes battues. (*Ibid.* : 168 sqq<sup>1</sup>.) »

Selon Françoise Vergès<sup>2</sup>, la créolité se réduit donc aux « fils », il n'y a transmission que de père en fils, les grand-mères pourtant si importantes en Guadeloupe et en Martinique sont oubliées, ainsi que les filles. Le rôle des femmes au sein du surnaturel est différent de celui des hommes, comme nous le verrons, ce qui est occulté par le roman masculin. Étudier le surnaturel au sein du roman féminin, c'est ainsi redonner aux femmes une importance sociale qui leur est bien souvent déniée dans le roman masculin.

---

<sup>1</sup> Juliane Tauchnitz, *La Créolité dans le contexte international et postcolonial du métissage et de l'hybridité. De la mangrove au rhizome*, Paris, L'Harmattan, 2014, 277 p., p.145-146

<sup>2</sup> Maryse Condé, Madeleine Cottenet-Hage (dir.), *Penser la créolité* Paris, Karthala, 1995, Françoise Vergès : « Métissage, discours masculin », p.82-83.

## 2. Caractéristiques du roman féminin

Ilona Johnson et Christiane Makward<sup>1</sup> catégorisent plusieurs « manières » d'un roman antillais féminin, propice à l'étude sociologique :

« Le récit de vie plus ou moins fictif de l'Antillaise francophone commence seulement à être reconnu comme catégorie générique, c'est-à-dire comme « sous-genre » littéraire, en liaison avec le développement de la réflexion critique sur les discours autobiographiques, tant en Europe qu'aux Etats-Unis. Rarement identifiée du « discours antillais » ou de la « créolité » cette présence féminine peut être suivie schématiquement dans trois générations d'écrivaines dont la première comprendrait Marie Chauvet, Marie-Magdeleine Carbet, Michèle Lacrosil et Jacqueline Manicom – pour ne nommer que les plus connues – tandis que la seconde compterait les plumes de Simone Schwarz-Bart, Maryse Condé, une plus jeune génération étant marquée entre autres par les œuvres d'Ina Césaire, Gisèle Pineau et Suzanne Dracius. Ces écrivaines traitent volontiers, sinon exclusivement, de la condition féminine et du rapport de la femme de couleur à la société, l'accent étant parfois mis sur l'histoire collective plutôt qu'individuelle. Pour la première « génération », le récit relevant du genre « autobiographique » soulevait les questions d'identité et d'aliénation compliquées par la quête de l'amour problématique, où l'identité dépend d'une liaison avec un Blanc ou un « plus clair ». La seconde génération, par contre, traite de l'identité antillaise en soi, à l'écart de l'obsession de la couleur et du besoin de se définir par rapport au blanc (ni aimé, obsédant ou abhorré, il est décentré). La tendance serait de se situer dans un contexte historique correspondant à une identité antillaise positive et différenciée selon le sexe, ce qui est l'apport fondamentalement nouveau. La jeune

---

<sup>1</sup> Suzanne Rinne et Joëlle Vitello (dir.), *Elles écrivent des Antilles (Haïti, Guadeloupe, Martinique)*, op.cit., « La longue marche des franco-antillaises : fictions autobiographiques de Mayotte Capécia et Françoise Ega ». Ilona Johnson et Christiane Makward, The Pennsylvania State University, p.309.

génération articule des discours fort disparates, afrocentriste ou post-négritudiniste, avec son interrogation quant à la culture natale, son dialogue illusoire ou inévitable avec l' « autre » blanc, ou encore sa maïeutique d'une identité résolument enracinée-centripète (que l'on se reporte aux patients travaux littéraires d'Ina Césaire). »

Néanmoins, un auteur comme Gisèle Pineau, acceptera d'être classé parmi les écrivains de la Créolité. Pour elle, la présence de femmes au sein de ce mouvement apporte justement des voix nouvelles, un souffle neuf en quelque sorte. L'auteur reprend ainsi des thèmes de la Créolité, telle que la sexualité agressive des hommes, chez Sosthène, le patriarche insatiable de *La Grande drive des esprits*, par exemple, mais aussi dans *L'Espérance macadam* avec le viol et l'inceste. Mais dans ces œuvres, il appartient aux femmes de réparer : Myrtha prend le relais lorsque son mari est défaillant, c'est aussi Man Ninette qui parvient à calmer les ardeurs de son époux grâce au recours à l'eau bénite. Le rôle des femmes dans notre corpus n'est jamais passif : l'intrigue de *Demain, Jab-Herma* aurait été différente sans Joëlle et Cécile, qui provoquent et calment respectivement le scandale ; Télumée comme Tituba, mais aussi Reine sans Nom, s'approprient des rôles que d'autres auteurs attribueront par la suite à des hommes : celui de conteur, de passeur d'histoires, le rôle fondamental et respecté de *djéli*, que convoite tant Aminata dans le roman éponyme de Lawrence Hill. Le surnaturel est en outre entre des mains féminines dans ce corpus, à l'exception de *Demain, Jab-Herma* : Man Cia, Télumée, Man Yaya, Tituba, Man Octavie, Man Ninette. Dans le roman de Simone Schwarz-Bart, le surnaturel est lié uniquement aux femmes, il n'est jamais fait mention d'un homme qui aurait un quelconque pouvoir, au contraire, ce sont des victimes, qu'elles soient armées ou succombent sous les coups. Chez Maryse Condé, les « quimboiseurs<sup>1</sup> » sont évoqués, de manière assez surprenante, à la Barbade. Tituba, tentant de découvrir le secret de l'immortalité, va les solliciter, mais les pouvoirs de ces hommes ne seront

---

<sup>1</sup> En Guadeloupe et en Martinique, ceux qui font des « quimbois », des maléfices.

en rien supérieurs à ceux des femmes, car ils seront incapables de l'aider. Léonce, dans le roman de Gisèle Pineau, détiendrait le pouvoir de communiquer avec les morts, mais, trop faible, il perdra ce pouvoir. Finalement, ce sont encore les femmes qui seront maîtresses du surnaturel : Man Octavie veillant sur les siens depuis l'au-delà, Man Ninette soignant les vivants de ses nouveaux pouvoirs et de son don acquis sur le tard.

La figure féminine au sein du surnaturel est ainsi prépondérante dans le roman féminin guadeloupéen, où elle joue un rôle déterminant, alors que les figures féminines sont généralement occultées dans le roman masculin, se situant au second plan, face à des hommes passeurs d'histoire. Ici, la femme influe l'histoire lorsque ce n'est pas elle qui détient le pouvoir de transmettre cette histoire.

## **Conclusion de la Première Partie**

Au terme de cette première partie, il ressort que le roman guadeloupéen féminin connaît son essor au XX<sup>ème</sup> siècle, étant inexistant avant cette période. Quatre grandes figures féminines vont s'illustrer : Michèle Lacrosil, qui s'attache à décrire le malaise de la société post-esclavagiste notamment en ce qui concerne les complexes liés à la couleur de la peau, Simone Schwarz-Bart, qui va créer véritablement une invention narrative, Maryse Condé, qui au travers de sa propre expérience se fera romancière de la nostalgie de l'île mais aussi de la mère et enfin Gisèle Pineau, qui met en scène l'exil, exil parfois des personnages en eux-mêmes lorsqu'ils se perdent au sein de cette *drive* qui peut parfois durer toute une vie et les éloigner de ceux qu'ils devraient protéger. C'est aussi l'âge de la maturité, où les auteurs vont s'illustrer à travers des thèmes plus politiques tels que les rapports sociaux voire le réveil d'une conscience identitaire. Des

formes, des contenus, des expressions spécifiques au roman féminin guadeloupéen vont ainsi voir le jour.

Des œuvres marquantes se dessinent au sein de la thématique du surnaturel : *Demain, Jab-Herma* ; *Pluie et vent sur Télumée Miracle* ; *Moi, Tituba, sorcière...* et *La Grande drive des esprits*. Leur réception est très diverse en Guadeloupe, en France et à l'international, les ouvrages n'étant pas parfois reçus de la même manière en fonction du lectorat comme c'est le cas de *Pluie et vent sur Télumée Miracle*. Les œuvres bénéficient aussi d'une critique féministe. Même lorsque les auteurs s'en défendent, ils mettent en jeu des personnages, pas toujours protagonistes, à la personnalité marquante, aux idéaux parfois anachroniques, comme Hester (*Moi, Tituba, sorcière...*) , Joëlle ou Cécile (*Demain, Jab-Herma*).

Au sein de ce roman féminin guadeloupéen contemporain, des thèmes sont récurrents. D'une part celui de l'importance de l'île, de l'archipel, intrinsèquement liée aux personnages, de la végétation voire d'une Mère Nature toute puissante. D'autre part, celui de la femme protagoniste, figure importante des œuvres, parfois représentative de la femme *poto-mitan*, mais parfois aussi femme forte refusant pourtant ce statut mais surtout une figure féminine dotée de pouvoirs spécifiques.

Au terme de cette première analyse, une thématique commune du roman féminin guadeloupéen contemporain se dessine : il s'agit du surnaturel, qui va agir comme levier de cette écriture féminine, objet de controverse au sein de la réception qui est faite des œuvres. Nous verrons maintenant quels en sont les significations, les rôles et les enjeux.

---

**Deuxième partie : Significations,  
rôles et enjeux du surnaturel dans  
le roman féminin guadeloupéen**

## Introduction de la deuxième partie

Le roman féminin guadeloupéen contemporain est empreint de références à la surnature, au magique, au magico-religieux.

En quoi le surnaturel est-il caractéristique d'une identité guadeloupéenne néanmoins marquée par des héritages divers ?

Nous commencerons notre analyse en définissant ou en redéfinissant le champ d'action des termes : surnaturel, magico-religieux, syncrétisme. Nous verrons ensuite que le surnaturel, le magico-religieux et les syncrétismes que l'on va retrouver en Guadeloupe sont issus d'héritages culturels multiples. L'héritage africain est celui que l'on cite volontiers, en raison de l'origine des esclaves mais aussi de rites spectaculaires comme ceux pratiqués en Haïti, en Louisiane, à Cuba, ou encore au Brésil, en raison également de la récurrence de figures et de symboles que l'on retrouve d'un côté comme de l'autre de l'Atlantique, mais aussi grâce à la littérature qui précède ou est contemporaine de nos textes : la négritude comme la créolité mettent en effet en avant cet héritage. Cependant, et même si celui-ci aurait tendance à être oublié, l'héritage européen est fort, n'oublions pas que la deuxième population de l'île en terme d'effectif, la première arrivée, qui en est néanmoins la frange dominante, est européenne. On a ainsi tendance à classer comme héritage africain des pratiques qui pourraient bien venir d'Europe. Les colons ont en effet apporté avec eux leurs croyances sorcellaires, qui ont été transférées à la Guadeloupe, avant d'être employées par les esclaves eux-mêmes, parfois avec l'accord des maîtres, souvent les premiers à croire.

Nous étudierons ensuite les caractéristiques propres à l'univers magico-religieux guadeloupéen. Nous verrons l'importance de la pensée syncrétique. Des mises en scène de la possession, bien spécifiques à la Guadeloupe et différentes de ce que l'on pourra retrouver dans la Caraïbe sont aussi caractéristiques de cet univers magico-religieux. Enfin, des spécificités des Antilles françaises se détachent, liées notamment aux

représentations du catholicisme, mais aussi au phénomène du don ou encore au culte hindou et aux influences asiatiques apportées au début du XXème siècle par les nouveaux ouvriers qui viennent remplacer les anciens esclaves.

Enfin, nous verrons quel est le lien entre le surnaturel et les croyances populaires. On retrouve en effet des survivances du surnaturel et des croyances populaires au sein de la vie quotidienne des Guadeloupéens, mises en scènes dans les romans : il s'agit de personnages du folklore local, mais aussi de pratiques prétendument cachées de la sphère privée ou parfois revendiquées, dans la sphère publique. Les croyances et les superstitions s'avèrent être un ciment du lien social : les croyances sont fortement ancrées dans les milieux populaires mais existent aussi dans l'ensemble de la société. Paradoxalement, nos romans montrent un christianisme qui désorganise la société, et sépare les hommes.

## **A. Surnaturel, magico-religieux et syncrétismes en Guadeloupe : des héritages multiples**

### **I. Surnaturel, magico-religieux, syncrétisme : éléments de définition**

Terre de rencontre de peuples amérindiens, européens, africains mais aussi asiatiques, la Guadeloupe est véritablement un creuset de syncrétismes, hérités des populations qui s'y mêlent. Néanmoins, une étude de ces héritages nécessite, au préalable, une distinction entre des termes qui ont chacun un rôle à jouer au sein des différentes croyances des populations.

#### **1. Surnaturel**

Le terme « surnaturel » est constitué du préfixe « sur- » et de l'adjectif « naturel ».

« Naturel » vient du latin *naturalis* (accusatif *naturalem*, l'évolution des mots s'étant faite à partir de l'accusatif), qui signifie : « besoin naturel ». De nombreux termes découlent de « naturel » : « naturellement », « naturaliser », « naturalisation », « naturalisme », « naturaliste », « extranaturel », utilisé par Théophile Gautier dans son ouvrage sur Baudelaire, pour désigner un paysage industriel et donc, non naturel. Le sème [au-delà] du naturel apparaît dès 1375 avec « supernaturel », qui donnera « supernaturalisme » (1845) puis « supernaturaliste », employé en 1854 par Gérard de Nerval dans sa dédicace aux *Filles du feu* pour Alexandre Dumas, afin de décrire l'état de rêverie dans lequel il se trouvait lorsqu'il écrivit les sonnets des *Chimères*. D'après le *Dictionnaire étymologique et historique du français* des éditions Larousse (1993), « surnaturel » apparaît en 1552, avant de donner « surnaturellement » (1554), et de donner les termes utilisés au XIX<sup>ème</sup> siècle par Baudelaire : surnaturaliste et surnaturalisme, notamment dans le *Salon de 1846* pour désigner la faculté du peintre Delacroix à peindre, plus que des personnes, des âmes. Etymologiquement, le surnaturel est donc lié au naturel, aux cotés duquel il va se situer : c'est le non-rationnel de la rêverie, mais aussi le sur-rationnel, la captation de ce qui se trouve au-delà des corps, l'âme. Si différents termes sont employés pour désigner ce qui est *sur-naturel*, *super-naturel*, *meta-naturel* quoiqu'il en soit *au-delà* du naturel, l'inexplicable, c'est que cette idée est prégnante dans la littérature du XIX<sup>ème</sup> siècle avec l'essor du genre fantastique, qu'il soit pratiqué par des auteurs romantiques tels Gautier et Nerval, ou réalistes tels Balzac et Maupassant. Plus récemment, le surnaturel, selon Littré<sup>1</sup>, est tout ce qui se trouve « au-dessus<sup>2</sup> » du naturel, c'est plus que la nature, ce qui ne pourrait être expliqué par elle. Rappelons cette définition, du point de vue religieux, adoptée par Blondel, selon laquelle le surnaturel est « ce qui,

---

<sup>1</sup> *Le Petit Robert*, Édition de 1968.

<sup>2</sup> Nous soulignons.

procédant d'une condescendance gratuite de Dieu, élève la créature intelligente à un état [...] qui ne saurait être ni réalisé, ni mérité, ni même conçu par aucune force *naturelle* ». Le surnaturel serait ainsi synonyme de *divin*. Une impulsion surnaturelle serait une *grâce*, un événement surnaturel un *miracle*, ce qui n'est pas sans rappeler Télumée, baptisée Télumée Miracle par ses voisins de La Folie. Mais le surnaturel dépasse le cadre religieux, dans cette œuvre comme dans l'ensemble de notre corpus. Le surnaturel y est en effet *l'extraordinaire*, le *magique*, le *merveilleux*, le *fabuleux*, le *prodigieux*, par extension le surnaturel y est aussi le *surhumain*<sup>1</sup>, tout à la fois ce qui ne saurait être réalisé par un simple mortel et ce qui est réalisé par un humain, mais doté de pouvoirs supérieurs à ceux de ses congénères. Le surnaturel, ce sont d'inoffensives ou dangereuses superstitions.

## 2. Magico-religieux

Nous en retiendrons la définition de la religion donnée par Roger Bastide, dans son ouvrage *Éléments de sociologie religieuse*:

« On ne peut donc définir les religions par l'idée de dieux ou d'esprits.

Le seul élément vraiment commun à toutes est une notion beaucoup plus vaste, celle, dit Durkheim, de sacré : « Toutes les croyances religieuses connues...supposent une classification des choses en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de profane et de sacré. Par choses sacrées, il ne faut pas entendre simplement ces êtres personnels que l'on appelle des dieux ou des esprits : un rocher, un arbre, une source, un caillou, une pièce de bois, une maison, en un

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

mot, une chose quelconque peut être sacrée. Un rite peut avoir ce caractère..., des mots, des paroles, des formules<sup>1</sup>. »

À ce stade, le religieux serait ainsi caractérisé par l'aspect sacré attribué à une entité. Mais comment définir le magique ? Nous puiserons de nouveau un éclairage dans le même ouvrage de Roger Bastide : « La distinction du magique et du religieux se comprendrait dès lors très bien ; elle ne serait qu'une transformation secondaire de la distinction primitive entre le profane et le sacré<sup>2</sup>. » Ainsi, le religieux serait du domaine du sacré, de ce qui est privé et protégé, alors que le magique serait du domaine du profane et rentrerait donc dans une pratique quotidienne voire banale. Le magique permettrait donc d'influer sur le réel et d'une manière générale sur la vie de tous les jours :

« Étroite est donc l'analogie entre la conception magique et la conception scientifique du monde. Dans tous les deux, la succession des événements est censée parfaitement régulière et sûre, étant déterminée par des lois immuables dont le jeu est susceptible d'être prévu et calculé avec précision. Tout ce qui est caprice, hasard, accident, se trouve éliminé du cours de la nature<sup>3</sup>. »

### 3. Synchrétisme

Au sujet du vaudou haïtien, Alfred Métraux relève :

« Le paysan qui sacrifie aux *loa*, qui est possédé par eux, qui répond chaque samedi à l'appel des tambours, ne croit pas (ou du moins ne croyait pas il y a une quinzaine d'années) agir en païen et offenser l'Église. Bon catholique, il n'hésite pas à payer le casuel de son curé. Cet « idolâtre » serait désespéré d'être exclu de la communion, de ne

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Éléments de sociologie religieuse*, Paris, Armand Colin, 1947, p.14.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.27.

pas se marier à l'église ou de ne pas baptiser ses enfants. Il tient à ces rites pour des raisons parfois peu orthodoxes, leur attribuant des vertus magiques et craignant, s'il en était privé, de perdre sa respectabilité. Le paysan haïtien, même très observant, est resté indifférent à l'esprit et à la doctrine catholiques ; par ignorance d'abord, car l'enseignement religieux qui lui a été donné est des plus rudimentaires : il ne sait pas grand-chose de la vie de Jésus et des esprits qui maintiennent avec lui des rapports d'amitié ou d'hostilité, semblables à ceux qu'il entretient lui-même avec ses voisins. Le vaudou est pour lui une religion familière, personnelle, alors que le catholicisme a souvent le (*sic.*) froideur des chapelles en ciments qui se dressent sur le sommet des mornes. Ayant un jour demandé à un catholique fervent s'il avait définitivement abandonné le vaudou, il me répondit qu'il serait toujours fidèle à l'Église catholique, mais que rien au monde ne lui ferait désertir le culte des *loa* qui avaient toujours protégé sa famille. Les *hounsi* de Lorgina ne voyaient aucun péché à se rendre à la messe après avoir dansé toute la nuit pour les *loa*. Il faut une mentalité de Blanc pour se scandaliser de ce qu'un *houngan* ou une *mambo* marche sans vergogne à côté du curé en tête d'une procession<sup>1</sup> ! »

Ce développement autour du syncrétisme catholique-vaudou à Haïti résume assez bien le principe syncrétique tel qu'on le retrouve aussi en Guadeloupe : il ne s'agit en effet en aucune manière de renier le catholicisme mais bien soit d'y adjoindre, soit de l'adjoindre à des pratiques magiques, qui ne sont plus aux Antilles du vaudou, afin d'en renforcer le pouvoir. Ceux qui ont recours à ces pratiques magiques seraient absolument outrés qu'on ne les compte pas comme de bons catholiques. Ainsi Man Ninette dans *La Grande drive des esprits* se met sous la protection de la vierge Marie pour faire bénéficier à ses « patients » de son don. C'est encore à l'eau bénite qu'elle fait appel pour soigner le mal de son mari. Le syncrétisme, en Guadeloupe, est ainsi bien une union de

---

<sup>1</sup> Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958, p.287.

forces religieuses, afin de garantir, de manière plus sûre, un résultat, en faisant appel aussi bien au catholicisme qu'aux pratiques magiques.

Tant dans l'espace privé du religieux que dans l'espace public du magique, nous verrons que la Guadeloupe est tributaire d'héritages multiples. Nous verrons quelle est la place qu'occupent essentiellement les héritages africain et européen, mais nous devons laisser de côté l'héritage amérindien. Celui-ci n'est pas nul, une partie de la science utilisée par les habitants d'origine africaine leur avait été expliquée par les Amérindiens, mais nous ne disposons pas d'une littérature assez abondante à ce sujet pour lui consacrer une partie de notre étude. Nous avons aussi choisi de ne pas traiter de l'héritage asiatique, même si celui-ci existe bien, car les œuvres de notre corpus ne le mentionnent pas.

## **II. L'héritage africain dans le bassin caribéen**

La présence importante des esclaves d'origine africaine dans les îles de la Caraïbe a amené à mettre en avant l'héritage africain, notamment en ce qui concerne la science des simples, à savoir la capacité à utiliser les plantes dans un but indistinctement médical, curatif, ou à des vues malfaisantes, s'agissant de poisons, voire magiques. Roger Bastide souligne dans son étude *Les Amériques noires* la difficulté d'obtenir des chiffres fiables à ce sujet : « *l'Encyclopédie Catholique* calcule à 12 millions les esclaves introduits d'Afrique dans le Nouveau Monde ; Helps estime que ce nombre n'a pas dépassé cinq à six millions<sup>1</sup>. » Il relate en outre la présence attestée d'un héritage culturel africain, notamment à travers la musique : « les chants des sectes dites fétichistes, de Cuba et du Brésil, sont d'authentiques chants africains<sup>2</sup>. » Caroline Oudin-Bastide rapporte

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires : les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, Payot, 1967, 236 p., p.11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.47.

dans son ouvrage *L'Effroi et la terreur. Esclavage, poison et sorcellerie* l'affirmation tenue par un procureur de Saint-Domingue au XVIIIe siècle, qui va dans ce sens, les enfants créoles des esclaves nés en Afrique seraient ainsi détenteurs d'un savoir hérité de leurs parents :

« Les esclaves sont réputés détenteurs d'une science des poisons venue d'Afrique : «Il est certain – écrit en 1762 L'Huilier de Marigny, procureur du roi du Fort-Dauphin à Saint-Domingue – que sur les côtes de Guinée et chez la plupart des nations nègres en Afrique on y fait usage de poisons exprimés d'herbes simples et compliquées suivant le degré de langueur dont celui qui le donne veut affliger son ennemi. Les Congos, surtout les Audas, sont renommés pour ces recherches si dangereuses. Il n'est donc pas étonnant que les nègres de cette nation portés dans les Îles aient conservé ces connaissances et communiqué leurs secrets à leurs enfants créoles<sup>1</sup>. » »

Cette idée est aussi véhiculée par la littérature et ainsi la science de Tituba dans l'ouvrage éponyme est-elle en grande partie tirée de ce que lui a enseigné la vieille Man Yaya, mi-sorcière mi-guérisseuse d'origine africaine qui l'a recueillie, mais dans le roman le magico-religieux prend une valeur positive :

« Dans la tradition africaine, le monde surnaturel est généralement perçu comme bienfaisant. Pour ceux qui possèdent le savoir ésotérique nécessaire, le monde naturel des plantes, des arbres, de l'eau, et du vent offre les moyens de guérir les malades, de prévenir les désastres naturels, de corriger les injustices sociales, de changer la direction d'une guerre. En possession de ce savoir, Man Yaya l'enseigne à Tituba<sup>2</sup> »

---

<sup>1</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur, Esclavage, poison et sorcellerie aux Antilles*, Paris, La Découverte, 2013, p.32-33.

<sup>2</sup> « Le surnaturel dans *Moi, Tituba sorcière...Noire de Salem* de Maryse Condé et *Beloved* de Toni Morrison » par Carla L.Peterson in *L'œuvre de Maryse Condé. Questions et réponses à propos d'une écrivaine politiquement incorrecte*, Actes du Colloque sur l'œuvre de Maryse Condé, organisé par

Le surnaturel obéit en effet ici à un projet de revalorisation du rôle des descendants d'Africains au sein de la société esclavagiste, d'après Carla L.Peterson :

« La présence d'un monde surnaturel basé sur les croyances africaines dans *Moi, Tituba* fait parti (*sic.*) du projet de Condé d'inventer et une histoire et un mode de narration historique pour raconter la destinée des Noirs dans le Nouveau Monde. Si son projet diffère des histoires européennes coloniales, il se distingue aussi des buts de Morrison dans *Beloved*<sup>1</sup> [...] »

Chez Michèle Lacrosil, la sorcellerie semble être une caractéristique purement africaine. D'ailleurs, lorsque Philippe Bonnier rencontre l'Indien Kitsohamy Dinnh, qui lui transmet la fameuse valise à l'origine des troubles de Pâline, ce n'est pas à l'Inde mais bien à l'Afrique que lui fait penser ce personnage :

« On ne pouvait regarder sans trouble les yeux vairons ; ils luisaient ; ils étaient le centre d'un champ de forces occultes, le point de départ et l'aboutissement de vieux maléfices pratiqués par les sorciers noirs, dans le sang, l'extase et la frénésie des orgies rituelles. C'était un peu de vieille Afrique, jungle, mystère et magie, dans le coffret de Kitsohamy Dinnh<sup>2</sup>. »

Il serait pourtant réducteur de traiter de l'héritage africain comme d'une entité unique. Les recherches de Roger Bastide montrent en effet qu'une véritable organisation des esclaves, en fonction de leur origine, a vu le jour dans les Amériques :

---

le Salon du Livre de la ville de Pointe-à-Pitre (Guadeloupe), 14-18 mars 1995, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 98.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.99.

<sup>2</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.14.

« On peut donner de nombreux exemples de ces « Nations », admirablement bien organisées, depuis les Etats-Unis, où les Noirs élisaient, dans le Nord du pays, leurs Gouverneurs, jusqu'en Argentine. Au Rio de la Plata, quatre Nations, Conga, Mandingue, Ardra et Congo, certaines, les plus importantes, se subdivisant en « provinces » ; ainsi, à Montevideo, la « Nation » Congo se subdivisant en 6 provinces : Gunga, Guanda, Angola, Munjolo, Basundi et Boma. Au Pérou, d'après Ricardo Palma, « les Angola, Caravelis, Mozambiques, Congos, Chalas et Terre-Neuves, achetèrent des maisons dans les rues des faubourgs (de Lima) et y édifièrent les maisons dites de confréries », appelées aussi *Cabildos*, avec leurs Rois, leurs Reines, leurs dames d'honneur, leurs orchestres. Fernando Ortiz a écrit un excellent travail sur les *Cabildos* de Cuba et leurs danseurs masqués, ou *diablitos* : nations ganga, lucumi, carabali, congo, etc... Au Brésil, la division en nations se retrouvait aux divers niveaux institutionnels ; dans l'armée, où les soldats de couleur formaient quatre bataillons séparés, Minas, Ardras, Angola et Créoles – dans les confréries religieuses catholiques ; à Bahia, par exemple, celle de Notre-Dame-du-Rosaire ne comprenait que des Angola, tandis que les Yoruba se retrouvaient dans une église de la ville basse – enfin, dans les associations de fêtes, de secours mutuel, avec leurs maisons dans les faubourgs, où se cachaient les cérémonies religieuses proprement africaines et où se préparaient les révoltes<sup>1</sup>. »

Bastide précise d'ailleurs que la fin de l'esclavage verra aussi l'essor de traditions culturelles et religieuses :

« Mais, à partir de la suppression de la traite, puis de l'esclavage, ces nations en tant qu'organisations ethniques, ont disparu. [...] Cependant, tandis qu'à travers ces inter-mariages, les ethnies se dissolvaient, les « Nations » par contre, en tant que traditions

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires, op.cit.*, p.15-16.

culturelles continuaient, sous la forme de *santeria*, de *candomblés*, de *Vaudous*<sup>1</sup>... »

Il importe donc de traiter individuellement ces cultes religieux à part entière, qui se sont organisés en Haïti, à Cuba ou encore au Brésil.

## 1. Les différents rites

Plusieurs types de cultes se sont maintenus au sein des différentes colonies où sont exploités des esclaves :

« Mais, de toutes les religions africaines qui se sont maintenues en Amérique, c'est certainement la religion des Yoruba qui est restée la plus fidèle aux modèles ancestraux. On la retrouve surtout au Brésil, où elle est connue sous le nom de *candomblés nagôs* à Bahia, de *Changô* dans les États de Pernambouco et d'Alagôas, et de *batuque* (onomatopée imitant le bruit du tambour) dans l'État de Porto Alegre – à Cuba où elle est désignée du terme de *santeria* – et, enfin, dans l'île de la Trinité, aux Antilles, où nous la retrouvons sous l'appellation de *Changô*. Ajoutons que si les Yoruba du Brésil sont dits *Nagôs*, ceux de Cuba sont connus sous le nom de *Lucumis*. Enfin, dernière remarque préliminaire : tous ces termes sont ceux par lesquels ces cultes sont désignés par la population du milieu, mais ne sont pas les termes par lesquels les membres de ces sectes désignent leur religion<sup>2</sup>. »

### 1.1 Haïti

Parmi les cultes importés d'Afrique, le vaudou est sans doute celui qui connaît la plus grande notoriété, du fait de l'importante littérature qui lui est consacrée et des phantasmes qu'il nourrit.

Le vaudou haïtien est en réalité un syncrétisme, dérivant de la religion du Dahomey. Ce seraient les diverses formations de nations que nous

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.16.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.123.

avons évoquées auparavant, qui se seraient transformées en dieux du Vaudou :

« A Haïti, les diverses nations se sont transformées en « mystères », c'est-à-dire sont devenues des Dieux : Congo Mayombé, Congo Madragues, Mandragues, Gé-Roug, Ibo, Caplaou, Badagri, Maki, Bambara, Conga, c'est-à-dire qu'elles ont été prises par le mouvement de syncrétisme, dominé par la religion Dahoméenne, et que les diverses cultures ne sont plus que des éléments, intégrés et subordonnés, de la culture Fon<sup>1</sup>. »

Le vaudou ne s'est pas contenté de se transformer en Haïti, il prend différentes formes, en fonction des régions de l'île :

« Certes, les images que les ethnologues nous donnent du Vaudou haïtien sont généralement très proches les unes des autres mais c'est qu'elles décrivent toutes le même Vaudou local : celui de la région avoisinant la capitale. En fait, il y a autant de Vaudous qu'il y a de régions dans l'île, et pour une même région, des variations sensibles d'un lieu de culte à l'autre. D'un autre côté, l'Indépendance (1804) a été à l'origine, par suite du départ des prêtres français, d'une anarchie religieuse qui s'est étendue pendant une durée de 56 ans, jusqu'à la signature d'un concordat qui remettait l'Église haïtienne entre les mains du Clergé de l'ancienne métropole<sup>2</sup>. »

Les termes employés changent d'ailleurs en fonction de ces régions, notamment : « les dieux portent le nom de *loas*, ou « mystères » dans le Sud, « saints » dans le Nord<sup>3</sup>. » Bastide souligne par ailleurs le côté théâtral que prennent les cérémonies vaudou : « les cérémonies comprennent, comme dans le théâtre antique, deux parties, une tragique (avec possession par les *loa*) et une partie comique (avec possession par les

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires*, *op.cit.*, p.17.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.136-137.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.145.

*Zaka* et les *Guede*)<sup>1</sup>. » Certains dieux sont en effet plus « sérieux » alors que les dieux associés à la mort, tels que les *guede* sont bouffons et libidineux. Le déroulement de la cérémonie haïtienne suit en partie un schéma africain : « les trances mystiques suivent les normes africaines ; tout se passe comme si la mémoire motrice était plus cohérente et durable que la mémoire-souvenir<sup>2</sup> » et s'est en partie adapté au contexte de la région d'accueil, le syncrétisme l'emportant, dans un mélange de culture africaine et européenne :

« Le dernier changement qu'il nous reste à signaler, par rapport à l'Afrique, c'est la création, non plus simplement de nouveaux *loa*, mais d'une organisation de ces *Loa* en une secte nouvelle, née dans l'île en 1768, sous l'influence d'un nègre d'origine espagnole, Don Pedro. Ainsi, nous avons deux grands types de cultes à Haïti, le culte *Vaudou Rada*, rattaché, malgré ses innovations, à l'Afrique, et le *Vaudou Petro*, entièrement créole. Entièrement est sans doute trop dire : car les *loa Petro* sont souvent les mêmes que les *loa Rada*, mais auxquels s'ajoute un qualificatif pour en désigner l'extrême méchanceté *yé-ruj* (yeux rouges), les yeux rouges étant une des caractéristiques physiques auxquelles on reconnaît un sorcier, ou *diab* (diable). On dit des *Petro*, comme *Damballah-flangbo*, *Marinette Bois-Chêche*, etc..., qu'ils sont « raides », « amers », « salés ». Le même culte existe dans le Nord de l'île sous le nom de *Lemba*, qui est le nom d'une tribu congolaise, et nous pouvons penser qu'au fond le *Vaudou Petro* a consisté à réinterpréter la religion dahoméenne dominante en termes de magie bantoue<sup>3</sup>. »

« Chose curieuse, la géomancie des Dahoméens a disparu totalement, ou presque totalement (les cauries de *Legba* sont parfois consultés). Peut-être parce que les cruches des morts peuvent répondre aux questions que l'on se pose ou que les *Vodunsi* en transe peuvent aussi

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.146.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.147.

<sup>3</sup> *Ibid.*

prophétiser. Ainsi, la divination intuitive l'emporte sur la divination inductive. Métraux et Courlander signalent cependant la divination par le *Gambo*, qui est un procédé venu d'Afrique, cordon où est enfilé un coquillage qui, suivant qu'il reste immobile ou bouge, répond « non » ou « oui ». Mais c'est le procédé européen du tarot qui l'emporte de plus en plus, dans le domaine de la divination inductive, bien que réinterprété en termes africains, en ce sens que la personne qui tire les cartes se met d'abord en état de transe. La magie, elle, est synchrétique, elle comprend des éléments Fon, Congo, Petro, Européens. Le sorcier ne se confond pas avec le prêtre ; le prêtre, du moins théoriquement, ne travaille que pour le bien, alors que le bokor ne travaille que pour le mal<sup>1</sup> »

La littérature européenne n'est pas, par ailleurs, la seule à entretenir une mythologie sataniste du vaudou, celle-ci existant également chez les Haïtiens, étant réfutée par certains ethnologues tel qu'Alfred Métraux :

« Les Haïtiens affirment que ces sorciers constituent des sociétés secrètes, avec un Empereur, une Reine, un Président et des ministres, « les sectes rouges », comme les sociétés des Bessages, Cochons sans poils, Cochons gris, Vinbrindingues, qui dériveraient des Manding et autres tribus « cannibales » d'Afrique ; Métraux pense que ces sociétés secrètes sont de simples produits de l'imagination des paysans, alors que Hurston déclare avoir assisté à une de leurs cérémonies, et la décrit<sup>2</sup>. »

D'après Anny Dominique Curtius, le rôle du vaudou au sein des îles de la Caraïbe, mais aussi des Antilles de langue française est particulièrement important, d'un point de vue idéologique, où il joue un rôle de moteur de la conservation d'une culture d'origine africaine :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.150.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.151.

« par le biais d'un système de ritualisations, ces quatre phénomènes religieux<sup>1</sup> maintiennent tous, d'une façon ou d'une autre, un rapport complexe entre un topos africain et une terre caribéenne. Par ailleurs, ils constituent chacun un maillon significatif de la chaîne d'une construction identitaire qui s'est mise en place dès le début du système esclavagiste. À cet effet, le choix du Vodou est révélateur dans la mesure où par son système de ritualisation, son panthéon, et en tant que témoin et support de la révolution haïtienne, il pourrait constituer une matrice religieuse et identitaire dans la Caraïbe. À propos de la matrice haïtienne, deux réflexions d'Aimé Césaire méritent d'être soulignées ici. Tout d'abord, celle où il annonce dans le *Cahier* que c'est en « Haïti [que] la négritude se mit debout pour la première fois et dit qu'elle croyait à son humanité » (*Cahier d'un retour au pays natal*, 23). Il faut aussi noter que dans une entrevue accordée à René Depestre, Césaire déclarait que l'histoire d'Haïti est prodigieuse et que « la première épopée noire du nouveau monde a été écrite par les Haïtiens, par des gens comme Toussaint Louverture, Christophe, Dessalines, Pétion, etc ». Il n'est pas vain d'observer que c'est par le biais du mot « épopée » que Césaire renforce l'importance d'Haïti et souligne que son histoire est l'illustration par excellence de sa négritude<sup>2</sup>. »

Selon elle, les pratiques magico-religieuses caribéennes ne seraient finalement que des avatars du vaudou, des tentatives de maintenir le culte dans un environnement plus fortement jugulé :

« En ce qui concerne l'Obeah pratiqué dans la Caraïbe anglophone et le Quimbois en Guadeloupe et en Martinique, ils constituent (...) des rhizomes fort significatifs du Vodou. Sans musique ni temple qui leur soient propres, sans divinités clairement définies, mais par le biais, d'une appropriation de saints et de rituels chrétiens, l'Obeah et le Quimbois prennent en charge une spiritualité afro-créole, les

---

<sup>1</sup> Vodou, obeah<sup>1</sup>, quimbois, rastafarisme.

<sup>2</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire : manifestations religieuses et littératures de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan, 2006, 314 p.12-13.

angoisses et les traumatismes, mais aussi les avancées sociales. Quant au Rastafari, il n'est pas un rhizome du Vodou, il ne naît pas dans l'univers de la plantation. Il compose, à partir des expériences historiques, sociales, économiques, politiques jamaïcaines, une vision du monde, un mode de vie et une spiritualité oppositionnels. Pratique qui n'est ni chrétienne, ni africaine, ni uniquement caribéenne, je propose de comprendre le Rastafari comme un tiers espace culturel caribéen animé par une intersémiotique entre des éléments africains, judéo-chrétiens et caribéens. Aussi, c'est le contre-discours idéologique du mouvement rastafari, sa complexe relation au topos africain qui m'interpellent<sup>1</sup>. »

Elle relève ainsi les exemples suivants :

« La pratique de l'Obeah, et il en va de même pour le Quimbois, est concentrée autour d'un seul individu, l'Obeah man ou l'Obeah woman. Loin d'œuvrer comme des chefs spirituels rassemblant des communautés de fidèles autour de cérémonies et de rituels, les services de l'Obeah man ou de l'Obeah woman ne sont commandés que par un seul individu. Ce dernier a le pouvoir de communiquer avec les esprits, les morts, de quitter son enveloppe corporelle humaine pour habiter celle d'un animal, de manipuler les forces spirituelles du cosmos pour faire du bien ou du mal, de punir les ennemis de ses clients, de guérir mais aussi d'infliger des maladies incurables, de donner la mort, mais aussi, de ressusciter les morts. À cet égard, on peut se demander jusqu'à quel point cette pratique de résurrection ne constitue pas un avatar du processus de zombification dans le Vodou haïtien<sup>2</sup>. »

Il n'est d'ailleurs pas faux que dans les Antilles françaises, le pouvoir vaudou semble surpasser celui des sorciers locaux, notamment les quimboiseurs, sur lesquels nous reviendrons par la suite. Dans le roman

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.98.

de Gisèle Pineau, *La Grande drive des esprits*, Célestina envisage ainsi de partir à Haïti pour soigner la folie de sa sœur : « Une personne lui avait raconté qu'Haïti serait le dernier recours. Là-bas, on saurait guérir ce genre de mal<sup>1</sup>. »

Cependant, en dépit de la notoriété du vaudou, ou encore de la place qui lui est accordée par le gouvernement de Duvalier, celui-ci ne se défait pas de la mauvaise réputation que lui a légué le christianisme et notamment le catholicisme en Haïti. Celui-ci ne survit en Haïti que grâce au concours des prêtres locaux nommés par le gouvernement haïtien lors de l'indépendance et au sein du syncrétisme :

« il est essentiel de considérer ce que dit Laennec Hurbon à propos des mauvais prêtres – pour reprendre l'expression de Cabon – interdits par Rome : « [n]ommés par les chefs d'état haïtiens comme curés de paroisse entre 1804 et 1860 en attendant qu'un concordat soit signé avec l'Église, ces prêtres allaient être selon Hurbon, ceux qui ont manifesté la plus grande tolérance envers le Vodou » (*Le barbare imaginaire*, 89). Alors que Cabon a vu ces prêtres comme des détracteurs du Catholicisme, Hurbon les voit comme des protecteurs du Vodou. La dynamique intersémiotique entre Vodou et Catholicisme est alors enclenchée, et de l'abîme dont parle Dugoujon ci-dessus, émerge tout un marronnage réontologique<sup>2</sup>. »

N'oublions pas que c'est à l'occupation du territoire par les Etats-Unis et à la réaction qu'elle suscite chez l'intelligentsia haïtienne, que l'on doit une revalorisation idéologique du vaudou :

« Le Vaudou lui-même n'a pas été exempt de ces déformations. En tant que religion de la classe paysanne, les mulâtres et les Noirs de la classe moyenne, tournés culturellement vers la France l'ont longtemps rejeté avec mépris, jusqu'au moment où l'occupation nord-américaine développa le sentiment du nationalisme chez les

---

<sup>1</sup> *La Grande drive des esprits*, p.207.

<sup>2</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires*, op.cit., p.84.

écrivains et, comme voie de conséquence, la perception de solidarité, contre l'occupant, de l'élite et de la masse rurale. Avec la revue « les Griots » et surtout les beaux livres de Price Mars sur le *Vaudou*, les écrivains reprennent la fierté de leur héritage africain. A partir de là, tout un mouvement s'instaure, qui est non plus révolte – mais bien plutôt création d'une culture neuve, d'une culture fruit des nègres des Tropiques, et que J. S. Alexis a défini admirablement du nom de « réalisme merveilleux ». La littérature haïtienne, en effet, suivant la voie marxiste, se veut « réaliste », mais, comme le réel haïtien est tout pénétré de fantastique, de mystère, de sortilèges, ce réalisme sera aussi magique. Malheureusement, ici encore, les dangers de la trahison apparaissent. Ils apparaissent lorsque l'intellectuel pour mieux défendre le *Vaudou* contre les critiques des Blancs, va le réinterpréter en s'inspirant des conceptions (et des préjugés) des Blancs<sup>1</sup>. »

## 2.2. *La Nouvelle Orléans*

Des rites d'origine africaine se retrouvent aussi aux Etats-Unis. Il y existe en effet, encore de nos jours, une pratique du culte vaudou singulière. Ce seraient des esclaves d'Haïti qui l'auraient introduite, en gardant un culte primordial, celui du serpent, y mêlant à nouveau des coutumes européennes pour en faire un syncrétisme avec ses particularités locales :

« Le culte a dû y être introduit par les esclaves des Blancs fuyant de Haïti, au moment de la guerre franco-espagnole de 1809, et sous la forme archaïque, celle décrite par Moreau de Saint-Mery, c'est-à-dire sous la forme du culte du serpent python (*Dānh-Gbi*) ou de la couleuvre. Il était à la Nouvelle-Orléans sous la direction d'un Roi ou d'une Reine, appelés aussi Maître et Maîtresse. La cérémonie consistait essentiellement dans la possession de la Reine par l'Esprit du Serpent, qui prédisait l'avenir et répondait aux questions posées par les fidèles. La confrérie se recrutait par initiation, d'après, semble-

---

<sup>1</sup>*Ibid.*, p.223.

t-il, la facilité à entrer en transe ; nous savons que les nouveaux membres devaient jurer le secret sur le sang de l'agneau sacrifié à cette occasion. A côté de ce culte du Serpent (qui contenait d'ailleurs des éléments bantous à côté des éléments dahoméens, puisque on y adorait également *Zombi* et que les cantiques chantés sont pleins de références bantoues) il y avait, à la Saint-Jean, le festival de *S. John Ewe*, avec feu traditionnel européen, le sacrifice d'un chat noir et des danses<sup>1</sup>. »

Un rite similaire est mentionné dans le roman de Maryse Condé, lorsque Tituba évoque sa pratique de la danse, au sein de la communauté d'esclaves de la Barbade :

« Bientôt, on fit cercle autour de nous. Des ailes m'étaient poussées aux talons, aux chevilles. Mes hanches, ma taille étaient souples ! Un mystérieux serpent était entré en moi. Était-ce le serpent primordial dont Man Yaya m'avait parlé tant de fois, figure du dieu créateur de toutes choses à la surface de la terre ? Était-ce lui qui me faisait vibrer<sup>2</sup> ? »

C'est d'ailleurs Man Yaya, vieille femme d'origine Nago, née en Afrique, qui lui a parlé de ce « serpent primordial ».

Ce culte vaudou de la Nouvelle-Orléans connaît une période de grand faste :

« Le Vaudou de la Nouvelle-Orléans a connu son apogée à l'époque de la célèbre Reine Marie Laveau, extrêmement intelligente, faiseuse de philtres magiques fort demandés par les Blancs. Mais ce culte a existé aussi dans le Missouri, avec l'utilisation du tabac et de l'alcool, et avec initiation des adeptes (ségrégation de la vie profane pendant neuf jours, apparition en rêve de l'Esprit maître de la tête)<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.153.

<sup>2</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.34.

<sup>3</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires, op.cit.*, p.153.

Ce rite subsiste encore de nos jours, sous une forme qui se rapproche de plus en plus de la magie au détriment du religieux :

« Le Vaudouisme, en tant qu'institution, a disparu après 1895. Cependant, il existe toujours des *Voodoo-Docteurs*, qui célèbrent des cérémonies avec des danses extatiques, et qui n'ont pas complètement oublié les Divinités africaines, *Leba* (Legba), *Blanc Dani*, *Véréquété*, le grand *Zombi*, le Vert *Agoussou*... Cependant, il suffit de lire les livres plus récents pour voir que le Vaudouisme se transforme de plus en plus en magie ou que les prêtres de ce culte se sont mués en simples guérisseurs<sup>1</sup>. »

### 2.3. Cuba

À Cuba, les groupes constitués en « Nations » sont sans doute aussi à l'origine du culte d'origine africaine toujours pratiqué sur l'île :

« A Cuba, les Nations étaient constituées en *Cabildos*, Arara, Lucumi, Congo, Mandingue, Nañigos, etc... qui avaient leurs règlements, et qui - outre leurs fêtes privées dans l'enceinte de leurs maisons, - sortaient dans les rues de la Havane deux fois l'an, à l'Épiphanie et au Carnaval, sous la forme de masques. Fernando Ortiz, qui les a étudiés, a montré que ces masques étaient ceux des sociétés africaines, fidèlement reconstituées ; que les instruments de musique qui les accompagnaient étaient exactement les mêmes que ceux d'Afrique, et que les noms des personnages dansants étaient des noms de Dieux ou d'Esprits. [...] Plus tard, les Noirs se virent interdire de sortir dans les rues, masqués, pour l'Épiphanie et le Carnaval. Mais il était déjà trop tard : les traditions religieuses étaient passées de la classe des Africains natifs à celle des Noirs créoles. Le

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.153.

*cabildo* est incontestablement le point de départ de la *Santeria* africaine de Cuba<sup>1</sup>. »

Le culte cubain, appelé *santeria* ou culte yoruba par ceux qui le pratiquent présente plusieurs caractéristiques africaines :

« nous retrouvons les mêmes séquences (qu’au Nigeria) : sacrifices d’animaux, préparation de la fête, appel premier à *Eleggua* ou *Eshú*, puis invocation, dans un ordre déterminé, de tous les *Orisha*, possessions, danses mimant les récits de la mythologie yoruba, etc<sup>2</sup>... »

#### 2.4. *Le Brésil*

De même que nous l’avons vu pour Haïti et Cuba, des groupes constitués en nations d’origine des esclaves laisseront leurs cultes à leurs descendants, mais d’après Roger Bastide, au Brésil, ce culte s’étendra à une partie de la population plus large que les descendants d’Africains, touchant aussi bien des Amérindiens que des Européens :

« Nous trouvons ainsi au Brésil des *candomblés* Nagô (Yoruba), Ewe, Quetou (ville du Dahomey), Oyo (ville du Nigéria), Ijesha (région du Nigéria), Angola, Congo, etc. C’est-à-dire que les civilisations se sont détachées des ethnies qui les portaient, pour vivre d’une vie propre, pouvant même attirer dans leur sein non seulement des mulâtres et des métis d’Indiens, mais encore des Européens ; nous connaissons des « filles de Dieux » d’origine espagnole et française, qui sont sans doute « blanches » de peau, mais qui sont considérées comme des

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.100.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.128.

« africaines », par leur participation sans réserve à une culture transportée d'Afrique.<sup>1</sup> »

Cependant, au sein de ces syncrétismes, on peut noter la domination d'un des cultes d'origine africaine, le culte nago, dont la culture est évoquée à plusieurs reprises dans *Moi, Tituba, sorcière...*, la mère spirituelle de Tituba, la vieille Man Yaya étant, comme nous l'avons déjà signalé, d'origine nago :

« Ainsi, si à Bahia (Brésil), nous trouvons encore des *candomblés* Nagô (Yoruba), Gêgê (Dahoméens), Angola et Congo, il n'en reste pas moins que c'est le *Candomblé* Nagô qui a inspiré à tous les autres leur théologie (à travers un système de correspondance entre les dieux des diverses ethnies), leurs séquences cérémonielles, leurs fêtes fondamentales<sup>2</sup>. »

Tout comme dans le roman de Condé, l'évocation de la culture africaine est souvent associée à la volonté de se révolter, l'histoire montre le rôle que ces cultes d'origine africaine ont joué dans les révoltes d'esclaves, nous l'avons vu pour Haïti, mais c'est aussi le cas pour le Brésil. En effet, dans une société brésilienne raciste, qui ne s'est pas encore de nos jours totalement départie de ses préjugés, les sociétés religieuses du *candomblé* étaient l'occasion pour ses membres de faire partie d'un groupe social au sein duquel ils étaient en mesure de jouer un rôle politique important, valorisant :

« De son côté, dans son reportage vivant sur Bahia, Ruth Landes s'est préoccupé du rôle joué par les *candomblés* dans les luttes politiques du pays. René Ribeiro a montré pour les *Changô* de Recife, comme Costa Pinto pour les *Macumba* de Rio, que si ces sectes continuent et même progressent, c'est qu'elles remplissent des fonctions utiles, qu'elles

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.16-17.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.17.

répondent à des besoins. La masse des Noirs constituant une communauté à part, occupant les strates les plus basses de la société, et ne pouvant, faute d'instruction ou de qualification professionnelle, monter dans la hiérarchie des classes, retrouvent dans ces sectes, d'abord un milieu sécurisant, contre les coups du sort, ensuite une mobilité verticale de rechange, dans la mesure où ils peuvent s'élever d'un grade à l'autre dans la hiérarchie sacerdotale enfin un statut de prestige qu'ils ne peuvent espérer atteindre dans la société globale<sup>1</sup>. »

Roger Bastide explique ainsi :

« Les religions africaines ne se sont donc conservées que grâce à l'existence des associations ethniques - ce qui explique pourquoi on les retrouve partout aujourd'hui, à quelques exceptions près, comme Haïti [...] dans les grandes villes où leurs nations étaient organisées. D'un autre côté, partout où les *cabildos* ont été supprimés, poursuivis, persécutés, comme en Argentine ou en Uruguay, partout où les confréries religieuses se sont vu interdire leurs « danses » nègres, comme indécentes, - ainsi au Venezuela, ou en Colombie - les religions africaines se sont désagrégées, se sont perdues dans le folklore<sup>2</sup> »

Les sociétés africaines qui se constituent dès l'arrivée des esclaves dans les îles jouent donc un rôle particulièrement important dans la transmission des cultes d'origine de ces esclaves. C'est pourquoi on les retrouve sous forme de religions syncrétiques, adaptées au nouveau cadre où elles doivent évoluer, en particulier dans les régions où se trouvaient un grand nombre d'esclaves. Dans les petites Antilles, notamment, telles que les Antilles françaises, la Guadeloupe et la Martinique, où la quantité d'esclaves était moins importante et moins organisée, l'héritage africain

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.131.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.106.

survit en partie dans les cultes, mais pas de manière organisée comme en Haïti, à la Nouvelle-Orléans, à Cuba ou encore au Brésil.

## 2. Des figures et des symboles récurrents

Des figures et des symboles, caractéristiques de cet héritage africain, demeurent néanmoins, et ce, même lorsque les cultes africains n'ont pas pu être conservés aussi fidèlement que nous l'avons vu précédemment.

Roger Bastide cite dans son ouvrage *Les Amériques noires* Maurice Satineau, selon lequel un culte vaudou aurait existé en Guadeloupe et en Martinique et dont certaines figures, que l'on retrouve encore de nos jours, seraient la manifestation :

« Le culte Vaudou n'a-t-il existé primitivement qu'à Haïti ou s'est-il étendu à tout l'ensemble des Antilles françaises, étant donné que le recrutement des esclaves se faisait pour nos colonies dans les mêmes provinces d'Afrique ? Maurice Satineau affirme qu'il a existé en Guadeloupe, en liaison avec l'adoration des reptiles et autres animaux, sous la forme de sociétés secrètes, qui complotaient contre les Blancs ; le rituel *Don Pedro* aurait même été introduit vers 1720, suscitant des trances violentes chez ses adeptes, à qui on faisait boire du tafia mélangé avec de la poudre à fusil ; mais ces danses extatiques furent interdites ; elles quittèrent alors les villes pour se réfugier dans les campagnes (après 1750). Et il n'en subsiste plus que certaines traces chez les paysans d'aujourd'hui, peut-être d'ailleurs plus nombreuses à la Martinique qu'à la Guadeloupe : la survivance de *Damballah Ouédou* dans le folklore local (*Demba wouge*), les croyances vivaces à la « maman de l'eau » ou aux « zombies », les sacrifices de poules ou de coqs dans les campagnes, les morceaux d'étoffes noires, rouges ou blanches mises par les *quimboiseurs* (nom donné aux sorciers dans les Antilles françaises) sur leur peau et qui sont peut-être les restes de vêtements liturgiques des prêtres du

Vaudou (où chaque dieu a sa couleur propre), l'importance du fromager, regardé ainsi qu'à Haïti comme le séjour des Esprits, en particulier des Guiablasses (Diablasses) (c'est le *loko* des Fon), enfin la fréquence des crises d'hystérie chez les femmes, surtout dans la nuit du samedi au dimanche ou à l'époque du Carnaval ; mais tandis que ces transes sont normales dans le Vaudou et expliquées par la descente des dieux sur leurs « chevaux », ici, où le culte institutionnalisé a disparu, ces crises sont attribuées à l'action des *quimboiseurs* et expliquées par le pouvoir qu'ils ont de faire entrer des démons dans le corps de leurs victimes. C'est dire que, de même qu'aux Etats-Unis, les débris d'un culte disparu se sont métamorphosés en croyances pratiques magiques<sup>1</sup>. »

On peut ainsi relever quelques éléments récurrents de cet héritage africain :

### 3.1. *Les amulettes*

Citées à plusieurs reprises dans le roman de Lacrosil, Jab-Herma en fabricant, on les évoque lorsqu'il est question de protections, mais aussi d'un objet fabriqué par un sorcier, un *quimboiseur*, un *boko*, un *makandal*. L'origine de ce dernier terme serait bien sûr le personnage historique. Mais selon Anny Dominique Curtius, ce serait peut-être l'inverse :

« on rapporte que les sortilèges, protections des esclaves, s'appelaient des *makandal* en souvenir de l'héroïsme vodou de Makandal. Toutefois, David Patrick Geggus avance que ce n'est pas en raison de la célébrité de Makandal que les amulettes en Haïti portèrent son nom, c'est plutôt l'inverse qui s'est produit. On l'a appelé Makandal parce que les amulettes étaient déjà ainsi nommées par les esclaves (*Haitian Revolutionary Studies*, 246)<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.154-155.

<sup>2</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, *op.cit.* p.85

### 3.2. *La capacité à se transformer*

La capacité à se transformer est un élément récurrent, que l'on retrouve dans nos romans. Télumée et Tituba n'arrivent jamais à cette science, mais Man Cia aurait fini sa vie sous l'apparence d'un chien, d'après la narratrice du roman de Simone Schwarz-Bart. L'idée de l'existence de cette capacité de transformation est évoquée par plusieurs ethnologues. Elle est une des caractéristiques de la mentalité primitive qu'évoquait Lucien Lévy-Bruhl en 1922, expliquant que ceux qu'il nomme les « primitifs » croient au pouvoir de métamorphose de leurs sorciers : « Au besoin, le sorcier se métamorphosera lui-même en animal<sup>1</sup>. » Il explique par ailleurs que ce processus peut aussi se réaliser par une opération de « fuite » de l'âme : « L' « âme » quitte momentanément son corps. Elle s'en va parfois très loin, elle converse avec des esprits ou des morts. Au moment du réveil, elle vient reprendre sa place dans le corps<sup>2</sup>. » Cette capacité de métamorphose se retrouve par ailleurs aussi bien dans le folklore africain qu'européen, comme le rappelle Caroline Oudin-Bastide dans son ouvrage *L'Effroi et la terreur* :

« Les sorciers africains bénéficient de pouvoirs similaires à ceux de leurs homologues européens : ils se transforment à volonté en animaux (insectes, lézards, vautours, oiseaux de nuit) et se rendent à leurs assemblées en volant sous la forme de boules de feu ou en chevauchant antilopes, léopards ou hiboux<sup>3</sup>. »

Par ailleurs, la métamorphose existe également dans les îles de la Caraïbe anglophone, où l'on attribue ce pouvoir aux Obeah men et women : « Les idées que l'on se fait de ces sorciers ou de ces sorcières (les Obeah men et women) ne nous éloignent pas de l'Afrique : ils (ou elles) jettent de la

---

<sup>1</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, *op.cit.*, p.127.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.173.

<sup>3</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur*, *op.cit.*, p.20.

lumière par l'anus, ils (ou elles) peuvent se métamorphiser en animaux<sup>1</sup> [...]. »

### 3.3. *Le zombi*

On retrouve aussi le personnage du zombi dans les cultures de la Caraïbe, et ce personnage est évoqué dans les romans de notre corpus. La peur des zombis est un élément fondamental du roman de Michèle Lacrosil, car le lieu maudit, Tirêha, interdit aux locaux, est justement gardé par ces zombis. Lorsque Philippe Bonnier interroge les enfants sur le fait que personne ne veuille s'y rendre, ceux-ci lui répondent : « Pace y a des zombis, M'sieur. » et s'expliquent : « Les zombis, c'est des morts très méchants, M'sieur. » (P.52) ; « Sûrement un zombi allait emporter le monsieur. » (p.53). Sachant que Philippe s'est rendu à Tirêha et en est même revenu, les enfants le questionnent : « Comment ça s'fait le zombi t'a pas embêté ?

Les autres s'enhardissent. Il est assailli, submergé.

- Tu l'as vu, le zombi ?
- Il t'a pas montré son or<sup>2</sup> ? »

Philippe reçoit ensuite l'explication suivante sur la nature des zombis : « - Heu... Nous croyons que les âmes mortes dans la violence, loin de trouver le repos deviennent des zombis... des fantômes, patron<sup>3</sup>. » et sur leur rôle : « il m'a raconté qu'un zombi gardait un trésor<sup>4</sup>. »

On retrouve, selon Bastide, différentes occurrences de ce terme de zombi, sans doute hérité des esclaves africains mais modifié de son sens originel :

« A Haïti, le *bizango*, espèce de loup-garou africain, qui avale les enfants, par un trou dans le dos, est l'analogue du *Kimbungo* brésilien. Le terme de *zambis*, utilisé pour désigner les morts-vivants, ceux dont

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires*, op.cit., p.110.

<sup>2</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.207.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.234.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.235.

un sorcier a mangé l'âme, est le *zumbi* des Congo, Esprit des Morts, Revenants, ayant pris ici un autre sens, légèrement différent<sup>1</sup>. »

### 3.4. *La divinité de l'eau*

« *Yemanjá*, qui de divinité d'eau douce au Nigeria est devenue au Brésil déesse des eaux salées et de l'amour chaste<sup>2</sup> ». Mentionnée par Bastide au sujet d'une divinité très importante du panthéon candomblé, la déesse de l'eau est présente non seulement dans certains pays d'Afrique, tel que le Nigeria, mais dans toutes les cultures du bassin caribéen sous diverses formes : la Sirène, généralement associée à la Baleine est une déesse du panthéon vaudou, mais on retrouve également ce personnage féminin associé aux eaux douces ou salées en Guadeloupe et en Martinique, plutôt malfaisante, car réputée attirer les hommes grâce à son peigne dans les profondeurs de l'eau dont ils ne reviennent jamais, sous le nom de Manman Dlo. L'écrivain martiniquais Patrick Chamoiseau l'oppose d'ailleurs à la fée Carabosse dans son théâtre conté intitulé *Manman Dlo contre la Fée Carabosse*<sup>3</sup>. Hélène Migerel, anthropologue et psychanalyste, dans son ouvrage *La Sorcellerie des autres*, donne une profondeur psychanalytique à ce personnage récurrent :

« Se classe dans la catégorie des êtres surnaturels phalliques souvent représentés par un phallos ou par un objet de forme phallique. Elle rentre dans la droite lignée des divinités des fleuves qui, en Grèce, étaient tous mâles. Yemanja au Brésil, Mami Wata en Afrique, la Sirène en France, Maman dlô propose à l'homme un marché qu'il accepte. Elle ne demande qu'un peigne pour coiffer sa longue chevelure. Il n'a pas le choix : ou il est souillé et désacralisé, ou il meurt. Ici le peigne est l'équivalent d'un phallos comme la lance ou le trident de Poséidon. Un rapprochement doit être fait avec l'habitude

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires*, *op.cit.*, p. 117.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.125.

<sup>3</sup> Paris, Éditions caribéennes, 2000.

ancienne des Antillais d'avoir un peigne en poche. Dès qu'ils apercevaient une « bel bougresse<sup>1</sup> », le premier geste était de se recoiffer, signe d'élégance et de distinction. Le culte voué au peigne est un culte narcissique correspondant au fantasme d'invulnérabilité. Que se passe-t-il quand le pêcheur remet le peigne pour avoir la vie suave ? Maman dlô s'en empare et se coiffe<sup>2</sup>. »

L'importance de l'eau dans le roman de Michèle Lacrosil en fait ainsi un personnage à part entière, qui n'est pas sans rappeler cette divinité aquatique. La personnification va jusqu'à attribuer à l'eau le pouvoir de s'exprimer et de se faire comprendre de Cragget : « l'eau noire lui parla<sup>3</sup>. » C'est cette même eau, qui s'adresse à Cragget, qui annonce ensuite sa mort : « Quand Philippe suivi des agents mit le pied sur le pont, le torrent avait achevé d'engloutir Cragget, roulant par-dessus ce qui n'avait jamais été qu'une épave des eaux furieuses et noires, et grondant que Cragget était mort de leur ressembler<sup>4</sup>. » L'aspect surnaturel de l'élément aquatique est particulièrement prégnant lorsqu'il est question de la « source des sortilèges » (p.98), qui rappelle à nouveau le personnage de Manman Dlo.

Cette divinité de l'eau est aussi évoquée dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, lorsque le pêcheur Jérémie tombe amoureux, dans la première partie du roman. La force de cet amour est si fort que pour ses amis, il ne peut être inspiré que par un personnage surnaturel : « lorsque Jérémie tombera amoureux, ce sera d'une sirène<sup>5</sup>. », mais il s'agit bien de la grand-mère de Télumée, Toussine.

### 3.5. *Le fromager*

---

<sup>1</sup> « Belle femme, bien en chair. » Note de l'auteure.

<sup>2</sup> Hélène Migerel, *La Sorcellerie des Autres. Une pathologie de l'envoûtement*, Paris, Éditions caribéennes, 1987, 216 p., p.174-175.

<sup>3</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.244.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.248.

<sup>5</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.13.

Le fromager est un arbre important dans le folklore antillais, aujourd'hui encore réputé être le refuge des esprits et des êtres surnaturels, en particulier des *soukougans*, ces personnages, généralement féminins, suceurs de sang, sur lesquels nous reviendrons dans la suite de cette étude, qui y trouveraient un abri. D'après Caroline Oudin-Bastide, cet aspect maléfique de l'arbre existerait déjà en Afrique :

« Selon les Abidji de Côte-d'Ivoire, le pouvoir maléfique est transmis à l'aspirant sorcier lors d'une cérémonie d'initiation. Après avoir versé le suc de certaines plantes spéciales dans les yeux du néophyte, celui-ci est suspendu - *en sorcellerie*, l'intéressé continuant à vivre au milieu des siens - à un fromager à plusieurs kilomètres du village<sup>1</sup>. »

La présence du fromager est annonciatrice des malheurs de Cragget dans *Demain, Jab-Herma*, car il n'est pas anodin que le coupable désigné s'appuie sur cet arbre (p.24). Il est évoqué à plusieurs reprises dans le roman, intensifiant l'atmosphère mystique du récit : « voici le gros fromager dont les enfants ont parlé » (p.54.)

### 3. La valorisation de l'héritage africain

L'héritage africain n'a pas toujours été valorisé. Roger Bastide rappelle, dans *Les Amériques noires*, les conclusions de Nina Rodrigues au Brésil, ou de Fernando Ortiz, pour lesquels cet héritage serait plus un frein au développement économique et social d'une population déjà marginalisée :

« Son verdict (celui de Nina Rodrigues) sera négatif, il parlera de « l'illusion de la catéchèse » ; le nègre brésilien appartient à un autre monde, il reste imperméable aux idées modernes. Il en est de même à Cuba, où Fernando Ortiz étudie la culture africaine comme celle d'un *Lumpenproletariat*, vivant en marge de la société ; à Haïti même, où

---

<sup>1</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur*, *op.cit.*, p.20.

l'élite urbaine (composée surtout de mulâtres) dénonce dans le Vaudou de la masse rurale (composée surtout de noirs) le plus gros obstacle au développement économique et social de l'île<sup>1</sup>. »

C'est la valorisation culturelle donnée à cet héritage africain, qui lui permettra de gagner ses lettres de noblesse, et cela grâce à la littérature. Comme le rappelle Bastide, le réalisme merveilleux des Haïtiens ou des Cubains joue à cet égard un rôle non négligeable :

« Combien plus profondément « authentique », pour employer un terme à la mode, nous apparaît le réalisme merveilleux de J. S. Alexis ou, à Cuba, la poésie de Nicolas Guillen qui exprime si bien l'Afrique vivante, mais vivante dans les îles enchantées d'Amérique, unissant les onomatopées et le vocabulaire africain avec l'argot des bas-fonds ou l'espagnol créolisé, les rythmes des tambours sonores des Yoruba avec les mélodies voluptueuses nées dans les Caraïbes<sup>2</sup>. »

Pour les Antilles françaises, nous verrons le rôle que joueront deux autres mouvements littéraires pour la revalorisation de cet héritage africain.

### 3.1. *Une revalorisation des croyances héritées de l'Afrique illustrée par la négritude*

Il n'est pas anodin que, dans le roman de Maryse Condé, une référence implicite soit faite à la pièce d'Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*, à travers l'évocation du personnage du Rebelle : «Le feu ravage le faite de l'arbre. Il a disparu dans un nuage de fumée, le Rebelle. Alors c'est qu'il a triomphé de la mort et que son esprit demeure. Le cercle apeuré des esclaves reprend courage. L'esprit demeure<sup>3</sup>. » En effet, Maryse Condé, dans son roman, veut donner une voix à une femme qui n'en a pas eue, la

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires*, *op.cit.*, p.7.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.224.

<sup>3</sup> *Moi, Tituba, sorcière...* p.210.

Tituba historique, et lui crée une véritable épopée. Esclave noire et femme, le personnage de Maryse Condé ne doit plus souffrir de ces deux handicaps qui l'excluent tout simplement de l'Histoire. Selon Anny Dominique Curtius, c'est aussi ce que vont faire les auteurs de la Négritude, en recréant une ontologie du descendant d'esclave :

« Désontologiser l'esclave c'est le soustraire à toute historicité, c'est effacer son être-là, son *Dasein*. Le désontologisme ne vient à terme que lorsqu'il y a une mise en place d'un processus de reconstitution de l'être-là et de construction de l'être en devenir que j'appelle réontologisme. Autrement dit, au désontologisme j'oppose le réontologisme qui constitue un réveil culturel et identitaire après le vide, et au cours duquel les esclaves tissent de nouveaux branchements entre l'Afrique et la Caraïbe<sup>1</sup>. »

« Le désontologisme se réalise dans l'espace du bateau négrier et de la plantation, sur le corps de l'esclavage réifié et devenu propriété d'un maître et dans le temps de l'esclavage. L'essentiel de ce désontologisme opère donc au niveau de l'inclusion de l'esclavage au sein d'un autre système religieux<sup>2</sup>. »

Elle souligne l'importance d'actes religieux hérités de l'Afrique, qui permettraient aux descendants d'esclaves de retrouver en partie une identité perdue au sein du processus esclavagiste :

« par le biais d'un système de ritualisations, ces quatre phénomènes religieux<sup>3</sup> maintiennent tous, d'une façon ou d'une autre, un rapport complexe entre un topos africain et une terre caribéenne. Par ailleurs, ils constituent chacun un maillon significatif de la chaîne d'une construction identitaire qui s'est mise en place dès le début du système esclavagiste. À cet effet, le choix du Vodou est révélateur

---

<sup>1</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, op. cit., p.21-22.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.38.

<sup>3</sup> Vodou, obeah, quimbois, rastafarisme.

dans la mesure où par son système de ritualisation, son panthéon, et en tant que témoin et support de la révolution haïtienne, il pourrait constituer une matrice religieuse et identitaire dans la Caraïbe. À propos de la matrice haïtienne, deux réflexions d'Aimé Césaire méritent d'être soulignées ici. Tout d'abord, celle où il annonce dans le *Cahier* que c'est en « Haïti [que] la négritude se mit debout pour la première fois et dit qu'elle croyait à son humanité » (*Cahier d'un retour au pays natal*, 23). Il faut aussi noter que dans une entrevue accordée à René Depestre, Césaire déclarait que l'histoire d'Haïti est prodigieuse et que « la première épopée noire du nouveau monde a été écrite par les Haïtiens, par des gens comme Toussaint Louverture, Christophe, Dessalines, Pétion, etc ». Il n'est pas vain d'observer que c'est par le biais du mot « épopée » que Césaire renforce l'importance d'Haïti et souligne que son histoire est l'illustration par excellence de sa négritude<sup>1</sup>. »

L'importance du vaudou haïtien au sein de la Négritude est évoquée aussi par Roger Bastide :

« C'est cependant de Haïti que partira la « négritude ». Mais la reconnaissance du Vaudou comme une réalité « culturelle » et non un simple tissu de superstitions, a dû attendre, pour se produire, l'occupation de l'île par les Nord-Américains. C'est cette occupation de l'île qui a réveillé le nationalisme de l'élite, qui l'a conduite à la conscience de l'unité culturelle de tous les Haïtiens et qui l'a finalement amenée, avec Price-Mars, à revaloriser son héritage africain<sup>2</sup>. »

Le sociologue rappelle cependant que la valorisation de l'Afrique telle qu'on la retrouvera chez les poètes de la négritude et en particulier chez Césaire est la valorisation d'une Afrique mythique, d'un héritage africain poétisé et littérisé :

---

<sup>1</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, op.cit., p.12-13.

<sup>2</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires*, op.cit., p.6-7.

« le surréalisme a été la charge de dynamite qui a fait voler en éclats le surmoi français ; ainsi aurait pu se retrouver en effet l’Afrique – mais la seule Afrique qui ait une réalité en Amérique : l’Afrique des paysans noirs américains. A. Césaire en est parti au contraire pour devenir le chantre d’une « négritude » conçue comme « un retour au pays natal », c’est-à-dire l’Afrique. Seulement, comme il n’existe de culture qu’apprise, l’Afrique du poète ne pourra être qu’une image (d’ailleurs magnifique, car la poésie de Césaire est une des plus belles de notre époque), apprise dans les livres des *ethnologues* (qui, hélas ! ne donnent pas toujours une image exacte des réalités). Sa négritude est ainsi plus manifestement « politique » qu’un retour à la seule Afrique réelle, qu’a si fidèlement conservé le petit peuple afro-américain<sup>1</sup>. »

Pourtant, Aimé Césaire, interrogé par Jacqueline Leiner au sujet de la revue *Tropiques*, expliquera que ce qui l’intéresse, c’est avant tout la primitivité, au-delà de la primitivité africaine :

« C’est cela, *primitive* tout court, pas forcément *africaine* ! Le vatès ! Ce qui m’intéresse c’est la poésie grecque *primitive*, la tragédie grecque *primitive*. D’ailleurs, latinité ou grécité, je ne les apprécie que dans leur primitivité. Eschyle, par exemple, me semble plus important qu’Euripide. Au fond, on s’aperçoit que civilisation romaine ou civilisation grecque ne sont, à leur début, pas très loin de la civilisation africaine<sup>2</sup> ... »

### 3.2. *Une nouvelle exploration des croyances populaires à travers la créolité*

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.224-225.

<sup>2</sup> Aimé Césaire, *Tropiques*, n°1 à 13/14, Jean-Michel Place, 1941-1945, p.XIX.

Dans sa préface à l'ouvrage de Roger Bastide, *Les Amériques noires*, Jean Benoist remarque que l'ethnologue n'avait pas imaginé la portée qu'aurait l'héritage africain sur le monde culturel antillais, avec la naissance des mouvements littéraires de l'antillanité qui préfigure la créolité :

« Il est une autre voie, que Bastide avait moins pressentie, c'est celle par où les héritages africains anciens, remodelés dans les nouvelles sociétés allaient, avec d'autres héritages, se recentrer sur ces sociétés et faire enfin que leur identité ne soit plus celle d'un passé et d'un exil, mais une réalité métisse enracinée dans le sol où elle est née. L'aventure religieuse a poursuivi son développement dans une synthèse avec les apports de l'Occident, que ce soit dans l'explosion de l'umbanda au Brésil, dont il n'avait pas pu pressentir l'importance, ou dans celle des cultes chrétiens charismatiques aux Antilles. Mais surtout, une vague culturelle de fond s'est avancée au cours des années 1980. Elle a porté avec elle, aux Antilles françaises en particulier, les mouvements de la créolité, de l'antillanité. On a vu émerger un nouveau point de vue dans le langage des écrivains, mais aussi dans les attitudes de la population, au niveau des pratiques culturelles de sa vie quotidienne : le recentrement. Le poids du passé est devenu moins douloureux à mesure qu'il s'allégeait, car le destin culturel collectif était de moins en moins fait de mépris, de conflits et d'aliénation. Les héritages des Amériques noires n'étaient plus des stigmates mais les outils du projet d'un monde en création<sup>1</sup>. »

Ainsi, selon Anny Dominique Curtius, on retrouve dès le mouvement littéraire de Glissant, l'antillanité, une écriture empreinte de sacré, celle-ci étant comparée au *quimbois*, l'« ensorcellement » pratiqué aux Antilles :

« Les rites du Quimbois ne sont pas décrits chez Glissant, puisqu'il cherche à donner au Quimbois une dimension philosophique et spirituelle. Le roman est une séance de Quimbois dans la mesure où il

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires*, *op.cit.*, préface de Jean Benoist, IV-V.

se déroule précisément sous la forme d'une rencontre permanente entre le consultant Mathieu et le quimboiseur Papa Longoué<sup>1</sup>. »

Elle rappelle cependant le scepticisme de Glissant quant à la pratique du quimbois, qui ne l'empêche pourtant pas, selon elle, d'en imprégner son récit :

« Glissant ne manque pas de souligner la dépossession de la fonction culturelle du Quimbois, le charlatanisme dans lequel il baigne et d'autre part le regard traumatique que pose la communauté sur le Quimbois<sup>2</sup>. »

À la suite de l'antillanité, le mouvement de la créolité proclame ouvertement sa volonté de valoriser tous les héritages culturels à l'œuvre aux Antilles et plus singulièrement en Martinique :

« Nous sommes tout à la fois l'Europe, l'Afrique, nourris d'apports asiatiques, levantins, indiens, et nous relevons aussi des survivances de l'Amérique précolombienne. La Créolité c'est « *le monde diffracté mais recomposé* », un maelström de signifiés dans un seul signifiant : une Totalité<sup>3</sup>. »

« Ces schèmes résultent du mélange non harmonieux (et non achevé et donc non réducteur) des pratiques linguistiques, religieuses, culturelles, culinaires, architecturales, médicinales, etc., des différents peuples en présence<sup>4</sup>. »

Le mouvement littéraire proclame d'ailleurs mettre en avant un mode d'expression directement tiré de l'Afrique et de ses conteurs, les *djélis*,

---

<sup>1</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire, op.cit.*, sur *Le quatrième siècle* de Glissant, p.269.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.271.

<sup>3</sup> Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, *Eloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1993, 127 p. (Première édition : 1989), p.27.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.31.

véritables bibliothèques vivantes : « Véritable galaxie en formation autour de la langue créole comme noyau, la Créolité connaît aujourd’hui encore un mode privilégié : l’oralité<sup>1</sup>. » Finalement, dans ce manifeste littéraire, les auteurs expliquent très clairement leur volonté de mettre en avant les éléments culturels même les moins avantageux, tel que le travail à la sauvette, et bien sûr les éléments magico-religieux encore dépréciés :

« La littérature créole à laquelle nous travaillons pose comme principe qu’il n’existe rien dans notre monde qui soit petit, pauvre, inutile, vulgaire, inapte à enrichir un projet littéraire. *Nous faisons corps avec notre monde.* Nous voulons, en vraie créolité, y nommer chaque chose et dire qu’elle est belle. Voir la grandeur humaine des *djobeurs*. Saisir l’épaisseur de la vie du Morne Pichevin. Comprendre les marchés aux légumes. Élucider le fonctionnement des conteurs. Réadmettre sans jugement nos « *dorlis* », nos « *zombis* », nos « *chouval-twa-pat* », « *souklian* ». Prendre langue avec nos bourgs, nos villes. Explorer nos origines amérindiennes, indiennes, chinoises et levantines, trouver leurs palpitations dans les battements de nos cœurs. Entrer dans nos pitts, dans nos jeux de « *grenndé* », dans toutes ces affaires de vieux-nègres a priori vulgaires. C’est par ce systématisme que se renforcera la liberté de notre regard.

Notre écriture doit accepter sans partage nos croyances populaires, nos pratiques magico-religieuses, notre réalisme merveilleux, les rituels liés aux « *milan* », aux phénomènes du « *majò* », aux joutes de « *ladja* », aux « *koudmen*<sup>2</sup> ». »

La créolité est ainsi le mouvement littéraire qui annonce fièrement puiser dans le folklore et le magico-religieux local, à la manière de ce que l’on retrouve dans les œuvres de notre corpus, même si celles-ci sont antérieures ou ne se réclament pas de ce mouvement.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.33.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.39-40.

Ainsi, en dépit de la désontologisation des esclaves soulignée par Anny Dominique Curtius, les esclaves d'origine africaine ne sont pas totalement privés de leur identité, en dépit même des nouvelles croyances religieuses qui leur sont imposées. Les groupes ethniques ne parviennent pas toujours à être séparés, et certaines religions, telle que le vaudou et ses avatars, parviennent à se maintenir, même si elles s'adaptent à leur nouvel environnement, sous des formes diverses, des rhizomes, que l'on retrouve dans l'ensemble du bassin caribéen.

### **III. Les influences européennes**

Cependant, les pratiques magico-religieuses antillaises ne sont pas uniquement d'inspiration africaine. Il n'est pas toujours si simple d'affirmer que certains rites viennent bien de pays africains, les colons européens ayant eux aussi apporté avec eux des croyances magiques et sorcellaires héritées de leurs villages d'origine, et même si les accusations frappent les esclaves on peut s'interroger sur l'origine réelle de certaines croyances, au reste largement partagées des maîtres.

#### **1. Des pratiques dont l'origine est difficilement identifiable**

Des pratiques sorcellaires ou occultes sont très tôt répertoriées aux Antilles françaises. Myrcea Eliade, dans *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* offre une définition du terme « occulte » qui nous éclairera dans l'analyse de ces pratiques :

« D'après l'*Oxford Dictionary*, le terme « occulte » au sens de « non saisi » ou « non saisissable par l'esprit, au-delà de l'entendement ou du savoir ordinaire », date de 1545. Presque un siècle plus tard, en 1633, l'acception du mot s'élargit, englobant « ces prétendues sciences anciennes et médiévales, censées contenir un savoir ou faire agir des forces de la nature secrète et mystérieuse (magie, alchimie, astrologie,

théosophie) ». Une définition plus complète de l' « occulte », correspondant à l'emploi contemporain du terme, a été donnée par Edward A. Tiryakian dans son intéressant article, *Toward the Sociology of Esoteric Culture*. Par « occulte », écrit Tiryakian, j'entends des pratiques, des techniques ou des procédés intentionnels, a) qui puisent à des forces cachées ou secrètes de la nature ou du cosmos, forces que les instruments de la science moderne ne peuvent ni mesurer ni identifier ; et b) qui ont pour conséquence des résultats empiriques, désirés ou provoqués, tels que l'acquisition soit d'un savoir touchant le cours commun des choses, soit d'un pouvoir les modifiant dans un sens qu'elles n'auraient pas eu autrement... De plus, dans la mesure où celui qui exerce une activité occulte n'est pas le premier venu, que les pratiques auxquelles il se livre exigent des connaissances et des compétences spécialisées, et dans la mesure où ces compétences sont apprises et transmises d'une manière socialement organisée, routinière et ritualisée (mais inaccessible au tout-venant), nous pouvons dire de ces pratiques qu'elles constituent un art ou une science occulte<sup>1</sup>. »

Ainsi, les pratiques magico-religieuses africaines et les faits de sorcellerie européenne ne sont pas toujours simples à distinguer, c'est pourquoi il importe de rester prudent lorsqu'on affirme l'empreinte africaine des croyances surnaturelles des esclaves. Caroline Oudin-Bastide souligne ainsi ces similitudes :

« En étudiant les croyances des sorciers africains et les accusations de sorcellerie au sein d'ethnies comme les Azandé, écrit Brian P. Levack, les historiens ont trouvé de surprenantes analogies entre les fonctions que jouent les accusations de sorcellerie dans cette société et ce qui se passait dans les villages européens<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, op.cit., p.66.

<sup>2</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur*, op.cit., p.18.

Il serait ainsi erroné d'occulter les pratiques magiques pourtant bien présentes en Europe et plus encore de négliger les similitudes qu'elles peuvent partager avec les pratiques africaines :

« En Afrique comme en Europe pouvoir de guérir et pouvoir de tuer sont souvent associés. Connaissance des plantes médicinales et emploi de techniques magiques vont fréquemment de pair<sup>1</sup>. »

De même, dans les cas de procès, des critères indistinctement européens et africains peuvent frapper une personne de suspicion de pratique magique voire maléfique. C'est le cas de la vieillesse : il s'agit d'une des caractéristiques récurrentes de la sorcière ou du sorcier aussi bien en Europe qu'en Afrique, où dans l'un comme l'autre cas elle vient renforcer le savoir, la connaissance, et en particulier celle des simples. Oudin-Bastide relève ainsi plusieurs facteurs aggravants de cet état de vieillesse, qui deviendrait ainsi un critère de culpabilité :

« Au début des années 1840, le médecin Ruz de Lavison évoque les vieux nègres et les vieilles négresses à la mine renfrognée et hargneuse, amenés à comparaître devant la cour d'assises pour crime d'empoisonnement. À l'en croire, la décrépitude, à l'instar de ce que l'on observe sur les continents européen et africain, favoriserait la suspicion.

Assertion difficilement vérifiable, les archives nous renseignant mal sur l'âge des individus accusés d'empoisonnement à la Guadeloupe et à la Martinique<sup>2</sup>. »

« Comme en Europe et en Afrique, un âge élevé constitue non une condition nécessaire mais un facteur de risque d'incrimination d'usage de poisons et de maléfices<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.21.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.162.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.164.

Ce lieu commun se retrouve dans les œuvres de notre corpus. Tituba est formée par une femme âgée, un peu sorcière, man Yaya, qui détient cette science des simples. À Boston, elle tombe sur le spectacle horrible d'une femme condamnée à la pendaison en raison d'une accusation de sorcellerie, décrite comme : « une femme, une vieille femme, se tenait debout, une corde autour du cou<sup>1</sup>. » Par la suite, l'« amie » de Man Yaya, Judah White, qui va l'initier aux vertus magiques de la faune et de la flore et de son pays d'adoption, est aussi décrite comme « une vieille femme au visage informe comme une miche de pain et néanmoins assez plaisant<sup>2</sup>. » L'époque n'est pas la même, mais le critère de la vieillesse reste dans *Pluie et vent sur Télumée miracle* avec man Cia qui joue le rôle de cette sorcière un peu marginale et détenant une science inconnue des mortels : « une quelconque petite vieille sortit de la case, pieds nus, enveloppée dans une robe créole à fronces, un grand madras blanc noué sur la nuque et lui retombant dans le dos. Comme elle approchait, courant vivement sur la terre glaise, je vis un fin visage qui reflétait l'extase et, malgré moi, je fermai les yeux<sup>3</sup>. » La narratrice insiste sur la banalité de man Cia, une femme âgée comme une autre :

« je regardais avidement man Cia, à la recherche de ce qui en elle différait des autres êtres humains. J'examinais ses doigts aux longs ongles courbes striés dans la longueur, comme des griffes, ses pieds grisâtres à talons larges et proéminents, ce petit corps tout en os, presque d'enfant, ce visage patiné, écaillé par endroits et plus je la voyais, plus je la trouvais pareille à tout le monde, une quelconque petite vieille de Fond-Zombi<sup>4</sup>. »

Cependant, au-delà de cet aspect banal, il semble que les yeux soient le siège des pouvoirs sorcellaires de man Cia : « Cependant elle avait tout de

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.83.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.85.

<sup>3</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.57.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.58.

même quelque chose, l'amie de Reine Sans Nom, et ce qu'elle avait man Cia ? elle avait ces yeux-là... immenses, transparents, de ces yeux dont on dit qu'ils peuvent tout voir, tout supporter, car ils ne se ferment pas même en sommeil<sup>1</sup>. » C'est également la grand-mère de Léonce, Man Octavie, cette fois revenue du royaume des morts, qui est la clé du surnaturel dans *La Grande drive des esprits*, mais Man Ninette, cette fois la mère de Léonce, semble aussi détenir des pouvoirs magiques, décrits avec une distance moqueuse par la narratrice. Cette caractéristique également partagée des Européens et des Africains du sorcier ou de la sorcière âgée doit pourtant être considérée avec prudence, car il ne faut pas oublier que le *Code Noir* prévoyait que les maîtres devaient nourrir et entretenir des esclaves âgés, qui ne leur servaient plus désormais en tant que main d'œuvre et étaient donc inutiles. Les accuser de sorcellerie pouvait être un moyen de se débarrasser d'une charge :

« Si un âge élevé augmente le risque d'être accusé d'empoisonnement, c'est avant tout parce qu'aux Antilles, comme en Europe et en Afrique, le vieillissement est censé accroître le pouvoir maléfique. Il n'empêche que des propriétaires ont pu trouver là une opportunité de faire disparaître de leur habitation des individus dont la présence était ressentie comme encombrante d'un point de vue économique et social<sup>2</sup>. »

Dans une société française influencée par les Lumières, les accusations de magie semblaient de moins en moins acceptables, en dépit de pratiques sorcellaires toujours prégnantes en Europe, c'est pourquoi, selon Oudin-Bastide, les maîtres avaient tout intérêt à insister sur la caractéristique africaine des faits qu'ils reprochaient à leurs esclaves, ignorant les caractéristiques réelles des faits de magie et de sorcellerie pratiqués par différents peuples africains, pour qui les termes de « sorcerer » (sorcier) et

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.58.

<sup>2</sup> *L'Effroi et la terreur*, p.164-165.

« witch » (sorcière) recouvraient des réalités différentes, notamment en termes de magie bénéfique ou maléfique :

« Insistant sur la spécificité de leur situation, incomparable avec celle de la France où l'empoisonnement est très rare et généralement commis sans complicité, ils renvoient les pratiques qu'ils dénoncent – composition de poisons indétectables et actifs à long terme, atroce cérémonial de l'initiation – tout à la fois à une science et une barbarie propres à l'Afrique. Faut-il admettre après eux que l'approche africaine de l'empoisonnement et de la sorcellerie s'est imposée, inchangée, dans les colonies d'Amérique ? Rien n'est moins sûr. Aucune donnée ne laisse supposer que la distinction observée entre *withcraft* et *sorcery* ait été respectée aux Antilles : si les ouvertures d'animaux ou êtres humains victimes du poison sont fréquemment évoquées, il n'est jamais question d'autopsies visant à prouver la présence d'une substance ensorcelante dans le corps d'un suspect décédé. *Sorcerers* et non *witches*, les empoisonneurs-sorciers de la Martinique et de la Guadeloupe sont accusés de faire usage et/ou de vendre des charmes, des sorts, diverses « substances suspectes ». La différenciation opérée par certaines ethnies africaines entre sorcellerie masculine et sorcellerie féminine est également ignorée. Quoique les colons puissent en dire, les pratiques imputées aux esclaves ne sont pas à tous égards assimilables à celles que les Africains attribuent à leurs sorciers<sup>1</sup>. »

D'autres pratiques sont difficiles voire impossibles à identifier. Sans doute sont-elles propres aux Antilles. C'est le cas par exemple d'ordalies pratiquées sur des esclaves soupçonnés de crimes d'empoisonnement<sup>2</sup>, qui devraient les conduire à avouer leur crime :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.168-169.

<sup>2</sup> On constate une évolution des termes dans les Antilles françaises. Le terme d'empoisonnement, couramment employé entre le XVIIe et le XIXe siècle sert à qualifier à la fois des pratiques naturelles, l'emploi de simples ou de produits pharmaceutiques pour donner la mort et des pratiques prétendument magiques, servant également à donner la mort. Les jurys

« L'origine de l'ordalie par le médecinier est plus mystérieuse. Elle ne peut être ramenée de façon certaine ni aux pratiques relevées en France, où les présumés sorciers étaient soumis à la preuve par l'eau, ni à celles observées en Afrique où ils subissaient généralement l'épreuve du poison. La première étape du rituel – purgation, rasage de tout le corps et coupure des ongles – évoque le « rasement » subi par les sorcières européennes pour rechercher la marque du diable mais aussi, plus généralement, les précautions de contre-magie longtemps prises en Europe par les magistrats avant de procéder à la torture judiciaire. Elle rappelle cependant tout aussi bien la mise à nu de l'accusé pratiquée notamment chez les Bwaka, les Nzakara et les Luba avant l'absorption du poison d'épreuve, opération destinée à vérifier l'absence de traces d'onguent susceptible de constituer une protection magique. La seconde étape – la très légère fustigation exécutée par un enfant – semble spécifique aux Antilles<sup>1</sup>. »

## 2. Le transfert de la sorcellerie européenne à la Guadeloupe au XVII<sup>e</sup> siècle

La prédominance des colons sur leurs esclaves ne doit en effet pas être négligée. Le pouvoir qu'ils exercent va au-delà de la maîtrise des corps, comme le montre d'ailleurs les traumatismes dont souffre encore la société

---

des procès qui mettent en scène ces crimes joueront d'ailleurs sur cette ambiguïté du terme pour éviter, au XIX<sup>e</sup> siècle, de paraître ridicules vis-à-vis de la société française, en dénonçant comme empoisonneurs des personnes en réalité accusées de maléfices. Au sujet des termes employés comme synonymes, *maléfices* et *vénefices*, voir Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur*, *op.cit.*, p.25 : « Les modifications des articles *maléfice* et *vénefice* dans les dictionnaires publiés du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle montrent le difficile processus de distinction entre empoisonnement et pratiques de sorcellerie. Alors que les rédacteurs du XVII<sup>e</sup> et du début du XVIII<sup>e</sup> siècle n'hésitent pas à mettre sur le même plan poison et sortilège, ceux de la seconde partie du XVIII<sup>e</sup> siècle les dissocient ou s'emploient à dénoncer leur confusion en manifestant leur dédain à l'égard des pratiques sorcellaires *prétendument* capables de faire le mal. »

<sup>1</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur*, *op.cit.*, p.178.

post-coloniale antillaise où les critères de beauté européens restent prégnants. Ce serait ainsi sous-estimer ce pouvoir psychologique qu'exercent les maîtres sur leurs esclaves que de croire que les pratiques magiques des premiers, dont il ne faut pas oublier qu'elles sont manifestes dans la société française des XVIIe et XVIIIe siècle - et toujours à l'œuvre aujourd'hui dans certaines campagnes françaises - n'auraient eu aucune influence sur ceux sur lesquels s'exercent leur pouvoir. Les esclaves donneront en effet un grand crédit aux pratiques sorcellaires et magiques de leurs maîtres, ceux-ci étant plus forts, capables de maîtriser et de mettre en esclavage ceux qui étaient parfois des savants très doctes ou très puissants dans leur village africain. « Au reste, écrit Caroline Oudin-Bastide, la magie nègre n'est pas la magie africaine, pour autant d'ailleurs qu'il existe *une* magie africaine. Le contact entre les esclaves issus d'ethnies diverses et les colons français a entraîné des *emprunts mutuels*. Analysant la prolifération de la magie en Haïti, souvent imputée à l'« atavisme noir », Alfred Métraux souligne qu'à force de parler d'Afrique, on oublie la France dont la contribution est loin d'être négligeable : « Un très grand nombre de croyances et de pratiques, soi-disant africaines, ont une origine normande, picarde ou limousine ! Le monde de la magie européenne n'est guère différent de celui de l'Afrique. C'est avec la plus grande aisance que les Noirs ont emprunté aux Blancs leurs pratiques et leurs rites ; d'autant plus volontiers que, les Blancs étant les maîtres craints et admirés, leur magie n'en pouvait être que plus efficace. » Observation applicable aux îles du Vent où les pratiques de la magie nègre mais aussi les croyances qui l'entourent résultent également d'une interpénétration des cultures<sup>1</sup>. » Il importe également de ne pas sous-estimer l'impact européen, rappelant que nombres de sorciers, condamnés au bannissement, se retrouvaient dans le Nouveau Monde :

« La magie nous présente un dernier type de syncrétisme, différent des précédents, car obéissant à la loi même de la magie, qui est

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.187.

l'efficacité. Les Européens qui ont colonisé le Nouveau Monde n'ont pas manqué d'y apporter avec eux leurs superstitions, leurs pratiques médiévales de sorcellerie, cela d'autant plus que les sorciers ou magiciens étaient punis à l'époque non plus de la mort sur le bûcher mais de bannissement dans les terres récemment découvertes<sup>1</sup> »

Il rappelle lui aussi la puissance qu'attribuaient les esclaves à la magie de leurs maîtres blancs :

« Mais ces magiciens et sorcières étaient des Blancs, c'est-à-dire qu'ils appartenaient à la classe des Maîtres ; par transposition – de la hiérarchie sociale au monde des idées – la magie des Blancs a été tenue par les Noirs comme supérieure à la leur, puisque la leur n'arrivait pas à les délivrer de l'esclavage, et que celle des Blancs leur assurait une domination sans failles. C'est pourquoi, sans rien renier de leurs pratiques africaines, lorsqu'elles s'avéraient efficaces, ils y ajoutèrent les pratiques européennes, lorsque les premières ne réussissaient pas. Deux précautions, en cas de doute, valaient mieux aussi qu'une seule. Et c'est ainsi que les prières catholiques pour la guérison des maladies, comme à la sainte Lucie pour les maux d'yeux, à saint Pierre et saint Paul pour la toux, voire à saint Cyprien pour jeter un mauvais sort, ou à saint Expédit, sont utilisées à Cuba, à Haïti, au Brésil. C'est ainsi encore qu'à côté des pratiques africaines, comme celles de faire passer la maladie sur un volatile pour le tuer après et le transmettre à la personne qui heurtera du pied l'animal jeté à un carrefour (*ebó* yoruba), on ajoute les pratiques européennes, comme l'envoûtement à l'aide d'une poupée lardée de coups d'épingles<sup>2</sup>. »

Jab-Herma, décrit comme le grand sorcier noir de Pâline, ayant apparemment toutes les caractéristiques du sorcier africain, utilise pourtant régulièrement des poupées pour prédire l'avenir. Dans le roman

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires*, *op.cit.*, p.166.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.166-167.

de Maryse Condé, *Moi, Tituba, sorcière...*, c'est Elizabeth Proctor, une Blanche, qui utiliserait, selon les rumeurs, des poupées, pratique qui lui est attribuée lorsqu'elle se prend de pitié pour la petite Dorcas Good dont la mère est emprisonnée, accusée de sorcellerie :

« Il s'en trouva aussitôt pour se demander si maître et maîtresse Proctor n'entretenaient pas quelque douteuse relation avec Sarah Good et pour se rappeler que selon leur servante, Mary Warren, Elizabeth Proctor plantait d'épingles des poupées de cire qu'elle enfermait dans des placards<sup>1</sup>. »

D'autre part, les connaissances sociologiques actuelles permettent de tirer des conclusions moins hâtives que celles que pouvaient avoir les colons des Îles du Vent : l'on sait ainsi désormais que la figure du sorcier telle qu'elle était alors envisagée correspondait à une vision européenne et non africaine, car celle-ci ne tenait pas compte de la complexité de ce personnage dans les sociétés africaines<sup>2</sup>. Certaines pratiques qui ont été relevées sont aussi clairement inspirées de rituels déjà à l'œuvre en Europe :

« Le flux constamment renouvelé de migrants entre la métropole et les Antilles charrie un certain nombre de croyances. L'origine européenne de diverses pratiques de contre-sorcellerie dont usent les planteurs est patente. Attestée aux Antilles du XVIIe au XIXe siècle, celle qui consiste à percer d'aiguilles ou de clous le cœur d'un animal mort pour repérer (et châtier par la même occasion) le sorcier, précisément relatée par un vétérinaire exerçant dans le Bocage mayennais en ...1977. L'utilisation d'un tamis à des fins divinatoires est décrite en France, dans des circonstances tout-à-fait similaires à celles rapportées aux Antilles, au début du XVIIIe siècle : en 1717 une

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.148.

<sup>2</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur, op.cit.*, p.19 : « La figure du sorcier est indéniablement plus complexe et diverse en Afrique qu'en Europe. »

devineresse sème le trouble dans le village de Remies en Soissonnais en « faisant danser le tamis pour ceux qui la vont voir pour deviner ceux qui sont en cause des accidents qui arrivent à certains particuliers et à leurs bestiaux ».

D'autres procédés indéniablement européens pour se garantir des maléfices sont évoqués : à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, un pauvre habitant de la Désirade fait régulièrement mettre à genoux ses quatre filles âgées de seize à vingt ans avant de leur attacher au cou des sachets remplis de sel destinés à les protéger des sortilèges ; en 1827, un planteur de la Guadeloupe, qui subit comme tous les habitants de la région du Lamentin une forte mortalité de ses bestiaux, emmène tous ses esclaves à l'église pour les faire exorciser et fait brûler un cierge sur la tête de chacun d'eux, mesures qui aboutissent à plusieurs arrestations suivies, au dire du gérant d'une habitation voisine, de l'arrêt des pertes<sup>1</sup>. »

On peut aussi se demander, au regard de certains éléments tirés du folklore français, quel peut être leur apport à des figures locales, telle que celle par exemple du *soukougnan*, aussi appelé *volan* justement parce-que ce personnage aurait la capacité de se déplacer dans les airs, en volant ou par un déplacement en quelque sorte psychique<sup>2</sup> : « D'aucuns affirment que le transport par voie aérienne sur des balais ou des socs de charrue est réel, d'autres qu'il se fait « en âme seulement <sup>3</sup> ». » Ces attributs des sorciers et sorcières européens rappelle l'image de Man Cia évoquée par Télumée : « De même, j'étais toujours intéressée lorsque les hommes se mettaient à parler [...] de la vieille Man Cia qui toutes les nuits planait au-dessus des mornes, des vallons et des cases de Fond-Zombi, insatisfaite de son enveloppe humaine<sup>4</sup>. » Mircea Eliade évoque la croyance européenne en la capacité de certains sorciers de se déplacer ainsi, mais en laissant leur

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.177-178.

<sup>2</sup> Nous reviendrons par la suite sur ce personnage important du bestiaire surnaturel antillais.

<sup>3</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur, op.cit.*, p.14.

<sup>4</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.54-55.

corps chez eux, à l'inverse des *soukougnan*, qui eux se déplaceraient dans les airs avec leur corps, alors que leur peau resterait chez eux:

« Le point le plus énigmatique concernant les *benandanti*<sup>1</sup> est leur « voyage » vers le lieu de leurs réunions. Ils s'y rendaient *in spirito*, alors qu'ils dormaient, soutenaient-ils. Ils tombaient, avant leur « voyage », dans un état de grande prostration, de léthargie presque cataleptique, au cours de laquelle leur âme était à même de quitter leur corps. Il n'usaient pas d'onguents pour préparer leur « voyage » qui, bien qu'accompli *in spirito*, était réel à leurs yeux<sup>2</sup>. »

En Guadeloupe, cette pratique rappelle la capacité d'ubiquité qu'affirmait avoir le sorcier auto-proclamé et homme politique guadeloupéen Gérard Lauriette. Ces sorciers européens partagent en outre une caractéristique avec l'un des personnages de notre corpus, Léonce, leur don viendrait, comme le protagoniste de *La Grande drive des esprits*, du fait qu'ils soient nés coiffés : « Tous les *benandanti* avaient un trait en commun : ils étaient nés « avec la chemise », c'est-à-dire qu'ils étaient nés coiffés, avec la membrane qu'on nomme coiffe<sup>3</sup>. » Alors que cette caractéristique permet à Léonce de voir les morts, elle permet à un autre type de sorciers européens, roumains, assimilés à des vampires, de devenir invisibles, mais aussi de se métamorphoser, comme Man Cia : « Les *strigoi*<sup>4</sup> naissent avec la coiffe ; quand ils atteignent la maturité, ils s'en revêtent et deviennent invisibles. » ; « ils peuvent entrer dans des maisons aux portes verrouillées » ; « ils provoquent des épidémies chez les hommes et le bétail » ; « Ils peuvent se transformer en chiens, chats, loups, chevaux, porcs, crapauds et autres bêtes<sup>5</sup>. »

---

<sup>1</sup> Secte de magiciens dont l'existence aurait été attestée en Italie dans un document en date du 21 mars 1575.

<sup>2</sup> Mircea Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, op.cit., p.100-101.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.100.

<sup>4</sup> Terme roumain venant du latin *striga*, « sorciers », désignant les vampires.

<sup>5</sup> Mircea Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, op.cit., p.106.

### 3. La sorcellerie à l'œuvre chez les esclaves guadeloupéens

Pourtant, s'il s'avère que les pratiques magiques<sup>1</sup> antillaises peuvent avoir une origine européenne, les témoignages de l'époque montrent que les seuls qui soient soupçonnés d'y avoir recours sont toujours d'origine africaine, qu'il s'agisse de bossales, de créoles ou de mulâtres, qu'ils soient esclaves, libres ou affranchis. Caroline Oudin-Bastide relève ainsi des points de vue de l'époque esclavagiste allant dans ce sens :

« Ce forfait est cependant [...] « irréductible au type européen » : seuls les nègres et les mulâtres (esclaves attachés aux habitations ou marrons mais aussi libres de droit ou de fait) sont mis en accusation à ce titre. Plus qu'un « crime de classe », l'emploi des poisons et maléfices est appréhendé comme un *crime de race*, les libres – catégorie dangereuse dans la mesure où elle prétend à l'égalité des droits avec les blancs – faisant à certaines périodes l'objet d'une suspicion particulière<sup>2</sup>. »

De plus, les Noirs n'useraient de ces pratiques que pour faire le mal, selon les maîtres, jamais dans un but de magie blanche : « L'idée que certains sorciers ne pratiquent qu'une magie bénéfique ne semble cependant guère partagée<sup>3</sup>. » Ces pratiques vont même donner lieu à la suspicion de l'existence d'une véritable société d'empoisonneurs d'origine africaine, n'ayant pour seul objectif que la ruine des colons, se réunissant la nuit pour comploter et pratiquer des rituels anthropophages. Jamais prouvée, l'existence de cette secte d'empoisonneurs n'a jamais non plus pris de caractère véritablement surnaturel, en dépit de l'horreur des rituels dénoncés (meurtres d'enfants, exhumation de cadavres pour ensuite les

---

<sup>1</sup> Ou l'empoisonnement car nous avons vu à qu'il est difficile pour les contemporains de délimiter la frontière entre les deux pratiques.

<sup>2</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur*, op.cit., p.157.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.174.

manger...) : « Si ces rites sont donnés comme *contre nature*, ils n'ont rien en eux-mêmes de *surnaturel*<sup>1</sup>. »

#### 4. Des croyances également partagées de maîtres

Si les pratiques de magie sont systématiquement attribuées à des personnes, serviles ou non, d'origine africaine, il importe de bien se rendre compte que la croyance en la sorcellerie n'est pas, durant la période esclavagiste, uniquement partagée par les Noirs. Les maîtres vivent dans la peur des « maléfices », en dépit de la croyance assez répandue de l'impossibilité pour la magie nègre de toucher les Blancs. On retrouve d'ailleurs cette croyance populaire, sur une thématique plus moderne, dans le roman de Michèle Lacrosil. Si le chargé de mission métropolitain Philippe Bonnier peut se rendre sans en subir les conséquences surnaturelles sur la terre maudite de Tirêha, c'est à cause de sa couleur : « Il a des yeux bleus c'est pour ça le zombi<sup>2</sup>... ». Il devient ainsi celui que « le zombi lui-même avait respecté<sup>3</sup> ».

Force est donc de constater que l'esprit matérialiste des Lumières ne s'est pas étendu dans les Îles du vent. Anny Dominique Curtius insiste sur le sentiment de peur généralisé qui règne durant l'esclavage :

« au temps de l'esclavage, il faut considérer qu'un sentiment généralisé de peur règne dans les colonies. Dans le cas des colons blancs, ils craignent l'empoisonnement de leur bétail et de leurs esclaves par les esclaves sorciers. Philippe Delisle explique cette phobie du sorcellaire par le fait que les colons sont bien imprégnés de leurs croyances diaboliques issues de leurs campagnes françaises et sont également influencés par leur rejet dans la sphère satanique de toute pratique culturelle venant du continent « barbare », l'Afrique<sup>4</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.189.

<sup>2</sup> *Demain Jab-Herma*, p.71.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbiose d'une mémoire*, *op.cit.*, p.109.

Ce climat de peur généralisé est aussi évoqué par Caroline Oudin-Bastide : « Selon Moreau de Jonnés, bien des habitants de la Martinique craignaient, au temps du Tribunal spécial, de passer de vie à trépas à chaque bouchée, chaque gorgée avalée lors de leur déjeuner ou de leur dîner<sup>1</sup>. » Toutes les catégories de la population et même celles qui devraient être les plus rationnelles telles que les juges, auraient partagé la peur des maléfices attribués aux Noirs :

« toutes les catégories de la population et les cours de justice elles-mêmes sont affectées par « la superstition, l'erreur et le fanatisme » ; « les dépositions des blancs, alors même qu'elles rendent compte d'aveux obtenus de façon manifestement illégale, peuvent engendrer des soupçons assez violents pour permettre la condamnation de l'inculpé à une lourde peine afflictive, à l'exclusion cependant de la mort<sup>2</sup>. »

Cette panique et la « chasse aux sorcières » qui s'ensuit n'est pas sans rappeler l'histoire de Tituba :

« Imaginez une étroite communauté d'hommes et de femmes, écrasés par la présence du Malin parmi eux et cherchant à le traquer dans toutes ses manifestations. Une vache qui mourait, un enfant qui avait des convulsions, une jeune fille qui tardait à connaître son flot menstruel et c'était matière à spéculations infinies<sup>3</sup>. »

Si les faits que relate Maryse Condé se déroulent dans le village de Salem, à proximité de la ville du même nom, théâtre de procès où règne la déraison, les circonstances ont bien des points communs et notamment cette peur irraisonnée de la sorcellerie qui va conduire aux excès que l'on

---

<sup>1</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur*, op.cit., p.49.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.75.

<sup>3</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.107.

sait. Tituba suggère d'ailleurs, comme c'est le cas dans la réalité aux Îles du vent, que son premier crime, celui qui la rend potentiellement coupable, est tout simplement d'être noire, d'abord alors qu'elle vivait encore à la Barbade : « A Bridgetown, Susanna Endicott m'avait déjà appris qu'à ses yeux, ma couleur était signe de mon intimité avec le Malin<sup>1</sup>. » Ensuite à Salem : « A Salem, cette conviction était partagée par tous. » : « Il y avait deux ou trois serviteurs noirs dans les parages, échoués là je ne sais trop comment et tous, nous étions non pas simplement des maudits, mais des émissaires visibles de Satan<sup>2</sup>. » Dans une société raciste, le fait d'être noir est déjà, et ce quelque soit le lieu, un crime. Cette spécificité rapproche le roman de Condé de la réalité antillaise évoquée par Oudin Bastide, car il n'est pas question de ce racisme dans le roman *Tituba of Salem village* d'Ann Petry<sup>3</sup> dont s'inspire en partie l'auteure de *Moi, Tituba, sorcière...* La narratrice suggère ironiquement l'ambiguïté des Blancs, qui, tout en rejetant les Noirs auxquels ils attribuent des pouvoirs maléfiques, les recherchent car ils souhaitent profiter de leurs pouvoirs occultes :

« Aussi l'on venait furtivement nous trouver pour tenter d'assouvir d'inavouables désirs de vengeance, se libérer de haines et de rancœurs insoupçonnables et s'efforcer de faire mal par tous les moyens. Tel que l'on croyait un époux dévoué ne rêvait que de la mort de sa femme ! Telle que l'on croyait la plus fidèle des épouses était prête à vendre l'âme de ses enfants pour en supprimer le père. Le voisin voulait l'extermination de la voisine, le frère, de la sœur. Il n'était pas jusqu'aux enfants qui ne souhaitaient en finir, de la manière la plus douloureuse qui soit, avec l'un ou l'autre de leurs parents<sup>4</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.108.

<sup>3</sup> Ann Pétry, *Tituba of Salem Village, op.cit.*

<sup>4</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*

Les maîtres de la Guadeloupe et de la Martinique n'hésitent pas eux non plus à avoir recours aux pouvoirs supposés des Noirs : « À toutes ces compétences le sorcier peut ajouter celle de devineur utilisée tant par les noirs que les blancs<sup>1</sup>. » Ce serait ainsi bien souvent à des Noirs, supposés avoir des pouvoirs occultes, que l'on s'adresse pour obtenir des réponses lorsque l'on pense se trouver face à des causes surnaturelles :

« Abandonnant tout rôle actif, le maître remet fréquemment son sort dans les mains de devins et devineresses qui se targuent d'être capables de désigner à coup sûr les coupables. Avéré tout au long du XVIIIe siècle, ce moyen de débusquer les empoisonneurs est encore très usité dans les décennies suivantes. Selon Paul Dhormoys, le planteur qui voyait ses esclaves et ses bestiaux emportés par un mal mystérieux s'adressait à un « *devineur*, c'est-à-dire un de ces nègres qui, grâce à quelques *quienbois*, faisait profession de découvrir les coupables toutes les fois que de semblables crimes étaient commis ». Dans les années 1840, certains semblent se fier au magnétisme, d'ailleurs fort à la mode en France à cette époque : M. Douillard-Mahaudière aurait, à en croire la *Gazette des tribunaux*, eu la révélation de la culpabilité de Lucile par la bouche de l'esclave Alaïs, magnétisée par le tonnelier Beaugé, probablement un libre de couleur, à la demande du négociant Ferry, ami de l'accusé<sup>2</sup>. »

Dans le roman de Michèle Lacrosil, le descendant de maîtres est intimement lié au sorcier noir, et laisse entendre à plusieurs reprises qu'il fait appel aux pouvoirs occultes de son chauffeur : « Ou bien, Sougès donne tête basse dans la magie<sup>3</sup>. » Le sous-directeur de l'usine fait appel, lorsque c'est nécessaire, aux dons de voyance de Jab-Herma, qui lui fait une prédiction qui se réalisera dans la suite de l'œuvre : « Une mauvaise

---

<sup>1</sup> *L'Effroi et la terreur, op.cit.*, p.175.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.102.

<sup>3</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.110-111.

passé pour toi. Oh !... Tu croiras Pâline perdu, ton destin te paraîtra pire que la mort<sup>1</sup> ! »

Ainsi, durant la période esclavagiste, les maîtres n'ont pas de scrupules à faire appel aux dons supposés de leurs esclaves comme c'est le cas dans le roman de Condé, mais, comme le rappelle Caroline Oudin-Bastide, nulle trace dans les documents d'archives d'un usage maléfique de ces dons :

« Le recours à la contre-sorcellerie, et, plus généralement, à la magie bénéfique nègre est, pour reprendre l'expression utilisée par X. Eyma, « affiché ». Il apparaît donc, même s'il provoque l'ironie de quelques uns, comme *légitime* aux yeux de la société coloniale. Devant une telle conjoncture on peut d'ailleurs penser que certains colons font également appel à la magie maléfique (de ce fait *illégitime*) des sorciers : nul document ne le suggère cependant, l'usage des maléfices étant toujours donné comme le monopole des nègres<sup>2</sup>. »

Plus récemment, Roger Bastide rappelle que les emprunts sont transverses :

« si les Nègres empruntent la magie des Blancs pour fortifier la leur, les Blancs, de leur côté, s'adressent – pour tuer leurs adversaires politiques ou pour gagner un match de football, à la magie des Nègres, considérée par eux comme plus efficace, à cause de son caractère « étrange » et des vieilles peurs coloniales<sup>3</sup>. »

Durant la période de l'esclavage, la superstition des maîtres est parfois dénoncée, car celle-ci occulte les causes naturelles, sans doute bien réelles, des malheurs auxquels ils sont confrontés et pour lesquels ils accusent leurs esclaves voire des livres de couleur :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.132.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.181.

<sup>3</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires*, *op.cit*, p.166.

« En 1775, le médecin Laborde stigmatise [...] cette approche des planteurs : « Arrive-t-il un malheur à un habitant de nos colonies, c'est un nègre ou plusieurs qui en sont les auteurs : jamais il n'a recours aux causes naturelles ; il ne les connaît point ; donc il faut accuser les nègres<sup>1</sup>. » »

Les maléfices attribués aux nègres auraient ainsi pour cause :

- la maladie, des animaux : « Reconnue par quelques-uns, l'épizootie est au reste niée par la plupart des habitants qui crient au poison<sup>2</sup> », mais aussi des hommes :

« les maladies vénériennes, le pian (infection cutanée, osseuse et cartilagineuse d'origine bactérienne, décrite notamment par Bertin à la Guadeloupe à la fin du XVIIIe siècle), les parasitoses et la tuberculose. Une mission d'expertise paléopathologique réalisée sur cent quarante huit squelettes du cimetière d'esclaves de l'Anse Sainte-Marguerite (commune du Moule) a mis en évidence un nombre élevé d'atteintes vertébrales et de lésions serpigineuses endocrâniennes évoquant fortement cette dernière infection dont la fréquence dans la population semble avoir été (au moins dans cette région de Guadeloupe) extraordinairement importante<sup>3</sup>. »

« *toute* la population servile était tuberculeuse, situation rendue possible par le caractère particulièrement contagieux du bacille et la promiscuité dans laquelle vivaient les esclaves dont l'immunité était affaiblie par des travaux épuisants et une alimentation carencée<sup>4</sup>. »

« Manque de soins apportés aux bestiaux ; main d'œuvre servile maintenue dans des conditions de vie propres à engendrer une forte mortalité : les planteurs ne prennent guère soin de leur cheptel animal et humain qui constitue pourtant une part essentielle, à la fois

---

<sup>1</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur, op.cit.*, p.183.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.251.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.257.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.257.

par sa valeur marchande et par son utilité productive, de leur capital. Le déni des épizooties et des épidémies – contre lesquelles les autorités sanitaires et médicales de la métropole ne proposent il est vrai guère de moyens de lutte – leur permet de ne pas s’interroger sur les facteurs expliquant leurs « énormes pertes<sup>1</sup> ». »

« Le médecin Laborde rapporte, en 1775, que les planteurs attribuent à l’empoisonnement le « mal d’estomac », « leucophlegmatie » ou « bouffissure générale », dont meurt, selon lui, un esclave sur deux : « Les habitations entières, écrit-il, en sont dépeuplées en moins d’un an : les travaux excessifs, la mauvaise nourriture, surtout le chagrin en sont les causes. Quand la vie trop dure déplaît aux nègres ou que des maîtres trop sévères les chagrinent ; ils maigrissent bientôt, sentent un accablement général, deviennent bouffis, mangent de la terre, le sang tombe en dissolution ; la partie fibreuse et gélatineuse contracte des concrétions polypeuses. Tous les traitements deviennent inutiles ou ne sont que paliers. Les nègres périssent irrémisiblement, plus tôt ou plus tard. J’ai vu un grand nombre d’habitants perdre ainsi jusqu’au dernier nègre. » Décrit depuis le XVIIe siècle, et encore présent au XIXe siècle, ce mal identifié par certains historiens comme l’ankylostomiase, est en effet assez fréquemment attribué aux poisons et maléfices<sup>2</sup>. »

- le manque de soins :

« Distribution hebdomadaire de nourriture aux esclaves ; modération et justice dans l’administration des châtiments : tels sont, selon le docteur Laborde, les moyens de conserver les esclaves en bonne santé. Les mauvaises conditions de vie, et non le poison, sont les seules causes de la terrible mortalité des esclaves<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.258.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.254.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.255.

En dépit de ces croyances bien réelles, le terme d'empoisonnement va permettre de « masquer » l'aspect surnaturel qui est attribué aux maux dont souffrent les cheptels humains et animaux, afin, avant tout, de préserver des apparences de rationalité en Guadeloupe et en Martinique, à l'instar de l'esprit des Lumières triomphant en France au XVIIIe siècle :

« Il n'est pas étonnant que le discours colonial n'évoque que rarement la relation établie par les accusés ou leurs congénères entre empoisonnement et pacte avec le diable. Dire que l'empoisonneur avoue ses relations avec le démon ou que la voix publique lui impute de telles relations, ce serait admettre que la confusion entre poison et maléfice, entre empoisonneur et sorcier, n'est pas un simple abus de langage propre aux Antilles, que la répression de l'empoisonnement est en fin de compte pour une très large part celle de la sorcellerie. Posture impossible à tenir aux XVIIIe et XIXe siècles, en un temps où la démonologie est renvoyée de plus en plus clairement par les élites françaises au rang des superstitions<sup>1</sup>. »

Pour preuve en est la différence de situation entre la Guadeloupe et la Martinique, la première étant moins frappée par ces « maléfices », du fait d'un consensus scientifique un peu plus répandu dans l'île :

« En acceptant le progrès technique et scientifique, en admettant l'existence des épizooties et des épidémies, en mettant en doute l'efficacité des pratiques sorcellaires, un certain nombre de planteurs de la Guadeloupe rompent avec *la vision enchantée du monde* dominante dans les colonies. Quoique minoritaires ils sont suffisamment nombreux pour imposer un *dissensus* dans la colonie<sup>2</sup>. »

En dépit de ces quelques sursauts de pragmatisme, la croyance en les faits surnaturels est ainsi partagée de tous dans les Îles du vent, mais la pratique en sera progressivement déléguée à la population noire. Jab-

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.193.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.276.

Herma rappelle, dans le roman éponyme, un fait similaire, où les victimes sont les maîtres blancs et où on attribuera à une épidémie des raisons surnaturelles:

« - Il faut se mettre à leur place ! Patron, que pouvaient-ils comprendre à une épidémie qui s'attaquait aux Blancs les mieux logés, avec une prédilection pour les généraux ? Béthencourt et Richepance à la Guadeloupe, et à Saint-Domingue Leclerc, le propre beau-frère de Bonaparte ? On sait aujourd'hui que le vecteur de la maladie, comment s'appelle donc ce moustique, le *Stegomyia calopus*, je crois ou *fasciata*, pond et vit en domestique dans les maisons et n'aime ni les mares ni les arbres. Les insurgés sans abri et les esclaves étaient épargnés ! Mais à l'époque on ignorait le *Stegomyia*. Patron, les gens ont pensé que l'un des morts du fortin Danglemont était venu chercher Richepance<sup>1</sup> ! »

Il ne s'agit plus forcément d'un univers surnaturel africain, car des influences amérindiennes ou largement européennes viennent l'enrichir, mais on peut néanmoins parler d'un univers nègre, puisque, de plus en plus, ce sont les descendants d'esclaves qui vont détenir le monopole de ces pouvoirs occultes :

« S'il est erroné de dire que la *culture africaine* a triomphé au cours du processus d'acculturation, il est clair que la *culture nègre*, « différente comme le note R.Bastide, de la culture "africaine", détruite par l'esclavage, et de la culture des Blancs, à laquelle cette culture nègre s'adapte tout en la repoussant », s'est peu à peu imposée dans les esprits coloniaux : alors que les planteurs se livrent encore fréquemment au XVIII<sup>e</sup> siècle à des rites magiques européens, ils s'en remettent généralement, au siècle suivant, aux sorciers nègres tant lorsqu'ils veulent se pourvoir en « garde-corps » que quand il leur faut détecter les empoisonneurs à l'œuvre dans leurs habitations. Ils reconnaissent alors à la magie nègre une *force* dont la sorcellerie

---

<sup>1</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.234.

européenne ne dispose pas ou plus. Nous n'assistons pas là à un renversement du diptyque *domination-sujétion* qui fonde la servitude, mais plutôt à une mise en place, dans le respect du rapport esclavagiste, d'une relation *pourvoyance-dépendance* entre le nègre et le colon<sup>1</sup>. »

Cette relation de pourvoyance-dépendance est bien illustrée dans *Moi, Tituba, sorcière...* avec la nécessité que nous avons déjà relevée pour les Blancs de faire appel aux pouvoirs de Tituba, et en particulier pour Benjamin Cohen d'Azevedo, pour lequel elle sera une intermédiaire avec son épouse puis ses enfants décédés. Avec un récit chronologiquement plus récent, *Demain, Jab-Herma* s'attache à illustrer ce type de relation avec le « couple » Constant Sougès et Jab-Herma. Qui dépend le plus de l'autre ? Le pouvoir qu'exerce le chauffeur-sorcier sur son employeur étonne le lecteur tout au long de l'œuvre et c'est bien à Jab-Herma que revient le dernier mot de l'histoire, comme s'il était le seul vainqueur de ce drame, avec la phrase finale de Sougès : « Faites entrer Jab-Herma<sup>2</sup>. »

## **B. L'univers magico-religieux guadeloupéen**

L'univers magico-religieux guadeloupéen est singulier au sein du bassin caribéen, dans la mesure où la place des syncrétismes y est particulièrement importante. La possession, dans un cadre dominé par le christianisme prendra aussi des aspects singuliers. Nous verrons enfin quelles sont les spécificités des Antilles françaises.

### **I. Les syncrétismes**

---

<sup>1</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur*, *op.cit.*, p. 201.

<sup>2</sup> *Demain Jab-Herma*, p.253.

L'univers religieux caribéen est marqué par les syncrétismes. La prédominance du catholicisme, l'interdiction qui était faite aux esclaves d'origine africaine de pratiquer leurs cultes, puis la marginalisation des cultures indiennes vont pousser leurs ressortissants à adopter des stratégies de dissimulation. Afin de continuer à pratiquer leurs cultes en cachette, ou parfois pour les renforcer, deux protections valant mieux qu'une, les différentes ethnies vont mêler leurs propres cultes et celui qui leur est imposé dans les territoires d'accueil, à savoir le christianisme. De nouvelles cultures, à part entière, voient ainsi le jour, des cultures proprement caribéennes :

« Ainsi l'espace fictionnel caribéen se trouve-t-il souvent articulé autour du langage *dread*<sup>1</sup> du Rasta, de la case camouflée de l'Obeah woman<sup>2</sup> et du Quimboiseur, de la symbolique cosmique des *vèvès*<sup>3</sup> dessinés par le Oungan dans le peristil, de la beauté dangereuse de la diablesse, de la pratique cachée de l'Hindouisme en raison des interdictions formelles de l'église catholique. En outre, pas une relation de voyage produite par des voyageurs européens ou américains obsédés par la compréhension d'un ailleurs étrange, pas une lettre de missionnaires soucieux d'évangéliser et de transformer l'Autre qu'ils découvrent, n'ont manqué de décrire les phénomènes religieux caribéens qu'ils ont observés<sup>4</sup>. »

Nous verrons comment, dans les œuvres de notre corpus, ce syncrétisme interagit au sein du catholicisme, mais aussi au cœur des pratiques magiques, avant de décrire les rejets qui peuvent frapper ces pratiques syncrétiques de la part des personnages.

---

<sup>1</sup> Forme d'argot inventé par les rastas.

<sup>2</sup> Officiante d'une manifestation religieuse de la Caraïbe anglophone, l'Obeah.

<sup>3</sup> Figures géométriques représentant les *lwas* ou *loas*, les divinités du vaudou, qui sont tracées au sol du *péristil* (le temple vaudou).

<sup>4</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, *op.cit.*, p.9

## 1. Synchrétisme et catholicisme

Nous nous attacherons ici à l'étude des phénomènes religieux qui viennent se greffer au catholicisme, créant le synchrétisme qui se développe en Guadeloupe. Nous partirons de la tentative de définition de la religion que propose Roger Bastide dans son ouvrage *Éléments de sociologie religieuse* :

« Si on s'interroge soi-même sur la nature profonde de la religion, si on essaie d'oublier dogmes et rites de son église, si on tente d'aller plus avant et plus loin pour retrouver le sentiment primordial, on définit alors la religion, par exemple, par l'impression que nous avons de baigner dans une mer de mystère (H. Spencer) ; par le sentiment soit de l'infini (Max Müller), soit de notre dépendance vis-à-vis d'un être qui nous dépasse (Schleiermacher) ; parfois, enfin, par l'instinct qui nous pousse vers le bonheur (Feuerbach)<sup>1</sup>. »

Rappelons toutefois que Bastide note que ces définitions « ont toutes le tort d'être trop individuelles et de ne pas recouvrir, par conséquent, toute la généralité du fait religieux<sup>2</sup>. » C'est pour cela qu'il en propose une plus générale :

« C'est en procédant par de tels coups de sonde que M. Bergson arrive à définir ce qu'il appelle la religion statique comme « une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu, et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence<sup>3</sup> ».

La méthode de Frazer aurait l'intérêt de proposer une définition satisfaisante de la religion, car il

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Éléments de sociologie religieuse*, *op.cit.*, p.11.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.13.

« fait commencer la religion avec l'apparition de la notion de dieux, ou tout au moins, d'esprits individuels, âmes des morts, génies de la nature, conçus sur le modèle des hommes. Quant aux rites des primitifs, qui reposent sur l'idée de forces impersonnelles et mystiques, ils relèveraient de la pure magie et n'auraient rien de spécifiquement religieux<sup>1</sup>. »

Mais cette définition a reçu la restriction suivante :

« Seulement Durkheim a objecté à Frazer l'existence, jusque chez les peuples civilisés, de grandes religions qui sont des religions sans dieux ou sans esprits. Le Bouddha n'est pas un dieu, car « il ne peut plus rien sur la marche des événements humains » ; il s'est dissous dans le nirvana et ne peut être considéré que comme le « plus sage des hommes<sup>2</sup> ». »

Anny Dominique Curtius estime néanmoins que les cultes magico-religieux antillais peuvent être considérés comme des religions à part entière :

« Dans le cas du Vodou, de l'Obeah, du Quimbois, les observateurs externes à ces cultures religieuses caribéennes ainsi que les Caribéens eux-mêmes tergiversent sur le terme « religion » pour lui préférer souvent celui de superstitions<sup>3</sup> ».

« Aussi, mon titre signale d'une part que le terme « religions » peut convenir pour désigner le Vodou, l'Obeah, le Quimbois, le Rastafarisme dans la mesure où ils répondent à la finalité première d'une religion, celle de créer un lien entre les membres d'une communauté autour de rites, de croyances, de les rassembler autour

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, p.11-12.

de principes ou d'une entité en lesquels elle reconnaît une supériorité divine. Par ailleurs ce sous-titre offre une réflexion sur l'apparent manque d'organisation de ces religions, sur la dynamique de symbiose qui les caractérise, sur l'élaboration d'un système de ritualisation aux influences multiples, sur le rapport de complémentarité entre peur, angoisse, croyance, protection, sacré qui sont au cœur du Vodou, de l'Obeah, du Quimbois. Enfin titre et sous-titre posent un regard critique sur la mise en discours, dans les littératures et les sociétés contemporaines caribéennes, d'un retour sur mémoire par le biais de processus d'interaction, d'inachèvement au sein de ces religions<sup>1</sup>. »

Nous ferons pour cette étude le choix, pour la commodité de l'analyse, de séparer religion catholique et pratiques magico-religieuses, notamment afin d'en simplifier l'étude du syncrétisme. Nous travaillerons ainsi plus précisément sur la religion catholique et les liens de métissage qu'elle entretient au sein du folklore antillais, avec des éléments qui ne lui sont pas propres en dehors de ce champ géographique des Antilles.

En effet, dès les débuts de l'esclavage dans le bassin caribéen, comme le relèvent Roger Bastide<sup>2</sup> et Caroline Oudin-Bastide, les esclaves reconstituent des sociétés correspondant aux ethnies africaines dont ils sont issus. Ces sociétés, qui dérangent l'ordre colonial, perdurent pourtant, empruntant leurs symboles à la fois à l'Afrique et au monde colonial auquel elles appartiennent désormais :

« les esclaves n'hésitèrent pas à constituer des sociétés serviles. Présentes dès le XVI<sup>e</sup> siècle à Cuba, sous les noms de *cabildo negro*, *cabildo de nación* ou *cabildo de Africanos*, ces associations se développèrent très tôt à Saint-Domingue, Saint-Vincent, en Jamaïque, à Trinidad mais aussi à la Guadeloupe et à la Martinique.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires*, *op.cit.*

Elles agissent au grand jour au XVIIIe siècle : à la Martinique, elles défilent en grande pompe au début des années 1750, le jour de la Fête-Dieu, ayant à leur tête leur roi et leur reine, famille royale et les officiers de la couronne. Selon le rapport présenté par le directeur de l'Intérieur en conseil privé du gouverneur de la Martinique le 1<sup>er</sup> décembre 1829, les esclaves des villes se réunissaient au début de la Révolution par « nation », c'est-à-dire en fonction de leur ethnie africaine d'origine, pour danser dans les fêtes publiques, chaque groupe étant identifié par un drapeau mais aussi reconnaissable par les instruments de musique qu'il utilisait. Constatant que « plusieurs esclaves [avaient] formé, sous des dénominations particulières, diverses associations auxquelles [s'étaient] joints des gens libres ; et considérant qu'il [était] essentiel de faire cesser des abus aussi contraires à la discipline des esclaves et capables de les porter à des vols ainsi qu'à d'autres excès non moins préjudiciables au bien public, et au maintien du bon ordre », le gouvernement de la Martinique rappelait le 30 octobre 1795, dans une ordonnance locale, les inhibitions inscrites dans l'ordonnance de 1783 et faisait défense aux esclaves « de porter en aucun temps, même à leurs convois et enterrements, aucun ruban & autres marques distinctives, soit en or, argent ou autres matières ». Les sociétés poursuivant leurs activités, un règlement local défendit le 1<sup>er</sup> novembre 1809 « ces réunions d'esclaves des deux sexes ayant pour prétexte des messes et des pains bénits et tout luxe ou vêtements extraordinaires dans leurs convois funéraires<sup>1</sup> ». »

Au sein de manifestations apparemment identitaires, les esclaves n'hésitaient pas, ainsi, à intégrer des symboles de la culture d'adoption, intégration que l'on va de même retrouver dans les pratiques magiques :

« Aussi les sorciers nègres n'hésitent-ils pas à ajouter à leurs piailles des éléments tirés du rite catholique comme le pain bénit que les

---

<sup>1</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur, op.cit.*, p.141-142.

associations serviles fabriquent en grande quantité lors des fêtes religieuses, la cire de cierge pascal ou même les hosties<sup>1</sup> »

En effet, le magico-religieux favoriserait ce syncrétisme, en raison de l'aspect universel que revêtent certains symboles :

« Ce qui a facilité le syncrétisme magique, note justement Roger Bastide, « c'est en premier lieu la relative homogénéité des symboles [...] qui se retrouvent, à peu près les mêmes, le phallus, le nœud, l'œil ou la main, sur toute la surface du globe et à toutes les époques, et c'est aussi la monotonie, la pauvreté des ingrédients employés (excréments, rognures d'ongles, poils, herbes aux senteurs fortes, racines aux formes bizarres<sup>2</sup>) ». »

De plus, cette intégration d'éléments européens aurait pour but, en catalysant en quelque sorte les pouvoirs, d'obtenir une puissance magique plus grande :

« Ainsi l'Africain transplanté aux Antilles va-t-il greffer la symbolique catholique à la sienne propre dans le but de rendre ses pratiques magiques toujours plus puissantes.

L'idée qui préside à cette accumulation est en effet celle de la *force*. Dominés par des Européens, les esclaves prêtent une grande *force* à la fois à leur personne et à leurs pratiques magico-religieuses : en témoigne l'idée, très prégnante au XVIIIe siècle et toujours présente au XIXe, que les blancs, ou au moins les maîtres, ne peuvent être atteints par les poisons africains. En mêlant à leurs pailles ou quimbois des éléments chrétiens les magiciens nègres s'emploient à capter une partie de cette *force* pour augmenter l'efficacité de leur magie<sup>3</sup>.»

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.188.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

Roger Bastide rappelle, à travers l'anecdote suivante, l'importance qu'avait pris désormais le culte catholique, au sein même des pratiques d'esclaves marrons :

« A Palmares, au Brésil, les troupes lancées contre les nègres fuyards découvrirent dans leurs villages abandonnés des églises catholiques avec des statues de saints ; au Rio dos Mortes, toujours au Brésil, les Blancs en s'avançant vers l'intérieur eurent la surprise de rencontrer des tribus d'Indiens et de métis de nègres et Indiens qui avaient des rudiments de religion chrétienne, ces rudiments leur ayant été apportés par les Marrons du 18<sup>e</sup> siècle. En Guyane, à la Montagne de Plomb, les Marrons se tournent vers Cayenne, comme la ville Sainte, pour prier à la catholique. Les Boni « réfugiés » de la Guyane hollandaise possèdent 4 de leurs villages habités par des Juifs marrons<sup>1</sup>. »

On connaît cette explication du syncrétisme, permettant aux esclaves africains de pratiquer leurs rites, sous couvert d'honorer les saints catholiques :

« une correspondance ayant été établie [...] entre les *Orisha* ou *Vodun* et les saints catholiques, les grandes fêtes et les sacrifices offerts à ces *Orisha* ou ces *Vodun* ont lieu aux jours du calendrier consacrés aux saints correspondants.

Le syncrétisme par correspondance Dieux-saints est le processus fondamental et d'ailleurs le plus étudié. Il s'explique, historiquement, par la nécessité à l'époque coloniale, pour les esclaves, de dissimuler aux yeux des Blancs leurs cérémonies païennes ; ils dansaient donc devant un autel catholique, ce qui fait que leurs Maîtres, tout en trouvant la chose bizarre, ne s'imaginaient pas que les danses des Noirs s'adressaient, par delà les lithographies ou les statues des saints, aux divinités africaines. Encore aujourd'hui, les prêtres ou prêtresses du Brésil reconnaissent que le syncrétisme n'est qu'un

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires*, op. cit., p.53.

masque des Blancs mis sur des dieux noirs. Cependant, théologiquement, il se justifie aux yeux des fidèles. Au fond, il n'y a qu'une religion universelle, celle qui reconnaît l'existence d'un dieu unique et créateur ; mais ce Dieu est trop loin des hommes pour que ces derniers puissent entrer en contact direct avec lui ; des « intermédiaires » sont nécessaires, anges de l'Ancien Testament, saints du Catholicisme pour les Blancs, *Orisha*, *Vodun* pour les Noirs<sup>1</sup>... »

Le sociologue rappelle ainsi la simplicité avec laquelle loas du vaudou et saints catholiques sont mêlés, sans qu'il y ait forcément correspondance, mais bien concordance :

« des saints catholiques peuvent devenir des *loa* à Haïti, sans changer leurs noms européens pour prendre les noms correspondant des *Vodun*, en gardant leur état civil occidental ; par exemple saint Jacques le Major, qui est le chef des *Ogou*, ou la Vierge de la Charité, ou encore sainte Élisabeth<sup>2</sup>. »

« C'est donc [...] à Haïti, précise-t-il, que le syncrétisme est le plus poussé ; il est poussé au point que si un protestant veut redevenir Vodouisant, il n'est accepté par le *Houngan* ou la *Mambo* qu'à la condition de s'être au préalable fait baptiser – ou rebaptiser – à l'Église catholique<sup>3</sup>. » Ce syncrétisme est d'ailleurs bien établi de nos jours et nul quimboiseur, houngan ou obeah man ne fera office sans faire appel à des symboles catholiques. Nous en avons ici un exemple :

« En ce qui a trait aux divers dispositifs des Obeah men et Obeah women, il est pertinent de retenir cette pratique rapportée par Beckwith et au cours de laquelle l'Obeah man officie assis sur une

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.160-161.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.164.

<sup>3</sup> *Ibid.*, P.165.

Bible, en la tenant à l'envers ou invoquant Saint-Paul et Saint-Pierre<sup>1</sup>. »

Mais, selon Anny Dominique Curtius, les cultes syncrétiques africains qui se développent dans la Caraïbe jusqu'à nos jours ont avant tout pour but de maintenir en quelque sorte une mémoire africaine, au sein même de l'acculturation :

« Comme dans le Rastafari, l'Afrique est centrale pour le Vodou, rappelons-nous que le Oungan haïtien immigré en Guadeloupe se vante d'être passeur d'Afrique pour le Gadèdzafè. »

« Dans le Rastafari, un dieu noir africain est créé et le rapatriement en Afrique posé comme principe fondamental ; dans le Vodou, ce sont les signifiés des *lwas* d'Afrique et ceux des saints catholiques qui par le biais d'une dynamique d'affrontement et de symbiose universalisent le Dieu blanc et le délogent de la logique de l'aliénation culturelle et politique dans laquelle l'Occident l'a enfermé. »

« Les pratiquants du Quimbois se retrouvent-ils chez le Oungan par souci d'augmenter l'efficacité des remèdes (...), dans le but de retrouver l'Afrique, ou les deux à la fois<sup>2</sup> ? »

Elle rappelle ainsi le cas du rastafarisme, mais aussi l'ambiguïté qui prédomine à l'usage de la magie et le recours au quimboiseur (Guadeloupe et Martinique) ou au houngan (prêtre vaudou d'origine haïtienne), réputé plus puissant. Cependant, on ne peut nier que le catholicisme prend une place prépondérante en Guadeloupe au XIXe siècle :

---

<sup>1</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire, op.cit.*, p.98.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.185.

« La place de la religion dans la société guadeloupéenne se renforce encore davantage durant cette période. Elle est omniprésente dans la vie du croyant. Elle devient plus que jamais un élément structurant de son existence. Elle prend en charge l'individu de la naissance à la mort. La religion organise aussi les rituels de passage par la première communion ou encore par la confirmation. Elle officialise la famille par le mariage, etc. Ce succès dépasse le simple domaine de la pratique. Le retour à Dieu est tellement sincère que les fidèles ne se contentent pas uniquement de suivre les offices et autres pratiques, ils vénèrent aussi les représentants de l'Église catholique.

Les ecclésiastiques connaissent un regain de popularité auprès des populations. Le prêtre est respecté. Déjà, en 1849, le préfet apostolique, monsieur Rouelle parlait du respect témoigné aux ecclésiastiques par la population : « *En général le prêtre est respecté à la Guadeloupe et sa parole est presque toujours un oracle pour les Noirs et même les Mulâtres<sup>1</sup>.* »

Même si, en dépit de cette ferveur religieuse, des pratiques magiques demeurent en marge, inquiétant les autorités ecclésiastiques :

« Déjà certains s'offusquaient de voir dans certains lieux dépourvus d'encadrement religieux régulier le retour de pratiques fétichistes. « *Le fétichisme des anciens esclaves libérés commençait à reparaître<sup>2</sup>*. Beaucoup d'observateurs, les ecclésiastiques surtout, sont convaincus que vu le penchant pour la superstition et le passé de la population en la matière, la religion catholique sera vite remplacée par d'autres pratiques. En effet, dans l'île personne n'ignore la prédisposition de la population pour la superstition. « *Cela leur serait d'autant plus facile qu'elles n'auraient pas de peine à remplacer la religion*

---

<sup>1</sup> Max Didon, *Histoire religieuse de la Guadeloupe au XIX<sup>ème</sup> siècle 1815-1911*, Paris, L'Harmattan, 2012, 264 p. ; p.185 ; (A.C.S.Sp, Boîte 211 dossier AIII, Etat de la Guadeloupe).

<sup>2</sup> *Ibid*, p.258, (A.C.S.Sp, 3P1.4.1. La Guadeloupe : Situation religieuse, janvier 1907).

*par quelque chose qui en est comme la caricature, la superstition pour laquelle elles semblent avoir une tendance marquée<sup>1</sup>. »*

Nous verrons ainsi comment la religion catholique peut être détournée, au sein du syncrétisme, dans les œuvres de notre corpus :

### *1.1. Un Dieu multiple*

La notion même de Dieu unique du christianisme se trouve remise en question par Télumée, lorsque celle-ci propose : « il y a un Dieu pour chaque chose, un Dieu pour le bœuf un Dieu pour le charretier<sup>2</sup>... ».

### *1.2. Un Dieu bouffon*

En détournant le Dieu à l'image de l'homme en Dieu des bœufs, on n'est déjà pas très éloigné de l'idée d'un Dieu bouffon, un Dieu au fond assez amusant, que l'on va retrouver. La description que se fait Sosthène, dans *La Grande drive des esprits* du Diable est en cela assez drôle, car la narratrice, partant d'un motif chrétien, le détourne, faisant du personnage maléfique un être plutôt élégant, sa « queue au vent » et ses « cornes et sabots lustrés » rappelant les cheveux au vent et les mèches et les souliers lustrés d'un bellâtre : « Quand il y songeait, il entrevoyait le démon dans ses œuvres, queue au vent, cornes et sabots lustrés, atisant tout autour de lui – Sosthène, pauvre pêcheur ! – les flammes de l'enfer<sup>3</sup>... ». De même l'association tout au long de l'œuvre des verdeurs du patriarche du roman de Pineau à Dieu, fait de ce dernier un Dieu plus bouffon que respectable. Ainsi, au sujet de son incapacité à rester fidèle, Sosthène, « Chaque jour, [...] demandait au Seigneur de chasser de son corps cet esprit démoniaque qui corrompait sa vie<sup>4</sup>. ». C'est encore dans la lecture de *La Bible* qu'il

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, (A.C.S.Sp, 3P1.4.1 A la Guadeloupe, quelques remarques sur la situation religieuse, année 1907.)

<sup>2</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.201.

<sup>3</sup> *La Grande drive des esprits*, p.68.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.70.

trouve le réconfort : « À grand-peine, il déposait son bonda sur un banc et, tout le long du jour, feuilletait la bible aux cent mille paraboles<sup>1</sup>. » Notons la distance que prend la narratrice avec le livre saint des chrétiens en le typographiant toujours sans majuscule, mais sans non plus lui attribuer la typographie d'un ouvrage littéraire, la « bible », devient simplement un livre. L'idée que se fait Sosthène de la mort, l'appellation populaire de Bondieu, auquel il s'adresse comme à un camarade de bar, renforcent cette impression de Dieu bouffon, d'autant que le patriarche fait appel à lui au sujet de ses infidélités amoureuses :

« Les grandes ailes de la mort ombragent déjà ses pas, le bourraient quelquefois. Il s'abîmait un peu plus dans la mélancolie quand il songeait à ses paquets empilés devant la porte du purgatoire. Si le Bondieu les ouvrait à présent-même, il n'y trouverait rien de propre, pensait-il. Sûrement le vice... la boue d'un champ de cannes, des griffes de chabines, des visions de coucounes, de coqs déraidis, des envies de cuisses, de poussées, déchirures, des affronts, et des prières, des Notre Père, un caleçon à l'envers, une fiole, un vent d'ilang-ilang, une Mona, des Lucie, Mérédith, Hortense et Hortensia...coquelicots de mensonges, larmes de négresses tombées et braillements de marmaille... des Ave Maria, des bénédicités, Eléonor-senk-dwet debout dans une savane, le cœur en arbalète, le marbre pourfendu et la bougie mouillée... Dis-moi Bon dié, dis-moi, ce que tu fais de moi<sup>2</sup> !... »

De plus, l'association de l'eau bénite aux sous-vêtements de Sosthène, qui trouvera le repos dans son infidélité en en aspergeant ses caleçons va encore décrédibiliser la religion catholique, associée à ce rituel de purification bouffon : « Père Sosthène, parlons-en, s'était mis au service de monsieur l'abbé. Le coco au repos dans son caleçon lavé à l'eau bénite

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.103.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.103-104.

(rituel absolument impératif), il faisait tout de A à Z au presbytère<sup>1</sup>. » La vieille Barnabé aussi lorsqu'elle raconte à la narratrice, qu'elle prend pour sa fille, comment elle s'adresse à Dieu, fait preuve d'une familiarité bouffonne :

« « Je t'attendais, Mirna. Dieu soit loué, tu es venue ! Tous les jours, je priais l'Éternel : Toi qui vois tout, qui sais tout, qui entends chaque pensée... Guide ses pas vers moi ! Fais que je la touche une dernière fois avant de retourner à cet état de poussière dont on connaît la cause. Je disais comme ça : Seigneur ! donne-moi cette faveur pour que, le cœur content, je ferme enfin les yeux<sup>2</sup>. » »

### 1.3. *Dieu et les créatures du folklore local*

De plus, au sein du syncrétisme, Dieu et les créatures du folklore local sont mêlés, comme dans le discours de Barnabé, où Dieu, le Diable et les éléments naturels sont mêlés à un brin de folie.

« « Entre, entre donc, Mirna ! N'aie crainte, c'est chez toi ici-là, c'est ton héritage !... Dieu soit loué, tu es venue à temps ! Sache que la mort va me prendre dans trois jours, au moment même où le diable mariera sa fille derrière l'église et que pluie et soleil se mettront à babiller dans le plein cœur du ciel<sup>3</sup>... » »

Le syncrétisme est également présent dans cette description du retour outre-tombe de la grand-mère Octavie, que son petit-fils Léonce se voit déjà en train de combattre en Saint catholique, la comparant tout d'abord à une créature maléfique :

« Elle portait la robe blanche qui couvrait sa nudité au jour de sa mort. Mais surtout, elle arborait le visage rajeuni qui, onze ans plus

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.119.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.75.

<sup>3</sup> *Ibid.*

tôt, avait fait s'interroger les chrétiens de toutes catégories, les maquerelles au cœur fiel et les jocrisses sans malice. Sa masse de cheveux blancs aveuglait comme soleil de midi. Elle renvoya un rire à Léonce, c'était un rire de revenante. Il fit taire les oiseaux du jardin. Terrifié, Léonce brandit sa houe. Un petit quart de seconde, il songea au combat qu'il pourrait mener contre Belzébuth et son armée secrète. Mais il se souvint de l'arme fatale qui terrasse les démons et il enchaîna aussitôt Notre Père sur Notre Père. Le rire de la grand-manman couvrait sa moindre incantation, approchait, approchait. Quand il sentit un souffle de glace sécher ses sueurs froides, il ferma les yeux, et attendit. Qu'elle me tue une bonne fois<sup>1</sup> ! »

La réaction de Sosthène, qui fait appel à Dieu pour chasser ses maîtresses qui réclament justice, ainsi que l'intervention divine, qui fait appel à des personnages maléfiques du folklore local, montrent une vision pleine d'humour de la religion : « Sosthène, caché derrière sa bible, quémandait son pardon au Bondieu. Il priait avec une ardeur déployée afin que le mal personnifié quittât sa cour au plus vite<sup>2</sup>. » ; « Grâce à Dieu, chassées par d'autres créatures plus infernales encore : soucougnans, diablesses en sabots, hommes tournés en chiens, la nuit ne les gardait pas dans la cour<sup>3</sup>. »

#### *1.4. Dieu dans les pratiques magico-religieuses*

On fait également intervenir Dieu dans les pratiques magico-religieuses, pour lesquelles il peut d'ailleurs être un allié de poids. Soupçonnée de pratiques maléfiques, on pense que Boniface aurait utilisé des hosties :

« Mais au fait, est-ce que Boniface était une chrétienne véridique ? Est-ce que les honnêtes gens trépassent dans ce genre de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.86.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>3</sup> *Ibid.*

souffrances ? N'aurait-on pas trouvé, sous sa couche, une bassine émaillée emplie d'hosties rassies et de feuilles à maléfices<sup>1</sup> ? »

Sosthène utilise *La Bible*, d'ailleurs qualifiée de « feuilleton », ce qui montre l'aspect peu sérieux de l'ouvrage, afin de se protéger du mauvais sort :

« Pour dessoucher ses peurs et conjurer le sort, il prenait sa bible qui demeurait toujours ouverte sur la commode, puis allumait un cierge. Man Ninette lui avait assuré que procéder ainsi purifiait l'air et chassait les esprits mauvais qu'on ne cessait de voir voler au-dessus de Haute-Terre. Il s'agenouillait et, d'un air très pénétré poursuivait sa lecture des Évangiles, feuilleton captivant qu'il avait déjà lu quatre ou cinq fois déjà<sup>2</sup>. »

Le don de Léonce, loin d'être un attribut maléfique, lui aurait été donné par Dieu et Man Octavie, et la revenante est associée à la Vierge Marie :

« Un babillage bandé-serré s'engagea entre lui et lui-même :

« Alors, Léonce ! c'est ainsi que tu agis... On t'a donné un don et tu laisses le démon prendre ton esprit ! Ton corps est un tabernacle et tu le souilles en t'enivrant comme un malpropre !

- Je le jure ! je n'ai même pas vu à quel moment j'ai halé la bouteille du buffet !

- menteur ! j'ai lu dans tes pensées ! Tu t'es dit comme ça : "Je suis tout-puissant, j'ai le don ! Je sais que ma Myrtha ne passera pas en couches, que j'aurai une fille qu'on criera Célestina, Octavie, Étiennette. Je connais mon passé et mon demain me sera révélé par la bouche de ma bonne grandman Octavie."

- Pardon, mon Dieu ! je suis un pauvre pêcheur. Pardonne, Ô Seigneur l'Éternel qui règne dans l'éternité pour les siècles des siècles... »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.41.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.58.

Man Octavie apparut soudain devant lui, dans une lumière de Sainte Vierge<sup>1</sup>. »

« Léonce reçut un premier avertissement ; Man Octavie descendit tout spécialement pour dessiller ses yeux :

« À quoi te sert d'avoir un don, Léonce ? Tu vois pas que ta Myrtha se racornit à cause de Ninette ! Ma parole, tu es aveugle ! Même si c'est ta manman... aujourd'hui je suis obligée de te dire certaines choses sur elle. Quand tu étais pauvre petit, innocent, elle a voulu te ravir le don que le Seigneur t'avait baillé... Elle a pilé la coiffe tant qu'elle a pu<sup>2</sup>... »

Il est très drôle que Myrtha soit atteinte d' « un genre de mal caduc » (ce qui devrait signifier un évanouissement brutal) au cours duquel elle entre en lévitation. Ce fait surnaturel est soigné par Léonce en mélangeant des symboles catholiques (signe de croix, prières, appels aux saints nombreux et divers) et des éléments magiques :

« Un genre de mal caduc s'empara de Myrtha. Son corps devint soudain plus raide qu'une planche de courbaril et s'éleva, au-dessus de la couche, resta un moment en suspens et puis redescendit. Léonce voltigea dans l'autre bord de la case, par réflexe – ou instinct de survie – il fit son signe de croix, imposa ses mains, appela à ses côtés : Jésus-Christ, Notre-Dame de la providence, Sainte-Anne et Saint-Esprit, Ecclésiaste, Ezéchiel, Dieu le Père. Puis, il balaya l'air d'un rameau sec des dernières Pâques et aspergea les coins d'un restant d'alcali. Il allait et venait, impuissant, fou, décomposé. Il bondissait à chaque fois que Myrtha s'élevait et il s'agenouillait quand elle redescendait. Des larmes brouillaient sa vue. Des prières embarrassaient sa bouche. Et Myrtha s'élevait, raide, et puis redescendait. Cela faisait déjà trois mois qu'elle ne quittait plus sa couche et recrachait les potages que préparait Ninette. Les mots

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.97.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.106.

semblaient s'être éteints dans sa gorge. N'est-il pas temps de mettre en branle les rouages de mon don ? pensa Léonce<sup>1</sup>. »

Gerty, qui ne veut pas se mettre en couple, invoque le fait de faire appel à un symbole catholique, la Vierge Marie, pour contrer le magico-religieux avec la personne du *kakwé*, c'est-à-dire, selon Hector Poulet, d'un personnage qui tire ses pouvoirs du fait qu'on y croie<sup>2</sup> : « Supplier la Vierge pour qu'une bougresse ne mette pas son cas dans les mains d'un kakwé<sup>3</sup>... » Les jumeaux, Paul et Céluta, appelés les « deux démons<sup>4</sup> » par leur grande sœur, auraient montré dès leur plus jeune âge une aversion pour la religion catholique que le prêtre aurait conseillé de soigner à l'aide de prières de purification :

« Elle (Célestina) haïssait surtout les jumeaux, Paul et Céluta, les maudits, comme les appelait Ninette. Leur malveillance n'avait pas de frein. Déjà, dans leurs rires de nourrissons, on entendait les grincements d'une âme diabolique. Plus tard, à l'heure du baptême, il fallut les tenir pour qu'ils reçoivent le sacrement. Ils hurlaient, se débattaient, tant et si bien que monsieur l'abbé jugea bon de faire appeler Myrtha et conseilla une-deux neuvaines de purification<sup>5</sup>. »

« Vers l'âge de sept ans, tandis que les enfants de tout le monde couraient, éperdus de foi, au catéchisme du jeudi, ceux-là prenaient le chemin des bois, pour torturer anolis et petits oiseaux, avant de les manger sans cuisson ni accommodement<sup>6</sup>. »

On retrouve la peur des jumeaux, naturellement maléfiques dans certaines sociétés africaines mais aussi dans le vaudou haïtien, où ils font partie des saints du péristyle.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.109.

<sup>2</sup> Hector Poulet, *Kenbwa an Gwada, op.cit.*, p.193.

<sup>3</sup> *La Grande drive des esprits*, p.204.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.151.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

Ainsi, pour les personnages du roman de Pineau, la religion catholique est soit un adjuvant, soit une protection contre le magico-religieux. Anny Dominique Curtius, dans son ouvrage *Symbioses d'une mémoire*, évoque l'occurrence d'un fait similaire en Jamaïque : « Côté jamaïcain, John Stewart conclut que les esclaves sont convaincus qu'ils sont protégés contre les attaques sorcellaires lorsqu'ils sont baptisés et qu'ils deviennent chrétiens<sup>1</sup> (*A View of the Past and Present State of the Island of Jamaica*, 278). »

### 1.5. Une multiplicité de saints

L'une des caractéristiques du syncrétisme catholique est aussi la multiplicité des saints. Mais le traitement de ces saints dans notre corpus montre à la fois la naïveté des acteurs et leur propension à adopter des figures tutélaires. Ainsi la narratrice de *La Grande drive des esprits* nous révèle la croyance naïve en Saint Tricentenaire, à la suite de la grande messe du Tricentenaire donnée à la Soufrière, le 30 septembre 1935 :

« Il faut dire que Monsieur Tricentenaire était devenu un genre de saint très populaire. Bien des humbles, même s'ils ne connaissaient pas sa figure et son emplacement au cimetière, le priaient avec ardeur et foi. On disait qu'il soignait les plaies pas catholiques et savait comment panser la misère des malheureux<sup>2</sup>. »

De même, les femmes sont prêtes à accepter Télumée comme une nouvelle sainte, du fait de ses dons pour le soin, expliquant que celles-ci la « regardaient en souriant, avec une confiance absolue, tout comme si elles se trouvaient dans l'allée latérale de notre église, sous la compréhension de leur saint préféré, celui qui éclairait les ténèbres de leur âme, les renvoyait vivre dans l'espérance<sup>3</sup>. » Ce penchant pour le sacré peut devenir dangereux et conduit même à la folie Gerty, dans *La Grande drive des*

---

<sup>1</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, p.65.

<sup>2</sup> *La Grande drive des esprits*, p.125.

<sup>3</sup> *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, p.131.

*esprits*, lorsque celle-ci se met à considérer l'auteur qu'elle admire comme un saint, jusqu'à le mettre au-dessus de Dieu, ce qui lui sera fatal selon la narratrice :

« À l'époque, on dit que Gerty mit Hugo plus haut que son créateur, c'est ce qui la perdit. À mesure qu'elle pénétrait l'œuvre, les écailles lui tombaient des yeux. Évidences et théories se vérifiaient les unes après les autres. Un jour, la vérité la terrassa : Hugo était bel et bien le nouveau prophète, le mage ignoré qui, à travers ses écrits d'inspiration céleste, guidait l'humanité aveugle vers le Verbe. Hugo connaissait, reconnaissait l'existence des esprits. Et des esprits, il y en avait par creilles qui sillonnaient la terre, retenaient la main des hommes de bonne volonté et crochetaient les espoirs de ce pays embâclé de malédiction ! Ils grouillaient dans la pénombre, entraient dans le corps des femmes, volaient d'arbre en arbre et marchaient, la nuit, sur les tôles des cases. Le bien et le mal se gourmaient toute la journée dans les rues de Haute-Terre. Hugo les avait vus, comme Man Ninette qui tant de fois lutta avant de les vaincre tous<sup>1</sup>. »

L'amalgame est d'ailleurs assez drôle, car celui que Gerty considère comme un prophète est, de manière erronée, confondu avec un *gadézafè*, ce qui peut être comparé à un sorcier ou du moins un voyant par son frère Paul :

« il vous dira, d'un air de grande confiance, que le plus terrible *gadézafè* de Haute-Terre se nommait Hugo<sup>2</sup>. »

### 1.6. *Dieu et la vengeance*

Si Dieu peut être un adjuvant des pratiques magico-religieuses, il est carrément possible de faire appel à lui pour obtenir vengeance, dans le roman de Pineau. C'est ainsi que Mona, une des maîtresses délaissées de

---

<sup>1</sup> *La Grande drive des esprits*, p.205.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.219.

Sosthène obtient vengeance en voyant décliner la descendance de celui-ci, selon Célestina :

« La fille ne fréquentait ni kakwé ni séancier ni gadèzafè, mais cette rage pérenne qui suintait en elle demandait guérison. Quand son garçon atteignit l'âge de cinq ans, Mona commença à invoquer le Saint-Esprit. Elle était lasse de combattre ce mal qui empirait chaque dimanche à la seule vue de l'engrosseur. Quelqu'un lui souffla que les grâces demandées au plus haut des saints se réalisaient inmanquablement. Alors, elle essaya. Qui pouvait la blâmer ? Elle voulait seulement la justice, de quoi faire trembler sur cinq ou six générations la descendance de Sosthène<sup>1</sup>... »

Ainsi Dieu aurait-il accompli les volontés de Mona, ou du moins est-ce ce qu'elle croit, notamment lorsqu'elle voit Léonce affublé d'un handicap :

« Essaie d'imaginer la jouissance qui remuait les chairs de la scélérate. Elle se croyait toute-puissante et même proche de Dieu parce qu'elle marchait avec le Saint-Esprit, manœuvrant ses ennemis comme marionnettes de bois et fils<sup>2</sup>. »

Toujours selon Célestina, la religion catholique peut d'ailleurs s'avérer insuffisante et l'on fait alors appel au magico-religieux, ou du moins aux « esprits maléfiques » : « Au jour des noces de Léonce, Mona relégua ses prières au Saint-Esprit et interpella directement les esprits maléfiques<sup>3</sup>. »

Le syncrétisme catholique est ainsi l'occasion d'une prise de distance ironique avec la religion, celle-ci n'est pas sacrée, au sens où elle se pratique avec respect et dans des lieux consacrés, au contraire, on l'adapte, on l'utilise à des fins parfois égoïstes voire malfaisantes. Le Dieu catholique intervient d'ailleurs dans les pratiques magico-religieuses, et

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.197.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.198.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.199.

jusque dans des événements aussi surnaturels que l'élévation de Myrtha dans *La Grande drive des esprits*. La truculence du syncrétisme, en particulier dans l'œuvre de Pineau, n'est pas sans rappeler le mélange anarchique du surnaturel et du réalisme que l'on peut retrouver dans une œuvre comme *Cent ans de solitude* de Gabriel Garcia Marquez, par exemple, et l'on peut reprendre ces termes qu'employait Charles W.Scheel, au sujet du réalisme magique :

« le monde de la fiction est similaire au monde de la magie : l'impossible est possible dans les deux, mais tous deux sont astreints à des codes de cohérence interne. Le réalisme magique se trouve être l'un des modes les plus flexibles de la fiction, où le naturel et le surnaturel peuvent co-exister de bien des façons, mais où le lecteur doit être prêt à « participer activement dans la création ludique d'une perspective absurde mais aussi ordonnée<sup>1</sup> »

## 2. Syncrétisme et pratiques magico-religieuses

Le syncrétisme peut être dissimulé au sein même du catholicisme mais parfois, c'est au cœur des pratiques magico-religieuses que l'on perçoit des apports de différents cultes. En effet, ces pratiques, fussent-elles en général cachées, comme nous le verrons par la suite, n'en existent pas moins, et se déroulent dans le cadre précis d'une séance, comme nous le verrons. C'est du syncrétisme au sein de ces séances qu'il sera question ici. Mais de prime abord, Hector Poulet, essentiellement connu pour ses traductions en créole guadeloupéen, ses lexiques et ses ouvrages de vulgarisation sur la culture guadeloupéenne, dans son truculent ouvrage *Kenbwa an Gwada*<sup>2</sup> nous invite à bien distinguer les différents teneurs de

---

<sup>1</sup> Charles W.Scheel, *Réalisme magique et réalisme merveilleux. Des théories aux poétiques*, Paris, L'Harmattan, 2007, 256 p., p.94.

<sup>2</sup> Traduire par : « le quimbois en Guadeloupe » ou « le magico-religieux en Guadeloupe »

séance, car plusieurs termes sont employés en Guadeloupe, avec leurs spécificités :

« Mais il y a sorciers et sorciers. Nous pensons qu'on peut classer ce qu'on appelle sorcier(e)s en trois catégories :

- Les **mistinè** : les farceurs et les charlatans ;
- Les **kèlè** : les tueurs et les empoisonneurs ;
- Les **magnétizè** : maîtres en sciences occultes.

Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur le mode opératoire des uns et des autres. Toutefois cette classification est juste commode pour nous, il faut savoir que la cloison n'est certainement pas étanche d'une catégorie à l'autre.

Cependant nous avons exclu de ces catégories les **fwotè(z)**, **mangnè(z)**, **touchè(z)**, les guérisseurs qui lèvent les **blès**, soignent les **koufoulé**, remettent droit les **boukèt panché**, ferment les **lèstonmak wouvè**, effacent les brûlures, remettent en place une articulation.

Nous avons également fait des **gadèdzafè**, les voyant(e)s , une catégorie à part que nous traiton séparément<sup>1</sup>. »

« Comme il arrive souvent en Guadeloupe, nous portons un regard plein de dérision sur nous-mêmes. Le vocabulaire magico-religieux dit que nous n'y croyons qu'à moitié. Les termes tels que **manti-mantè** (un menteur de chez les menteurs !), **kakwè**, (sous-entendant que seuls ceux qui y croient peuvent accorder de l'importance à ce que dit ce personnage), ou encore **manti-kakwè**, montrent à quel point nous ne nous prenons pas au sérieux. Quant à celui de **mistinè**, il désigne quelqu'un qui fait de la mystification son fonds de commerce. Tous ces termes prouvent bien que nous nous amusons de ceux qui gobent tous les racontars de ces **dowmè(z)**, de ces **divinè-krikyèt**, et par conséquent nous nous moquons de nous-mêmes et de notre naïveté. Depuis quelques temps ces **mistinè(z)** sont devenu(e)s des **marabouts** africains dont les petites annonces emplissent les

---

<sup>1</sup> Hector Pouillet, *Kenbwa an Gwada, op.cit.*, p.38.

journaux, la radio, la télévision et les sites internet, quand ils ne font pas du démarchage par téléphone. Certains promettent de n'être payés que sur leurs résultats, mais comme le faisait très justement remarquer un de nos informateurs, les vrais, ceux qui sont efficaces, n'ont pas besoin de publicité et coûtent beaucoup plus cher que nos séansyè(z) de tous les jours que l'on peut contacter par SMS<sup>1</sup>. »

Ces termes sont à l'occasion évoqués dans les œuvres de notre corpus. Ce qui est récurrent, c'est le fait que ces « consultations » ont lieu dans un cadre syncrétique, où intervient à la fois une origine africaine et des références au catholicisme, au sein de pratiques fortement ritualisées, où le rapport à l'argent reste trouble.

### 2.1. *Le rapport à l'Afrique*

Le rapport à l'Afrique est palpable dès la description de Jab-Herma, dans le roman de Michèle Lacrosil, évoqué à plusieurs reprises comme un grand sorcier noir. Il a d'ailleurs les caractéristiques du sorcier africain respecté, étant décrit ainsi : « Jab-Herma est un sage<sup>2</sup>. » De plus, tout comme les marabouts musulmans, qui doivent rester sobres, Jab-Herma ne boit pas le rhum traditionnel, comme le font les autres personnages du roman : « Abstinance rituelle » : il ne boit pas d'alcool<sup>3</sup>.

La description de la consultation qui est donnée à la page 40 du roman mêle aussi un élément africain, le tam-tam, à une pratique européenne, celle des poupées pour les prédictions. C'est le tam-tam qui provoque l'effet de transe dans lequel se retrouve Jab-Herma et qui lui permet de faire la prédiction qui se réalisera par la suite, de la mort de Clarine, par la faute de Bonnier ou du moins de la valise qu'il transporte. On retrouve dans le roman d'autres références à l'Afrique en ce qui concerne les pratiques magico-religieuses. Ainsi, à la page 120, un des personnages

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.39-40.

<sup>2</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.131.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.133.

évoque-t-il la nécessité, pour se protéger, de faire appel à un fétiche consacré par un griot. « Jab a dit, faudrait un fétiche *qui ait passé la mer*, un fétiche consacré par un griot, voisin. » Le terme de « fétiche » est remarquable car il était employé au XVIIIe siècle par les colons pour désigner les objets de culte africain, le fait de l'employer traduit peut-être, inconsciemment, une distance critique, dans tous les cas, ici, c'est le vocabulaire colonial qui est employé dans la narration. De même, on retrouve un contresens dans l'emploi du terme « griot », manifestement employé ici comme sorcier, puisque celui-ci doit consacrer un fétiche, alors que les griots ou *djélis*, sont, dans une Afrique peu alphabétisée, les dépositaires des contes et d'une littérature essentiellement oralisée. Les griots, fort respectés ont certes un savoir qu'ils doivent faire passer, mais il s'agit d'un savoir distinct de celui des sorciers. Dans le roman *Aminata* de Lawrence Hill<sup>1</sup>, l'un des leitmotifs de la narratrice, mise en esclavage, est de devenir une *djéli* et de pouvoir raconter à son peuple ce qu'elle aura vécu, de les étonner avec ses aventures de l'autre côté du grand fleuve. Néanmoins, et même maladroitement, le narrateur de *Demain, Jab-Herma*, suggère ce rapport à l'Afrique et même la plus grande puissance de celle-ci puisque le fétiche consacré par un griot serait le seul à même de protéger des forces maléfiques qui protègent le trésor dont il est question ici. Cependant le fait qu'il s'agisse d'un griot « voisin » suggère qu'il s'agisse peut-être d'Haïti, dont la conservation des cultes en fait en quelque sorte l'île dépositaire de l'Afrique aux Antilles, comme nous l'avons vu précédemment. Le terme de « fétiche » est évoqué à plusieurs reprises, pour se protéger des forces maléfiques supposées protéger le trésor : « -Fils, on peut point s'y mettre sans protection. / - Merdre alors, c'est point un fétiche qui me manque à moi, dit Clovis<sup>2</sup> ».

Selon Anny Dominique Curtius, l'Afrique que l'on retrouve dans les pratiques magiques en Guadeloupe et en Martinique relève avant tout

---

<sup>1</sup> Lawrence Hill, *Aminata*, Paris, Présence africaine, 2012, trad. de Carole Noël.

<sup>2</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.123.

d'un imaginaire, qui la veut certes puissante mais peut-être bien d'un imaginaire européen :

« L'Afrique que propose le Vodou en Martinique et en Guadeloupe ne rentre pas dans une dynamique politique, car le Vodou ne propose pas à ceux qui y ont recours une idéologie de réparation de torts faits aux descendants d'esclaves. L'Afrique que le Vodou propose en Martinique et en Guadeloupe est une Afrique mythique. Pour soigner les maladies et contrer les difficultés de la vie quotidienne, le Vodou attire parce qu'il a mieux articulé des éléments de ritualisation et de croyances déjà ostensibles au sein du Quimbois : l'importance des esprits, le rapport particulier à la mort, les dons, l'interprétation des rêves, le masque du Catholicisme. Mais le Vodou sait aussi effrayer parce que c'est le stéréotype du sorcellaire et du sauvage qui a été le plus souvent véhiculé et maintenu dans la Caraïbe et ailleurs, et ce au détriment du rapport de l'être humain avec son environnement naturel et de la préservation d'une anthropologie typiquement africaine du corps qui sont présents dans le Vodou (*Dieu dans le Vaudou haïtien*). On comprendra donc que puisque le stéréotype est à l'œuvre, lorsque le Quimboiseur et les pratiquants du Quimbois incluent les éléments du Vodou dans le cumul des dispositifs thérapeutiques chargés de soigner et dissiper les crises de la présence, tout s'articule encore une fois dans la logique du non-dit, du caché<sup>1</sup>. »

## 2.2. *Les références au catholicisme*

Le catholicisme intervient au sein des pratiques magico-religieuses. À la page 94 du roman de Lacrosil, Jab-Herma offre une consultation à domicile à Mathulie, qui nous permet de découvrir le lieu de vie des ouvriers pauvres de la canne. Ainsi retrouve-t-on, au cœur de la scène de prédiction, « l'image criarde du Christ enluminé sur la cloison que

---

<sup>1</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire, op.cit.*, p.188.

l'humidité avait noircie<sup>1</sup> » ainsi que le symbole catholique de la croix. La prédiction tourne d'ailleurs autour de cette croix, puisque Mathulie veut savoir comment elle doit l'arranger pour que celle-ci soit bénéfique à son souhait d'avoir un garçon : « Mathulie s'exprima en patois. Elle voulait savoir le sexe du dixième enfant, et s'il ne serait pas bon de changer les branches d'acacia en croix au-dessus de la porte : histoire de conjurer le mauvais sort, et pourvu que ça soye pas une fille<sup>2</sup>. » C'est d'ailleurs Mathulie elle-même qui propose à Jab-Herma : « - Faut un piaye<sup>3</sup> bénéfique. Deux branches d'acacia mâle en croix au-dessus de l'entrée, et trois chopines de rhum répandues dans un trois-chemin, un vendredi minuit, est-ce que ça donnerait un grand beau garçon<sup>4</sup> ? » Hector Pouillet mentionne dans son ouvrage *Kenbwa an Gwada* cette tradition de la croix en branches d'acacia, mais celle-ci serait censée protéger des attaques de zombis : « - Au-dessus de la porte d'entrée de votre maison, accrochez une croix faite de piquant d'acacia, ou encore un petit miroir, cela fuir les zombies de tout acabit<sup>5</sup>. » De retour à la Barbade, Tituba doit répondre aux questions des esclaves marrons en ce qui concerne le rapport entre Satan et les quimboiseurs. La Barbade du roman semble souvent être une Guadeloupe déplacée, et cette référence au quimboiseur en est une de plus : « - Ce Satan, combien de fois l'avais-tu rencontré ?/ - Est-il plus fort que le plus grand des quimboiseurs<sup>6</sup> ? » Le syncrétisme est aussi présent lorsque Nono-senk-dwèt (Nono aux cinq doigts, en référence, nous explique la narratrice aux pouvoirs qu'elle attribue à ses mains) s'adresse à une « quimboiseuse » afin de préserver la virginité de sa fille, pour que celle-ci respecte les préconisations de l'église catholique ! « Au premier sang de Marie-Josèphe, Nono s'en fut visiter une quimboiseuse de renom.

---

<sup>1</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.95.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.94.

<sup>3</sup> Équivalent du quimbois, sortilège.

<sup>4</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.95.

<sup>5</sup> Hector Pouillet, *Kenbwa an Gwada, op.cit.*, p. 103.

<sup>6</sup> *Moi, Tituba, sorcière...* p.223.

“ Je ne veux pas de concubinage pour ma Marie gémit-elle. /- C’est une bonne chose ! Il faut marcher avec les sacrements<sup>1</sup> ! »

### 2.3. *Le rituel*

Les séanciers obéissent à des rituels très précis, où le syncrétisme est à l’honneur. On en retrouve une description dans le roman de Gisèle Pineau, où la narratrice ne se départit pas d’une certaine ironie lorsqu’elle décrit la mise en scène :

« - Je veux que tu barres les nègres sans intentions. Qu’ils tournent pas alentour de ma pauvre Marie ! Faut pas qu’elle se fasse déflorer avant d’être passée devant monsieur l’abbé.

- Bon, bien ! dit la vieille créature. Emmène-la-moi... demain, bonne heure, peu avant le chant des coqs. S’il pleut, s’il fiffine, reviens le jour d’après, à la même heure - l’esprit que je sollicite pour ce genre de travail ne doit pas se mouiller les pieds. Ah ! j’oubliais... ne parle à quiconque jusqu’à ton retour !”

Le lendemain matin, l’air étant sec, mère et fille pourvues de simples nécessaires frappèrent à la porte de la vieille sorcière.

“Bon, bien ! marmonna celle-ci.

Les visiteuses de l’aube prirent place, côte à côte, sur un banc de bois noirâtre, en regardant - œil en coin, fesses serrées - l’autel dressé d’une profusion de cierges allumés. Une grande croix jetait son ombre au mitan de la pièce. L’ancêtre commença par brûler une sérénade d’herbes étranges qui produisirent, en un instant, une épaisse fumée malodorante. L’air s’en trouva embrouillé. Nono, qu’une maladie de poitrine avait malmenée le mois d’avant, se mit à tousser son âme, pendant que Marie-Josèphe pleurait et crachait. D’un seul coup, la vieille tomba, tout de long, sur la terre battue de sa case. Elle arracha son visage et entreprit de vomir des incantations dans la langue des initiés. Nono-senk-dwèt s’agrippa de toutes ses forces au banc qui criait sous son postérieur en eau, et résista au

---

<sup>1</sup> *La Grande drive des esprits*, p.166.

cinéma diabolique. Il n'en fut pas de même pour Marie-Josèphe. La pauvre tituba. Tomba à genoux. Et puis, s'écroula, tandis que ses yeux tournaient à l'envers.

La fille se réveilla deux jours plus tard, dans la case de sa manman. Son corps était courbatu. Entre ses cuisses serrées, un feu brûlait derrière un macadam de feuillage humide et de soufre puant<sup>1</sup>. »

La narratrice elle-même bénéficie d'une consultation, sous l'impulsion de son amie Célestina, qu'elle décrit ici :

« Un jour, elle m'emmena chez un gadèzafè qui, à distance, vit des morts-vivants partout, sous ma couche, au salon, dans la cuisine. Célestina paya deux mille francs et voltigea chez moi des poudres colorées, accrocha des crucifix, des branches de je-ne-sais-quoi bénites, des gravures de la Vierge, de l'Ange Gabriel et d'autres saints gentils. Elle me baigna de feuillages, me chanta des berceuses, me donna à manger<sup>2</sup>... »

Dans son ouvrage *Dieux en exil* et à partir de ses recherches, Simonne Henry Valmore décrit précisément le rituel que suivent ceux qui tiennent séance, et que l'on retrouve en partie dans les œuvres de notre corpus :

« Au départ de toute démarche qui conduit un client à aller consulter un séancier, il y a le présupposé : le Mal existe. Clients et sorciers ont en commun le même code de croyance, c'est la mythologie du *zombie*, la croyance au monde des esprits. Des proverbes courants l'expriment [...] »

« *Le cadre* : c'est généralement dans une petite pièce, chargée de symboles catholiques et d'objets divers produits de sa cuisine sorcière (flacons renfermant une préparation d'herbes, de plantes, de parfums,...) que le quimboiseur officie. »

---

<sup>1</sup> *La Grande drive des esprits*, p.167-168.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.225.

« *Premier acte : l'invocation des dieux.* [...] Le sorcier ferme les yeux pour mieux communiquer avec les puissances de l'au-delà (les saints catholiques, les ancêtres morts – *moun mo,...*) »

« *Deuxième acte : l'ordonnance magique.* [...] Le patient apprend alors de la bouche de son oracle pourquoi il est venu consulter : maladie, chômage, désir d'amour ou de haine, désir de réussite, en somme les préoccupations ordinaires de la vie. Mais ici, même si le client fait face au sorcier, même s'il est venu le voir pour une « séance », même si le sorcier va « travailler » pour lui, contrairement au rituel psychanalytique, c'est le sorcier qui parle, qui est supposé détenir le savoir sur l'autre. [...]

« *Troisième acte : le « travail » ou la dernière étape du rituel.* L'objet qui aura été « travaillé » par le praticien se nomme « protégement » ou « préservatif ». On dit aussi objet « monté », « chargé », « plombé ». C'est quelquefois une bague, une médaille sur laquelle le sorcier aura fait inscrire, généralement par le graveur de l'endroit, une formule protectrice. [...] S'il arrive que les sorts s'acharnent, alors, à bout de ressource et de savoir-faire, le sorcier propose le dernier recours, son *alea jacta est* : il faut partir, « *jambé dlo* », enjamber l'Atlantique, regagner l'Autre Bord. Le simple fait de partir devant exorciser les mauvais démons, car les zombies, dit-on, ont peur de l'eau<sup>1</sup>. »

D'autres éléments peuvent être ajoutés au rituel, c'est le cas du sacrifice, évoqué dans *Moi, Tituba, sorcière...* ou encore dans *Demain, Jab-Herma*, lorsque Cragget rencontre Doff qui vient de voler un poulet pour l'apporter à Mobbie, soupçonné d'avoir des rapports avec les forces occultes : « Je croyais que tu lui apportais un poulet noir<sup>2</sup> ? » Nous avons vu que les consultations de Jab-Herma n'ont pas toujours lieu dans un espace consacré, il arrive d'ailleurs aussi que ces consultations soient spontanées, sans qu'on ne lui aie rien demandé, « Hier il a orienté un destin, il voudrait capter les ondes révélatrices<sup>3</sup>. » ; c'est le cas avec

---

<sup>1</sup> Simone Henry Valmore, *Dieux en exil*, op. cit., p.216 à 218.

<sup>2</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.129.

<sup>3</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.144.

Philippe : «- Un ennui pour vous. Je devais cela à Clarine. » ; « -Vous avez effrayé Clarine, elle a couru à la mort : ce sera pour vous une inquiétude mortelle. Mais pas la mort, puisque vous n'avez pas tué<sup>1</sup>. »

#### 2.4. *Le rapport à l'argent*

Dans les romans de notre corpus, les séanciers ne sont pas intéressés par le profit. Jab-Herma se fait payer uniquement pour montrer son pouvoir : « Après une imposition de mains et une conjuration, il soupira, mais prit cet argent, afin d'être craint<sup>2</sup>. », ce que ne fait pas, d'ailleurs, Télumée, qui perd en partie sa crédibilité : « Je refusais tout salaire et les gens s'éloignaient, déçus, pensant que j'avais perdu la plus grande partie de ma force, comme il arrive<sup>3</sup>. » Les consultations de nos protagonistes leur permettent avant tout de survivre, comme le montre la pauvreté du paiement que reçoit man Cia et qu'elle partage ensuite avec Télumée : « la boîte d'allumettes qu'elle recevait en échange de ses services de sorcière et partageait avec moi, tous les dimanches<sup>4</sup>. » La pauvreté et le troc sont mentionnés dans l'ouvrage *Dieux en exil* de Simone Henry Valmore, qui explique que ce qui meut les femmes qui tiennent ainsi séance, c'est d'abord un souci d'aider les autres avant l'appât du gain. Le roman de Lawrence Hill, *Aminata*, n'est pas un ouvrage historique mais on peut néanmoins noter tout au long des aventures de la narratrice, son étonnement du fait que les Blancs préfèrent être payés en argent qu'en poules ou autres mets comestibles. Cependant, ce point de vue n'est pas partagé dans l'ouvrage d'Hector Pouillet, qui raconte une anecdote lui venant d'un de ses amis *mistinè* qui, pour sa part, affiche un réel intérêt financier :

« - Je vis de la crédulité !

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.96.

<sup>3</sup> *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, p.228.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.195.

- *Mais comment tu fais ?*
- *Tout le monde dans la commune sait que je suis un homme de sciences. Je ne fais pas de publicité, tout le monde le sait. De mon côté je connais aussi les clients potentiels, les plus crédules, et qui ont les moyens de payer. Par exemple madame untel est une institutrice qui croit au mal, elle est persuadée qu'on l'envie, qu'on lui en veut de sa réussite sociale, elle peut payer facilement 100 euros pour se faire enlever un **gyongyon** qui se trouve devant sa porte, et c'est moi qu'elle viendra chercher pour le faire. Elle ne se doute pas que c'est moi-même qui l'ai, pendant la nuit, mis devant son pas de porte !*
- *Mais ça ne te dérange pas de vivre sur la bêtise humaine ?*  
*Arrête ! C'est pas de ma faute si elle est bête ! De quoi vivent les prêtres, et même le pape, sinon de la crédulité des gens ? Moi je l'aide à lutter contre ce qui lui fait peur. De toute façon je ne l'oblige pas à venir me chercher, elle vient de son plein gré, elle pourrait aller chercher quelqu'un d'autre, le curé par exemple qui lui aussi peut donner la malédiction en secouant sa robe, il peut même exorciser le diable<sup>1</sup>. »*

### 3. Les rejets

Cependant, tous les personnages des œuvres de notre corpus n'acceptent pas ainsi de mêler les différents cultes et certains rejettent ce qui peut ressortir du magique tel que nous l'avons défini précédemment. Le don de voir sa grand-mère morte Octavie, que reçoit Léonce, dans *La Grande drive des esprits*, est ainsi rejeté par sa mère, Ninette, celle-ci comprenant à sa naissance qu'il a ce don par le placenta qui recouvre la tête du bébé : « L'enfant naquit coiffé<sup>2</sup> ». Elle utilise ainsi elle-même des procédés magiques pour le débarrasser du don qu'il aurait reçu :

« Naître coiffé, c'est posséder illico un don surnaturel. C'est ouvrir la porte aux esprits qui rôdent au bordage de la terre. C'est commercer

---

<sup>1</sup> Hector Pouillet, *Kenbwa an Gwada*, op. cit., p.42-43.

<sup>2</sup> *La Grande drive des esprits*, p.12.

avec les défunts, écouter les paroles venues de l'autre monde, et voir au-delà du visible. Poussée par son époux, Ninette exécuta un arsenal de recettes infailibles cédées à voix basse par une vieille négresse édentée qui avait – disait-on prémuni quantité d'enfants nés voilés contre la toute-puissance des esprits en dérive. Avec grande précaution et infinie patience, elle mit la coiffe à sécher sur une roche lessivée de la cour. Quand le soleil eut accompli son œuvre, elle pilonna la coiffe jusqu'à la réduire en fine poussière qu'elle administra à l'enfant par petites cuillerées. Enfin, elle lui accrocha un pentacle de parchemin vierge au cou, fit une série de neuvaines et se traîna à genoux dans *et caetera* d'églises de la Guadeloupe. Le voile mangé, le don disparut<sup>1</sup>. »

Par la suite, Léonce lui-même n'aura pas de scrupule à rejeter le don qui était revenu : « Léonce quitta sans se mêler le monde des esprits qui le serraient de près depuis des temps<sup>2</sup>. » Léonce n'est pas le seul à rejeter son don. La narratrice, elle, pétrie de culture européenne, ayant d'ailleurs étudié en Europe, rejette carrément tout ce qui ressort du magico-religieux et auquel croit son amie Célestina, fille de la campagne guadeloupéenne :

« Quand Célestina commençait à me raconter ses histoires de Mal, de diables, de sorciers et suppôts de Satan, je ne voulais jamais écouter. Je lui disais que c'était ce genre de bêtise qui mettait les nègres derrière comme les graines du cochon. Je la sommais d'ouvrir les yeux, de déchirer les voiles, de quitter les puits de l'obscurantisme<sup>3</sup>. »

« Ses histoires de maléfices, malédiction et autre magie m'avaient repoussée dans des chemins où logique et raison mettaient ensemble le feu aux contes de sorcellerie<sup>4</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.13.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.27.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.162.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.178.

Ce rejet finit par séparer les deux amies, mais au travers de ce rejet de la culture populaire, il semble que ce soit sa propre culture, la culture de la Guadeloupe, que rejette la narratrice, par le rejet qu'elle fait aussi de la case traditionnelle en bois qui lui sert de local à Pointe-à-Pitre et qu'elle souhaite remplacer par quelque chose de plus moderne, en béton. Au fond, le rejet des croyances jugées obsolètes par la narratrice semble être un rejet condamnable de toute une culture populaire :

« Cette année-là, une furieuse idée me démangeait : changer de local, laisser l'antique case en bois de mes débuts afin de m'installer dans du béton. Loin du Délice Exotique, bien loin du voisinage de Célestina et de tous les zombies qui marchaient après elle. On ne me vit donc pas à l'enterrement de sa grand-mère Ninette, celle-là même qui lui avait appris à questionner les morts et chérir le quimbois. Je lui adressai toutefois un pli de condoléances, juste pour soulager ma bonne éducation<sup>1</sup>. »

Mais ces pratiques magico-religieuses ne seraient-elles pas une reconquête voire la création d'une identité pour des descendants d'esclaves justement privés de cette identité, et le rejet de ces pratiques magico-religieuses ne traduirait-il pas, à rebours, une nouvelle perte de cette identité au profit de la culture européenne ?

« Désontologiser l'esclave c'est le soustraire à toute historicité, c'est effacer son être-là, son *Dasein*. Le désontologisme ne vient à terme que lorsqu'il y a une mise en place d'un processus de reconstitution de l'être-là et de construction de l'être en devenir que j'appelle réontologisme. Autrement dit, au désontologisme j'oppose le réontologisme qui constitue un réveil culturel et identitaire après le vide, et au cours duquel les esclaves tissent de nouveaux branchements entre l'Afrique et la Caraïbe<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.179.

<sup>2</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, op. cit., p.21-22.

« Le désontologisme se réalise dans l'espace du bateau négrier et de la plantation, sur le corps de l'esclavage réifié et devenu propriété d'un maître et dans le temps de l'esclavage. L'essentiel de ce désontologisme opère donc au niveau de l'inclusion de l'esclavage au sein d'un autre système religieux<sup>1</sup>. »

« Les ancêtres de l'Obeah man, de la Quimboiseuse, du Oungan, du Rasta, de la Spiritiste font de la plantation, tant du point de vue de l'idéologie véhiculée dans ces religions que des espaces géographiques où elles sont pratiquées, un *ici* tributaire d'un *ailleurs*. Après le bateau négrier, la plantation est donc ce lieu qui entretient la légitimité du monde qui devient nécessaire au réontologisme de l'esclave. (...) Mais la plantation ne peut être espace du contre-monde sans le souvenir d'un ailleurs, l'Afrique. D'un autre point de vue, la plantation ne peut exister sans les métropoles européennes, fondatrices du système esclavagiste, et sans l'Afrique, fournisseur de la marchandise humaine destinée à enrichir l'Europe. (...) la plantation demeure ce lieu indéfinissable qui est né sur le modèle du paradoxe, de l'entre-deux. Tout en étant lieu d'asservissement mais aussi de désontologisme de l'esclave, une fois qu'il reçoit le baptême par exemple, la plantation est l'espace d'un formidable métissage culturel, lieu de naissance du processus de créolisation<sup>2</sup>. »

Les romans de notre corpus montrent ainsi la prégnance des syncrétismes en Guadeloupe. Ceux-ci semblent être toujours présents, aussi bien au sein de l'église catholique, qui intègre le magique, que dans les pratiques magico-religieuses, qui ne peuvent, elles, avoir lieu, sans le concours d'éléments tirés du catholicisme, à commencer par *La Bible*, les hosties ou l'eau bénite. Cependant, si ces pratiques sont généralisées dans la population, il reste des rejets : peur d'affronter pour soi ou un proche un don trop embarrassant, rejet d'une culture jugée archaïque par les jeunes,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.38.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.52.

ce refus n'est pas anodin, sous-tendant, malgré tout, une déperdition culturelle.

## II. Mises en scène de la possession

La possession est évoquée à plusieurs reprises dans notre corpus. Il peut s'agir de trances rituelles ou de possessions maléfiques.

### 1. La transe

Jab-Herma, dans le roman éponyme de Michèle Lacrosil, a besoin, pour réaliser ses consultations, de sortir de lui-même et d'être en quelque sorte possédé par l'esprit qui fera les prédictions, il entre ainsi en transe, avec l'aide du tam-tam, comme c'est le cas à la page 70. La quimboiseuse que consulte Nono-senk-dwèt pour garantir la virginité de sa fille, entre elle aussi dans une transe assez théâtrale : « D'un seul coup, la vieille tomba, tout de long, sur la terre battue de sa case. Elle arracha son visage et entreprit de vomir des incantations dans la langue des initiés.<sup>1</sup> » Cette mise en scène de la transe rituelle ne doit pas être observée d'un point de vue européen, selon Anny Dominique Curtius, mais bien comme un moyen de s'approprier une identité propre, à travers ces pratiques :

« Selon Bastide, ces premiers explorateurs et ethnographes considéraient les crises de possession dans les rites africains à partir de leur perspective ethno-psychiatrique européenne. C'est ainsi que la liturgie corporelle des cultes de possession africains qui remplit une fonction sociale et possède un langage symbolique assurant la communication entre les dieux et les humains, était totalement évacuée. Seuls la sauvagerie, l'hystérie corporelle, le chaos permanent ont été retenus. Parallèlement aux observations de Bastide, il faut faire référence à celle de Fanon qui remarque qu'une « étude du

---

<sup>1</sup> *La Grande drive des esprits*, p.167-168.

monde colonial doit obligatoirement s'attacher à la compréhension du phénomène de la danse et de la possession, [car] la berge où le [colonisé] se [glisse] comme pour manifester l'équivalence de la danse et de l'ablution, du lavage, et de la purification sont des lieux sacrés<sup>1</sup> » (*Les Damnés de la terre*, 87-88). »

## 2. Les possessions maléfiques

La possession, le fait pour un être humain d'être habité par un être généralement maléfique, peut être surnaturelle ou relever du délire d'un esprit malade. Nous verrons que ces deux situations sont représentées dans notre corpus. Il n'y a pas d'autre explication en effet que la possession, à l'acte criminel que commet l'assassin d'Angebert, le père de Télumée. Ce dernier lui pardonne même, estimant qu'il n'est pas responsable de son acte, mais que sa main aurait été guidée :

« je pardonne à Germain, parce que sa volonté ne lui appartenait plus : le mal des humains est grand et peut faire d'un homme n'importe quoi, même un assassin, messieurs, c'est pas une blague, un assassin<sup>2</sup>... »

On peut aussi se demander si le mal qui s'empare de Myrtha et la soulève de terre ne relève pas de la possession :

« Un genre de mal caduc s'empara de Myrtha. Son corps devint soudain plus raide qu'une planche de courbaril et s'éleva, au-dessus de la couche, resta un moment en suspens et puis redescendit. Léonce voltigea dans l'autre bord de la case, par réflexe - ou instinct de survie - il fit son signe de croix, imposa ses mains, appela à ses côtés : Jésus-Christ, Notre-Dame de la providence, Sainte-Anne et Saint-Esprit, Ecclésiaste, Ezéchiel, Dieu le Père. Puis, il balaya l'air d'un

---

<sup>1</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, op.cit., p.17.

<sup>2</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.40.

rameau sec des dernières Pâques et aspergea les coins d'un restant d'alcali. Il allait et venait, impuissant, fou, décomposé. Il bondissait à chaque fois que Myrtha s'élevait et il s'agenouillait quand elle redescendait. Des larmes brouillaient sa vue. Des prières embarrassaient sa bouche. Et Myrtha s'élevait, raide, et puis redescendait. Cela faisait déjà trois mois qu'elle ne quittait plus sa couche et recrachait les potages que préparait Ninette. Les mots semblaient s'être éteints dans sa gorge<sup>1</sup>. »

Parfois, des maladies naturelles sont apparemment prises pour des faits de possessions par les protagonistes ignorants. C'est le cas du mal qui touche Paul, accusé d'être maudit dans *La Grande drive des esprits* et qui a toutes les caractéristiques de l'épilepsie :

« En certaines lunes, son corps possédé par un diable perdait son sens. Bras et jambes se mêlaient serrés ainsi que racines de palétuviers. Une bave au coin des lèvres, il se trouvait projeté sur le sol, désarticulé. Dans ces moments, le malheureux ne reconnaissait plus les siens. Il fallait, disait Célestina, se mettre tout simplement sur le côté et attendre que le démon quitte son corps<sup>2</sup>. »

« Les gens de Haute-Terre [...] pensaient qu'on avait fait du mal à Paul et qu'il fallait chercher du côté des sorciers pour démêler ces fils<sup>3</sup>. »

La narratrice de *Moi, Tituba, sorcière...* garde une distance ironique lorsqu'elle décrit très précisément les possessions des jeunes filles de Salem, ce qui suggère qu'elle ne croit pas qu'elles soient réellement possédées par un esprit maléfique, mais qu'il s'agirait plutôt d'un tour de leur esprit :

---

<sup>1</sup> *La Grande drive des esprits*, p.109.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.209.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.215.

« Un soir donc, après le souper, Betsey glissa raide par terre et resta étendue, les bras en croix, les prunelles révulsées, un rictus découvrant ses dents de lait. Je me précipitai pour la secourir. A peine ma main avait-elle effleuré son bras cependant, qu'elle se rétracta et poussa un hurlement. Je demeurai interdite. Maîtresse Parris se précipita alors et la serra contre elle, s'oubliant jusqu'à la couvrir de baisers<sup>1</sup>. »

« A peine me fus-je encadrée dans l'embrasure de la porte, resserrant autour de moi les pans de mon châle car le feu, récemment allumé, fumait encore sans donner de chaleur, que ma petite Betsey sauta de son siège et se roulant par terre, se mit à hurler.

Ces cris n'avaient rien d'humain.

Chaque année, en prévision de la Noël, les esclaves avaient coutume d'engraisser un porc qu'ils mettaient à mort deux jours avant le repas du réveillon afin que sa chair se débarrasse dans une marinade de citron et de feuilles de bois d'Inde, de toutes ses impuretés. On égorgeait l'animal au lever du jour, puis on le pendait par les pieds aux branches d'un calebassier. Tandis que son sang s'écoulait, d'abord à gros bouillons, puis de plus en plus lentement, il hurlait. Des cris rauques, insupportables que brusquement le silence de la mort venait coiffer.

C'est ainsi que criait Betsey. Comme si soudain ce corps d'enfant s'était mué en celui d'un vil animal qu'un pouvoir monstrueux habitait.

Abigail resta d'abord debout, visiblement interdite. Puis son regard auquel rien n'échappait, alla du visage accusateur de Samuel Parris à celui, à peine moins terrifiant, de maîtresse Parris, puis au mien qui devait exprimer le désarroi le plus total. Elle sembla comprendre de quoi il s'agissait et alors, comme un téméraire qui se jette dans une mare sans savoir ce que sa surface verdâtre recouvre, elle sauta à bas de son siège et se roulant par terre, commença à hurler de même manière<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.114.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.116.

« Dans la foule qui encombrait le rez-de-chaussée des Putnam, personne ne me prêta attention et je pus, à loisir, observer les caracoles de la petite Anne. A un moment, elle se dressa, pointa le doigt vers le mur et fit d'un ton théâtral :

- Là, là, je le vois avec son nez pareil à un bec d'aigle, ses yeux come des boules de feu et tout son corps couvert de longs poils. Là, là, je le vois !

A quoi se serait-on attendu ? A voir cette foule d'adultes lui rire au nez avant de consoler ses éventuelles frayeurs d'enfant ? Au lieu de cela, l'assistance se rua dans toutes les directions, tomba à genoux, récitant psaumes et prières<sup>1</sup>. »

Les villageois, plus crédules ne sont pas de l'avis de Tituba, puisqu'ils concluent à l'ensorcellement, comme maîtresse Sheldon : « - Ça résonne comme les enfants Goodwin. Pourvu qu'elles n'aient pas été ensorcelées <sup>2</sup>! » ou Samuel Parris, dont le jugement est moins réservé que ce qu'il affirme :

« - Samuel Parris est plus soucieux que quiconque que ne se répande pas dans Salem, le bruit que ses filles sont ensorcelées. Il va faire venir le Dr Griggs en espérant qu'il s'agit là d'une maladie commune et ordinaire. »

« - Tituba, je n'accuse pas sans preuves. Aussi je réserve mon jugement. Mais, si demain, le docteur Griggs conclut à l'influence du Malin, je te montrerai l'homme que je suis<sup>3</sup>. »

La solution apportée par le mari de Tituba montre encore cette distance critique de la narratrice, transformant la scène dramatique en une

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.134.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.122.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.123.

situation comique, en particulier avec l'usage du seau d'eau pour calmer les filles comme des animaux en rut :

« Cette fois encore, je fus sauvée par la troupe des voisins, ameutés comme la veille par tout ce vacarme. Ils formèrent un cercle respectueux et muet d'horreur autour des enfants qui continuaient d'être prises des convulsions les plus indécentes. John Indien qui était descendu à son tour, sans mot dire, alla chercher un seau d'eau à la cuisine et vlan ! le lança sur nos petites démentes. Cela les calma. Elles se levèrent, ruisselantes, presque contrites. En procession, nous prîmes le chemin de la maison de réunion<sup>1</sup>. »

Les possessions maléfiques sont ainsi toutes décrédibilisées par la narratrice du roman de Condé. Jusqu'à son mari, John Indien, finalement victime de possession est l'objet de cette mise à distance critique :

« J'appris que sur le pont d'Ipswich, c'était lui, qui avant Anne Putnam ou Abigail, avait fait découvrir la sorcière sous les haillons d'une pauvre. On disait même qu'il avait fait reconnaître Satan dans la forme bégnine d'un nuage au-dessus des condamnés<sup>2</sup>. »

La possession de l'homme montre ici sa faiblesse, son incapacité à soutenir sa femme, Tituba, alors que dans le roman de Petry, c'est Tituba elle-même qui le poussait à jouer cette comédie, pour éviter d'être assimilé au grand homme noir, le diable, que certaines des possédées croyaient voir.

La mise en scène de la possession peut ainsi référer à la transe dans un cadre magico-religieux et relever de la description mais il peut aussi s'agir de décrire des possessions maléfiques, et là, les auteurs marquent une distance critique quant aux raisons qui peuvent pousser leurs personnages à agir ainsi, l'on est alors plus proche du drame psychiatrique que du

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Moi, Tituba, sorcière...* p.185.

chevauchement par des loas (dieux) que l'on peut retrouver dans le vaudou.

### **III. Les spécificités des Antilles françaises dans les romans**

Roger Bastide, dans son ouvrage *Les Amériques noires*, rappelait à quel point les Noirs américains avaient été dépossédés de leur culture africaine et dans quelle mesure, selon lui, ils avaient développé une affectivité dans leur pratique du christianisme, qui en fait une religion à part entière :

« Si la religion du Noir américain de la basse classe est affective, ce n'est donc pas à cause d'une quelconque survivance africaine, mais parce que l'esclave bridé, dominé, exploité, repoussé, a mis dans le christianisme son besoin de compensation, de sécurité ; il a changé le christianisme en méthode de défoulement<sup>1</sup>. »

Aux Antilles, il existe bien des spécificités dans la pratique religieuse et magico-religieuse, qui sont représentées dans notre corpus et que nous allons analyser ici.

#### **1. Représentations du catholicisme**

Le catholicisme occupe, nous l'avons vu, une place prépondérante aux Antilles. À l'exception de *Moi, Tituba, sorcière...* dont le contexte s'inscrit essentiellement dans celui du puritanisme, en raison même du choix de l'histoire, les œuvres de notre corpus vont s'attacher à illustrer cette place, au détriment d'autres cultes chrétiens qui existent pourtant aussi aux Antilles. En effet, si l'on s'en réfère à *L'Histoire religieuse de la Guadeloupe au XIXe siècle* de Max Didon, associée à la démarche d'émancipation des

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires*, op.cit., p.208.

esclaves noirs de la Guadeloupe, le culte catholique connaîtra à l'abolition de l'esclavage un immense succès :

« La lettre du préfet, en orientant la pastorale vers les esclaves, redonne confiance à ces derniers. Désormais, ils voient dans la fréquentation de l'église la démarche nécessaire à l'émancipation future. Dans la conscience collective de la population servile, la religion est dorénavant associée à la libération. Ce sentiment est renforcé par la publication de l'ordonnance royale du 5 janvier 1840<sup>1</sup>. »

« Les esclaves se rendent compte très vite que les nouvelles dispositions leur sont destinées. Ils associent la pratique religieuse à l'abolition de l'esclavage. Dans la conscience collective c'est la condition sine qua non de l'émancipation. Il s'opère alors un enthousiasme pour les choses religieuses<sup>2</sup>. »

« Aussi en 1848, l'abolition de l'esclavage se passe sans heurts importants et les ecclésiastiques sont associés aux cérémonies. « À peine l'arrêté de Monsieur le gouverneur qui proclamait l'abolition de l'esclavage avait-il été publié qu'une députation d'anciens esclaves se rendait à la préfecture apostolique pour prier monsieur le préfet de consacrer par une messe d'actions de grâce l'acte d'émancipation<sup>3</sup> »

Pourtant, selon Didon, « sur le plan local, un grand nombre d'ecclésiastiques s'est montré indifférent au problème soulevé par le système esclavagiste<sup>4</sup> », d'ailleurs « les prêtres ont possédé des esclaves<sup>5</sup> » et « la grande majorité du clergé guadeloupéen a adopté un comportement ségrégationniste à l'intérieur même des églises et aussi à

---

<sup>1</sup> Max Didon, *Histoire religieuse de la Guadeloupe, op.cit.*, p.47-48.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.58.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.59.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.69.

<sup>5</sup> *Ibid.*

l'extérieur<sup>1</sup>. » Nous verrons ainsi que la pratique catholique aux Antilles n'est pas dénuée d'une forme d'auto-flagellation.

### 1.1. *Une antique malédiction perpétuée par le christianisme*

Le roman de Lacrosil fait référence explicitement à la malédiction du nègre, celle qui toucherait la descendance de Cham et qui se trouverait dans *La Bible*. Cragget cherche ainsi « la date de la malédiction prononcée par qui ? Iahveh, Noé<sup>2</sup> ? », « cherchant la date et les termes de la malédiction<sup>3</sup> », il se rappelle des bribes de catéchisme : « l'ange tonnant interdisant un paradis<sup>4</sup> » et se demande : « L'époque candide c'était quand : avant Canaan, ou avant Cham<sup>5</sup> ? ». Cette malédiction, qui justifie l'esclavage est aussi évoquée par Pilou, dans une sorte de litanie, et explique même son amour démesuré pour Philippe Bonnier, qui la conduira à la mort :

« Dieu est fait à son image. C'est pour ce jeune homme qu'elle a été déportée et vendue ; l'exposition, la vente sur les marchés, les siècles d'oppression, c'était pour qu'il ait à sa convenance du sucre et des bénéfices. Elle ressent cela de façon brutale. Valait-il tant de tourments ? Elle le souhaite, afin d'être justifiée. Sinon, rien n'aurait de sens, pas même la malédiction biblique : *Vous lui serez asservis, fils de Cham*<sup>6</sup> ! »

« sollicitant le texte biblique, elle se dit, *asservie, asservie*<sup>7</sup> »

Il est question aussi de cette malédiction dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle* : « Nous parlions souvent de la chute du nègre, de ce qui avait eu

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.245.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.246.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.79.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.81.

lieu dans les temps anciens et se poursuivait, sans que nous sachions pourquoi ni comment<sup>1</sup>. » Celle-ci expliquerait d'ailleurs la souffrance et la pauvreté que connaissent les personnages : « C'est depuis longtemps que pour nous libérer Dieu habite le ciel, et que pour nous cravacher il habite la maison des blancs, à Belle-Feuille<sup>2</sup>. » Télumée se sent d'ailleurs en proie à cette malédiction, elle qui ne cesse de connaître des déboires :

« certaines fois, me regardant à la glace une peur me venait, une sensation désagréable, l'idée que j'étais toujours la même négresse aux tresses en crise, à la peau charbonneuse et aux yeux errants qui se louait à Belle-Feuille, et qui n'échapperait pas à la vengeance du ciel<sup>3</sup>. »

Une critique sociale se dégage du roman, qui montre l'aliénation en proie à laquelle se trouvent les personnages, face aux motifs catholiques d'un Dieu obéissant à l'iconographie européenne :

« mon cher, un blanc est blanc et rose, le bon Dieu est blanc et rose et où se trouve un blanc, c'est là que se tient la lumière. Déjà, dans la bouche de sa grand-mère, Amboise avait appris que le nègre est une réserve de péchés dans le monde, la créature même du diable. Mais en prison, la tête fêlée par les bastonnades, les sermons du dimanche, les propos de son compagnon de cellule, il avait fini par avoir le souffle coupé devant "la noirceur" de son âme et s'était demandé ce qu'il pourrait bien faire pour la laver, afin que Dieu le regarde, un jour, sans dégoût. Et c'est ainsi, me dit-il amusé, qu'il eut l'idée de venir en France où il vécut sept ans<sup>4</sup>. »

Le rôle du clergé guadeloupéen est déterminant dans cette aliénation des personnages, selon Max Didon :

---

<sup>1</sup> P.212.

<sup>2</sup> P.61.

<sup>3</sup> P.133.

<sup>4</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.215.

« Le clergé a aussi laissé répandre cette cabale que les esclaves étaient victimes de la Malédiction de Cham, et que cette damnation justifiait leur condition servile.

Tout en tenant compte du contexte psychologique de l'époque, cette attitude montre que le clergé ne s'est pas départi du contexte colonial. En aidant à pacifier les ardeurs émancipatrices des esclaves, en les dissuadant de toute volonté de révolte, en ayant possédé lui-même des esclaves comme domestiques ou autres, il s'est compromis avec le système esclavagiste. Ce qui lui vaudra de nombreux reproches<sup>1</sup>. »

Dans un de ses romans précédents, *Sapotille et le serin d'argile*, Michèle Lacrosil s'était d'ailleurs attachée à décrire le racisme dont est victime la narratrice, Sapotille, au sein de l'école tenue par les religieuses qu'elle fréquente.

### 1.2. *Le respect de la religion catholique*

En dépit de cette malédiction, les personnages de notre corpus, à l'image de la société guadeloupéenne, font preuve d'un grand respect envers la religion catholique. Ainsi, Agathe, la belle-fille de Ninette et Sosthène, n'habille jamais ses enfants, qui courent nus comme des vers tous les jours, à l'exception du dimanche, car elle « les habillait le seul jour du Seigneur<sup>2</sup> ». On ne remet pas en cause, d'ailleurs, les décisions divines, selon Ninette, qui semble prête à en tirer profit pour s'accaparer son fils et sa petite-fille : « Que voulez-vous, les desseins de l'Éternel sont insondables, chacun le sait. Elle prendrait soin de l'orpheline, sa Cécé chérie<sup>3</sup>. » La prière que récitent les personnages du livre, en mémoire de l'éruption du volcan, montre aussi ce respect, empreint d'aliénation:

« Depuis trois cents ans, Chrétiens et Français

---

<sup>1</sup> Max Didon, *Histoire religieuse de la Guadeloupe*, op.cit., p.70.

<sup>2</sup> *La Grande drive des esprits*, p.105.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.110-111.

Sur la Soufrière ayant pris accès,  
Jurons par ces noms, gage de succès,  
De rester Chrétiens et Français<sup>1</sup> »

« Prions pour ce prêtre  
Qui fut Richelieu  
Il fit ici naître  
La France et son Dieu<sup>2</sup>... »

### 1.3. *Une formalité*

Mais le catholicisme peut aussi être vécu comme une formalité. C'est le cas à l'approche du jumeau dit démoniaque Paul, devant lequel se signent les habitants de Haute-Terre dans *La Grande drive des esprits* : « Après trois-quatre signes de croix bâclés, les chrétiens demandaient incessamment au Seigneur de protéger leurs corps et biens<sup>3</sup>. »

Pour Anny Dominique Curtius, cette pratique catholique est l'un des jalons de la perte d'identité dont sont victimes les descendants d'esclaves, depuis l'esclavage : « Le baptême ajoute à la dépossession culturelle dont les esclaves font l'expérience depuis leur captivité<sup>4</sup>. » Le fait de suivre les rites religieux aurait ainsi une fonction essentiellement sociale, dont a du mal à se départir la population guadeloupéenne, même si la fonction sacrée reste prégnante dans une société, nous l'avons vu, en quête d'affectivité religieuse :

« Les jalons historiques qui ont été posés révèlent donc qu'un contexte esclavagiste totalitaire et post-esclavagiste assimilationniste donne naissance à un système religieux dont il convient de souligner les spécificités. L'évangélisation forcée au nom d'une mission

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.125.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.126.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.187.

<sup>4</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire, op.cit.*, p.53.

civilisatrice, de même que l'asservissement ont comme effet le développement d'une mentalité religieuse par souci d'insertion sociale. Ainsi, baptêmes, confirmations et mariages constituent à l'époque pour les esclaves et les affranchis des codes de pénétration dans la société de la plantation. Par conséquent, de nos jours la pratique assidue de divers rituels et sacrements catholiques (messes, baptêmes, communions, mariages, funérailles, etc.) par les Guadeloupéens et les Martiniquais est une démarche sociale à laquelle se rattache un certain sentiment de religiosité et de dignité<sup>1</sup>. »

Il est vrai que l'attachement de la population au catholicisme est important, et que même lorsque le socialisme voire le communisme sont introduits en Guadeloupe, en dépit de leurs détracteurs, ces mouvements politiques ne seront pas teintés de l'anticléricalisme qu'on leur connaît en métropole, au contraire, ils ne sont pas, pour la population guadeloupéenne, antithétiques et parviennent à survivre de concert. Au fond, au début du XXe siècle, le principal ennemi du catholicisme restera la réticence des prêtres à venir officier sur l'île et donc le peu de paroisses pourvues :

« Il n'y a donc pas vraiment de rejet de la religion de la part de la population. Celle-ci adhère au message social dispensé par les socialistes, mais ne les suit pas sur le chemin de l'anticléricalisme. La politique républicaine fait beaucoup de bruit notamment dans les journaux, mais dans l'immédiat, les répercussions ne sont pas préjudiciables à la pratique. Il faudra attendre le XXe siècle pour mesurer les conséquences de ce changement sur les mentalités. On observe cependant, çà et là une résurgence de pratiques superstitieuses parallèles. Dans une étude déjà citée, menée en 1907, consacrée à la Guadeloupe, intitulée : *Quelques remarques sur la situation religieuse*, ce risque de déviance superstitieuse est mentionné : « cela leur serait d'autant plus facile qu'elles n'auraient pas de peine à remplacer la religion par quelque chose qui en est comme la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.108.

*caricature, la superstition pour laquelle elles semblent avoir une tendance marquée*<sup>1</sup>. » Mais cette conduite relève beaucoup d'un manque d'encadrement des populations. Rappelons tout de même que le nombre de prêtres par habitant a fortement baissé durant cette période et que l'enseignement du catéchisme est devenu très insuffisant dans nombre de paroisses rurales par rapport à la demande. Le recours aux pratiques superstitieuses ne remplace pas le culte catholique, il vient s'y greffer en plus ou pallier un manque de présence religieuse. D'ailleurs, nous l'avons évoqué antérieurement, la pratique ne baisse pas. Les jours de culte comme le dimanche, les églises sont encore remplies. Par conséquent, la population n'adopte pas une position anticléricale, elle subit les aléas de la politique menée contre la religion. Et même si certaines pratiques, contre lesquelles les religieux ont lutté jadis, reviennent, elles n'effacent pas le sentiment religieux de cette population qui continue à croire au message révélé<sup>2</sup>. »

## **2. L'autre « pouvoir » religieux : le don**

Un autre pouvoir religieux non négligeable est le don. Nous l'avons vu, on estime dans les romans qu'il s'agit d'un don divin. Léonce, dans *La Grande drive des esprits*, l'acquière à la naissance : « L'enfant naquit coiffé » (p.12). La narratrice nous explique en quoi consiste cette spécificité : « Naître coiffé, c'est posséder illico un don surnaturel. C'est ouvrir la porte aux esprits qui rôdent au bordage de la terre. C'est commercer avec les défunts, écouter les paroles venues de l'autre monde, et voir au-delà du visible. » (p.13). La mère de Léonce tente de le protéger de ce don, car celui-ci peut être difficile à vivre. Comme l'explique Hélène Migerel : « Géré précocement de manière continue, le don disparaît pour ne plus

---

<sup>1</sup> A.C.S.Sp, 3P1.4.1 A la Guadeloupe, quelques remarques sur la situation religieuse, année 1907.

<sup>2</sup> Max Didon, *Histoire religieuse de la Guadeloupe au XIXe siècle*, op.cit., p.255.

revenir. L'enfant souvent né-coiffé<sup>1</sup> n'aperçoit ni les zombis domestiques, ni les zombis rôdeurs, après la prise en charge<sup>2</sup>. » Ninette est vertement rabrouée pour cela par sa belle-mère, Man Octavie :

« ...Man Octavie, la manman de Sosthène mourut à l'âge de soixante-dix ans et quelques. Elle sermonna vertement sa belle-fille lorsqu'elle la prit à piler la coiffe : « Alors, tu es aveugle, Ninette ! Tu écoutes les boniments de ce vagabond de Sosthène qui connaît rien d'autre que charmer les femmes ! Tu es aveugle, mais ton fils voit et verra plus loin que toi ! Tu pleures parce qu'il a un pied bot... et tu veux lui enlever son don ! Tu vois donc pas que son pied bot l'acquitte de cette bénédiction<sup>3</sup> ! » »

Le don revient en effet, dans des conditions qui restent floues : « Le don revint... peut-être à cause de la graine qui germait dans le ventre de Myrtha. Peut-être parce que l'esprit de Léonce était sans dessus dessous<sup>4</sup>. » Le parrainage de Man Octavie suggère qu'il s'agisse ici de ce qu'Hélène Migerel qualifie de « don libre » :

« Le don libre est le legs d'un parent décédé, souvent idéalisé, qui dispensait de son vivant soins et amour : une grand-mère, une marraine, un voisin bienveillant ou un proche toujours coloré d'une forte charge affective. L'élection du sujet ne se base sur aucun critère défini. D'abord étonné par ce qui lui arrive à l'âge adulte, sa préoccupation se limite à prendre ou refuser le don, à en faire profession ou non. Seuls quelques naïfs tourmentés, apprenant lors d'une consultation magique, le cadeau empoisonné qui leur échoit,

---

<sup>1</sup> « L'enfant né-coiffé porte à la naissance une coiffe sur le devant de l'occiput et une partie du front. Muni du troisième œil, il possède des qualités de visionnaire. » Note de l'auteure.

<sup>2</sup> Hélène Migerel, *La Sorcellerie des autres, op.cit.*, p.114.

<sup>3</sup> *La Grande drive des esprits*, p.80.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.84.

essaient en vain de cerner l'identité du donateur. En général, il est connu<sup>1</sup>. »

Dans son ouvrage *Dieux en exil*, Simone Henry Valmore montre que la vie n'épargne pas les détentrices ou celles qui croient détenir de tels dons, les éloignant généralement de leur famille. Ce n'est pas le cas de Léonce, pour lequel le don, rendu par sa défunte grand-mère Octavie sera au contraire le moyen de se rapprocher de sa famille. Assez égoïstement, le don de Léonce lui permettra de vivre sereinement les situations de la vie :

« Quand vint l'après-midi, il se coula dans une berceuse de la galerie. Un verre de rhum à la main, goûtant la joie de sa future et assurée paternité. Les cris de bête perdue que jetait Myrtha ne le troublaient même pas. Il avait le don. Il savait. Il voyait déjà sa petite Célestina, dans le giron de sa manman, suçant goulûment le tété d'abondance, rotant à la façon des ventres pleins, ouvrant yeux, bouche, oreilles pour mettre au sec les connaissances de ce monde qui n'attendaient pas sa venue. Il était heureux. Alors, il se versa des rasades qu'il but machinalement, les unes après les autres, le rhum le déposa dans la troisième année de Célestina<sup>2</sup>. »

Ces capacités surnaturelles lui permettront même de vivre mieux avec les siens :

« C'est nous-même-nous-même ! Pourquoi tu trembles come ça ? Est-ce que je t'ai déjà fait du mal, mon fils ? Est-ce que je ne te dois pas une reconnaissance éternelle... Tu as été mes bras, mes jambes, lorsque paralysée, percluse dans ma maladie, par la faute d'un scélérat riz au hareng saur, je suis redevenue bébé dans son berceau. Tu vois comme je mens pas : je t'avais bien dit que nos chemins n'avaient pas fini de se rencontrer. Ton cœur est bon, oui !... Je t'ai vu dans tes petites visites au cimetière. J'ai caressé ta figure une quantité

---

<sup>1</sup> Hélène Migerel, *La Sorcellerie des autres, op.cit.*, p.112.

<sup>2</sup> *La Grande drive des esprits*, p. 93.

de fois, en vérité, dès que je te trouvais, les genoux à terre, à prier pour mon âme. Tu es de bonne race ! Tu n'as rien pris du côté de ta manman Ninette... Un soir de Toussaint, j'ai déposé un ti-bo sur ta main qui dressait des bougies sur ma tombe... J'ai ri fort. Tu n'as rien entendu. Je dois pas te dire ça mais, en vrai, il n'y a que des vieux os secs par en bas. Moi, je suis sur un autre bord que tu peux pas connaître... » Un sourire de jeunotte dansait sur son visage. Ses yeux tournaient fous comme papillons du soir aux parages d'une lampe. De ses dents, ravalées par la mort, jaillissaient des éclairs de blancheur qui habillaient chaque rire.

« Écoute à présent ! » Elle souffla une plume de passage, fronça les sourcils afin de mettre de l'ordre dans les pensées qui naviguaient dans son esprit ; puis elle reprit, pressée, comme si son temps était compté juste. « Écoute, mon fils ! Célestina sera ton aînée. Ne lui donne pas d'autre nom ! Un ti-mâle viendra en second, mais il n'est pas pour cette terre. Dis à ta chère de prendre patience, de pas pleurer trop d'eau, parce qu'une paire lui sera envoyée, un peu avant son dernier fruit. Zot ké ni kat ti moun ! N'en demande pas davantage au Seigneur ! C'est ton dû, point... Et ne va pas raconter aux gens d'ici que je t'ai visité... Ah ! j'oubliais : je te rends ton don que ta manman t'avait soustrait. Prends-en grand soin ! Ne le galvaude pas et fais-en bon usage ! J'ai parlé », dit-elle, avant de s'envoler dans un nuage d'or et d'argent mélangés<sup>1</sup>. »

La mise en scène de l'apparition de la grand-mère, qui disparaît dans un nuage d'or et d'argent relève à bien des égards du réalisme magique, où l'on sent une affection pleine de moquerie de la part de l'auteure. Cet aspect héroï-comique se poursuit lorsque Léonce perd son don, car c'est du tube digestif, une évocation médicale dépourvue de dignité, que lui viennent de nouvelles mises en garde : « Alors, la petite voix méchante, qui s'était tue après la restitution du don, reprit la parole. Elle se fit d'abord entendre en son ventre, pareille à un gargouillis digestif. Léonce

---

<sup>1</sup> *La Grande drive des esprits*, p.87-88.

prêta l'oreille<sup>1</sup>. » D'ailleurs c'est bien de l'estomac que vient la perte du don, en raison de l'incapacité de Léonce à résister à l'attrait de la bouteille :

« À quoi pensait-il, pauvre nègre banni des sentiers de la gloire... À son destin dévolu à la médiocrité... ou bien encore à la perte de son don. Au jour de la naissance de Célestina, Léonce avait promis de ne plus têter la mamelle du rhum. Il s'en souvenait, un peu tard. Et il pleurait à présent, pensant qu'il ne reverrait plus, aux quatre chemins de son existence, sa granman Octavie<sup>2</sup>. »

« Man Octavie qui l'avait déshérité de son don à cause d'une faute d'ivresse<sup>3</sup> »

« il causa longtemps de Man Octavie, avec crainte et respect... « Oui, comme tu me vois là, j'ai perdu le don dans une bouteille de rhum<sup>4</sup>... »

Ce qui provoquera les foudres de la défunte grand-mère, toujours au sein de ce registre héroï-comique, le corps de Léonce étant comparé à un tabernacle, c'est-à-dire une ciboire contenant des objets saints, en l'occurrence des hosties, et le halo entourant Man Octavie étant cette fois attribué à la Vierge Marie :

« Un babillage bandé-serré s'engagea entre lui et lui-même :

« Alors, Léonce ! c'est ainsi que tu agis... On t'a donné un don et tu laisses le démon prendre ton esprit ! Ton corps est un tabernacle et tu le souilles en t'enivrant comme un malpropre !

- Je le jure ! je n'ai même pas vu à quel moment j'ai halé la bouteille du buffet !

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.135.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.137-138.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.178.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.230.

- menteur ! j'ai lu dans tes pensées ! Tu t'es dit comme ça : "Je suis tout-puissant, j'ai le don ! Je sais que ma Myrtha ne passera pas en couches, que j'aurai une fille qu'on criera Célestina, Octavie, Étienne. Je connais mon passé et mon demain me sera révélé par la bouche de ma bonne grandman Octavie."
- Pardon, mon Dieu ! je suis un pauvre pêcheur. Pardonne, Ô Seigneur l'Éternel qui règne dans l'éternité pour les siècles des siècles... »  
 Man Octavie apparut soudain devant lui, dans une lumière de Sainte Vierge<sup>1</sup>. »

La métaphore stomacale est d'ailleurs poussée dans le domaine culinaire, le don étant comparé à un « chaudeau », c'est-à-dire une préparation, sorte de crème anglaise, réputée en Guadeloupe très difficile à réussir :

« Un don, voyez-vous, c'est susceptible comme le chaudeau ; des œufs trop couvés, une odeur de graisse qui passe, un canari mal récuré, et adieu veau, vache, cochon, chaudeau ! Un don, c'est une terre à tourner et retourner mollement, sans précipitation, comme on fait un pain-doux, au moment de mêler les blancs montés en neige à l'appareil de farine, de sucre et de jaunes d'œufs. Un don, c'est un peu du paradis du Bondieu qui descend sur la terre. C'est un jardin de joie avec ses fruits à veiller – les voleurs sont à l'affût, ses fleurs à adorer, ses simples à désherber... Un don, c'est l'alliance du ciel et de la terre, c'est un arc-en-ciel tendu au mitan du jour<sup>2</sup>. »

Hélène Migerel nous indique d'ailleurs que la possession d'un don va de pair avec un certain nombre de restrictions :

« La communication avec le surnaturel implique des restrictions et des sacrifices. L'absence d'épreuves [...] voue l'héritier du don à une

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.97.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.91-92.

solitude face à son corps mortifié par le jeûne, l'abstinence sexuelle, la purification, les prières prolongées<sup>1</sup>. »

Léonce étant en l'occurrence soumis à l'abstinence au rhum. C'est aussi le cas de Jab-Herma, qui ne boit pas d'alcool, dans le roman éponyme de Michèle Lacrosil. Léonce n'étant pas le seul du roman de Pineau à jouir d'un don, sa mère Ninette, lorsqu'elle se sent investie du sien, en profite aussi pour faire preuve d'abstinence sexuelle à l'égard de son mari, ce qui s'avère bien pratique puisqu'elle ne supportait plus les assauts du vieil homme. Ninette, du moment où elle pense être à l'origine de la première grossesse de Myrtha, est elle aussi convaincue de détenir un don :

« Ninette n'en dit rien à personne mais, dès ce moment, elle acquit l'intime conviction qu'elle seule était à l'origine de ce prodige. Parfois, elle entendait des paroles venues d'ailleurs. Elle sentait une main sur son épaule et voyait des ombres tourner autour de sa personne. Elle se disait qu'un peu de l'esprit de quimbois de sa manman lui était revenu sans qu'elle y ait pris garde<sup>2</sup>. »

Le lecteur, de même que Man Octavie, ne peut s'empêcher de douter de ce don, d'autant que c'est le moyen que trouvera Léonce pour débarrasser son ménage de sa mère un peu trop envahissante :

« Dieu parle en toi, manman ! Tu fais des miracles... Je crois bien que tes mains sont miraculeuses. »

« Donc à l'instant où Léonce avala sa dernière marinade, Ninette entra dans la peau de sainte Manman Ninette, patronne des grands malades, providence des mélancoliques, main de Dieu sur les chairs meurtries. »

« Et, lorsqu'elle serra contre son sein sa première miraculée, Ninette était tout à fait transfigurée. Ses yeux brasillaient, jetant parfois des

---

<sup>1</sup> Hélène Migerel, *La Sorcellerie des autres*, op.cit., p.115.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.79-80.

éclair de bonté. Et son visage reflétait une abnégation copiée sur une image de la Sainte Vierge<sup>1</sup>. »

« En chemin, la voix de Léonce ne cessa de rebattre ses oreilles :  
« Dieu parle en toi ! tu fais des prodiges, manman ! Tes mains sont miraculeuses ! » Sa vocation s’ancre solide<sup>2</sup>. »

La grand-mère ne doute d’ailleurs plus de son pouvoir, inspirant même ses paroles de *La Bible*, toujours dans ce registre héroï-comique, lorsqu’elle intime à son mari, tel un nouveau Lazare : « « Lève-toi et marche ! » ordonna-t-elle<sup>3</sup>. »

C’est ainsi à partir d’une ruse de son fils que Man Ninette deviendra la séancière la plus respectée de Haute-Terre :

« « Dieu parle en toi ! Tu fais des prodiges ! tes mains sont miraculeuses ! » À présent, cette grande vérité s’étalait sans voiles.

De ce jour, Ninette ne marcha plus dans les rues de Haute-Terre que revêtue d’un linge blanc et coiffée d’un grand carré de coton taillé dedans un sac de farine-France. C’est ainsi que chacun sut qu’elle était en vœux et se consacrait à Dieu dans une pureté de vierge. Elle fit promettre à Sosthène de ne plus lui monter dessus. Ce qu’il fit sans questions. Bientôt, un vent porta l’assurance que ses mains donnaient la guérison. Des éclopés de toutes races commencèrent à arriver de mille côtés de Guadeloupe. Ils sortaient de loin pour attraper un soulagement, se pressaient sur des bancs en parlant, à mi-voix, des grands maux dont il étaient atteints, le plus souvent fabrication de sorciers et œuvres de jaloux.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.112.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.113.

<sup>3</sup> *Ibid.*

Le jour où Léonce lui annonça que Myrtha venait de mettre au monde une paire d'enfants nommés Paul et Céluta, Ninette n'eut que le temps compté de les bénir entre deux séances<sup>1</sup>.»

Ninette se met ainsi sous la protection de la vierge Marie, respectant des rituels traditionnels : « il ne portera que des vêtements blancs enrichis ici et là d'une teinte bleu pastel aux couleurs de sa protectrice<sup>2</sup> ». Le récit nous laisse pourtant sceptique quant au don de Man Ninette, en particulier lorsque la narratrice fait appel à une affirmation qui rappelle le conte, et donc, en proclamant la véracité du texte, prouve son incongruité, au sein de la truculence propre au roman de Pineau :

« Peut-être croyez-vous qu'il s'agit là d'affabulation et que cette scène hâtivement brossée ne reflète point la vérité vraie. C'est ainsi qu'on me l'a narrée. Soyez certains que pas une virgule, pas une parole, pas même une marinade n'a été retranchée ou apportée<sup>3</sup>. »

On retrouve, dans le roman de Lacrosil, des indications sur les caractéristiques de ce don. Nous apprenons en effet que : « Il est intuitif, Jab-Herma, c'est le métier qui le veut, ce métier dont le nouvel arrivant n'a pas idée<sup>4</sup>. » Son don lui procure une telle intuition qu'il sait tout, selon les habitants de Pâline : « Je suis-t-y Jab-Herma, pour tout savoir<sup>5</sup> ? » Cette omniscience de Jab-Herma est récurrente dans le texte, les prédictions de Jab-Herma se vérifiant toujours : « Voisine, il avait bien dit à Pilou ça finirait mal. Voisine, il avait prévenu Clarisse aussi. Ah ! il voit. Il sait, toujours, tout<sup>6</sup> » ; « derrière l'être aimanté, une ombre ; celle de Pilou sentait la mort<sup>7</sup> » ; « Il sait que c'est à cause du coffret. Il sait par la grand-

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.114.

<sup>2</sup> Hélène Migerel, *La Sorcellerie des autres*, *op.cit.*, p.113.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.112.

<sup>4</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.22.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.59.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.172.

<sup>7</sup> *Ibid.*

mère de Douce Jabon à qui il avait recommandé le secret que Clarine avait emporté près du pont le fétiche, mais pas le couteau, et depuis l'assassin est comme une hyène en chasse<sup>1</sup>. » A plusieurs reprises, Jab-Herma prévient Philippe que l'ombre qui plane au-dessus de lui, à savoir la malchance qui semble le poursuivre pendant une bonne partie de l'œuvre, va s'en aller, ce qui est vrai : « - L'ombre s'en ira. ». La chance finit en effet par tourner pour Philippe qui parvient même, risquant sa vie, à conquérir l'affection de son oncle qui le fait enfin officiellement son héritier. Le chauffeur est ainsi comparé à un prophète, c'est-à-dire à un détenteur de la parole divine :

« Certains faits étaient connus dans le salon, d'autres, dans le village, et il avait à faire le point puisque les gens du salon et ceux du village étaient si loin les uns des autres. Il le leur dit à mots couverts, comme sait le faire un domestique stylé, ou un prophète<sup>2</sup>. »

Cependant, si pour l'ensemble des habitants de Pâline, les pouvoirs de Jab-Herma ne font pas de doute, pour Philippe Bonnier, l'étranger, l'Européen, il s'agit uniquement d'intuition, même s'il ne parvient pas à tout comprendre, ni à tout expliquer...

« Vous êtes plus instruit que la plupart des chauffeurs. Et surtout, vous êtes très intelligent. Vous découvrez des indices, ou symptômes, et grâce à des déductions très sûres, vous tenez des faits ou des projets qui échappent aux autres, bon. Il n'y a pas de magie là-dedans.

Restait quelque chose qui était plus que de l'intuition, plus que de l'instinct, cette irisation de l'occulte<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.223-224.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.224.

Pourtant, et si toute une population croit en ses pouvoirs, il est remarquable que celui qui est censé avoir un don, Jab-Herma, doute lui-même de ce don, ce qui confère au personnage une profondeur psychologique que le lecteur ne parvient pas à percevoir :

« Parvenu à la limite du doute et de l'espoir, à ce seuil où il ne savait plus s'il doutait ou s'il croyait, et où il lui arrivait s'excitant lui-même de balayer le doute, il porta la poupée de coton sur la table de bois nu, puis ayant sommé l'esprit de Clarine de se manifester, il entra en transes<sup>1</sup>. »

On apprend d'ailleurs que parmi les habitants de Pâline, les deux personnes qui doutent de la présence du surnaturel et notamment en ce qui concerne les pouvoirs de Jab-Herma, sont, nous l'avons vu, Jab-Herma lui-même et le commissaire :

« Le commissaire jure qu'il est prêt à croire à tout. En ville, il connaît tant de gens qui, selon un mot célèbre « n'y croient pas, mais en ont peur ».

- Que voulez-vous savoir, commissaire ? Allez-y comme pour un interrogatoire.

Siguine, qui veut aller au fond des choses, choisit comme outil l'ironie :

- Mais l'avenir, mon vieux ! Puisqu'il vous est présent, et que vous « voyez ».

Cette plaie de l'incertitude qui cicatrisait se rouvre.

- J'entends aussi<sup>2</sup>. »

Cependant, Jab-Herma n'admet jamais le doute auquel il est confronté :

« Vous leur dictez leurs dieux.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.70.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.173-174.

Répondre que c'est le croyant qui crée le dieu, et le miracle auquel prêtre et sorcier on assiste ? Trop orgueilleux pour plaider, Jab relève le défi :

- Très bien, je passe aux aveux, commissaire. Les croyances populaires me servent de levier. Ma devise est : Qu'importe le dieu s'il y a la foi. Et après<sup>1</sup> ? »

Le don de Jab-Herma ne se limite d'ailleurs pas aux prédictions, il est qualifié de « rebouteux » : « Jab-Herma écarte tout le monde ; c'est lui le rebouteux<sup>2</sup> », ce qui signifie qu'il a également le pouvoir de guérir. Il a également le pouvoir de protéger, notamment grâce à ses amulettes :

« Il déboutonna sa vareuse et toucha avec respect et reconnaissance l'amulette consacrée par Jab-Herma. C'était monsieur Philippe bien sûr qui avait fait sauter le barrage et sauvé tout le monde, mais, du point de vue de Doff, l'amulette y avait contribué : vu qu'avec ça on ne peut pas périr noyé, pas vrai<sup>3</sup> ? »

Pourtant, en dépit de ses doutes, ils semblerait que Jab-Herma aie bien une intuition particulièrement aiguisée : « Il ouvrit la Rolls et sut que les choses allaient mal : il flottait autour de l'ingénieur une atmosphère d'orage<sup>4</sup> », et il se proclame finalement lui-même « sorcier », avec une certaine ironie : « - Je ne vous suis plus, Jab-Herma : est-ce que vous insinuez que la magie vous a permis de donner à Doff la bonne réponse ? / - Si je n'étais pas un peu sorcier, je n'aurais pas trouvé la réponse<sup>5</sup>. » Le lecteur ne sait pas, ainsi, tout au long du roman, dans quelle mesure il peut croire au don de Jab-Herma, lui-même doutant et en parlant avec une certaine distance critique. Néanmoins, le personnage est bien entouré d'une aura, et c'est peut-être là le don qui lui procure le respect que les

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.174.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.203.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.209.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.211.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.225.

autres ont pour lui : « La voix envoûtante et les gestes lents du sorcier créaient un climat d'horreur et de magie<sup>1</sup>. »

Télumée non plus ne croit pas vraiment en son don, il semblerait que ce soit plus « les autres », le reste de la population qui lui attribue ces dons, mais la narratrice du roman de Schwarz-Bart en parle avec un certain détachement étonné :

« Mes yeux étaient deux miroirs dépolis et qui ne reflétaient plus rien. Mais lorsqu'on m'amena des vaches écumantes, le garrot gonflé de croûtes noires, je fis les gestes que m'avait enseignés man Cia et l'une d'abord, puis l'autre, les bêtes reprirent goût à la vie. Le bruit courut que je savais faire et défaire, que je détenais les secrets et sur un énorme gaspillage de salive, on me hissa malgré moi au rang de dormeuse, de sorcière de première. Les gens montaient à ma case, déposant entre mes mains le malheur, la confusion, l'absurdité de leurs existences, les corps meurtris et les âmes, la folie qui hurle et celle qui se tait, les misères vécues en songe, toute la brume qui enveloppe le cœur des humains. Je les regardais venir avec ennui, lassitude, encore prisonnière de mon propre chagrin, et puis leurs yeux m'intriguaient, leurs voix m'émerveillaient de mon sommeil, leurs souffrances me tiraient à eux comme un cerf-volant qu'on décroche des hautes branches. Je savais froter, je pouvais renvoyer certaines flèches d'où elles venaient, mais quant à être une devineuse hélas, je n'étais pas plus devineuse que la vierge Marie. Cependant les gens me pressaient, me sollicitaient, m'obligeaient à prendre leurs chagrins sur mes épaules, toutes les misères du corps et de l'esprit... la honte, le scandale des vies dilapidées... Alors j'allumais une bougie de dormeuse et je faisais des gestes, certains appris chez man Cia, d'autres encore dont j'avais entendu parler, d'autres venaient de nulle part, surgis de l'écume et des cris<sup>2</sup>... »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.236.

<sup>2</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.226.

Télumée, comme Tituba, tiennent leur don d'une passation de pouvoir d'une initiatrice, Man Yaya pour Tituba, Man Cia pour Télumée, qui obéit aux schèmes traditionnels de ce type de transmission :

« Elle apprend à connaître les plantes, enseignant les jours et heures de cueillettes, à lier un bouc ou un poulet pour un rite sacrificiel, à reconnaître les étoiles et les mouvements de la lune. La formation est orale et pour élève unique. [...] L'initiation se fait au coup par coup selon les connaissances du formateur qui puise le plus souvent sa science dans les psaumes religieux et les désigne à l'attention de l'élève. L'inspiration fera le reste<sup>1</sup>. »

Hector Pouillet, dans son ouvrage *Kenbwa an Gwada*, s'interroge sur l'origine de ce don, qui permet à certains de tenir ces séances :

« Sur quoi se basent les guérisseurs pour proposer ces soins étranges ? S'agit-il de traces fossiles d'une science (occulte ?) venue d'ailleurs et en grande partie perdue aujourd'hui, ou bien d'intuitions d'origine mystérieuse ? Quand nous avons interrogé certains guérisseurs, souvent ils nous ont dit que ces remèdes leur étaient donnés pendant leur sommeil, en rêve, et quand il s'agissait de plantes, celui qui leur faisait la révélation, le plus souvent un parent décédé qui lui-même avait soigné les gens en son temps, leur donnait les indications sur le lieu exact où trouver la plante en question et sur la posologie. Ainsi lorsqu'en songe on vous disait « une main de feuilles » il fallait savoir qu'il ne s'agissait pas d'une poignée de feuilles mais de cinq feuilles ! Ce serait donc en rêvant qu'ils auraient connaissance des remèdes qu'ils proposent, de même que c'est au cours de rêves que les **jan-gajé** révéleraient l'emplacement des **lajan-gajé**, c'est-à-dire des jarres d'or<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> Hélène Migerel, *La Sorcellerie des autres*, op.cit., p.115.

<sup>2</sup> Hector Pouillet, *Kenbwa an Gwada*, op.cit., p.28-29.

Mais selon Anny Dominique Curtius, le simple fait d'avoir un don n'est pas suffisant en Guadeloupe. En effet, l'origine de la personne qui posséderait ce don serait particulièrement importante. Ainsi :

« il est intéressant de noter que pour obtenir des avancées sociales, des succès dans le monde de la politique ou guérir de maladies causées par un mauvais sort, les Guadeloupéens vont en Haïti, ou consultent par ordre de préférence le marabout africain, le Oungan, le Gadèdzafè et enfin le Quimboiseur martiniquais<sup>1</sup>. »

### 3. Le culte hindou et les influences asiatiques

Enfin, on se rend compte en Guadeloupe que la population ne se limite pas aux deux seules entités religieuses du christianisme et du magico-religieux en allant consulter des *gadézafè* ou autres séanciers. La religion hindoue apportée au début du XXe siècle par les Indiens venus remplacer les ouvriers de la canne et ses avatars asiatiques ont aussi conquis la population guadeloupéenne, qui n'a désormais pas de réticences à demander des « services » au temple hindou. Ceux-ci sont d'ailleurs parfois réputés être plus puissants. Nous ne nous étendrons pas sur le sujet, qui n'a pas été développé dans notre corpus et qui n'est pas encore répandu dans la littérature guadeloupéenne, même si on le retrouve chez certains auteurs, mais citons cependant Anny Dominique Curtius qui analyse ici brièvement l'ampleur du phénomène :

« Au cours de leur quête du meilleur processus thérapeutique, ces mêmes pratiquants du Quimbois qui n'ont pas de descendants asiatiques ou indiens immédiats, vont aussi avoir recours aux dieux pseudo-bouddhistes et aux divinités hindoues. Ces divinités hindoues de même qu'une mentalité religieuse de type africain contenue dans le Quimbois *se côtoient* dans le paysage créole martiniquais et guadeloupéen depuis l'arrivée des travailleurs

---

<sup>1</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, op. cit., p. 177.

engagés indiens juste après l'abolition de l'esclavage. (...) historiquement marginalisé, le culte indien est maintenant « une force d'attraction » et apparaît davantage pour le non-Indien qui a l'habitude de pratiquer le Quimbois, comme un culte « d'appoint », un complément nécessaire, pour parfaire une thérapie entreprise dans le cadre de la séance de Quimbois ; cette pratique est d'ailleurs considérée par certains Indiens comme un phénomène de déperdition du culte hindou. »

« Quant à l'incorporation de principes bouddhistes dans l'éventail de dispositifs thérapeutiques efficaces, elle est possible par la percée qu'a pu effectuer le Mahikari, mélange de philosophie religieuse extrême-orientale et d'éléments du judéo-christianisme où le culte des esprits des ancêtres est fondamental, en Martinique et en Guadeloupe. Ce qu'il y a d'attrayant au sein du Mahikari à la fois pour le Gadèdzafè, la Quimboiseuse et pour son consultant, c'est l'*omimata*, cette médaille, contenant une lumière divine et que les initiés doivent porter en permanence afin de se protéger, des maladies, des accidents et de tous les autres tourments de la vie quotidienne. Par ailleurs, le Mahikari ne nécessite pas qu'on abandonne sa religion initiale, et puisqu'il est une critique de la médecine occidentale, puisqu'il vise à libérer les affects par des manifestations de transe au cours desquelles des esprits transmettent une lumière divine, ce culte renferme les caractéristiques de culte d'appoint pouvant boucher les « trous » du Catholicisme, du Quimbois et de la médecine moderne<sup>1</sup>. »

L'univers magico-religieux guadeloupéen présente ainsi des spécificités, illustrées dans les romans du corpus : l'importance des syncrétismes, mais aussi de nombreux rejets d'une population de plus en plus encline à la modernité ou effrayée par ces pratiques, sans pour y être pourtant totalement fermée ; la possession n'y est pas sacralisée comme dans d'autres cultures, haïtienne par exemple, l'explication psychiatrique étant souvent suggérée par l'auteur, à l'exception de Lacrosil ; la littérature

---

<sup>1</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, op. cit., p.185-186.

s'attache enfin à exprimer l'aspect singulier de la pratique magico-religieuse antillaise et en particulier guadeloupéenne, avec la prépondérance indéniable du catholicisme, qui cohabite pourtant avec les différents types de dons, dont bénéficient ceux qui en sont gratifiés, ainsi qu'avec les cultes asiatiques.

## **C. Le surnaturel et les croyances populaires**

Les croyances populaires guadeloupéennes sont imprégnées de surnaturel. Nous verrons comment celui-ci s'est immiscé aussi bien dans la sphère privée, souvent de manière cachée qu'au grand jour, ou non, en fonction des cas, dans le domaine public.

### **I. Survivances du surnaturel et des croyances populaires : de la sphère privée au domaine public**

#### **1. Personnages surnaturels de la culture populaire**

Il existe un certain nombre de personnages surnaturels dans la culture populaire, dont aujourd'hui encore, certaines personnes vous affirmeront *mordicus* l'existence. Si tous ne sont pas évoqués dans les œuvres de notre corpus, certains le sont à plusieurs reprises : c'est la cas des zombis, des *gens gagés*, c'est-à-dire qui ont engagé leur âme et donc signé un pacte maléfique, des *soukougnans*, de la *bête à man Hibè*, ou encore des *morphoisés*.

##### *1.1. Le zombi*

Le zombi est évoqué dans les œuvres de notre corpus, notamment à plusieurs reprises dans *Demain, Jab-Herma* :

« D'autres affirment qu'un zombi a emporté le cadavre. Doff sort la vieille histoire de ce cercueil qui avait été vidé par un *volant*. Clovis s'énerve. *Volants* ou *soucougnans*, il y croit pas. Il jure que cette histoire de pont hanté, c'est des inventions récentes pour décourager les ceusses d'aujourd'hui de chercher l'or.

- Un zombi ? Merde alors.

Doff se signe.

- Parle pas comme ça, ô fils. Oh ! faut point le provoquer *le Mauvais*<sup>1</sup>.»

Dans *La Grande drive des esprits*, la narratrice, lorsqu'elle évoque ses errances, à la recherche de son moi profond, se compare à un zombi : « J'ai voyagé, en manière de zombi dépossédé de sa mémoire<sup>2</sup> (...) ». Les enfants, dans *Demain, Jab-Herma*, expliquent ainsi ce qu'est un zombi : « Les zombis, c'est des morts très méchants, M'sieur<sup>3</sup>. » Roger Bastide propose l'origine suivante au terme : « Le terme de *zambis*, utilisé pour désigner les morts-vivants, ceux dont un sorcier a mangé l'âme, est le *zumbi* des Congo, Esprit des Morts, Revenants, ayant pris ici un autre sens, légèrement différent<sup>4</sup>. »

Également évoqués dans notre corpus, on retrouve les *soukougnans*, ces femmes qui laisseraient leur peau la nuit pour voler à l'aide de leurs seins en guise d'ailes – Man Cia en serait un ! La narratrice de *Moi, Tituba, sorcière...*, suivant la logique de Maryse Condé, en dépit du fait qu'elle soit née à la Barbade, évoque des personnages du folklore de la Guadeloupe. Ainsi est-il question à plusieurs reprises des *soukougnan*, mais aussi de la *bête à Man Hibè* ou encore des *gens gagés*, qui semblent passionner les enfants et en particulier Abigail. Même la maîtresse de Tituba, la femme du pasteur Parris, semble y prendre du plaisir comme elle l'explique ici :

---

<sup>1</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.60.

<sup>2</sup> *La Grande drive des esprits*, p.157.

<sup>3</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.52.

<sup>4</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires, op.cit.*, p. 117.

« Elle tirait du plaisir aux contes qui ravissaient Betsey : ceux d'Ananse l'araignée, des gens gagés, des soukougnans, de la bête à Man Hibè qui caracole sur son cheval à trois pattes. »

« - Cela peut-il se faire, Tituba ? Un être humain peut-il abandonner sa peau et promener en esprit à des lieues de distance.

J'acquiesçai.

- Oui, cela se peut !

Elle insistait :

- Sans doute faut-il un manche à balai pour se déplacer ?

Je riais aux éclats :

- Quelle sottise avez-vous là ? Que voulez-vous que l'on fasse d'un manche à balai !

Elle restait perplexe<sup>1</sup>. »

« - Quelles sont les paroles que les gagés doivent prononcer avant d'abandonner leur peau ?

- Comment les soukougnans font-ils pour boire le sang de leurs victimes<sup>2</sup> ? »

« Abigail insistait :

- Les as-tu vues l'une et l'autre avec leur chair toute écorchée, voler dans l'air ? Et Elizabeth Proctor, l'as-tu vue ? L'as-tu vue ? »

Betsey aussi pose des questions :

« - Tituba, les gens gagés existent-ils ? Existent-ils vraiment<sup>3</sup> ? »

On peut d'ailleurs se demander si les buveurs de sang cités ici ne font pas référence aux *soukougnan*, connus pour avoir également ce goût du sang, à l'instar des vampires : « Elle<sup>4</sup> rameutait à leur chevet toutes les forces de la nature afin que la nuit leur soit conciliante et que les buveurs de sang ne les saignent pas à blanc avant le lever du jour<sup>5</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.73.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.74.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.100.

<sup>4</sup> Abena, la mère de Tituba qui est morte pendue.

<sup>5</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.16.

Il est parfois question dans notre corpus de personnages issus du folklore européen, c'est le cas du chat noir, qui peut néanmoins être aussi craint en Guadeloupe, sans doute suite à l'héritage européen :

« A peine les deux hommes étaient-ils sortis qu'Abigaïl interrogeait d'une voix haletante :

- Ma tante, c'était le Malin, n'est-ce pas ?

Le visage d'Élizabeth Parris se convulsa :

- Tais-toi !

J'interrogeai, intriguée :

- Mais de quoi parlez-vous ?

- Du chat ! Du chat noir !

- Qu'allez-vous chercher là ? Ce n'était qu'une bête, à qui notre arrivée a causé bien de l'émoi ! Pourquoi parlez-vous sans cesse du Malin ? Les invisibles autour de nous ne nous tourmentent que si nous les provoquons. Et sûrement à un âge comme le vôtre, cela n'est pas à redouter !

Abigaïl siffla :

- Mentreuse ! Pauvre et ignorante négresse ! Le Malin nous tourmente tous. Nous sommes tous sa proie. Nous serons tous damnés, n'est-ce pas ma tante<sup>1</sup> ? »

On retrouve dans l'ouvrage d'Hélène Migerel, *La Sorcellerie des autres*<sup>2</sup>, une analyse psychologique de certains de ces personnages surnaturels de la culture populaire guadeloupéenne, dont nous reprendrons les éléments les plus probants ici :

### 1.2. *Le souk/cougnan*

Cité dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, Man Cia en serait un. Il s'agit d'une « femme qui, après avoir fait tomber sa peau au moyen d'incantations maléfiques, prend son envol la nuit, suçant indifféremment

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.76-77.

<sup>2</sup> Hélène Migerel, *La Sorcellerie des autres*, *op.cit.*

femmes, hommes et bovins<sup>1</sup>. » Selon Migerel, le voyage du *soukougnan* symboliserait une volonté de puissance :

« S'éloignant d'une terre trop étroite, s'arrachant d'attaches désespérément limitées, l'inversion rituelle (la chute de la peau) autorise le voyage comme figuration privilégiée de l'initiation. Le centre aimanté de la décision déterminée de l'envol est, sans conteste, une volonté de toute-puissance<sup>2</sup> » ;

« A considérer le voyage, il faudrait le prendre dans le terme de périple intérieur ; ce qui est quitté est bientôt rejoint, retrouvé au terme du déplacement<sup>3</sup>. » Pour Migerel, le *soukougnan* symbolise au fond la faiblesse, c'est un être surnaturel vulnérable dont les tentatives l'entraînent irrémédiablement vers la désespérance et la mort, comme c'est d'ailleurs un peu le cas de Man Cia, qui se dit fatiguée de son enveloppe humaine :

« Il suffit qu'un homme fort le fige dans un cercle cabalistique, le forçant à demander pardon et à expier ses fautes pour qu'il se traîne pitoyable sur le sol. Il est l'être surnaturel le plus souvent piégé. On peut en arrosant, après son départ, sa peau, d'une mixture d'eau salée, poivrée, pimentée, le condamner à la folie. Le soucougnan en se dépouillant se dépouille de la Loi. La transgression de l'interdit l'entraîne dans la folie ou vers la mort<sup>4</sup>. »

### 1.3. *La bête à man H/Ibè*

Ce personnage est cité dans *Moi, Tituba, sorcière...*, dans les contes que Tituba narre à maîtresse Parris et aux enfants. Il s'agit d'une « femme transformée en truie par un sorcier jaloux, elle parcourt les rues, la nuit,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.176.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.176-177.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.177.

<sup>4</sup> *Ibid.*

entraînant dans son sillage des petits cochons, ses enfants, dans une cacophonie de bruits de chaînes, de grognements et de cris<sup>1</sup>. » Pour Migerel, la bête à man Hibè est symptomatique de la société guadeloupéenne et de la fréquence du père absent :

« le mythe de Bêt à Man Ibê renvoie aux grands récits fondateurs qui sont le ciment et la voix de la société antillaise. D'où la conception de l'absence du père non pas comme expression d'une volonté d'exclusion du pouvoir et du partage, mais comme moyen cohérent de donner corps à la méchanceté, la jalousie, à l'absence de remords d'un partenaire transparent<sup>2</sup>. »

#### 1.4. *Le morphoisé*

Le terme n'est pas employé mais Man Cia aurait aussi ce pouvoir puisqu'elle se transformerait en chien à plusieurs reprises et notamment à la fin de sa vie. Le *morphoisé* est un « énorme chien errant, plus taquin que dangereux, [...] Il ne traque pas le passant, mais le surprend au hasard d'un fourré<sup>3</sup>. » Il s'agit généralement d'un homme même si c'est exceptionnellement une femme dans le cas de Man Cia. D'après Migerel, la symbolique du *morphoisé* serait forte dans le contexte post esclavagiste où il symboliserait une forme de recherche de liberté, ce qu'affirme d'ailleurs Man Cia, qui choisit la forme de chien pour finir sa vie :

La lutte guerrière se mêle intimement dans la destinée du masculin et à sa renommée ; elle est la métaphore de l'aventure intellectuelle. Mesurant dans l'affrontement ses capacités à vaincre, le chien, animal domestique libre, s'élève contre l'arbitraire d'un environnement tout-puissant, effraie et met en fuite l'humain. Le récit n'est que le travestissement d'un duel atavique et fondateur du conflit historique opposant maître et esclave. Le message des connivences, chevauchant

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.178.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.179.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.180.

des générations, se décrypte dans la faiblesse de l'entourage et sa complicité résignée par l'absence de résistance : le morphoisé n'est jamais abattu d'un coup de fusil chargé de balles bénies, ou immobilisé dans un cercle cabalistique comme le soucougnan. Au pis aller, un coup de bâton « rangé » le blesse à la patte et dévoile son identité<sup>1</sup>. »

Un personnage de la culture populaire n'est pas directement cité dans notre corpus, même si une évocation assez inattendue en est faite dans le roman de Condé, lorsque Tituba affirme, fantôme, venir nourrir les rêves érotiques de ses amants. Appelé *dorliss* en Martinique, il s'agit de l'Homme au bâton, qui a fait l'objet d'un livre du romancier guadeloupéen Ernest Pépin<sup>2</sup>. Il s'agit d'un personnage qui a connu un regain de célébrité dans les années 1990, où on reparle de lui en Guadeloupe, et qui violerait, à leur insu, les femmes durant la nuit. L'Homme au bâton est représentatif d'une sexualité masculine et agressive. Hector Pouillet nous propose d'ailleurs une explication sur l'origine de ce personnage dans son ouvrage *Kenbwa an Gwada* :

« J'en étais resté à ces souvenirs de jeunesse, sans explication, quand récemment, mon ami Carloman Bassette, qui était au Lycée Carnot en même temps que moi et avait vécu comme moi tous ces événements, me donna un nouvel éclairage : la première victime, cette demoiselle D. qui avait voulu se suicider en se jetant par-dessus le mur du collège technique jouxtant le lycée, aurait été en fait la victime de relations incestueuses au sein de sa famille. Sans doute enceinte, un proche, père, mère ou beau-père, aurait voulu la faire avorter à l'aide d'un quimboiseur ! Ce dernier, pour détourner l'attention de la police et envoyer cette dernière sur de fausses pistes aurait entrepris, avec des comparses, toute une série d'autres crimes selon le même scénario. On peut penser que le quimboiseur un moment présumé

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.180-181.

<sup>2</sup> Ernest Pépin, *L'Homme-au-Bâton*, Paris, Gallimard, 1992.

coupable, celui qu'on avait dit être « l'homme au bâton », était peut-être aussi un de ceux-là, et que les autres ont continué à agir pour le laver de tout soupçon. Une fois l'affaire de l'inceste de la famille du notable étouffée, l'attention détournée, il n'y eut plus de raison de continuer ce jeu (sic) macabre, la police était dans le brouillard total, perdue, ne comprenant rien à cette affaire qui frayait avec l'irrationnel. « L'homme au bâton » n'avait plus de raison d'être.

Le dossier a été fermé sans plus : affaire sans suite. Le mythe est resté, au point que pour la mémoire collective, l'homme au bâton en Guadeloupe comme le dorlis en Martinique est un fantasme sado-masochiste.

En tout état de cause cette affaire révèle la relation trouble qui se noue entre les mœurs d'une fraction de notables respectables de la société guadeloupéenne et les pratiques magico-religieuses de ces personnalités au-dessus de tout soupçon<sup>1</sup>. »

## 2. La sphère privée : des pratiques cachées

Au contraire d'autres régions américaines telles que Haïti ou encore le Brésil, aux Antilles françaises, le recours aux pratiques magico-religieuses, en dehors de la religion, généralement chrétienne, qu'il s'agisse de catholicisme ou d'un autre culte du type évangélique, adventiste ou témoin de Jéhovah, est du domaine du privé et surtout du domaine du non-dit, du caché. En cela, ces pratiques restent marginales, non au sens où elles sont rares, ce qui serait difficile à évaluer, mais bien au sens où elles se pratiquent en marge de la société :

« Consciente que l'anthropologie moderne tend à estomper la distinction entre religion et magie en inscrivant les deux phénomènes dans un *continuum*, nous renverrons cependant les croyances et pratiques étudiées ici à la seconde. L'analyse développée à cet égard

---

<sup>1</sup> Hector Pouillet, *Kenbwa an Gwada*, *op.cit.* p.90-91.

par Henri Hubert et Marcel Mauss nous semble en effet parfaitement adéquate à notre objet. Ils qualifient de magique « tout rite qui *ne fait pas partie d'un culte organisé*, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé », c'est-à-dire le maléfice. Le rite religieux, qui se crée une sorte d'idéal vers lequel montent les hymnes, les vœux, les sacrifices, recherche tout au contraire en général le grand jour et le public<sup>1</sup>. »

« Au contraire de certaines colonies d'Amérique où se sont développées des religions constituées, rendant à des divinités un culte collectif lors de cérémonies publiques célébrées dans des lieux dédiés (voodoo à Saint-Domingue, candomblé au Brésil, santería à Cuba), les îles du Vent semblent avoir été principalement le théâtre de rites que la définition proposée par Hubert et Mauss nous amène à qualifier de magiques. »

Anny Dominique Curtius explique ce mystère notamment par l'histoire de ces pratiques, jugées souvent dangereuses car pouvant pousser à la rébellion, dans les îles françaises mais aussi dans les îles anglaises de la Caraïbe, l'habitude de les cacher étant restée à travers les siècles :

« dans cette mise en scène syncrétique, les pratiques culturelles en Haïti et au Brésil se sont consolidées en passant du stade de la ruse à celui « de croyance collective à contenu positif. » Dans le contexte martiniquais, on assiste plutôt à une dynamique inverse, puisque cette ruse s'est maintenue pour devenir une trace « négative, qui a donc toujours besoin *de s'actualiser en détour* » (*Le discours antillais*, 34). Il conviendra de se demander si les particularités du phénomène religieux martiniquais – l'actualisation en détour, l'utilisation de la stratégie de la ruse et du camouflage, l'absence d'expression collective et officielle – peuvent vraiment être perçues comme une négativité<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur*, op.cit., p.172.

<sup>2</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, op.cit., p.92.

« On sait que l'Obeah a été diabolisé par les églises chrétiennes et que selon le *Consolidated Slave Act* de 1792, en Jamaïque, tout esclave qui pratique l'Obeah et qui prétend détenir des pouvoirs surnaturels et les utiliser afin de fomenter des rébellions est passible de la peine suprême : la condamnation à mort<sup>1</sup> (*Slave Women in Caribbean Society*, 74). »

Dans *Demain, Jab-Herma*, le métier de sorcier est prohibé : « il importe de ménager la police afin d'exercer sans tracasseries légales ce métier officiellement interdit<sup>2</sup>. » Ainsi, même si les pouvoirs occultes de Jab-Herma sont de notoriété publique, celui-ci est officiellement le chauffeur de Constant Sougès, le sous-directeur de l'exploitation agricole de Pâline. C'est son métier officiel, son rôle de sorcier restant du domaine privé. Jab-Herma est pourtant conscient de son importance, comme le remarque dès le début du roman l'étranger, Philippe Bonnier, qui ne comprend pas le dédain du chauffeur : « Ce n'était qu'un chauffeur noir. » ; « on aurait tout vu ! Un chauffeur noir, refuser de soulever une malle<sup>3</sup>. » La confusion entre le métier officiel de Jab-Herma et son rôle de sorcier dans la vie privée, est souvent prolongée par les personnages du roman. Ainsi, Bonnier menant sa petite enquête sur le comptable Mobbie, cherche-t-il à connaître l'emploi du temps du chauffeur Jab-Herma, ce qui lui vaut les foudres de Sougès, qui croit qu'il menace le sorcier : « Ce n'est pas parce que Jab-Herma s'occupe de magie<sup>4</sup>... » ; « Un sorcier n'est pas forcément un criminel, mon cher<sup>5</sup>. » Interrogé par le commissaire, Jab-Herma insiste d'ailleurs sur ce métier de chauffeur. On apprend ainsi le compromis qui règne : même si la sorcellerie est interdite, le sorcier bénéficie en quelque sorte de faveurs :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.97.

<sup>2</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.116.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.63.

<sup>5</sup> *Ibid.*

« Siguine aperçoit dans la cour le chauffeur qui se promène. L'homme lige et le tout-puissant jumeau du seigneur Sougès, voilà ce qu'il me faut.

- Vous auriez une minute, Jab-Herma ?
- Pour un interrogatoire, commissaire ?
- Une consultation, cher ami.

Siguine entraîne Jab-Herma derrière la voiture.

- Attention, je suis un chauffeur, commissaire. Prêt à discuter de mécanique, et, éventuellement, de crimes.

Siguine sourit : la sorcellerie est interdite par les autorités, qui recommandent de ménager le sorcier.

- Je suis la discrétion même !
- Dans l'exercice de vos fonctions, commissaire ?
- Surtout dans ce cas-là. Parole d'honnête homme. Alors, vous me la donnez, ma consulte ?
- Je ne puis rien pour vous si vous n'avez pas la foi<sup>1</sup>. »

Pourtant, à la fin du roman, c'est le domaine privé qui l'emporte, Jab-Herma étant officiellement le sorcier du village : « Il les salua tous, d'un geste large, et libre, en sorcier du village, et non en domestique.<sup>2</sup> » Symboliquement, la culture guadeloupéenne l'emporte sur la façade française.

Dans *La Grande drive des esprits*, la narratrice décrit l'existence de rues, à Pointe-à-Pitre, spécialement dédiées à la vente d'articles magico-religieux : « des ruelles qui sentaient la boulange et l'encens des sorciers<sup>3</sup> ». Qu'on ne s'y méprenne pas, il s'agit de ruelles, souvent obscures et cachées où l'on peut se procurer ces articles en toute discrétion. Lorsque Nono-senk-dwet, dans le même roman, veut protéger sa fille des assauts masculins, la quimboiseuse qu'elle consulte lui intime également le secret :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.173.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.239.

<sup>3</sup> *La Grande drive des esprits*, p.147.

« - Bon, bien ! dit la vieille créature. Emmène-la-moi... demain, bonne heure, peu avant le chant des coqs. S'il pleut, s'il fefine, reviens le jour d'après, à la même heure - l'esprit que je sollicite pour ce genre de travail ne doit pas se mouiller les pieds. Ah ! j'oubliais... ne parle à quiconque jusqu'à ton retour<sup>1</sup> ! »

La narratrice signale également la coutume qui veut que les maisons où les séanciers reçoivent leurs clients ne soient pas signalées, si ce n'est par la couleur dont elles sont peintes... en bleu, ce qui les rend finalement assez difficiles à rater ! « Alors elle se mit à consulter les séanciers de campagne qui cachent leurs affaires dans des cases peintes en bleu<sup>2</sup>. »

Anny Dominique Curtius montre ainsi l'importance du magico-religieux dans la vie de tout Guadeloupéen, le fait que si, officiellement, personne n'avouera y avoir recours, ces pratiques sont bien vivaces dans la vie privée :

« Le Quimbois demeure un phénomène magico-religieux qui pénètre toute la mentalité et l'imaginaire antillais et dont le panthéon est sans doute essentiellement catholique. Les étapes majeures de la vie sont ponctuées par une séance chez le Quimboiseur et sanctionnées par un rite de protection. Par ailleurs, dans plusieurs secteurs d'activités professionnelles, dans les sports populaires, le monde de la politique, on demeure persuadé que l'observation rigoureuse de pratiques rituelles du Quimbois assure protection et chance. C'est à cet égard qu'il est intéressant de signaler cette distinction que l'on aime établir entre croyants et non-croyants est fautive puisque la pratique répond toujours à des besoins inavoués. Si dans la sphère publique, les Antillais optent pour un discours dévalorisant par rapport au Quimbois, dans la sphère privée, ce discours sera nécessairement valorisant. On adopte alors un discours cartésien ambivalent par lequel on signifie que la pratique n'existe pas, *mais* on a tout de même

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.167.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.186.

*certaines* raisons d'y croire. En outre, toujours dans la sphère du public et du privé, ces mêmes discours se font valorisants ou dévalorisants compte tenu de la classe sociale dont sont issus les individus. Mais (...) même lorsque le discours est dévalorisant au sein d'un milieu aisé, l'on sait que les différents moments de la vie sont ponctués par une séance<sup>1</sup> »

Tous ceux qui ont étudié le phénomène affirment d'ailleurs qu'en dépit de pratiques bien ancrées dans la population, et même si la sorcellerie et les pratiques magiques ne sont plus connues, le fait même d'être *quimboiseur* ne sera jamais affirmé publiquement :

« Nul ne saurait s'énoncer quimboiseur. De mémoire antillaise, un seul personnage osa se réclamer de cette appellation : ce fut le légendaire et provocateur *Gran Zongle* de son vrai nom Gaston Fortin, figure du quartier populaire des Terres-Sainville à Fort-de-France, en Martinique<sup>2</sup>. »

« C'est surtout à Marie-Galante qu'on utilise le terme de « **kèlè** ». On me dit aussi que dans les hauteurs de Pointe-Noire il y aurait eu, jadis, une « nation » de **nèg-mawon** qu'on appelait les « **keller** » (?). Le plus souvent on utilise des métaphores en disant **moun a men sal**, ceux qui ont les mains sales ; **moun ka travay èvè men gòch a-yo**, **moun ka travay èvè dyab**, ceux qui travaillent de la main gauche, ceux qui se font aider par le diable.

Quoi qu'il en soit personne ne nous a avoué être un **kèlè**, ni connaître une quelconque technique, d'envoûtement ou d'empoisonnement, qui permettrait de supprimer la vie. Et pourtant, aux dires des uns et des autres, beaucoup de morts en Guadeloupe sont suspects<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, op.cit., p.112.

<sup>2</sup> Simone Henry Valmore, *Dieux en exil*, op.cit., p.216.

<sup>3</sup> Hector Pouillet, *Kenbwa an Gwada*, op.cit. p.43-44.

### 3. La sphère publique : lorsque le magico-religieux est revendiqué

Dans le roman de Lacrosil, même s'il fait mine de vouloir garder le secret, du moins officiellement, sur ses dons occultes, tout un chacun est au courant des pouvoirs de Jab-Herma, qui lui confèrent un réel ascendant sur ses concitoyens. Philippe Bonnier, qui en veut à Constant Sougès, héritier des maîtres de l'exploitation agricole de Pâline, verrait bien le chauffeur noir à la place de son employeur, à la tête du village : « Jab-Herma représenterait le village, un chef pour qui l'occulte était une stratégie, rien du sorcier traditionnel, ce serait le meilleur intermédiaire<sup>1</sup>. » De même que dans le roman, le recours à l'occulte et aux pratiques magico-religieuses peut être utilisé comme un atout dans le domaine public guadeloupéen et en particulier en politique, où il occupe une place importante.

#### 3.1. *La politique*

En Guadeloupe, le surnaturel est très intimement lié à la politique. Le socialiste Hégésippe Légitimus, ancien député, conseiller général et maire de Pointe-à-Pitre, fondateur du parti socialiste en Guadeloupe, fut lui-même accusé par la rumeur publique de commercer avec les forces occultes. Les uns et autres affirmeront ainsi avoir entendu dire que tel homme politique s'est rendu à tel endroit avant les élections, que telle mort douteuse est le fait du surnaturel.

##### 3.1.1. *Les personnages politiques victimes du surnaturel*

Ainsi certains cas de morts d'hommes politiques sont imputés à des causes surnaturelles, ou du moins à un usage maléfique de plantes usitées des quimboiseurs. Dans son ouvrage *Kenbwa an Gwada*, Hector Pouillet relate le cas d'Amédée Fengarol :

---

<sup>1</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.253.

« Voici comment il serait mort selon M.B, 70 ans, membre du Parti Communiste Guadeloupéen :

*« Fengarol était communiste, il avait remporté la victoire sur les Socialistes, les Valentinistes, et même sur Bougarel, un autre communiste soutenu par le bureau du parti. Le soir, après le meeting de la victoire, il dit à des amis proches que, pendant qu'il haranguait la foule, il avait senti comme une piqûre à la jambe ; comme si quelqu'un l'avait piqué avec une épine. Sur le chemin, alors qu'il rentrait chez lui dans le quartier de l'Assainissement, il ne se sentit pas bien, on l'emmena à la Clinique Montantin toute proche, où il décéda dans l'heure qui suivit, à peine deux heures après la fin du meeting.*

*Pour certains, au parti communiste, Fengarol est mort de mort naturelle, il était diabétique et hypertendu. Pour ses amis il aurait été empoisonné à la ricine, ce poison qui sera utilisé bien plus tard à Londres, en 1978, par les espions soviétiques d'après l'histoire célèbre des « parapluies bulgares ». Karapat, le ricin, est une plante courante en Guadeloupe, et dont toutes les grand-mères savaient extraire de l'huile, cosmétique pour les cheveux ou purgatif pour les parasites intestinaux, mais dont le « caca », c'est-à-dire le marc, est connu pour être un poison mortel.*

*Pour d'autres le poison utilisé contre A.Fengarol n'était rien de plus que la sève d'un mancenillier proche du lieu de la conférence, dans le Jardin d'Essai du Raizet dont le directeur, un sympathisant du parti, était grand connaisseur en botanique<sup>1</sup>. »*

Amédée Fengarol ne serait d'ailleurs pas la seule victime d'empoisonnement :

*« M.B continue : « A. Fengarol n'est pas le seul homme politique en Guadeloupe dont la mort fut suspecte, ce fut aussi le cas du docteur E. Celeste ou du maire de Baie-Mahault, Condo, un ancien militaire qui avait voulu s'opposer au trafic de carte de ravitaillement pendant la guerre et qui aurait été empoisonné à la racine de caféier (on lui aurait servi une tasse de*

---

<sup>1</sup> Hector Pouillet, *Kenbwa an Gwada, op.cit.*, p.51-52.

*café dans laquelle on aurait ajouté une décoction de racine de caféier, concentré mortel de caféine), à moins que ce ne fût de racine de barbadine. »*

De même, selon d'autres informateurs, récemment, un maire de Morne-à-l'Eau... a peut-être été empoisonné à la toxine botulique !!!

Vrai ou faux ? Il y a aujourd'hui prescription pour tous ces crimes supposés qui n'ont jamais été prouvés par aucune autopsie. Ce qu'il faut retenir, c'est l'atmosphère de soupçon d'empoisonnement qui pèse sur la mort de certaines personnes, et cela pas seulement aux XVIIe et XVIIIe siècles à l'époque des rapports conflictuels entre maîtres et esclaves dans les plantations, mais encore de nos jours. C'est l'idée que certaines personnes connaissent des poisons qui tuent sans laisser de trace. On appelle ces sorciers des kèlè, de l'anglais « *killer*<sup>1</sup> ».

La culture populaire véhicule par ailleurs de nombreux cas de tentatives d'intimidation d'hommes politiques, réels ou supposés, comme cette histoire relatée par Hector Poulet, de Maryse Etzol, maire de Grand-Bourg de Marie-Galante, à qui l'on fait emprunter une sortie dérobée pour éviter tout contact avec un fruit-à-pain, supposé objet de quimbois, que souhaitait lui offrir un conseiller de l'opposition<sup>2</sup>.

### *3.1.2. Le surnaturel adjuvant des hommes politiques*

Si le surnaturel est associé aux hommes politiques, ce n'est pas uniquement parce qu'ils en sont victimes. Certains d'entre eux devraient en effet ce pouvoir politique à la connaissance d'une autre science, occulte celle-là. Au début du XXe siècle, le manque de paroisses catholiques en Guadeloupe conduirait à la multiplication de phénomènes qualifiés de « fétichisme », à savoir pour les Européens, les pratiques d'origine

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.52-53.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.136 à 138.

africaine et plus largement magico-religieuses. L'homme politique Hégésippe Légitimus aurait lui-même été un « fétichiste », c'est-à-dire qu'il aurait eu recours aux pratiques magico-religieuses :

« Cette déficience se répercute sur la pratique. On assiste dans la colonie, vers la fin de la décennie quatre-vingt-dix à une résurgence de pratiques fétichistes. « *Le fétichisme des anciens esclaves libérés commençait à reparaître.* » Ces pratiques n'avaient pas totalement disparu mais elles avaient été reléguées au second plan si bien qu'on n'en parlait plus. La propension de la population guadeloupéenne à la superstition fait émerger les anciennes pratiques fétichistes. La défaillance de la prise en charge religieuse de la population en était la principale cause. Le plus célèbre des fétichistes était Légitimus. Son anticléricalisme, son appartenance à la franc-maçonnerie et à la libre pensée..., l'encouragement dans la libre expression de sa croyance et de ses pratiques spirituelles. Ses pratiques pouvaient être assez exubérantes. La mise en scène organisée dans les palétuviers de l'Anse Laverdure est un exemple très significatif de l'attitude démonstrative et provocatrice de la spiritualité de monsieur Légitimus. D'ailleurs il est arrivé dans certaines circonstances que les ecclésiastiques surnomment le député de la Guadeloupe, *sorcier Légitimus*<sup>1</sup>. »

« Dans un rapport rédigé en janvier 1907, ayant pour objet la situation religieuse de la Guadeloupe, les manifestations de Légitimus sont présentées comme des pratiques fétichistes. « *L'exemple de Légitimus, lit-on, aidant les pratiques fétichistes reparaissent çà et là sous la forme d'un culte véritable...* » (A.C.S.Sp, 3P1.4.1. La Guadeloupe : Situation religieuse, janvier 197) Dans ce rapport, il est traité de façon péjorative, « *Le fameux député sorcier Légitimus*<sup>2</sup>... » » (A.C.S.Sp, 3P1.4.1. La Guadeloupe : Situation religieuse, janvier 197) »

---

<sup>1</sup> Max Didon, *Histoire religieuse de la Guadeloupe au XIXe siècle, op.cit.*, p.239-240.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.252.

« Face aux expressions diverses de la libre-pensée en Guadeloupe, la presse cléricale adopte la même position dévalorisante. Alors que les partisans de Légitimus se réclament de la libre-pensée, une certaine presse locale, en l'occurrence *Le courrier de la Guadeloupe*, parle de superstition. « *Il voudrait en effet, faire croire, lit-on dans l'édition du 27 février 1900, qu'il travaille pour la libre-pensée alors qu'il travaille pour la plus grossière superstition. Nul n'ignore plus, à la Pointe-à-Pitre, l'existence d'une société, aux rites plus ou moins mystérieux, fondée par nos révolutionnaires.* » (A.C.S.Sp, 212B1, Extrait du journal *Le Peuple* cité dans *Le courrier de la Guadeloupe* du 27 février 1900.

Il est vrai que certains comportements de Légitimus ont pu prêter à confusion. En décembre 1900, au Gosier, après s'être rendu sur la tombe de madame Péliissier, Légitimus est surpris dans les palétuviers de l'Anse Laverdure en train de brûler des ingrédients dans un nid de poux de bois. Girard raconte : « *En bras de chemise, il attisait le feu lui-même. La fumée éveilla l'attention de deux voyageurs qui suivaient le littoral et durent s'écarter et se retirer au plus vite, tant était désagréable et insupportable l'odeur répandue par le foyer où Soison (nom créole de Légitimus) brûlait sans doute ses adversaires métamorphosés en poux de bois. Voilà l'une des pratiques dont Légitimus est le grand pontife.* » (A.C.S.Sp, 3P16b1, Lettre de Girard au supérieur général de la congrégation du Saint-Esprit, Basse-Terre, le 10 décembre 1900)

La presse et les ecclésiastiques s'en serviront pour le traiter de sorcier et refuser de voir dans sa démarche une action progressiste basée sur une idéologie structurée qui s'oppose à l'omniprésence de la religion dans la société guadeloupéenne. Même si l'amalgame est facile, ces conclusions dépréciatives ne peuvent pas englober, dans sa totalité, l'action de la libre-pensée en Guadeloupe<sup>1</sup>. »

Hector Pouillet cite ainsi dans son ouvrage *Kenbwa an Gwada* des magnétizè ou maîtres en sciences occultes, « plus ou moins officiellement », tel que Fernand Balin, maire et conseiller général d'Anse-Bertrand, Marcel Etzol maire et conseiller général de Grand-Bourg de Marie-Galante et Gérard

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

Lauriette maire et conseiller général de Capesterre-Belle-Eau. L'auteur raconte des anecdotes concernant chacun de ses personnages, liées à leur caractère surnaturel : Fernand Balin et sa capacité à démasquer une jeune fille responsable malgré elle de jets de pierre surnaturels, réussissant là où un prêtre exorciste avait échoué ; Marcel Etzol libérant lui aussi une maison de jets de pierres surnaturels où encore Gérard Lauriette qui posséderait le don d'ubiquité, ou affirmerait du moins avoir été en Guadeloupe, libre, alors qu'il se trouverait officiellement dans une prison française<sup>1</sup>. Toutes ces anecdotes montrent que ces pouvoirs auraient permis de conforter ces personnages publics tout en leur donnant une assise face à la population, comme l'explique Hector Poulet au sujet de Marcel Etzol, rappelant par ailleurs que jusqu'à la mort de l'homme politique reste entourée de mystère :

« Cet épisode ne pouvait que faire craindre encore davantage le maire de Grand-Bourg qui devait jusqu'à sa mort – mort mystérieuse dans l'accident de son propre avion – rester le maître incontesté de Marie-Galante. Nous disons mystérieuse, car il eut cet accident alors qu'il était le pilote, seul à bord, et qu'il décollait d'une piste qu'il connaissait parfaitement. Certains prétendent qu'on lui avait mis du sable dans le carburateur de l'avion, d'autres qu'il s'agissait tout simplement d'une commande faite à un quimboiseur par un de ses nombreux ennemis<sup>2</sup>. »

Lorsque les hommes politiques eux-mêmes ne sont pas soupçonnés d'être dotés de puissants pouvoirs, on affirme qu'ils se font aider, c'est ce que relate un journaliste, toujours dans l'ouvrage d'Hector Poulet, *Kenbwa an Gwada* :

« On m'avait dit qu'en période électorale tous, ou presque tous les candidats, consultaient leur kenbwazè, mais je n'en croyais rien. Pour

---

<sup>1</sup> Hector Poulet, *Kenbwa an Gwada, op.cit.*, p. 54 à 65.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.58.

me convaincre on m'avait conseillé d'aller dans certains cimetières à minuit la veille du scrutin. Ce que je fis, muni d'un appareil photo à infra-rouge. Je reconnais qu'en effet je fus très surpris quand je vis un candidat tout ce qu'il y a d'honorable, un édile, mais aussi un scientifique de la bourgeoisie, se mettre nu devant la croix au milieu du cimetière<sup>1</sup> ! »

### 3.2. *La justice*

On aime à croire que les pratiques magiques peuvent influencer un jugement. Hector Poulet relève une anecdote sur le sujet, racontée par un juge du tribunal de Pointe-à-Pitre, au sujet de la pratique courante de maltraitance animale qui consiste à cadenasser la bouche d'un crapaud:

*« J'ai beau ne pas croire, ni de près, ni de loin à tout ce qui tourne autour de procédés magiques, j'avoue que la première fois que j'ai vu dans la cour du tribunal un crapaud avec un cadenas et qu'on m'eut expliqué qu'il s'agissait symboliquement de paralyser un adversaire, de faire taire le procureur, bref de faire obstruction à la justice, j'ai été véritablement troublée<sup>2</sup>. »*

Ainsi, le magico-religieux en Guadeloupe appartient-il essentiellement au domaine du privé, du secret, du caché. Une ambiguïté existe pourtant, entre les cases des séanciers qui, censées être cachées, sont pourtant bien visibles ou des hommes politiques qui jouent sur les pouvoirs qu'on leur prête...

## II. **Croyances et superstitions pour consolider le lien social**

Après avoir étudié l'impact que peut avoir le surnaturel sur la vie publique guadeloupéenne, on se doute bien que les pratiques magico-religieuses ne sont pas uniquement cantonnées au domaine de la croyance

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.135-136.

<sup>2</sup> *Ibid.*, P.135.

populaire et du folklore. Nous verrons néanmoins que ces croyances sont dans un premier temps bien ancrées dans les milieux populaires.

### 1. Des croyances fortement ancrées dans les milieux populaires

Le surnaturel et le magico-religieux relèvent en effet en grande partie de la croyance populaire dans les romans de notre corpus : ils sont affaire de pauvres gens. Dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, des ouvriers, des pêcheurs, des marchandes... croient et pratiquent : il s'agit de la population pauvre d'un village de campagne. Des esclaves ou des noirs libres mais pauvres, dans *Moi, Tituba, sorcière...* Dans *La Grande drive des esprits*, la croyance au magico-religieux oppose d'ailleurs fortement la campagne, Haute-Terre, que l'on peut sans doute assimiler à la Grande-Terre lorsque les habitants des régions proches du volcan s'y réfugient, et la ville. Ainsi, Célestina représente-telle cette campagne habitée par la croyance occulte, même lorsqu'elle vit à Pointe-à-Pitre, alors que son amie de la ville, la narratrice, qui a longtemps vécu en Europe et adopté ses coutumes, rejette ces croyances, comme nous l'avons vu, qui pour elle sont dépassées et d'un autre temps.

Tout le monde croit aux pouvoirs de Jab-Herma, qui permettraient même à sa conduite en voiture d'être irréprochable, les enfants n'ayant pas « peur de se faire écraser (c'était Jab qui conduisait, et moman avait dit Jab sait tout<sup>1</sup>) ». Un raisonnement surnaturel s'impose dans le roman. Pilou propose d'emblée une explication surnaturelle aux vols sur lesquels Philippe Bonnier est venu enquêter :

«- Monsieur, à propos des vols ?

Le voilà intéressé.

- Monsieur, ils ont tous eu lieu le premier vendredi de la lune...

Qu'est-ce que peut fiche !

- Donc, c'est pour un *quimbois*.

---

<sup>1</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.71.

- Quoi ?
- Un *piaye*... Un sortilège, Monsieur<sup>1</sup>. »

## **2. Des croyances également présentes dans les diverses couches de la société guadeloupéenne**

Mais dans le roman de Lacrosil, il ne s'agit pas d'opposer les différentes couches de la société guadeloupéenne. Les Sougès, descendants de maîtres, croient autant que les ouvriers en les forces occultes. Madame Sougès affirme que : « Les gens prêtent au voleur des pouvoirs surnaturels. » (P.20) C'est aussi elle qui propose de consulter Jab-Herma : « Or Joëlle pensait avec ferveur à Jab-Herma. / Elle proposa de le consulter. » (p.222) Les croyances locales ne sont pas partagées par les étrangers, qui se trouvent en quelque sorte exclus : le métropolitain Philippe Bonnier et Cragget, le mulâtre élevé à Paris : « Est-ce que je crois à leurs sacrées conneries ? Le fétiche, l'occulte, est-ce que j'y crois ? » (p.24) même si cela ne les empêche pas d'être touchés par la symbolique des faits, puisque Cragget : « s'appuie contre le tronc d'un fromager » (p.24), arbre à la puissance maléfique en Guadeloupe, comme nous l'avons vu. Cette dichotomie entre métropolitains et locaux se retrouve à plusieurs reprises dans le roman :

« Mobbie racle du soulier le tapis. Il a deux choses à dire :

- Primo, j'collectionne pas de gris-gris. Ensuite, si j'avais à m'faire envoyer des colis, ce serait par la poste, non ?

Alors, invisiblement, le groupe se scinde.

Les Métropolitains croient savoir qui a commandé les fétiches. Un sorcier, pensez donc. Ce qui les surprend, c'est le mode d'envoi. En effet, en effet, pourquoi pas la poste ?

Les Créoles savent, eux, que pour ne pas perdre son *pouvoir*, un objet magique doit passer de main en main. Etre porté et non expédié. Et

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.80.

Jab-Herma n'introduirait pas à Pâline un tel ferment de passion. Oh ! non. Alors qui<sup>1</sup> ? »

Jab-Herma cherche d'ailleurs à creuser le fossé entre ceux qui croient et ceux qui ne partagent pas la croyance, affirmant : « - Je n'aime pas parler de nos croyances à ceux qui ne les partagent pas. » (p.236). Le sorcier va jusqu'à adopter une attitude destinée sciemment à renforcer cette séparation :

« Il ne portait qu'un pagne et une amulette, non pour créer une atmosphère, mais par défi. Jamais il n'avait paru si grand. Ses yeux graves auscultaient chaque visage [...].

- Jab sauve nous. Oh ! Jab, qui a tué ? [...]

- Constant, s'il consultait ses fétiches ? Vous permettez qu'il aille les chercher ?

Elle aurait pu s'adresser à lui, non ?

- Ils sont comme tous les dieux, Madame : ils ne servent que leurs fidèles<sup>2</sup>. »

En effet, pour Bonnier, l'étranger, il est difficile de comprendre l'ascendant qu'exerce Jab-Herma jusque sur ses employeurs, qui sont aussi, dans le cas de Sougès, descendants des anciens maîtres de sa famille : « Vous ne situez pas très bien Jab-Herma, il me semble. » (p.68) Et si le fossé reste entre Européens et Guadeloupéens, même le mulâtre Cragget, au début sceptique, se met à douter : « le *pouvoir* agit. Les forces surnaturelles, si ça existait après tout ? » (p.89). Citons cette anecdote d'Hector Pouillet qui montre l'importance que prennent les croyances surnaturelles même au sein des populations aisées de la ville, en Guadeloupe :

« J'en étais resté à ces souvenirs de jeunesse, sans explication, quand récemment, mon ami Carloman Bassette, qui était au Lycée Carnot en

---

<sup>1</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.66-67.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.223.

même temps que moi et avait vécu comme moi tous ces événements, me donna un nouvel éclairage : la première victime, cette demoiselle D. qui avait voulu se suicider en se jetant par-dessus le mur du collège technique jouxtant le lycée, aurait été en fait la victime de relations incestueuses au sein de sa famille. Sans doute enceinte, un proche, père, mère ou beau-père, aurait voulu la faire avorter à l'aide d'un quimboiseur ! Ce dernier, pour détourner l'attention de la police et envoyer cette dernière sur de fausses pistes aurait entrepris, avec des comparses, toute une série d'autres crimes selon le même scénario. On peut penser que le quimboiseur un moment présumé coupable, celui qu'on avait dit être « l'homme au bâton », était peut-être aussi un de ceux-là, et que les autres ont continué à agir pour le laver de tout soupçon. Une fois l'affaire de l'inceste de la famille du notable étouffée, l'attention détournée, il n'y eut plus de raison de continuer ce jeu (sic) macabre, la police était dans le brouillard total, perdue, ne comprenant rien à cette affaire qui frayait avec l'irrationnel. « L'homme au bâton » n'avait plus de raison d'être. Le dossier a été fermé sans plus : affaire sans suite. Le mythe est resté, au point que pour la mémoire collective, l'homme au bâton en Guadeloupe comme le **dorlis** en Martinique est un fantasme sado-masochiste.

En tout état de cause cette affaire révèle la relation trouble qui se noue entre les mœurs d'une fraction de notables respectables de la société guadeloupéenne et les pratiques magico-religieuses de ces personnalités au-dessus de tout soupçon<sup>1</sup>. »

Ainsi, la croyance en le surnaturel existe-t-elle pour l'ensemble des couches de la population guadeloupéenne, mais une dichotomie reste entre Guadeloupéens et métropolitains, ces derniers étant, dans notre corpus, hermétiques à ces croyances. Ainsi, seuls ceux qui ont grandi au sein de cet univers peuvent y avoir accès, les croyances magico-religieuses

---

<sup>1</sup> Hector Pouillet, *Kenbwa an Gwada, op.cit.*, p.90-91.

deviennent, dans les romans, un élément définitoire d'une identité guadeloupéenne.

### 3. Le christianisme au contraire désorganise ?

Si le magico-religieux crée une identité guadeloupéenne, on peut se demander si le christianisme au contraire, ne désorganise pas la société, si la religion, au lieu de jouer le rôle de lien, de son étymologie latine *religio*, n'est pas plutôt fauteuse de trouble, en particulier dans le roman de Maryse Condé. Ainsi, dès le début, Tituba se sent prise au piège lorsque John Indien lui propose de l'intégrer dans la religion chrétienne :

« - Tituba, tu sais ce que l'on dit de toi, que tu es une sorcière...

Encore ce mot !

- ...je veux prouver à tous que ce n'est pas vrai et te prendre pour compagne à la face de tous. Nous irons à l'église ensemble, je t'apprendrai les prières...

J'aurais dû fuir, n'est-ce pas ? Au lieu de cela, je restai là, passive et adorante.

- Connais-tu les prières ?

Je secouai la tête :

- Comment le monde a été créé au septième jour ? Comment notre père Adam a été précipité du paradis terrestre par la faute de notre mère Ève...

Quelle étrange histoire me chantait-il là<sup>1</sup> ? »

La religion crée ainsi un fossé, dans la mesure où elle sépare ceux qui pratiquent des autres. C'est le cas lorsque Tituba est interrogée par Suzanna Endicott sur son nom qui n'est pas d'origine biblique : « - Tituba, D'où ce sort ce nom-là ? / Je fis froidement : / - C'est mon père qui me l'a donné<sup>2</sup>. » ; « - Es-tu chrétienne ? / John Indien se hâta d'intervenir : / - Je

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.36.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.42.

vais lui apprendre les prières, maîtresse ! Et je vais parler au curé de la paroisse de Bridgetown pour qu'elle reçoive le saint baptême dès que cela sera possible<sup>1</sup>. » D'ailleurs, tout au long de son apprentissage, Tituba reste sceptique aux prières qu'elle récite et auxquelles elle ne parvient pas à croire : « John Indien joignit mes mains de force et je répétais après lui. /« Je crois en Dieu, le père Tout-Puissant, Créateur du ciel et de la terre... » ; « Mais ces paroles ne signifiaient rien pour moi. Cela n'avait rien de commun avec ce que Man Yaya m'avait appris<sup>2</sup>. » ;

« Comme elle ne se fiait pas au sérieux de John Indien, Susanna Endicott avait entrepris de me faire réciter elle-même ses leçons de catéchisme et de m'expliquer les paroles de son livre saint. Chaque après-midi, à quatre heures, je la trouvais les mains croisées sur un épais volume relié de cuir qu'elle n'ouvrait pas sans se signer et murmurer une courte prière. Je restais debout devant elle et m'efforçais de trouver mes mots<sup>3</sup>. »

On peut d'ailleurs s'interroger sur la croyance de John Indien en ce qu'il s'efforce d'enseigner à Tituba, qui semble surtout opportuniste :

« - Je crois en Dieu, le père Tout-Puissant, Créateur du ciel et de la terre et en Jésus-Christ, son Fils unique, Notre Seigneur...

Je secouai frénétiquement la tête :

- John Indien, je ne peux répéter cela !  
- Répète, mon amour ! Ce qui compte pour l'esclave, c'est de survivre ! Répète, ma reine. Tu t'imagines peut-être que j'y crois, moi, à leur histoire de Sainte Trinité ? Un seul Dieu en trois personnes distinctes ? Mais cela n'a pas d'importance. Il suffit de faire semblant. Répète<sup>4</sup> ! »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.48.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.47.

Tituba et John ne sont pas les seuls, parmi les Noirs, esclaves ou libres, à rester hermétiques aux croyances chrétiennes car la narratrice nous décrit une parodie d'un des sacrements religieux qu'est le mariage :

« Le clou de la partie se produisit quand des esclaves se faufilèrent à l'intérieur de la maison où Susanna Endicott mijotait dans son urine et en revinrent avec une brassée de vêtements ayant appartenu à feu son mari. Ils les enfilèrent, imitant les façons solennelles et pompeuses des hommes de son rang. L'un d'eux se noua un mouchoir autour du cou et feignit d'être un pasteur. Il fit mine d'ouvrir un livre, de le feuilleter et se mit à réciter sur un ton de prières une litanie d'obscénités. Tout le monde en rit aux larmes et John indien, le premier<sup>1</sup>. »

On assiste à un retournement de situation comique, lorsque Tituba croit voir le diable en la personne du pasteur Parris :

« Imaginez des prunelles verdâtres et froides, astucieuses et retorses, créant le mal parce qu'elles le voyaient partout. C'était comme si on se trouvait en face d'un serpent ou de quelque reptile méchant, malfaisant. J'en fus tout de suite convaincue, ce Malin dont on nous rabattait les oreilles ne devait pas dévisager autrement les individus qu'il désirait égarer et perdre. »

« - John Indien, je viens de rencontrer Satan ! »

« - Hé ! voilà que tu parles comme une chrétienne à présent ! »

« - Satan n'est pas friand du jour et ce n'est pas dans la lumière du soleil que tu le verras marcher. Il aime la nuit<sup>2</sup>... »

Métaphore qui sera filée au long du roman : « Ensemble, nous inventâmes mille ruses pour nous retrouver en l'absence du démon qu'était le

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.58.

<sup>2</sup> *Ibid.*, P.60.

révérend Parris<sup>1</sup>. » Tituba insiste sur le fanatisme qui découle de cette religion chrétienne :

« Nous demeurâmes un an à Boston, car Samuel Parris attendait que ses coreligionnaires, les Puritains, lui offrent une paroisse. Hélas ! les propositions n'affluaient pas ! Cela tenait, je crois, à la personnalité de Parris. Si fanatiques et sombres que fussent ceux qui partageaient sa foi, ils l'étaient cependant moins que lui et sa haute silhouette encolérée, la réprimande et l'exhortation à la bouche, effrayait<sup>2</sup>. »

Elle montre les dangers de ce fanatisme, qui conduit à voir le mal partout et à soupçonner tout un chacun :

« Imaginez une étroite communauté d'hommes et de femmes, écrasés par la présence du Malin parmi eux et cherchant à le traquer dans toutes ses manifestations. Une vache qui mourait, un enfant qui avait des convulsions, une jeune fille qui tardait à connaître son flux menstruel et c'était matière à spéculations infinies<sup>3</sup>. »

De plus, et c'est là une spécificité du roman de Condé que l'on ne retrouve pas dans l'œuvre de Petry qui la précède au sujet de l'histoire de Tituba, le christianisme entraîne le racisme. Il est donc facteur de séparation entre les hommes non seulement à cause de leur religion mais aussi à cause de leur couleur : « A Bridgetown, Susanna Endicott m'avait déjà appris qu'à ses yeux, ma couleur était signe de mon intimité avec le Malin<sup>4</sup>. » De plus, loin d'unir les familles, la religion n'empêche pas la haine qui les anime :

« Il y avait deux ou trois serviteurs noirs dans les parages, échoués là je ne sais trop comment et tous, nous étions non pas des maudits, mais des émissaires visibles de Satan. Aussi, l'on venait furtivement

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.72.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.79.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.107.

<sup>4</sup> *Ibid.*

nous trouver pour tenter d'assouvir d'inavouables désirs de vengeance, se libérer de haines et de rancœurs insoupçonnables et s'efforcer de faire mal par tous les moyens. Tel que l'on croyait un époux dévoué ne rêvait que de la mort de sa femme ! Telle que l'on croyait la plus fidèle des épouses était prête à vendre l'âme de ses enfants pour en supprimer le père. Le voisin voulait l'extermination de la voisine, le frère, de la sœur. Il n'était pas jusqu'aux enfants qui ne souhaitaient en finir, de la manière la plus douloureuse qui soit, avec l'un ou l'autre de leurs parents<sup>1</sup>. »

Mise ainsi au ban en raison de sa couleur, Tituba est une coupable désignée lorsque les crimes de sorcellerie commencent à être évoqués. Elle reçoit des menaces du révérend Samuel Parris : « - Tituba, s'il est prouvé que c'est bien toi qui as ensorcelé mes enfants, je te le répète, je te ferai pendre<sup>2</sup> ! » Et même Elizabeth Parris, de qui elle était très proche, au sein de cette désorganisation sociale créée par la religion et la superstition, l'accuse :

« Je ne pus m'empêcher de revoir l'expression du regard que m'avait lancé maîtresse Parris. Le mal inconnu qui frappait Betsey ne pouvait venir que de moi. »

« Elizabeth Parris vivait depuis des mois dans l'atmosphère délétère de Salem parmi des gens qui me considéraient comme l'agent de Satan et ne se privaient pas de le dire, s'étonnant qu'avec John Indien, je sois tolérée dans une maison chrétienne<sup>3</sup>. »

Finalement, le christianisme, dans l'œuvre, et en particulier le puritanisme, conduit à une désorganisation réelle de la société, où l'on soupçonne et condamne son voisin : « A plus d'une reprise, leur fille, la petite Anne m'avait parlé du désir qu'avait sa mère de s'entretenir des

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.108.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.133.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.115.

visions qu'elle avait. / - Quelles visions ? - Elle voit certains rôtir en Enfer<sup>1</sup> ! » ; « - Un jour, la vengeance de Dieu va s'abattre sur les habitants de Salem comme celle de Dieu sur les habitants de Sodome et comme à Sodome, il ne se trouvera pas dix justes pour épargner à la ville le châtement suprême<sup>2</sup>. » Ce qu'affirme son amie Esther, c'est qu'il faut être prêt à dénoncer des innocents et même à affabuler pour rester en vie, au sein de cette société de mensonge :

« Parlez d'une fille de Révérend pour en savoir un bout sur Satan ! N'avait-elle pas rompu le pain avec lui depuis l'enfance ? Ne s'était-il pas vautré sur son édredon dans sa chambre sans feu en la fixant de ses prunelles jaunâtres ? N'avait-il pas miaulé dans tous les chats noirs ? Coassé dans les grenouilles ? Et même fait la ronde dans les souris grises ?

- Fais leur peur, Tituba ! Donne-leur en pour leur argent ! Décris-le sous la forme d'un bouc avec un nez en forme de bec d'aigle, un corps tout couvert de longs poils noirs et, attachée à la taille, une ceinture de têtes de scorpions. Qu'ils tremblent, qu'ils frémissent, qu'ils se pâment ! Qu'ils dansent au son de sa flûte, perçue dans le lointain ! Décris-leur les réunions de sorcières, chacune arrivant sur son balai, les mâchoires dégoulinantes de désir à la pensée du banquet de fœtus et d'enfants nouveau-nés qui serait servi avec force chopes de sang frais<sup>3</sup>... »

« Des légendes commencèrent à circuler dans la prison. On chuchotait que les enfants de Rebecca Nurse, venus au coucher du soleil tirer le corps de leur mère de la fosse d'ignominie où le bourreau l'avait jetée, avaient trouvé en son lieu et place une rose blanche et parfumée. On chuchotait que le juge Noyes qui avait condamné Sarah Good venait de mourir d'une mort mystérieuse en rendant des flots de sang. On parlait d'une étrange maladie qui

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.134.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.139.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.158.

frappait la famille des accusateurs et en couchait bon nombre dans le lit de la terre. On parlait. On racontait. On embellissait. Cela faisait un grand murmure de paroles, tenace et doux comme celui des vagues de la mer<sup>1</sup>. »

Cette société chrétienne est à tel point désorganisée que l'on peut y tuer des enfants innocents : « La rumeur de la prison m'avait appris qu'elle (Sarah Good) avait mis au monde un autre enfant, un garçon, qui, fils du diable, était retourné vers l'enfer auquel il appartenait<sup>2</sup>. », ou même des pasteurs :

« D'apprendre que cet homme de Dieu pouvait se trouver accusé d'être le favori de Satan plongea la prison dans la consternation. »

« Dieu, ce Dieu pour l'amour duquel ils avaient quitté l'Angleterre et ses prairies et ses bois, leur tournait le dos. »

« Cependant, on apprenait au début d'octobre que le gouverneur de la Colonie, le gouverneur Phips avait écrit à Londres pour demander conseil sur la conduite à suivre en matière de procès de sorcellerie<sup>3</sup>. »

Ce qui conduit Tituba à se demander si le Mal que craignent tant les puritains ne se trouve pas au sein même de ceux qui représentent cette société, voire au sein de la société elle-même : « Où était Satan ? Ne se cachait-il pas dans les plis des manteaux des juges ? Ne parlait-il pas par la voix des juristes et des hommes d'Église<sup>4</sup> ? », société qu'elle rejette ainsi : « Je n'appartiens pas à la civilisation du Livre et de la Haine<sup>5</sup>. »

Le jugement de la narratrice de *La Grande drive des esprits* est loin d'être aussi tranché mais là aussi on peut se demander si le christianisme, avec ses rigueurs, ne désorganise pas la société, au lieu d'en être un lien. Ainsi

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.180-181.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.178.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.182.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.181.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.268.

propose-t-on une explication certes gauloise à la mort du patriarche Sosthène, mal engoncé dans son caleçon durant la messe dominicale :

« À force de se lever, de s'asseoir, de s'agenouiller pour se relever, dans l'élan des cantiques, le cordon avait petit à petit étranglé la sainte verge<sup>1</sup> du bougre qui n'osa jamais, dans la maison du Seigneur, fourrer sa main dans son pantalon afin de remettre chaque chose à sa place<sup>2</sup>. »

Ainsi, si le magico-religieux est décrit comme un élément significatif, fondamental de la société guadeloupéenne et appartenant à toutes les catégories sociales et à toutes les ethnies de l'île, le christianisme, religion des colons, imposée aux esclaves, est-il décrit comme un facteur de désordre social amenant le chaos, voire la mort.

## Conclusion de la Deuxième Partie

La mise en scène du surnaturel dans le roman féminin guadeloupéen obéit à une logique identitaire.

Le surnaturel, le magico-religieux et les syncrétismes en Guadeloupe sont d'abord issus d'héritages culturels multiples, dominés par l'Afrique et l'Europe, qui créent à terme une identité unique et singulière. Les auteurs choisissent de mettre en valeur l'héritage africain, comme chez Condé ou Lacrosil mais parfois aussi européen, chez Lacrosil. Tous les auteurs insistent sur une identité proprement guadeloupéenne, mais celle-ci est particulièrement remarquable chez Schwarz-Bart et Pineau.

L'univers magico-religieux guadeloupéen est en effet, en raison de ces héritages spécifiques, singulier dans le bassin caribéen, dominé par les

---

<sup>1</sup> Jeu de mots faisant référence à l'eau bénite dont Sosthène arrosait ses slips pour le calmer de ses ardeurs.

<sup>2</sup> *La Grande drive des esprits*, p.165.

synchrétismes autour du catholicisme, au sein desquels se manifestent des rejets. La mise en scène de la possession y est l'objet d'une mise à distance critique des auteurs. Si l'on trouve encore un certain respect de la transe qui permet à Jab-Herma de faire ses prédictions, chez Condé comme Pineau, on met en doute la sincérité des possédés ou de ceux qui racontent ces possessions. Le surnaturel, le magico-religieux et les synchrétismes sont donc bien spécifiques aux Antilles françaises, le catholicisme étant particulièrement mis en scène, comme religion dominante, aux côtés d'un autre pouvoir religieux, qui est celui du don, qui va être attribué à tous les protagonistes du roman.

Le surnaturel est ainsi un élément prégnant des croyances populaires en Guadeloupe. Des personnages du folklore local sont mis en scène dans les romans mais il importe de souligner que cette mise en scène reflète bien une réalité culturelle, au cœur de laquelle l'élément surnaturel est vivace, jusqu'à nos jours, à travers des pratiques cachées, issues de la sphère publique mais parfois aussi dans des pratiques revendiquées par des personnages publics. Ces croyances et ces superstitions jouent finalement le rôle d'un ciment du lien social, étant fortement ancrées dans les milieux populaires : leur disparition est ainsi concomitante de l'éclatement de la famille ou des liens d'amitié dans le roman de Pineau. Elles sont aussi présentes dans les diverses couches de la société et l'on se rend compte que pour les personnages de Pâline (*Demain, Jab-Herma*), le cloisonnement ne se fait pas par groupe ethnique ou par milieu social mais bien entre Guadeloupéens et non-Guadeloupéens, ceux qui croient en les pouvoirs spirituels de Jab-Herma et les autres. Parallèlement à ce lien, le christianisme crée le mensonge, la corruption et finalement la mort, chez Condé et chez Pineau. Lorsque le magico-religieux lie, le christianisme scinde.

Il y a ainsi un parti-pris des auteurs, qui, même lorsqu'ils font preuve d'une distance ironique vis-à-vis des croyances populaires, croient en leur force culturelle et l'importance de s'y attacher comme un élément patrimonial, au cœur des synchrétismes, mais comme un élément

patrimonial vivant, et non des figures sacrées à reléguer au statut de folklore.

**Troisième partie : L'imaginaire  
fantastique dans le roman féminin  
guadeloupéen contemporain**

## Introduction de la Troisième Partie

Dans son ouvrage, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Mircea Eliade écrivait en 1976 : « La littérature du *fantasme* et du fantastique, surtout celle de science-fiction, est très recherchée ; mais nous ne savons pas encore quel en est le rapport étroit avec les différentes traditions de l'occulte<sup>1</sup>. » Dans son *Introduction à la littérature fantastique*, Tzvetan Todorov<sup>2</sup> définissait le fantastique comme l'introduction brutale de faits surnaturels au sein d'événements réalistes, caractérisés par l'hésitation, aussi bien pour les personnages que pour le lecteur, entre l'explication rationnelle, le rêve ou la folie, par exemple, et le surnaturel. On retrouve cette situation dans les romans de notre corpus, mais comme s'interrogeait Eliade, quel est le lien avec l'occulte ?

Nous verrons que l'imaginaire fantastique est ainsi à l'œuvre au sein de la pensée magique, qu'il s'agisse de la décliner chez les esclaves ou dans la vie de Guadeloupéens pauvres.

L'imaginaire fantastique se retrouve aussi dans le magico-religieux et ses survivances actuelles, qu'il soit vécu comme un « mal nécessaire » pour protéger, se venger, obtenir ou soigner, ou comme faisant partie intégrante des coutumes, liées à l'amour, l'enfantement ou la mort. Dans tous les cas, il est étroitement lié aux femmes, dans la mesure où celles-ci, considérées comme garantes du foyer, y ont recours pour protéger ce foyer, par l'intermédiaire d'autres femmes, dites sorcières, dormeuses, femmes à dons... Le surnaturel est ainsi étroitement lié aux femmes, mais qu'en est-il de celles que l'on considérerait comme plus dangereuses, à même de se métamorphoser, peut-être en *soukougnan* ?...

---

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, *op.cit.*, p.92.

<sup>2</sup> Tzvetan Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1971.

Enfin, cet imaginaire fantastique définit une esthétique propre au roman guadeloupéen, à travers la mise en scène de la parole, mais aussi en envisageant une autre vision de la mort. Le surnaturel définit en l'occurrence une manière d'être au monde, assurant la continuité de la tradition, redonnant, dans l'univers guadeloupéen, son importance au rêve, permettant d'appréhender la vie à travers une vision qui autorise les références au surnaturel.

## A. La pensée magique

Deux définitions s'opposent, lorsqu'on tente de comprendre ce qu'est la magie : l'une la définit comme extérieure à la religion :

« On peut faire, d'abord, de la magie une contre-religion, une religion à rebours, s'adressant, en place des puissances bienfaitrices pour les prier, aux êtres malfaisants pour les faire servir aux plus noirs desseins. Dans cette thèse la religion serait primitive, la magie dérivée<sup>1</sup>. »

L'autre la définit comme antérieure à la religion :

« Cette théorie oublie aussi qu'à côté de la magie cérémonielle, démoniaque, il y a une magie naturelle, beaucoup plus simple. Or celle-ci nous a paru plus primitive. C'est dire qu'originellement la magie n'est pas la caricature du culte et qu'elle n'est pas, sous ses premières formes du moins, postérieure à la religion.

Ne lui serait-elle pas au contraire, antérieure ? »

« la magie ne suppose que l'application défectueuse des principes les plus simples de l'esprit, les lois de l'association des idées. Il est donc,

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Éléments de sociologie religieuse*, op.cit., p.32.

théoriquement, plus vraisemblable de penser « que la magie est apparue avant la religion...et que l'homme a essayé de plier la nature à ses désirs par la simple force de ses charmes avant de tâcher de cajoler une divinité réservée, capricieuse et irascible par la suave insinuation de la prière et du sacrifice<sup>1</sup>. » »

On retrouve aussi un point de vue similaire chez Lucien Lévy-Bruhl, pour lequel la pensée magique était associée à ce qu'il définissait comme la pensée primitive, et par conséquent un moyen infantile de penser le surnaturel à même d'expliquer les événements du réel, voire de les changer. La pensée magique dont il sera question ici est en effet en marge de la religion, cependant elle ne lui est ni antérieure ni une contrepartie maléfique. Si ses buts ne sont pas toujours honorables, la pensée magique servira effectivement aux plus démunis, esclaves et pauvres, comme un moyen d'agir sur un réel sur lequel ils n'ont en vérité aucune prise, de tenter de le changer, en dehors d'une religion qui est celle du maître, du Blanc, du riche, et qui ne pourrait, en conséquence, leur apporter les satisfactions qu'ils recherchent.

### **I. Le rôle de la pensée magique chez les esclaves**

La pensée magique, en dehors même de toute religion, existe ainsi chez les esclaves. Ceux-ci, certes, ont amené avec eux leurs croyances, qui n'étaient d'ailleurs pas toujours du domaine du magique tel que l'entendait précédemment Roger Bastide. Certains esclaves étaient en effet musulmans avant d'être capturés, comme le relate par exemple la fiction de Lawrence Hill, *Aminata*<sup>2</sup>. Les créoles eux aussi héritent d'une pensée magique. Dans son ouvrage, *L'Effroi et la terreur*, Caroline Oudin-Bastide relate la publication, en 1724, d'une ordonnance royale « sur les vénéfices et poisons », ce terme étant employé, comme nous l'avons vu, de manière

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.33

<sup>2</sup> *Op.cit.*

générale pour le poison et ce qui était considéré comme des maléfices, on peut imaginer l'importance, réelle ou fantasmée, qu'aura pris le phénomène dans la société. Mais la pensée magique des esclaves a un rôle : elle leur permet de résister dans des conditions de vie inhumaines où il aurait certes été impossible de survivre sans un espoir qui dépasse le cadre de la société des hommes. Anny Dominique Curtius explique en quoi, selon elle, l'esclave qui perd toute identité, et ce, dès son passage sur le bateau négrier, se doit d'en retrouver une, adaptée à la vie sur la plantation ou l'habitation :

« Désontologiser l'esclave c'est le soustraire à toute historicité, c'est effacer son être-là, son *Dasein*. Le désontologisme ne vient à terme que lorsqu'il y a une mise en place d'un processus de reconstitution de l'être-là et de construction de l'être en devenir que j'appelle réontologisme. Autrement dit, au désontologisme j'oppose le réontologisme qui constitue un réveil culturel et identitaire après le vide, et au cours duquel les esclaves tissent de nouveaux branchements entre l'Afrique et la Caraïbe<sup>1</sup>. »

« Le désontologisme se réalise dans l'espace du bateau négrier et de la plantation, sur le corps de l'esclavage réifié et devenu propriété d'un maître et dans le temps de l'esclavage. L'essentiel de ce désontologisme opère donc au niveau de l'inclusion de l'esclavage au sein d'un autre système religieux<sup>2</sup>. »

« Les ancêtres de l'Obeah man, de la Quimboiseuse, du Oungan, du Rasta, de la Spiritiste font de la plantation, tant du point de vue de l'idéologie véhiculée dans ces religions que des espaces géographiques où elles sont pratiquées, un *ici* tributaire d'un *ailleurs*. Après le bateau négrier, la plantation est donc ce lieu qui entretient la légitimité du monde qui devient nécessaire au réontologisme de l'esclave. (...) Mais la plantation ne peut être espace du contre-monde

---

<sup>1</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, op.cit., p.21-22.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.38.

sans le souvenir d'un ailleurs, l'Afrique. D'un autre point de vue, la plantation ne peut exister sans les métropoles européennes, fondatrices du système esclavagiste, et sans l'Afrique, fournisseur de la marchandise humaine destinée à enrichir l'Europe. (...) la plantation demeure ce lieu indéfinissable qui est né sur le modèle du paradoxe, de l'entre-deux. Tout en étant lieu d'asservissement mais aussi de désontologisme de l'esclave, une fois qu'il reçoit le baptême par exemple, la plantation est l'espace d'un formidable métissage culturel, lieu de naissance du processus de créolisation<sup>1</sup>. »

Au terme de cette réontologisation, la pensée magique joue le rôle d'une force de survie, qui permet à l'esclave de surmonter différentes situations auxquelles il se trouve confronté.

### **1. Se faire aimer et/ou conserver l'être ou le maître aimé**

La pensée magique est souvent liée à l'amour. On peut en effet utiliser le surnaturel pour se faire aimer. Cela peut être du sexe opposé, comme c'est le cas de Tituba, qui applique le sortilège que lui soumet Man Yaya pour se faire aimer de John Indien, qui l'épousera en effet, mais il peut aussi s'agir de se faire aimer du maître :

« En outre, les esclaves considèrent l'immense pouvoir qu'ont de petits groupes de colons de maintenir en asservissement une large population d'esclaves, comme une puissance sorcellaire contre laquelle il faut se protéger par le biais de talismans qui seront aussi utiles « pour s'attirer les bonnes grâces des colons<sup>2</sup>. »

Nombre d'esclaves auraient ainsi été parés de protections magiques qui devaient leur apporter l'amour :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.52.

<sup>2</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur*, *op.cit.* p.109.

« Une grande partie des nègres, affirme Renouard de Sainte-Croix en 1822, sont couverts d'amulettes, dites piailles, « comme préservatif, composé extrêmement bizarre des éléments les plus opposés suivant la nature que l'individu désire ; il en existe pour se faire aimer des femmes, comme autrefois dans l'Europe moins éclairée et moins savante, on prescrivait l'usage des *philtres* ; d'autres en préparent pour être agréable aux yeux des propriétaires : les femmes de nègres en font composer pour que leurs amans soient constans, etc. »

*Guérison, protection contre divers dangers, manipulation des esprits* (du maître ou d'un[e] amant[e], *réussite dans ce que l'on entreprend* (chasse, pêche, etc.) : les piailles, appelées de plus en plus en souvent quimbois à partir du XIXe siècle, répondent à bien d'autres besoins que celui de se défendre de la persécution de ses ennemis et/ou de les détruire<sup>1</sup>. »

Caroline Oudin-Bastide répertorie différents cas de sorcellerie qui auraient été perpétrés pour se faire aimer du maître. On ne doit pas oublier que la situation des esclaves était largement conditionnée par le maître auquel ils étaient soumis. Un esclave, c'est du moins ce qu'ont déduit les juges de l'époque, voulait garder un maître qui le traitait bien : « Divers récits mettant en scène un empoisonneur mû par le désir de conserver un maître aimé et le refus de tomber sous la coupe d'un étranger circulent à la Martinique au XIXe siècle<sup>2</sup>. » ; « ayant appris que son maître qu'il aimait beaucoup et dont il recevait tous les jours de nouveaux bienfaits se préparait à partir pour la France, il avait cherché à l'appauvrir en empoisonnant ses esclaves afin de le mettre dans l'impossibilité d'exécuter son projet<sup>3</sup>. » Réalité ou phantasme des maîtres, cette idée que les esclaves sont prêts à commettre des actes criminels voire surnaturels pour garder un maître aimé se répand à tel point qu'elle envahit également la littérature :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.174-175.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.211.

<sup>3</sup> *Ibid.*

« Le poison est ainsi l'un des ressorts du roman *Outre-Mer* publié en 1835 par Meynard de Queilhe : amoureux de la blanche Julie de Longuefort, qui partage sa passion mais juge leur union impossible, le mulâtre Marius, prêt à tout pour parvenir à ses fins, fait empoisonner successivement son fiancé, M. de Chalençon (après l'avoir mené à la ruine en détruisant ses bestiaux et ses esclaves), et, avant que le mariage soit consommé, son époux lord Camsey. Il n'hésitera pas à fomenter une révolte dans le but d'empêcher son alliance avec M. de Bretigny et de la posséder enfin<sup>1</sup>. »

On sait que les maîtres entretenaient des rapports troubles avec certaines de leurs esclaves. On connaît en effet les cas de viols. On connaît également les cas de concubinage, courants, évoqués notamment dans le roman *La Mulâtresse Solitude* d'André Schwarz-Bart, où le célèbre personnage historico-mythique serait sans doute devenue une « cocotte » sans son caractère rebelle. On sait aussi que certaines histoires qui aboutirent parfois à des unions, comme celle qui fut à l'origine de la naissance du Chevalier de Saint Georges, fils d'une esclave et de son maître blanc. On sait moins l'ascendant qu'auraient eu certaines esclaves sur le maître dont elles étaient aussi les concubines, et qu'elles entendraient garder coûte que coûte. On apprend ainsi que « l'empoisonnement, mortel ou non, de jeunes épouses blanches par les anciennes amantes-esclaves de leurs maris est un thème récurrent<sup>2</sup> » de la littérature du XIXe siècle dans les îles.

## 2. Une échappatoire

La pensée magique peut aussi représenter une porte de sortie. Avoir accès à des forces surnaturelles, pour l'esclave, c'est ne plus être une bête de somme soumise au bon vouloir de son maître. Après tout, le *soukougnan* qui va sucer le sang des Blancs la nuit est le même esclave en proie aux

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.216.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.217.

châtiments corporels durant la journée. Nombre de récits prévalent les esclaves de pouvoirs surnaturels les tenant à l'abri des maîtres blancs, le plus célèbre étant sans doute Makandal. Dans *Moi, Tituba, sorcière...*, le marron Christopher demande à Tituba de le prémunir contre la mort : « Tituba, je veux que tu me rendes invisible ! » ; « - Christopher, je ne sais pas si je suis capable de cela<sup>1</sup> ! » Ici, la pensée magique se heurte à une forme de réalisme : les pouvoirs de Tituba ne peuvent rien contre la mort :

« - Est-ce que je peux l'aider ?

Man Yaya tira sur sa courte pipe et envoya en l'air un rond de fumée :

- Comment le pourrais-tu ? La mort est une porte que nul ne peut verrouiller. Chacun doit passer par là, à son heure, à son jour. Tu sais bien qu'on peut seulement la tenir ouverte pour ceux que l'on chérit afin qu'ils entrevoient ceux qui les ont laissés.

J'insistai :

- Ne puis-je essayer de l'aider ? Il se bat pour une noble cause<sup>2</sup>. »

Lorsqu'elle lui propose de l'aider en combattant à ses côtés, Christopher lui rit au nez : elle n'est qu'une femme :

« - Je me suis renseignée auprès de gens bien plus savants que moi. Ils disent tous, il n'y a pas de remède à la mort. Le riche, le pauvre, l'esclave, le maître, chacun doit y passer. Mais écoute-moi plutôt : j'ai compris tardivement que je dois devenir tout autre. Laisse-moi combattre les Blancs avec toi !

Il éclate de rire, rejetant la tête en arrière et les échos de sa gaieté se mêlèrent aux volutes de la fumée de son cigare :

- Te battre ? Comme tu y vas. Le devoir des femmes, Tituba, ce n'est pas de se battre, faire la guerre, mais l'amour<sup>3</sup> ! »

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.225.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.226.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.234.

Cette idée de se prémunir de la mort grâce au surnaturel est aussi évoquée dans *Demain, Jab-Herma* : « un fétiche, pour empêcher une mort<sup>1</sup> ? » L'usage du surnaturel était réputé protéger les esclaves marrons : « Il y en a qui ont des talismans [...] pour n'être jamais découverts quand ils sont marrons<sup>2</sup>. » Des esclaves dotés de pouvoirs surnaturels auraient ainsi amené d'autres esclaves à la rébellion, grâce à ces protections magiques :

« en 1755 la cour souveraine de la Martinique confirmait la condamnation à mort d'un esclave « compositeur et distributeur de drogues et de maléfices » : connaissant les plantes nuisibles, il vendait en outre une composition qui, selon ses dires, préservait ses utilisateurs de la morsure du serpent, des coups d'armes à feu, de l'arrestation au cours de leurs marronnages, et dont la vertu allait jusqu'à « déterminer la volonté du maître en faveur de son esclave pour ce qu'il pouvait désirer de lui ». Persuadés de l'efficacité de ce *garde-corps*, commentent les magistrats, les esclaves s'enhardissent à partir en marronnage et à commettre toutes sortes de crimes et de brigandages : arrêtés et traduits en justice malgré leurs *préservatifs*, ils continuent à croire en leur infailibilité, n'attribuant leurs malheurs qu'à un manque de respect des prescriptions qui leur avaient été faites pour leur conserver toute leur vertu<sup>3</sup>. »

Des esclaves en manipuleraient d'autres en leur assurant que l'usage de ces protections magiques pourrait permettre leur libération ou celle des leurs :

« L'esclave qui tente, à l'aide de moyens magiques, de s'attirer les bonnes grâces du maître peut être manipulé par un sorcier criminel : ainsi Gabriel est-il condamné à mort en 1754 pour avoir convaincu la jeune Sara de mêler à l'eau de boisson de la dame Febvrier, sa maîtresse, une poudre « bien suspecte », geste qu'elle n'avait accepté

---

<sup>1</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.69.

<sup>2</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur, op.cit.*, p. 173-174.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.174.

d'accomplir que parce qu'il lui avait affirmé que cette drogue amènerait la dame Febvrier à libérer sa mère Roze des fers où elle était maintenue depuis quelques temps<sup>1</sup>. »

### 3. Du ressentiment à la vengeance

Les punitions et humiliations endurées par les esclaves les mènent à chercher à se venger. C'est du moins ce que croient les maîtres : « Aux XVIIIe comme au XIXe siècle la haine de l'esclave à l'égard du maître est désignée comme le mobile premier du crime d'empoisonnement<sup>2</sup>. » Dans le roman de Maryse Condé, Tituba veut se venger des humiliations que lui inflige Susanna Endicott : « je veux qu'elle meure à petit feu, dans les souffrances les plus horribles, en sachant que c'est à cause de moi<sup>3</sup>. » ; « Deux jours plus tard, Susanna Endicott fut prise d'une crampe violente alors qu'elle servait le thé à la femme du pasteur<sup>4</sup>. » Évidemment, Tituba est tout de suite soupçonnée :

« On fit venir le docteur Fox, homme de science qui avait étudié à Oxford et publié un livre *Wonders of the Invisible World*. Le choix de ce docteur-là n'était pas innocent. La maladie de Susanna Endicott était trop soudaine pour ne pas éveiller la méfiance. »

« - Je n'ai trouvé en aucune secrète partie de son corps, têtons, grands ou petits, où le Démon l'aurait sucée. De même, je n'ai point trouvé tâche rouge ou bleue, semblable à morsure de puce. Encore moins, marques insensibles qui, piquées, ne saigneraient pas. Aussi, ne puis-je apporter aucune preuve concluante<sup>5</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.176.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.206.

<sup>3</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.53.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.55.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.56.

Plus tard, lorsque Tituba est accusée de sorcellerie à Salem, maîtresse Sibley lui propose de se défendre à l'aide d'un gâteau qui serait doté de pouvoirs magiques. Le même gâteau à l'urine qui avait servi dans le roman d'Ann Petry<sup>1</sup> à dénoncer faussement Tituba deviendrait un outil de vengeance dans le récit de Maryse Condé. Le texte touche à la satire lorsque Mary Sibley signale à Tituba qu'elle, la sorcière, est bien la seule à ne pas connaître ce puissant stratagème : « - Tu es bien la seule à l'ignorer. Il suffit de leur faire un gâteau. La différence, qu'au lieu d'en pétrir la farine avec de l'eau, tu y mêleras de l'urine. Puis, une fois qu'il aura été cuit au four, tu le donneras à manger<sup>2</sup>... » Accusée, Tituba rappelle d'ailleurs que la science magique de Mary Sibley semble dépasser la sienne : « - Pourquoi est-ce à moi que vous songez dès qu'il s'agit de sortilèges ? Pourquoi ne pensez-vous pas à vos voisines ? Mary Sibley semble en connaître un bout là-dessus ! Interrogez-là<sup>3</sup> ! »

L'apparition des Obeah men et women, ces séanciers supposés dotés de pouvoirs surnaturels, dans les îles colonisées par les Anglais serait ainsi issue de ce ressentiment nourri par les esclaves envers leurs maîtres :

« Je ne chercherai pas (...) à imposer une traduction française aux termes Obeah man et Obeah woman (...). On comprendra qu'ils désignent ces hommes et ces femmes dotés de pouvoirs surnaturels acquis soit par don, soit par conversion, et qui prennent en charge les crises sociales et individuelles. L'Obeah se développe dès les premiers temps de l'esclavage dans les anciennes possessions britanniques de la Caraïbe selon deux tendances. D'une part, il est pratiqué par les esclaves pour faire face aux cruautés du système esclavagiste. D'autre part il est utilisé entre les esclaves eux-mêmes, pour guérir des maladies, se protéger contre les attaques maléfiques perpétrées par d'autres esclaves, identifier ces attaques et punir les coupables. Les Obeah men et Obeah women font donc fonction de

---

<sup>1</sup> Ann Petry, *Tituba of Salem village*, *op.cit.*

<sup>2</sup> *Moi, Tituba, sorcière....*, p.127.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.133.

médecins, de leaders spirituels, de liens entre le monde des esprits et celui des vivants, interprètent les rêves, prédisent l'avenir. Selon la première tendance, les Obeah men et obeah (*sic.*) women font usage de leur savoir pour résister individuellement à l'esclavage, en empoisonnant les maîtres et organisant des rébellions. En Jamaïque, Patterson rapporte qu'ils jouent un rôle fondamental au cours de la révolte de 1760 des esclaves Coromantee contre les autorités esclavagistes, puisqu'ils distribuent aux rebelles des fétiches sensés les immuniser contre les armes des Blancs (*The Sociology of Slavery*, 192). À cet effet, on soulignera le rôle primordial que joue la marronne obeah, Nanny, symbole de la résistance armée des marrons en Jamaïque entre 1720 et 1740 et surnommée *The Rebels Old Obeah woman* par les Britanniques<sup>1</sup>. »

La pratique de l'Obeah aurait ainsi été interdite car supposée encourager les rébellions :

« On sait que l'Obeah a été diabolisé par les églises chrétiennes et que selon le *Consolidated Slave Act* de 1792, en Jamaïque, tout esclave qui pratique l'Obeah et qui prétend détenir des pouvoirs surnaturels et les utiliser afin de fomenter des rébellions est passible de la peine suprême : la condamnation à mort<sup>2</sup> (*Slave Women in Caribbean Society*, 74). »

En Guadeloupe et en Martinique, de nombreux esclaves sont condamnés pour avoir tenté d'empoisonner leurs maîtres, sans qu'on puisse aujourd'hui avoir de réelle certitude quant à leur culpabilité<sup>3</sup>. Une conviction couramment répandue à l'époque voulait pourtant que les poisons des esclaves n'agissent pas sur les maîtres :

---

<sup>1</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbiose d'une mémoire*, *op. cit.*, p.95-96.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.97.

<sup>3</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur*, *op.cit.*, p.36 à 38.

« Conviction encore établie cinquante ans plus tard dans les îles du Vent par le médecin Laborde et dont Jean-Baptiste Thibault de Chanvalon proposait en 1763 une explication : « Ils n'essayaient point leurs poisons sur les blancs. Ils sont persuadés que le succès dépend de la puissance de leurs dieux ou de leurs démons, qui n'en ont aucune sur nous<sup>1</sup>. » »

Conviction que l'on retrouvera d'ailleurs au XXe siècle dans le roman de Lacrosil, où les habitants de Pâline, voyant revenir Philippe Bonnier sain et sauf de Tirêha, réputée être hantée par des zombis amateurs de chair fraîche se disent qu'il a été épargné du fait qu'il soit un étranger. Cette conviction n'est pas, cependant, partagée de tous, pour certains, les esclaves épargnent leurs maîtres uniquement lorsqu'ils en ont suffisamment peur :

« En 1826, le docteur Ricord-Madianna constate que « c'est une erreur de quelques habitants de croire que [les poisons des nègres] ne peuvent agir sur les blancs » : naturellement lâche et paresseux, le nègre n'ose, selon lui, attenter à la vie des maîtres que par la crainte de châtements très sévères<sup>2</sup>. »

Cependant, il arrive qu'un esclave tire parti de la croyance répandue en la sorcellerie pour prononcer des paroles de vengeance sans doute sans effet réel, mais nourries par la pensée magique :

« Si l'empoisonneur-sorcier peut se désigner par ses pratiques effectives - activités de guérisseur, de producteur et vendeur de charmes protecteurs ou maléfiques - , il peut également révéler sa culpabilité par des répliques provocantes qui sont perçues comme des maléfices : il en va ainsi de Lucile qui proclame être capable, malgré sa petite taille, de faire périr quiconque se met en travers de son chemin, ou encore de Bernardine qui, accusée de vol par son

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.48.

<sup>2</sup> *Ibid.*

maître, fait entendre cette sombre prédiction, « Le bon Dieu vous punira, vous me le payerez cher. » Comme le dit Marc Augé, la croyance en la sorcellerie est cependant première par rapport à la certitude qu'ont certains individus de détenir une puissance particulière ou à la volonté de faire croire qu'ils la possèdent : « Il peut y avoir à la rigueur des hommes qui se croient sorciers ou affectent de l'être, pour le prestige qu'ils en tirent, mais leur paraître, sinon leur être, est un effet, non une cause, de la croyance. Le rapport sorcier imaginaire/sorcier réel ne se laisse pas lire dans l'autre sens. » Les sorciers sont d'abord ceux qui sont caractérisés comme tels par la *voix publique*<sup>1</sup>. »

La peur de la vengeance des esclaves prendra pourtant une telle ampleur en Martinique que les colons iront même jusqu'à évoquer une secte, parfaitement organisée, d'empoisonneurs sévissant sur l'île :

« « L'empoisonnement est organisé à la Martinique comme le carbonarisme en Europe. Il a ses sectes qu'on appelle *compagnies*, chaque quartier de l'île a ses *compagnies* qui ont des relations entre elles, et qui obéissent tous à de grands chefs disséminés dans la colonie. Ces chefs passent pour des sorciers parmi leurs semblables et, à l'aide de cette erreur, exercent un pouvoir immense sur leurs esprits [...]. Ils préludent aux crimes dans des réunions secrètes où ils pratiquent des cérémonies si atroces qu'on n'oserait en croire le récit si ces circonstances n'étaient connues d'après les dépositions de plusieurs nègres arrêtés et exécutés l'année dernière. [...] Ce qui fait frémir, c'est que ce sont presque toujours les nègres les plus riches, les mieux traités par leurs maîtres, les domestiques jouissant de toute leur confiance, qui sont chefs des complots. »

Cet extrait d'une lettre non signée en date du 14 septembre 1823, jointe comme « pièce justificative » à un courrier du gouverneur de la Martinique Donzelot au ministre, énonce divers lieux communs du discours colonial concernant les empoisonneurs : leur affiliation à une

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.99.

*secte* ; la célébration de sinistres rituels par les affiliés, le rôle prépondérant des esclaves distingués par le maître dans la perpétration des crimes (accusation qui semble contradictoire avec celles proférées contre les Africains, les marrons ou les libres de couleur). Un élément clé de l'approche des responsables de l'infernal fléau n'y figure d'ailleurs pas : la suspicion particulière pesant sur ceux qui affirment avoir le pouvoir de guérir. En répétant avec constance ces assertions, les habitants font de ceux qu'ils accusent d'empoisonnement les auteurs d'un crime exceptionnel, un « crime au superlatif<sup>1</sup> ».

Il importe ainsi de prendre en compte l'importance sociale du phénomène de sorcellerie : ceux qui en étaient accusés avaient souvent un rôle important sur l'exploitation, ou étaient proches des maîtres, ils étaient ainsi amenés à être victimes de la jalousie d'autres esclaves :

« Comment comprendre un tel dispositif ? Analysant le système de croyances de la société navajo, Clyde Kluckhohn observe que la sorcellerie a certaines fonctions spécifiques latentes (c'est-à-dire non explicites) de préservation du groupe : « Elle tend - explique-t-il -, à côté d'autres mécanismes sociaux, à empêcher l'accumulation excessive de la richesse et à tempérer une mobilité sociale ascendante trop rapide. Un homme riche sait que, s'il se montre pingre vis-à-vis de sa parenté ou s'il n'offre pas une généreuse hospitalité à tout le monde, il sera probablement réputé sorcier<sup>2</sup>. »

Ce motif des cérémonies orgiaques est repris dans le roman de Lacrosil, où Philippe Bonnier en voit, au travers des yeux de Kitsohamy Dinnh une évocation qu'il rapporte, de manière assez caricaturale, à l'Afrique :

« On ne pouvait regarder sans trouble les yeux vairons ; ils luisaient ; ils étaient le centre d'un champ de forces occultes, le point de départ

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.136.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.266.

et l'aboutissement des vieux maléfices pratiqués par les sorciers noirs, dans le sang, l'extase et la frénésie des orgies rituelles. C'était un peu de la vieille Afrique, jungle, mystère et magie, dans le coffret de Kitsohamy Dinnh<sup>1</sup>. »

En réalité, cette secte d'empoisonneurs qui aurait sévi à la Martinique résulterait d'une évolution de la figure du sorcier africain vers une organisation plus conforme à la société coloniale, et à un ressentiment grandissant:

« Selon John Savage la figure de l'empoisonneur à la Martinique aurait en fait nettement évolué au fil du temps: à la vision, prédominante au XVIII<sup>e</sup> siècle, d'un mystérieux sorcier africain, d'un hors-la-loi, d'un insurgé tel Mackandal à Saint-Domingue, aurait succédé au siècle suivant celle, beaucoup plus troublante, d'un criminel agissant sous les dehors de l'esclave dévoué à son maître et d'ailleurs comblé de bienfaits par celui-ci<sup>2</sup>. »

La vengeance par des moyens détournés – le poison et le maléfice étant entre le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle confondus en Guadeloupe et en Martinique, rappelons-le – serait ainsi l'apanage des faibles, et donc, des esclaves :

« le baron Delamardelle observe en 1823 que « le poison est l'arme des faibles »: « Dans nos sociétés européennes, remarque-t-il, la plupart des empoisonnements se commettent par les femmes et par les enfants; à plus forte raison ce moyen exécrationnel doit-il être employé par les esclaves<sup>3</sup>. »

Au cœur de ce climat de méfiance, les esclaves domestiques, plus proches des maîtres, sont des coupables désignés, ce qui n'est pas sans rappeler le roman d'André Schwarz-Bart, *La Mulâtresse Solitude*, où la présence de

---

<sup>1</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.14.

<sup>2</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur*, *op.cit.*, p.149.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.166.

Rosalie, qui deviendra Solitude, esclave domestique, s'accompagnera inmanquablement d'empoisonnements inexpliqués :

« Majoritaires dans la domesticité, les femmes constituent la plus grande partie des esclaves vivant dans l'intimité des maîtres : nourrices, gardiennes d'enfants, servantes, elle sont plus fréquemment que les hommes soupçonnées d'avoir usé de poison et/ou de maléfices contre leur maître, leur maîtresse ou les enfants blancs dont elles devaient prendre soin. Dans l'esprit du maître l'occasion fait manifestement le larron<sup>1</sup>. »

Le soupçon atteint un tel degré que l'on pense même que certains voudraient faire du mal, non par esprit de vengeance, en raison de la situation inhumaine qui est faite aux esclaves, mais tout simplement en raison d'une méchanceté naturelle de l'homme noir :

« Le crime d'empoisonnement n'est donc pas donné comme un effet de la servitude mais comme la résultante d'une *nature* caractérisée par de faibles capacités intellectuelles engendrant une grande instabilité d'humeur qui ne peut être contrôlée que par un travail incessant. Il peut être qualifié de *crime de race* non seulement parce qu'il est le fait des seuls nègres ou métis mais aussi parce que, loin de résulter de circonstances sociales, il s'origine dans des prédispositions innées de ces groupes marqués par les colons du sceau d'une infériorité congénitale<sup>2</sup>. »

Certains colons vont jusqu'à affirmer que les esclaves ne sont pas animés d'un esprit de vengeance personnel mais d'un esprit de vengeance de « race » :

« Thibault de Chanvallon écrit en 1761 : « Quand ils veulent se venger de leurs maîtres, ils empoisonnent ses autres esclaves, les bœufs, les

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.167.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.206.

chevaux, & les mulets nécessaires à l'habitation [...] Ils ne sont pas même excités à toutes ces horreurs par la vengeance seule. Souvent celui qui en forme le projet & qui le commet, est précisément le Nègre le mieux traité de l'habitation, celui pour qui le maître a le plus de bontés. Alors sa cruauté ne peut être conduite que par l'ambition fanatique de venger ceux de son espèce de leur esclavage, ou par le plaisir barbare d'abuser de la faiblesse de son maître, & de l'humilier en le ruinant, afin de le rapprocher, autant qu'il le peut, de la misère de son état<sup>1</sup>. » »

De plus en plus à l'approche de l'abolition, une motivation antiesclavagiste, dépassant le simple désir de vengeance, sera évoquée :

« Restent deux hypothèses pour interpréter son comportement : le *plaisir barbare* d'humilier le maître et le *fanatisme* antiesclavagiste, motivations qui ne s'excluent d'ailleurs pas, sont régulièrement invoqués jusqu'à la fin de la période esclavagiste<sup>2</sup>. »

« certains colons estiment que les empoisonneurs [...] visent l'émancipation elle-même : « Les nègres aujourd'hui sans religion et sans mœurs, écrit ainsi un habitant de la Martinique en 1823, excités par les discours philanthropiques des libéraux français mis à leur portée et répandus parmi eux, aspirent tous à la liberté ; et leurs moyens pour y parvenir sont les révoltes et le poison<sup>3</sup>. » »

Même les antiesclavagistes partagent d'ailleurs ce point de vue, suggérant qu'en s'attaquant à leurs pairs, les esclaves sorciers ou empoisonneurs les vengent par le même coup des châtiments et de la condition inhumaine imposée par les maîtres :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.207.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.208-209.

« La culpabilité incombe aux maîtres qui incitent leurs esclaves à exercer une vengeance légitime. En détruisant d'autres esclaves et même ses proches, l'empoisonneur ne commet pas un acte contre nature, il est tout au contraire guidé par l'idée non seulement de les venger en faisant souffrir leur oppresseur mais encore de les libérer d'une condition insupportable. Le plaisir qu'il éprouve n'est donc pas une volupté criminelle : loin de traduire un manque total d'empathie à l'égard de ces congénères, il exprime, de façon dramatique, la mansuétude qu'il éprouve à leur égard<sup>1</sup>. »

On retrouvera d'ailleurs ce point de vue défendu par Schoelcher :

« Terrible et impitoyable, le poison est une « arme de lâches », à laquelle l'esclavage condamne l'esclave qui a trouvé par ce moyen un contrepoids à son abjection, qui lui permet de rétablir, jusqu'à un certain point, l'équilibre entre lui et son possesseur. « Le poison, ne craint-il pas d'ajouter, est à l'esclave ce que le fouet est au maître, une force morale ; le noir travaille, crainte du fouet, le blanc abuse moins, crainte du poison<sup>2</sup>. »

S'il convient de rester prudent quant à l'ampleur du phénomène, sans doute exagérée, il faut néanmoins reconnaître que l'empoisonnement aurait été un moyen, pour certains esclaves, de se venger et de venger leurs pairs de la condition qu'ils devaient subir :

« Tout en gardant à l'esprit les raisons objectives permettant de contester l'ampleur (constamment proclamée par les colons) du phénomène, on doit convenir que les empoisonnements d'animaux et de blancs peuvent potentiellement constituer des actes de *résistance*<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.226.

<sup>2</sup> *Ibid.*, P.228.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 237.

« d'aucuns [...] ont pu l'utiliser comme une forme de destruction de l'appareil productif de l'habitation propre à saper ou au moins à assouplir le pouvoir dominical. Quant aux meurtres de blancs, ils peuvent être appréhendés comme un moyen pour l'esclave de revendiquer une humanité qui lui est déniée : « Au niveau des individus - écrit Frantz Fanon - la violence désintoxique. Elle débarrasse le colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées. Elle le rend intrépide, le réhabilite à ses propres yeux<sup>1</sup>. » »

Rappelons en outre l'importance que prend la pensée magique au sein de ces mouvements de vengeance voire de rébellion, car les esclaves accusés et les meneurs étaient du même coup soupçonnés de sorcellerie ou devenaient des chefs religieux, la pensée magique reste ainsi étroitement liée à cet esprit de vengeance :

« Ce qui est plus intéressant pour nous, c'est que, si beaucoup de ces révoltes ont été spontanées, la réaction violente et passionnée à des tortures ou à un travail inhumain, d'autres ont été organisées, longuement mûries dans le secret, et que les chefs de ces mouvements ont été des chefs religieux, aux États-Unis des prophètes chrétiens, comme Nat Turner, mais qui utilisaient des procédés analogues à ceux de la magie africaine (papiers écrits avec du sang et des signes cabalistiques); en Amérique du Sud, des imams musulmans ou des dirigeants de *candomblés* « fétichistes<sup>2</sup> ». »

« Les plus célèbres de ces révoltes du second type sont celle d'abord, naturellement de Haïti, qui s'est achevée par l'obtention de l'indépendance de l'île, et qui avait commencé par une cérémonie du *Vaudou*, dans la nuit du 14 août 1791, dans une clairière du Bois Caïman, au milieu du déferlement de l'orage, sous la présidence de Boukman, pour continuer (jusqu'à Toussaint-Louverture, qui fait

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires*, *op.cit.*, p.52.

exception), avec la prophétesse Romaine, avec Dessalines, fils des dieux du feu et de la guerre. Ensuite celles du Nord-Est du Brésil, des Malé (nègres du Mali) et des *Yoruba* (du Nigeria), de 1807, de 1809, de 1813 (toutes de Haoussa), et celles de 1826, 1827, 1828, 1830, 1835 (toutes de *Nagôs*), organisées, dirigées par des chefs de section musulmans ou « fétichistes <sup>1</sup>». »

#### 4. Une conception de la mort

Au sein de cette condition inhumaine que constitue l'esclavage, la pensée magique rend acceptable l'inacceptable, au travers notamment d'une vision de la mort non plus comme une fin mais bien comme une délivrance. Tituba relate ainsi, au sujet d'un esclave : « L'un d'eux mourut sous mes yeux en vomissant une bave violette et on l'enterra au pied d'un mapou. Puis l'on se réjouit, car celui-là au moins était délivré et allait reprendre le chemin du retour<sup>2</sup>. » Il est question du chemin du retour car bien souvent, les esclaves nés en Afrique imaginaient qu'à leur mort leur âme retournait en Afrique, comme c'est le cas dans le conte de Simone Schwarz-Bart, *Ti-Jean L'Horizon* où le royaume des morts se trouve justement sous l'Afrique. La pensée magique peut aussi être un adjuvant à la rébellion, grâce aux protections dont l'on pourrait s'entourer contre les armes des Blancs, le fusil notamment, et donc contre la mort. On relate ainsi à Tituba les hauts faits de Ti-Noël, marron réputé immortel, invoqué à la manière du saint vaudou Legba pour ouvrir la « barrière », la frontière entre les morts et les vivants : « Le fusil du Blanc ne peut pas tuer Ti-Noël. Son chien ne peut pas le mordre. Son feu ne peut pas le brûler. Papa Ti-Noël, ouvre-moi la barrière<sup>3</sup> ! » Le chef marron Christopher demande à Tituba de lui offrir ce pouvoir : « Tituba, je veux que tu me rendes invisible ! » ; « - Christopher, je ne sais pas si je suis capable de cela<sup>4</sup> ! »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.52-53.

<sup>2</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 222.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.225.

Limite que rencontrera finalement le pouvoir de Tituba. Au fond, l'immortalité s'acquérant par les hauts faits accomplis avant la mort : « De toutes manières, je serai immortel. J'entends déjà les chansons des nègres des plantations<sup>1</sup>... » Quoiqu'il en soit, la situation des esclaves les conduisait dans bien des cas à accepter avec une plus grande résignation la mort :

« Un auteur anonyme qui publie à peu près à la même époque, relatant un autodafé perpétré à Basse-Pointe par la même juridiction, insiste quant à lui sur l'héroïsme des suppliciés : « Ils subirent tous cet affreux supplice avec le plus grand courage ; un d'eux, à moitié brûlé, montra une fermeté peut-être plus grande encore que l'illustre chef des templiers, Jacques Molay ; on voulut profiter des douleurs cuisantes qu'il éprouvait, pour lui arracher quelque aveu ; il répondit fermement à ceux qui l'interrogeaient qu'il n'avait rien à dire, et qu'on achevât de le brûler ; sa conscience était tranquille, et celle de ses juges ne l'était pas<sup>2</sup>. » »

La mort devenant véritablement un acte de résistance pour les esclaves qui privent du même coup le maître de la force de travail, comme nous l'avons vu ci-dessus, elle devient envisageable : c'est le cas de Tituba qui préfère avorter de son premier enfant que de le voir connaître une situation servile. On retrouve une situation analogue bien que supérieure dans l'horreur, avec le cas de Sethe, du roman de Toni Morrison, *Beloved*<sup>3</sup>, qui, désespérée à l'idée de voir ses enfants mis en esclavage, préfère tenter de les tuer, et égorge ainsi sa petite fille qui reviendra la hanter :

« Cette résistance a pu prendre des formes différentes : le suicide [...] qui se fondait sur une conception religieuse, l'idée qu'après la mort l'âme retournait au pays des Ancêtres ; l'avortement volontaire des

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.236.

<sup>2</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur, op., cit.*, p.91.

<sup>3</sup> Toni Morrison, *Beloved*, Paris, Christian Bourgeois Éditeur, 1989, édition originale 1987, traduction d'Hortense Chabrier.

femmes, afin d'épargner à leurs enfants le joug de l'esclavage ; l'empoisonnement des maîtres blancs, à l'aide de plantes toxiques<sup>1</sup> »

## **II. Pensée magique et pauvreté**

Tout comme la pensée magique permet aux esclaves d'accepter leur l'inacceptable condition, elle va permettre aux plus démunis de supporter une vie qui n'est pas tendre avec eux. Cette pensée magique les accompagne ainsi pour faire face aux obstacles qu'ils rencontrent, mais leur permet également de nier leur responsabilité ou celle des autres, et ainsi, d'admettre les conditions peu clémentes de leur vie.

### **1. La pensée magique pour faire face aux obstacles**

Dans le cas des esclaves, la pensée magique permettait de survivre dans un contexte d'inhumanité où elle restait la seule possibilité de salut pour ceux qui n'en ont pas en réalité. La survivance de cette tendance à donner des explications surnaturelles à des faits réalistes survit pourtant, en particulier, dans notre corpus, dans un contexte de pauvreté. Selon Hélène Migerel, le passé servile de la société antillaise ne doit pas être négligé car il fournirait des explications aux croyances actuelles en la pensée magique :

« Les conditions serviles anciennes de la société antillaise fournissent aussi des explications à la mise à l'écart de la dépression. Obligé de produire bon gré mal gré, sans s'attarder à larmoyer sur sa condition, l'esclave s'est cuirassé. Principe identique à celui de la violence dans la féodalité, la rudesse accrue ne serait qu'une réponse du psychisme à l'agression de l'environnement. [...] On pourra s'étonner de la survivance dans la culture, au long des années, génération après génération, de ce durcissement après épuisement de l'utilité

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires, op.cit.*, p.51.

historique, sans qu'une pensée dynamique n'ait troublé la bonne conscience générale. Cette répétition des comportements renseigne sur la volonté farouche de modeler des individus solides, résistants, forts. [...] Il est dès lors inadmissible de cautionner la propension à se replier sur soi-même dans un lamento sans fin, devenu l'envers d'une norme<sup>1</sup>. »

La pensée magique permet ainsi d'aller au-delà des épreuves de la vie. Dans le roman de Schwarz-Bart, *Télumée*, croyant, d'après la prédiction de Man Cia que sa maison est envoûtée et que c'est là l'explication du délaissement puis des maltraitances d'Élie, trouve la force de résister car elle croit à cette explication et tente même de lui apporter une solution magique en suivant les prescriptions de l'amie de sa grand-mère, qui resteront pourtant sans effet. Célestina, dans *La Grande drive des esprits*, supporte la solitude et ne perd jamais l'espoir de rencontrer un homme en dépit de son bégaiement car elle croit en la prédiction que lui a faite Man Ninette sa grand-mère qu'elle finira par trouver l'amour. Sa fin tragique, brûlée dans le restaurant de sa tante, nous laisse pourtant penser que cette prédiction de se réaliser jamais. Même dans le roman de Lacrosil, les ouvriers pauvres de Pâline survivent grâce à la pensée magique qui leur apporte l'espoir de voir réaliser leurs vœux : espoir d'avoir un fils qui aidera le père, espoir de trouver l'amour...

## **2. La pensée magique pour se déculpabiliser**

La pensée magique permet aussi de se déculpabiliser : les personnages ne sont pas responsables, c'est la faute du destin, c'est le Mal... Germain, tuant son ami Angebert, le père de Télumée, affirme pourtant ne pas être responsable : «j'ai piqué Angebert et vous pouvez me tuer, allez-y, vous avez raison... mais je jure que c'est pas ma faute, non, pas ma faute<sup>2</sup>... »

---

<sup>1</sup> Hélène Migerel, *La Sorcellerie des autres*, op.cit., p.100-101.

<sup>2</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.40.

D'ailleurs, son ami lui pardonne son crime, alors même qu'il est en train d'expirer, car il est convaincu de son innocence, Germain ayant été lui-même la victime d'une autre personne, qui l'aurait poussé à ce geste : « je pardonne à Germain, parce que sa volonté ne lui appartenait plus : le mal des humains est grand et peut faire d'un homme n'importe quoi, même un assassin, messieurs, c'est pas une blague, un assassin<sup>1</sup>... » Il s'agit, selon Migerel, d'une pathologie antillaise, qui permet de se déresponsabiliser, en accusant l'autre ou un autre: « Classiquement, le déprimé s'accuse alors que le délirant accuse. Cette nuance s'annule dans la pathologie antillaise, où l'individu est toujours en position d'accusateur<sup>2</sup>. » Au fond, d'ailleurs, l'explication surnaturelle satisferait tout le monde, car il n'y aurait alors plus de coupable ou de criminel, comme celui qui serait frappé d'opprobre comme la prostituée, deviennent acceptables dans une société où ils seraient les victimes de la méchanceté d'un autre :

« La cosmogonie antillaise est un monde gouverné par des puissances magiques. Puissances extérieures qui fondent et légitiment la vie collective, imposant à chacun de ses membres sa place et sa fonction. Elle renferme l'ensemble des critères qui fournissent à un groupe social les moyens de résoudre un problème donné sur la base du plus large consensus possible. Sorcellerie (puissances maléfiques) et « rationalisation » cessent donc d'être deux termes sans rapport l'un avec l'autre. Le but d'une société réside dans l'intercompréhension entre ses membres ; or la magie (pris dans le sens large), n'est autre que le processus même de l'intercompréhension se déroulant dialectiquement dans le temps, ou mieux, les rapports entre les actes de paroles et les situations au sein desquels ils se produisent. Que répondra une mère en apprenant que sa fille se prostitue ? : « On l'a mise sur le trottoir<sup>3</sup> », démontrant que cette rationalisation ne fait

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Hélène Migerel, *La Sorcellerie des autres, op.cit.*, p.109.

<sup>3</sup> Il faut entendre qu'elle en est arrivée (*sic*) là à cause des actes maléfiques d'autrui : « On lui a fait du mal ». (Note de l'auteure).

qu'un avec l'ensemble des mécanismes qui assurent le succès des puissances extérieures. [...] Les destins individuels sont asservis aux seules sommations du mal, vaincus par l'obscur volonté d'un être méchant. L'individu n'est pas mauvais, mais il est habité par un être mauvais. L'explication permet d'éviter la rupture du lien social et l'exclusion de la fratrie<sup>1</sup>. »

C'est d'ailleurs de ce point de vue que Célestina considère les errances ou la « drive », du titre du roman, de sa famille : ses frère et sœur, les jumeaux Paul et Céluta ne sont pas simplement mauvais, ils ont été victimes de la méchanceté d'une des maîtresses jalouses du grand-père, tout comme son propre père Léonce dont toutes les mésaventures, à commencer par son pied bot, sont dues à la même Mona. Le grand-père Sosthène n'est pas infidèle, il a été puni par une mère trop soucieuse de la virginité de sa fille, et il cherche d'ailleurs incessamment le réconfort dans ses lectures effrénées de *La Bible*. Mona, celle par qui le malheur arriverait dans la famille, est elle aussi victime de sa propre méchanceté, qui se retourne contre elle lorsque son fils brûle dans une maison abandonnée, contre-coup de ses prières contre la descendance de Sosthène. Tous les écarts de conduite peuvent ainsi être expliqués par la pensée magique, agissant au fond comme un régulateur social, rendant, une fois de plus, acceptable ce qui ne le serait pas autrement, jusqu'à : « La femme mariée qui va prendre sa volée de bois vert chez le « gadé-zafè » en sortant de la couche de l'amant, ne livre pas son sentiment de culpabilité, mais soumet son corps au châtement pour se débarrasser d'un envoûtement<sup>2</sup>. »

La pensée magique permet ainsi, dans des situations difficiles, comme l'esclavage puis la pauvreté, de supporter le quotidien, en espérant une amélioration de sa condition, grâce à des moyens qui échappent aux simples hommes. Elle devient ainsi nécessaire, dans le roman comme dans la réalité sociale.

---

<sup>1</sup> Hélène Migerel, *La Sorcellerie des autres, op.cit.*, p.104.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.105.

## B. Le rôle social du magico-religieux

### I. Le magico-religieux : un « mal » nécessaire ?

Si le magico-religieux a un rôle social, peut-on prétendre qu'il est un mal nécessaire ? Il répondrait en effet, dans l'univers post-colonial, à un besoin, de minimiser le pouvoir du descendant de colon ou plus exactement d'esclavagiste pour reporter ses forces contre des puissances apparemment plus effrayantes :

« Au rapport de force du colon, à la colère qu'il entretient chez le colonisé, ce dernier répond par une violence qui sera orientée vers son semblable, un autre colonisé, évitant l'obstacle que représente le colon et reportant ainsi l'inévitable affrontement avec celui-ci. En outre, la religion, en tant que rempart, devient le deuxième élément par le biais duquel le colonisé évite le colon. Elle lui permet d'adopter une attitude fataliste au cours de laquelle « la cause des maux, de la misère, du destin, n'est pas l'opresseur, mais revient à Dieu » (*Les damnés de la terre*, 85). Par ailleurs, la superstructure magique qui imprègne la société indigène et qui est composée entre autres de génies malfaisants, d'hommes léopards, de zombies, est l'espace où le colonisé « va puiser des inhibitions à son agressivité ».

« L'atmosphère de mythe et de magie, en me faisant peur, se comporte comme une réalité indubitable. En me terrifiant, elle m'intègre dans les traditions, dans l'histoire de ma contrée, de ma tribu, mais dans le même temps elle me rassure, elle me délivre un statut, un bulletin d'état civil. Le plan du secret, dans les pays sous-développés, est un plan collectif relevant exclusivement de la magie. En me circonvenant dans ce labyrinthe inextricable où les actes se répètent avec une permanence cristalline, c'est la pérennité d'un monde mien, d'un monde nôtre qui se trouve ainsi affirmée. Les zombies, croyez-

moi sont plus terrifiants que les colons. Et le problème, dès lors, n'est plus de se mettre en règle avec le monde bardé de fer du colonialisme, mais de réfléchir à trois fois avant d'uriner, de cracher ou de sortir dans la nuit. Les forces du colon sont infiniment rapetissées, frappées d'extranéité. [...] On n'a plus vraiment à lutter contre elles puisque aussi bien ce qui compte c'est l'effrayante adversité des structures mythiques. (*Les Damnés de la terre*, 86-87<sup>1</sup>).

Dans ce contexte, le magico-religieux peut avoir plusieurs rôles : celui de protéger, de venger, d'aider à obtenir ou encore de soigner.

### 1. Le magico-religieux pour protéger

La fonction première du magico-religieux est sans doute de protéger. Nous avons mentionné la banalisation du sentiment de persécution, mis en scène notamment dans *La Grande drive des esprits*. On peut le relier à cette tendance affirmée par Lévy-Bruhl à envisager la sorcellerie comme un risque permanent : « dans la plupart des sociétés primitives, la sorcellerie est toujours à l'affût, pour ainsi dire, du mal à faire et du dommage à infliger. C'est une « possibilité permanente » de maléfice qui saisit toutes les occasions de s'exercer<sup>2</sup>. » Il en est question à plusieurs reprises dans *Demain, Jab-Herma*. Comment se protéger, en effet, pour se rendre à Tirêha, le lieu maudit où serait caché le trésor de Delgrès : « Y a des gens qui vont en douce regarder le pont, mais personne passe pas dessus sans fétiche<sup>3</sup>. » ; « - Cela fait un siècle et demi que les gens creusent tant qu'ils peuvent à Tirêha et au Matouba. Mais sans méthode et sans...protection. [...] / - Quelle sorte de protection ? /- Ici s'ouvre le domaine de l'occulte, patron<sup>4</sup>. » Le surnaturel permet aussi de se protéger de policiers trop zélés : « - Faudrait que tu me prépares un *piaye* tout ce

---

<sup>1</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, op.cit., p.117.

<sup>2</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, op.cit., p.125

<sup>3</sup> *Demain, Jab-herma*, p.32.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.235.

qu'y a de costaud pour ce policier me laisse en paix. » ; « Il aligna les fétiches sur la table<sup>1</sup> ». Jab-Herma précise d'autre part que ces protections doivent obéir à un rituel, dont fait partie le bain, aussi appelé « bain démarré », sans doute parce qu'il est censé libérer celui qui le prend des esprits maléfiques qui l'encerclent : « - Heu...Une invocation ne se fait pas à la va-vite. Tu auras à prendre trois bains de romarin. Et il te faut un coq noir<sup>2</sup>. » Ce bain protecteur est aussi évoqué dans *Moi, Tituba, sorcière...* dont l'auteure n'hésite pas à intégrer des éléments purement antillais voire guadeloupéens à la narration :

« Au début de décembre, comme les absences et les étourderies de Betsey dépassaient la mesure [...], je décidai de lui donner un bain démarré.

Je lui fis jurer le secret et, à la tombée de la nuit, je la plongeai jusqu'au cou dans un liquide amniotique. Il ne m'avait pas fallu moins de quatre jours, travaillant dans les difficiles conditions de l'exil, pour y parvenir. Mais j'étais fière du résultat que j'avais obtenu. Plongeant Betsey dans ce bain brûlant, il me semblait que les mêmes mains qui avaient donné la mort peu de temps auparavant, donnaient la vie et que je me lavais du meurtre de mon enfant. Je lui fis répéter les paroles rituelles avant de maintenir sa tête sous l'eau, puis de l'en retirer brusquement, suffocante, les yeux noyés de larmes. Ensuite, j'enveloppai son corps écarlate d'une vaste couverture avant de la ramener dans son lit. Elle s'endormit comme une masse, d'un sommeil qu'elle n'avait pas connu depuis longtemps, car, depuis des nuits, elle m'appelait à maintes reprises de sa petite voix plaintive »

« Je marchai d'un bon pas jusqu'au carrefour de Dobbin. Une fois là, je posai le seau que je portais en équilibre sur ma tête et doucement,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.106.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.107.

précautionneusement, je répandis son contenu sur le sol blanchi de givre<sup>1</sup>. »

Ou encore dans *Pluie et vent sur Télumée miracle*, dont la narratrice en détaille le rituel :

« une grande terrine de terre cuite m’attendait devant sa case, au soleil, emplie d’une eau violacée par toutes sortes de feuillages magiques, paoca, baume commandeur, rose à la mariée et puissance de satan. Aussitôt j’entrais dans le bain, j’y lâchais toutes mes fatigues de la semaine, prenant bien soin de réunir mes mains en creux, comme un bol, pour en déverser neuf fois le contenu au milieu de ma tête<sup>2</sup>. »

En dehors de cas spécifiques, le bain démarré se prend traditionnellement le 31 décembre à minuit, selon le rituel suivant :

« N’oubliez pas le 31 décembre à minuit de prendre un **ben démarré**, un bain pour vous débarrasser de tous les mauvais sorts de l’année écoulée. Au moment de ce bain spécial vous devrez vous frotter avec des herbes particulières et surtout une queue de morue. Ce bain, vous pouvez le prendre chez vous, mais alors il faudra jeter l’eau dans un carrefour loin de votre maison. Cependant il faut savoir que le meilleur des bains de minuit se prend dans une embouchure de rivière, comme le faisaient déjà les Amérindiens. Les embouchures de rivière sont semble-t-il le lieu de convergence des forces telluriques des mondes terrestres et marins<sup>3</sup> »

Le magico-religieux permet aussi de protéger de la tentation de la chair, nous avons déjà évoqué l’utilité des caleçons trempés d’eau bénite de Sosthène, dans *La Grande drive des esprits*, qui soulagent le vieillard encore

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière*, p.103-104.

<sup>2</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.189.

<sup>3</sup> Hector Pouillet, *Kenbwa an Gwada, op.cit.*, p.106.

trop vert. Lorsque les protections ne sont pas suffisantes, il convient d'échapper à l'esprit malfaisant en enjambant les eaux, car l'on sait que celui-ci ne sera pas en mesure de suivre sa victime au-delà, comme c'est le cas dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle* :

« Mais déjà, petite mère Victoire nous serrait dans ses bras, pleurant, [...] Haut-Colbi l'attendait à l'embarcadère de la Pointe-à-Pitre, et ce même soir, sous le conseil avisé d'un sorcier, tous deux dérapaient vers l'île de la Dominique, dans l'espoir d'échapper au sort qui poursuivait le zambo-caraïbe décidément amateur de chair féminine<sup>1</sup>. »

Certaines situations ne laissent pas d'autre choix que de se protéger, comme lorsque Tituba se sait menacée de mort car soupçonnée de sorcellerie : « C'est alors que je pris la décision de me protéger<sup>2</sup>. »

Dans son ouvrage, *Kenbwa an Gwada*, Hector Pouillet évoque plusieurs types de protection, en fonction du besoin recherché. Nous ne les évoquerons pas toutes mais notons que l'alcoolisme fait partie des maléfices dont on doit se protéger :

« - Pour éviter d'être enfermé dans une bouteille de rhum, il faut impérativement reboucher la bouteille avant de commencer à boire. On vous dira en riant : « **Wonm vanté ka fè mal** » (quand le rhum est éventé il est toxique) ; mais en fait il s'agit d'éviter que votre âme ne soit prisonnière de la bouteille avant que vous vous n'ayiez bu, car si vous êtes déjà en train de boire quand on rebouche la bouteille, vous ne pourrez plus arrêter ;  
- Quand vous avez bu du rhum, le prétendu verre d'eau pour amortir a pour objet réel de rincer le verre où vous avez bu, sinon une personne malveillante pourrait récupérer les dernières gouttes de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.65-66.

<sup>2</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.51.

votre verre et les verser sur un feu come pour vous sécher la gorge, dans ce cas vous aurez toujours soif... de rhum<sup>1</sup> »

Suggérant une origine guinéenne du terme « quimbois », utilisé aux Antilles pour désigner ce qui peut faire du mal : « Par ailleurs, selon le Dr Boutrin, le mot Quimbois aurait pour origine le mot *xikuembo*, d'origine guinéenne, qui fait référence à ce qui est indescriptible et source de diverses sortes de malheurs<sup>2</sup>. », Anny Dominique Curtius suggère que la recherche de protection, évoquée dans notre corpus, serait, dans un climat anxiogène où l'on se sent à tout moment menacé, une quête permanente :

« Puisqu'un comportement anxiogène opère encore fortement dans les sociétés guadeloupéennes et martiniquaises, il faudrait se demander si la mentalité religieuse et la spiritualité dans ces îles de la Caraïbe ne s'articulent pas essentiellement sur le principe de la quête d'une protection durable contre tout malheur. Comme je l'analyserai ci-dessous, il revient alors à divers acteurs de prendre en charge ces malheurs et d'en débarrasser les victimes par le biais de protections maximales en puisant à la fois dans les univers du magique et du Catholicisme. Ainsi, le phénomène du Quimbois martiniquais et guadeloupéen, que je considère créole, à la suite de Philippe Delisle, puisqu'il se construit à partir de la mise en contact brutale de peuples d'origines et de mentalités religieuses différentes, présente les caractéristiques suivantes. D'un côté ce phénomène suppose une foi et une religiosité chrétiennes, de l'autre, il est la manifestation traumatisante d'une attaque maléfique de Quimbois, enfin il est l'expression d'une dialectique ou mieux, d'une intersémiotique, entre le magique et le Catholicisme<sup>3</sup>. »

## 2. Le magico-religieux pour se venger

---

<sup>1</sup> Hector Pouillet, *Kenbwa an Gwada*, op. cit., p.101.

<sup>2</sup> Anny Dominuque Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, op.cit., p.111.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.110.

Nous avons vu comment l'esprit de vengeance peut être associé à la pensée magique, notamment lorsque, comme les esclaves, se faire justice soi-même est impossible ou passible de châtiments voire de la mort. À ce moment, il ne reste qu'une solution : celle d'espérer qu'une puissance magique nous apportera la vengeance méritée. Les personnages de *Moi, Tituba, sorcière...*, ne sont pas dans la même situation, mais pétris de ressentiment, ils souhaiteraient le malheur sans porter de coup direct. On apprend ainsi que ce sentiment de vengeance touche même les membres d'une même famille :

« Il y avait deux ou trois serviteurs noirs dans les parages, échoués là je ne sais trop comment et tous, nous étions non pas des maudits, mais des émissaires visibles de Satan. Aussi, l'on venait furtivement nous trouver pour tenter d'assouvir d'inavouables désirs de vengeance, se libérer de haines et de rancœurs insoupçonnables et s'efforcer de faire mal par tous les moyens. Tel que l'on croyait un époux dévoué ne rêvait que de la mort de sa femme ! Telle que l'on croyait la plus fidèle des épouses était prête à vendre l'âme de ses enfants pour en supprimer le père. Le voisin voulait l'extermination de la voisine, le frère, de la sœur. Il n'était pas jusqu'aux enfants qui ne souhaitaient en finir, de la manière la plus douloureuse qui soit, avec l'un ou l'autre de leurs parents<sup>1</sup>. »

Tituba se moque ainsi de la maladresse de ceux qui voudraient utiliser le surnaturel pour se venger, sans en connaître les ressorts :

« Une ou deux fois, errant par la forêt, je rencontrais des habitants du village qui se penchaient maladroitement avec des mines furtives qui révélaient les desseins de leurs cœurs. Cela m'amusait fort. L'art de nuire est complexe. S'il s'appuie sur la connaissance des plantes, celle-ci doit être associée à un pouvoir d'agir sur des forces,

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.108.

évanescences comme l'air, d'abord rebelles et qu'il s'agit de conjurer.  
Ne se déclare pas sorcière qui veut<sup>1</sup> ! »

Mais, d'après la sorcière, son art consiste avant tout à faire le bien et non le mal : « Celle qui m'a communiqué sa science, m'a appris à guérir, à apaiser plus qu'à faire du tort<sup>2</sup>. » On remarque d'ailleurs que les tentatives de Tituba de se venger, ne lui réussissent guère, comme lorsqu'elle tente de punir Susanna Endicott et se retrouve finalement esclave de Samuel Parris. Elle refuse ainsi d'aider tous ceux qui lui demandent de mener avec eux à bien des projets de vengeance :

Sarah Huntchinson, à qui Tituba a volé un mouton pour le sacrifier mais elle ne le sait pas, dit à Tituba :

« - Un jour, la vengeance de Dieu va s'abattre sur les habitants de Salem comme celle de Dieu sur les habitants de Sodome et comme à Sodome, il ne se trouvera pas dix justes pour épargner à la ville le châtement suprême. »

« - Aide-moi, Tituba, à retrouver celui qui m'a fait du tort et punis-le ! Que son premier-né, s'il en a un, périsse de quelque chose qui ressemble à la petite vérole. S'il n'en a pas encore, fais que sa femme ne lui en porte jamais ! Car tu le peux, je le sais. On dit partout qu'il n'y a pas sorcière plus redoutable que toi<sup>3</sup> ! »

### 3. Le magico-religieux pour obtenir

On fait également appel au surnaturel lorsque l'on veut obtenir quelque chose. Le magico-religieux intervient alors comme adjuvant. Il peut s'agir du choix du sexe de son enfant à naître : « Mathulie s'exprima en patois. Elle voulait savoir le sexe du dixième enfant, et s'il ne serait pas bon de changer les branches d'acacia en croix au-dessus de la porte : histoire de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.110.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.111.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.139.

conjuré le mauvais sort, et pourvu que ça soye pas une fille<sup>1</sup> », ou encore de la manière de s'approprié un trésor gardé par de dangereux zombies : « - Le possesseur des fétiches a un droit sur le trésor, c'est ça ?/ - Pour apaiser les morts du fortin Danglemont, il lui faudrait aussi sacrifier un enfant mâle, et répandre trois cent deux litres de rhum, une libation, je dirais<sup>2</sup>. » Dans la vie de tous les jours, le magico-religieux peut aider à prospérer dans son commerce, du moins est-ce ce que l'on croit, parfois à tort : « Selon les médisants, il<sup>3</sup> usait de sorcellerie en se faisant seconder par un esprit qui pêchait à sa place, les jours où la mer était dépeuplée. Mais à la vérité, le seul secret de l'homme était son énorme patience<sup>4</sup>. » Il existe ainsi des méthodes imparables pour réussir les affaires, par exemple :

« - Si vous tenez un bar et que vous voulez qu'il ne désemplisse pas, lavez les verres en les frottant avec des feuilles d'agoman. Cependant n'oubliez surtout pas de laver le « pas de porte » avec du grézil pour chasser le mauvais sort et de frotter votre parquet avec des feuilles de menné-vini<sup>5</sup> »

#### 4. Le magico-religieux pour soigner

Tituba, nous l'avons vu, expliquait qu'une part importante de l'art de la sorcière consiste à soigner. Il s'agit en effet d'un rôle souvent dévolu au magico-religieux, ou se mêlent d'ailleurs une connaissance réelle des simples et des pratiques magiques. Nous y reviendrons, deux personnages romanesques se dévouent tout particulièrement au soin : il s'agit de Télumée et Tituba, ce qui n'est pas anodin. Ainsi, Télumée soigne-t-elle sa grand-mère Toussine : « Sur les conseils de man Cia, je la soignais à grand

---

<sup>1</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.94.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.238.

<sup>3</sup> Jérémie, mari de Toussine et grand-père de Télumée.

<sup>4</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.20.

<sup>5</sup> Hector Pouillet, *Kenbwa an Gwada, op.cit.*, p.104-105.

renfort de tisanes et d'enveloppements, de ventouses scarifiées<sup>1</sup>. » Lorsque la protagoniste est blessée, rouée de coups par Élie, c'est à son tour Toussine qui la soigne, utilisant un remède autrefois très répandu en Guadeloupe, la chandelle (de bougie): « Elle me faisait m'étendre, allumait une chandelle des douleurs, chauffait au creux de sa main l'huile de carapate dont elle me massait doucement<sup>2</sup> ». Télumée soignera aussi celle qui sera un temps sa fille adoptive :

« Je commençai à soigner l'enfant au séné, au semen-contra, au jus d'herbes. Je lui donnai des bains de cassia-lata, je l'humectai d'ail aux jointures, la frottai doucement des pieds à la tête. Elle expulsait les vers qui la dévoraient, ses miaulements faisaient place à des cris, et, peu à peu, les abcès devenaient des croûtes, puis de simples tâches roses que je lavais dans de l'eau passée au soleil<sup>3</sup>. »

L'essentiel de l'art de Tituba consiste à soigner. Elle soigne tout d'abord Élizabéth Parris, presque mourante au moment de leur rencontre, ainsi que sa fille : « Je frottais d'une huile dont Man Yaya m'avait confié le secret leurs peaux malsaines et blafardes qui peu à peu, se doraiement sous mes mains<sup>4</sup>. », parvenant même à sauver la femme du pasteur :

« Jusqu'alors, je n'avais fait appel à aucun élément surnaturel pour soigner Élizabéth Parris. Je me bornais à la tenir au chaud avec force boissons brûlantes. La seule liberté que je m'étais permise avait consisté à glisser un peu de rhum dans ses tisanes. Cette nuit-là, je décidai d'avoir recours à mon talent.

Pourtant il me manquait les éléments nécessaires à la pratique de mon art. Les arbres-reposoirs des invisibles. Les condiments de leurs mets favoris. Les plantes et les racines de la guérison.

Dans ce pays inconnu et inclément, qu'allais-je faire ?

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.87.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.148.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.227.

<sup>4</sup> *Moi, Tituba, sorcière...* p.72.

Je décidai d'user de subterfuges.

Un érable dont le feuillage virait au rouge fit office de fromager. Des feuilles de houx acérées et luisantes, remplacèrent les herbes de Guinée. Des fleurs jaunes et sans parfum se substituèrent au salapertuis, panacée de tous les maux du corps et qui ne pousse qu'à mi-hauteur des mornes. Mes prières firent le reste.

Au matin, les couleurs revinrent aux joues de maîtresse Elizabeth Parris. Elle réclama un peu d'eau à boire. Vers le milieu de la journée, elle parvint à s'alimenter. Le soir venu, elle s'endormit comme un nouveau-né.

Trois jours plus tard, elle m'adressait un sourire frileux comme le soleil à travers les lucarnes :

- Merci Tituba ! Tu m'as sauvé la vie<sup>1</sup> ! »

À Salem, elle ne se limite pas à soigner les Parris, elle s'occupe aussi d'autres habitants, comme Rebecca Nurse : « Plus d'une fois ses enfants avaient fait appel à moi et j'étais toujours parvenue à la soulager<sup>2</sup>. » Cela lui vaudra d'ailleurs, ironiquement, sa réputation de sorcière :

« - Tu vois l'effet de tes sortilèges !

Alors là, je bondis :

- Maîtresse Parris, quand vous étiez malade, qui vous a soignée ? Dans le taudis de Boston où vous avez failli passer, qui a fait briller sur votre tête le soleil de la guérison ? N'est-ce pas moi, et alors parliez-vous de sortilèges<sup>3</sup> ? »

Lorsque Rebecca Nurse lui demande de punir ses voisins, sa réponse est d'ailleurs sans appel : « Je ne ferai pas le mal<sup>4</sup> ! » La vocation de la sorcière étant de soigner, selon Tituba : « je n'avais cessé d'être à la dévotion de maîtresse Parris et de Betsey. J'avais guetté leurs moindres éternuements,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.77-78.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.112-113.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.117.

<sup>4</sup> *Ibid.*

arrêté leurs premières quintes de toux<sup>1</sup>. » Ses qualités sont d'ailleurs reconnues par le médecin lui-même :

« Le Dr Griggs et moi entretenions d'excellentes relations. Il savait que j'avais fait des merveilles en soignant les langueurs de maîtresse Parris et que c'était grâce à moi qu'elle était capable de chanter les psaumes le dimanche à la maison de réunion. Il savait aussi que j'avais guéri les toux et les bronchites des fillettes. Même une fois, il était venu me demander un emplâtre pour une mauvaise plaie que son fil s'était faite à la cheville<sup>2</sup>. »

Ce qui n'empêchera pas celui-ci de la condamner par la suite : « La main du Malin est bien sur elles<sup>3</sup>. » On relève en outre, dans le roman, l'intervention du docteur Zerobabel, dont le nom nous évoque inmanquablement le zéro, qui a toutes les qualités d'un médecin de Molière et dont l'intervention relève plus du magico-religieux que de la science :

« Un certain docteur Zerobabel vint me voir, car il étudiait les maladies mentales et espérait être nommé professeur à l'Université de Harvard. Il recommanda que l'on expérimente sur moi une de ses potions :

« Prendre le lait d'une femme qui nourrit un enfant mâle. Prendre aussi un chat et lui couper une oreille ou une partie de l'oreille. Laisser le sang s'écouler dans le lait. Faire boire ce mélange à la patiente. Répéter trois fois par jour<sup>4</sup>. » »

Les recettes de soins que Judah White donne à Tituba, à Boston, sont aussi assez étonnantes, et l'on sent en lisant ce texte, à quel point l'auteure, comme elle l'affirme d'ailleurs, s'est amusée à le rédiger, mais au fond est-

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.115.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.131.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.132.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.173-174.

ce bien moins crédible que de plonger un lézard dans du lait pour soigner l'asthme comme on le fait encore aujourd'hui en Guadeloupe ?

« La vieille Judah White m'indiqua le nom de chaque plante avec ses propriétés. J'ai noté là dans ma tête quelques unes des recettes qu'elle me révéla :

Pour se débarrasser des verrues, frotter leur emplacement avec un crapaud vivant jusqu'à ce que la peau de l'animal les absorbe.

Pendant l'hiver, pour prévenir les ennuis causés par le froid, boire des infusions de cigüe. (Attention, le jus est mortel et peut être utilisé à d'autres fins.)

Pour éviter l'arthrite, porter à l'annulaire de la main gauche un anneau fait de pomme de terre crue.

Toutes les blessures peuvent être soignées par des emplâtres de feuilles de choux et les ampoules par la purée de navet cru.

En cas de bronchite aiguë, placer la peau d'un chat noir sur la poitrine du malade.

Rage de dent : si possible mâcher des feuilles de tabac. Faire de même en cas de maux d'oreille.

Pour toutes les diarrhées : trois fois par jour, des infusions de mûres.

Je rentrai à Boston un peu réconfortée, ayant appris à voir des amis dans des bêtes auxquelles auparavant je n'aurais jamais prêté attention : le chat au pelage noir, la chouette, la coccinelle et le merle moqueur<sup>1</sup>. »

Les prouesses de Tituba vont également s'exercer sur le bateau qui la ramène à la Barbade :

« Il ne manquait à bord ni rhum, ni citrons des îles Açores, ni poivre de Cayenne. J'en fis des potions que j'administrerai brûlantes. Je frottai les corps suants et agités des malades de bouchons de paille. Je fis ce

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.86-87.

que pus et aidée de Man Yaya sans doute, mes efforts furent couronnés de succès. Il ne mourut que quatre hommes<sup>1</sup> »

À son retour sur l'île, le magico-religieux lui permet encore de soigner les esclaves de l'île, avec comme elle l'explique, le concours de ses « invisibles », c'est-à-dire des morts qui l'accompagnent en permanence : Man Yaya, Abena, sa mère et Yao, qui l'a en quelque sorte adoptée :

« En ce temps-là, le choléra et la variole frappaient régulièrement les plantations et couchaient en terre leur content de nègres et de négresses. Je découvris comment soigner ces maladies. Je découvris aussi comment soigner le pian et cicatriser toutes ces blessures que les nôtres se font jour après jour. Je parvenais à refermer des chairs déchiquetées et violacées. A recoller des morceaux d'os et à rafistoler des membres.

Tout cela, bien sûr, avec l'aide de mes invisibles qui ne me quittaient guère. J'avais cessé de poursuivre des chimères : rendre les hommes invincibles et immortels. J'acceptais la contrainte de l'espèce<sup>2</sup>. »

Dans *La Grande drive des esprits*, il serait hors de question pour Man Octavie, comme d'ailleurs pour nombre de grand-mères guadeloupéennes encore aujourd'hui, de se soigner autrement qu'à l'aide de simples : « Elle ne connaissait que ses propres prescriptions. Vivement, elle s'en allait fendre une-deux pommes-calebasses, en avalait le jus, mâchonnait un grain d'ail et, vaillante, sa houe sur l'épaule, retournait au jardin<sup>3</sup>. »

Le magico-religieux peut aussi être employé pour soigner la folie. Amboise atteint véritablement d'une folie meurtrière se rend chez un sorcier, qui ne lui apporte d'ailleurs pas de réelle solution. Celui-ci rappelle en effet le constat de Lucien Lévy-Bruhl sur une des

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.214.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.240-241.

<sup>3</sup> *La Grande drive des esprits*, p.81-82.

caractéristiques de ce qu'il définit comme la mentalité primitive et qui selon lui, se dégagerait de toute pulsion meurtrière en l'attribuant à un tiers, esprit maléfique dont il serait possédé :

« Un jour, comme il voyait l'un d'eux s'avancer le long du trottoir, il ressentit tout à coup l'envie mystérieuse de lui ouvrir la gorge avec son petit couteau. L'homme n'avait rien de particulier, ce n'était qu'une chair blanche parmi d'autres, avec des pensées blanches qui couraient tout au long de la peau blanche et veinée de son front. Cependant, Amboise avait saisi son petit couteau dans le fond de sa poche et s'apprêtait à le saigner comme un porc, au beau milieu de la rue Frébault. Au dernier instant, la pensée de ce qu'il allait faire l'arrêta. Les jours suivants, l'esprit qui s'était emparé de lui revint à la charge, c'était maintenant une souffrance intolérable, un déchirement constant entre l'envie de fendre une peau blanche, et l'horreur d'un tel geste. Sa volonté ne lui appartenait plus, il alla déposer entre les mains d'un sorcier qui lui dit, effrayé... Amboise mon fils, je ne peux rien pour toi car tu es habité par l'esprit de Satan et tu es à son commandement<sup>1</sup>. »

## **II. Le magico-religieux dans les coutumes**

Le magico-religieux est ainsi très présent dans les coutumes guadeloupéennes, venant rythmer la vie de la naissance à la mort, ce qu'illustrent les œuvres de notre corpus. Nous verrons en quoi le magico-religieux s'invite dans les coutumes liées aussi bien à l'amour, à l'enfantement et à la mort.

### **1. Le magico-religieux et l'amour**

Comme le souligne Hector Poulet, l'amour est au cœur de la magie :  
« Rien d'étonnant à tout cela, l'amour est au cœur de la magie, et toutes les

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.217.

lotions de **menné-vini**, qui font venir à vous ne sont que des succédanés de phéromones pour attirer ceux ou celles qu'on désire<sup>1</sup>. » L'utilisation du magico-religieux pour se faire aimer est ainsi un thème récurrent des œuvres de notre corpus. Dans *Demain, Jab-Herma*, « Doff rêve d'une mignonne. ». Il regrette : « Ah ! si jab-Herma prenait pas si cher. Il en connaît, lui, des recettes pour rendre une femme consentante. Celles qui vont le consulter tombent en transes, et alors<sup>2</sup>... ». D'ailleurs, Jab-Herma demande à ce dernier, en paiement de ses services des feuilles de *méné-vini* utilisées pour attirer l'être aimé, ce qui suggère l'usage régulier que doit faire le sorcier de ces simples : « - Ça va. Tu me fourniras des simples pour faire l'appoint. Mes clientes ont besoin de feuilles de *méné-vini*, cueillies à l'aube<sup>3</sup>. » Pilou, très éprise de Philippe Bonnier, met également toutes les chances de son côté, en usant des ressorts du magico-religieux, ces fameuses feuilles de *méné-vini* étant systématiquement associées aux descriptions de la jeune femme : « elle avait eu un sacré coup de foudre, jamais vu courir si vite chercher du *méné-vini*<sup>4</sup>. » ; « Par-dessus l'épaule de Pilou, et l'odeur envoûtante de l'ylan-ylang et du *méné-vini*, il aperçoit la petite place du village noire de monde<sup>5</sup>. »

« Elle a pris ce matin un bain où entrent sept sortes de plantes odorantes, entre autres le patchouli, l'ylang-ylang, et le *méné-vini* qui ensorcelle. Il ne sait plus ce qu'il avait écrit après investir. Des cheveux si profonds, quel effet quand on y fourre les doigts ? Les lèvres de Pilou s'ouvrent<sup>6</sup>. »

« Or, Pilou ayant fait des confidences à toute personne assez patiente pour entendre vanter des heures durant l'ingénieur, le sentiment

---

<sup>1</sup> Hector Pouillet, *Kenbwa an Gwada, op.cit.*, p.147.

<sup>2</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.31.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.108.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.161

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.127.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.99.

général était que, « deux bains de *méné-vini* par jour – et parfois trois !  
– aucun homme ne peut résister à ça<sup>1</sup>. » »

On peut se demander au fond, qui a ensorcelé l'autre, tant est forte la passion que ressent Pilou, qui lui sera d'ailleurs fatale, en dépit des avertissements du sorcier :

« il avait dit un jour à Jab-Herma : Pas moi qui vais m'époumoner à raisonner une fille affolée d'amour, mais c'est p't-êt dans les possibilités d'un sorcier ? Et Jab a rigolé un bon coup.

- Voisine, Jab a tout de même parlé à Pilou, j'l'ai vu entrer chez elle<sup>2</sup>. »

Pilou n'est d'ailleurs pas la seule à avoir succombé au charme de Bonnier, ce qui amène les femmes d'ouvriers à s'interroger sur la capacité du pays à fournir les simples d'amour à toutes ces femmes : « Voisine, y a Chayotte qui s'met sur les rangs ! Douce va avoir comme qui dirait de la concurrence. Sophie voit qu'il ne restera bientôt plus une seule feuille de *méné-vini* dans le pays<sup>3</sup>. »

Toussine utilise aussi le magico-religieux pour aider Télumée à reconquérir Élie mais l'efficacité des simples n'est pas la même que dans le roman précédent :

« Sitôt qu'elle entendait le galop du cheval, grand-mère se précipitait vers ma case pour voir si rien n'était arrivé, et puis elle m'ondoyait les membres, massait, à l'occasion, les endroits où avaient porté les poings ou les pieds d'Élie, massait mon front, pour le cœur et l'espérance, et me versait sur les cheveux un petit bain d'herbes macérées destiné à me faire reprendre odeur et couleur aux yeux de mon homme<sup>4</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.185.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.251.

<sup>4</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.155.

L'usage de simples et du magico-religieux peut aussi servir à guérir les blessures de l'amour bafoué :

« Les gens venaient chez Reine Sans Nom, emplissaient la case de leur bavardage, m'apportaient des fruits, des herbes aromatiques, de l'encens pour avoir échappé aux griffes du mal. Et puis ils me regardaient de leurs yeux plissés, comme une qui sort de loin, de très loin<sup>1</sup>...»

C'est aussi le magico-religieux qui permettra à Tituba d'être aimée de John Indien, à l'aide d'un sortilège indiqué par Man Yaya :

« Je me dirigeai vers ce qui restait de poulailler et saisis une des rares volailles qui m'étaient demeurées fidèles. D'une main experte, je lui ouvris le ventre, laissant la rosée de son sang humecter la terre. Puis j'appelai doucement :

- Man Yaya ! Man Yaya !

Celle-ci m'apparut bien vite. Non pas sous sa forme mortelle de femme au grand âge, mais sous celle qu'elle avait revêtue pour l'éternité. Parfumée, une couronne de boutons d'oranger en guise de parure. Je dis en haletant :

- Man Yaya, je veux que cet homme m'aime<sup>2</sup>. »

« - Bon, va à cette danse de Carlisle Bay à laquelle il t'a invitée et habilement, fais couler un peu de son sang sur un tissu. Apporte-le-moi avec quelque chose qui aura séjourné au contact de sa peau<sup>3</sup>. »

Nous l'avons vu, le magico-religieux peut aussi servir à se protéger des assauts d'amants peu scrupuleux, c'est ce que demande Nono-senk-dwet à une quimboiseuse de renom de réaliser pour sa fille Marie-Josèphe :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.169.

<sup>2</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.31.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.32.

« Le travail s'avéra efficace. Marie-Josèphe faisait dévorer les bougres malintentionnés épris de la cambrure de ses reins, de la rondeur de ses tétés, de la circonférence de ses hanches et de la prestance de son bonda mâté. Pas un ne parvenait à l'accoster. Il y avait toujours, entre elle et eux, comme un genre de paravent invisible, un parapet indéfectible, un paraclat incorruptible... Celui-ci la pistait dans la savane pour tenter de la cueillir derrière un pied de mango-carottes. D'un coup, la savane se changeait en mangrove. Alors il ne marchait plus dans les traces de la belle, mais s'enfonçait dans un eau de boue et limon où les crabes couraient. Cet autre, tout près de lui tâter la croupe, tombait paralytique pour le quart du restant de ses jours. Durant ce siècle de temps, médecins et gadézafè mangeaient gras à sa santé. Celui-ci plongeait dans la rivière où elle prenait son bain. Il nageait, nageait vers elle. Sûr de l'atteindre en quatre brasses. Dix brasses, vingt, trente... il suffoquait. Cent brasses... il coulait à pic. Impossible conquête, Marie-Josèphe s'éloignait au fur et à mesure, pareille à un mirage venu du Sahara. Trois nègres, un mulâtre et deux Indiens se noyèrent en risquant son abordage. Un fou tenta une sérénade sous la fenêtre de Nono, la foudre le terrassa<sup>1</sup>. »

Cependant, le sortilège avait une faille :

« Il se trouve un homme - un seul, grâce à Dieu ! qui, bien inspiré, peut défier la protection... Si, par déveine, ce bougre croise ton chemin et marronne dans ton corps avant d'avoir fourré un anneau à ton doigt.... Je te le jure, foi de Nono ! Sa vie durant il le payera. Il traînera jusqu'à son dernier souffle une bande infernale dont il sera l'esclave ababa<sup>2</sup>. »

C'est aussi grâce au magico-religieux que Sosthène parviendra à se faire aimer de la citadelle imprenable qu'était la jeune fille :

---

<sup>1</sup> *La Grande drive des esprits*, p.168-169.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.168.

« Bois-Fer fit don au jeune Sosthène d'une petite fiole pissant une eau charmeuse - savant mélange de ilang-ilang et de trois autres feuillages tenus secrets - concoctée en l'île Dominique.

“Trois gouttes pour le vent qui porte la graine. Trois gouttes pour la terre qui donne le pain. Et, quand tu arriveras au bordage de la fille, voltige aussi trois gouttes derrière chaque oreille pour les esprits malins, les paroles inutiles et la gloire des hommes (...)”.

« Ému, béat, fasciné, il hala la fiole qui dormait dans sa poche, compta trois gouttes en l'air, trois gouttes par terre et trois gouttes derrière chaque oreille<sup>1</sup>. »

Enfin, « La protection trépassa dans un rôle pas catholique. » : « Cinq heures d'un corps à corps infernal et divin<sup>2</sup>. » Ce qui apportera l'une des nombreuses justifications surnaturelles à son incroyable verdeur puis à sa mort incompréhensible durant son service à l'église :

« “Maudit sois-tu, nègre !  
Moi, qu'on crie Nono-senk-dwèt, je te ferai  
marcher à quatre pattes dans la soue des  
manmans cochons.  
Tu demanderas pitié, tu demanderas pardon.  
Tu auras toutes les femmes et pas une ne t'aimera.  
Tu seras l'esclave de ton long coco.  
Et tu prieras jour et nuit pour sortir des ténèbres.  
Je pars ! et Marie-Josèphe part aussi.  
Ne cherche pas à la retenir, jamais...  
Tu es maudit !  
Sache que le jour où tu la reverras, sur l'heure  
Tu trépasseras<sup>3</sup> !” »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.170.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.171.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.172-173.

« Ninette fut, selon Célestina, la seule à expliquer la mort subite de son cher Sosthène. D'après elle, au dernier jour de sa vie terrestre, le vieux coq se serait trouvé, au mitan de l'église, face à face avec... Marie-Josèphe, le cœur de l'homme cessa de battre, le sang se raidit dans ses veines, et l'air n'entra plus dans son corps.

Est-ce que tu vois la force des méchants ! Comprends-tu à présent que le Mal est partout ! » clamait Célestina<sup>1</sup>. »

« «Non, je te jure, disait-elle, la mort du père Sosthène n'est due ni à un défi numérique, ni à la vétusté d'un caleçon, ni à une attrape de cordon par l'âge... Mais bien, sois-en sûre, à l'aboutissement pur et simple d'une antique malédiction<sup>2</sup>. »

Le surnaturel est ainsi très présent dans les relations amoureuses dans le roman de Pineau, la narratrice nous conte en effet comment le père de Ninette en était victime :

« Un jour, il vit débarquer une fille à bonda maté et tétés bondés. On disait qu'en Côte-sous-le-Vent, sa manman pratiquait le quimbois. Son papa pêcheur s'était épris d'une bougresse de Haute-Terre qui faisait la couture. L'homme passait son temps à balancer entre les deux femmes. Il aimait d'amour la couturière, mais la quimboiseuse tirait des fils qui l'amarraient. Il luttait pour repousser la tentation de chair qui le mettait en esclavage au pied de la belle de Haute-Terre. Hélas ! ... Celle-là visitait un gadézafè aux pouvoirs délétères. Étienne accompagnait souvent son papa. Ils restaient là trois jours, une semaine parfois. La couturière taillait des robes à Ninette pour acheter son silence et sa complicité. Et la fille paradait dans la grand-rue, drapée de soie et d'une réputation de sainteté. Quand Sosthène la vit, il lança son œillade coutumière. Habituellement, les demoiselles changeaient de route à l'instant même, le suivaient, se

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.173.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.174.

couchaient *et caetera*... On ne sut ni le pourquoi ni le comment, mais Étienne resta de marbre. Froide<sup>1</sup> ! »

Puis comment le mariage de Ninette et de Sosthène en fut sans doute aussi le fruit, du moins du point de vue de la belle-mère qui déteste sa belle-fille, qu'elle ne trouve pas assez bien pour son fils... :

« Octavie haïssait Ninette qu'elle appelait la fille au gros bonda. Elle ne comprenait pas ce mariage et supposait que la Ninette devait peser son lot de maudition, pour être devenue Madame devant maire et curé<sup>2</sup>. »

Si le mariage de Léonce et de Mirtha est plus lié au coup de foudre de la jeune femme pour le deux-pièces case (maison avec deux pièces) que lui offrait son prétendant qu'au surnaturel, néanmoins est-il plus prudent de faire appel au magico-religieux pour assurer la réussite de l'union, accélérée pour éviter un assaut du beau-père, le catholicisme étant immanquablement imprégné de magie et de folkore dans le roman :

« Bien avant le mariage, des cagotes lui conseillèrent de ne pas succomber à l'esprit de bombance, étant donné que la fiancée sortait d'un deuil et que le Bondieu verrait d'un œil mauvais la bamboche des vivants. On lui raconta que les gens danseraient cintrés, si près d'un cercueil de manman. Ninette passa outre ces recommandations. Elle préféra s'exposer à la colère divine plutôt que de priver son fils d'un mariage de bien. Elle prit quand même ses précautions, récita trois Paster Noster, déposa une aumône dans chaque tronc de l'église et s'agenouilla jusqu'à ce que Christ en personne lui enjoigne d'avancer la date de la cérémonie et de dérespecter le temps du deuil<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.68-69

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.81.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.63-64.

## 2. Le magico-religieux et l'enfantement

Le magico-religieux est depuis l'esclavage intimement lié à l'enfantement en Guadeloupe. Il peut aussi bien s'agir de protéger l'enfant né ou à naître que lui épargner une vie qui ne serait pas souhaitable. Ces différentes situations sont illustrées dans les œuvres de notre corpus.

Un événement particulièrement important reste d'ailleurs aujourd'hui encore le baptême religieux, celui de Victoire, étant considérée par ses parents comme une victoire sur la vie, qui leur a tragiquement pris une fille dans un incendie : « Le jour du baptême<sup>1</sup> ». Une des attributions de Télumée, qui est de plus en plus perçue par le reste de la population comme une femme dotée de dons surnaturels est justement de mettre des enfants au monde : « J'essayais vainement de lever ma réputation, me limitant de plus en plus à frotter, à préparer des potions, à aider de mes mains les négrillons à voir le soleil<sup>2</sup>.»

La maternité était généralement vécue comme un malheur pour les esclaves, sachant qu'elles n'allaient bien souvent pas voir grandir leurs enfants. De nombreuses œuvres romanesques se sont attachées à appréhender l'impossible maternité des esclaves américaines, séparées de leurs enfants et ne sachant pas la plupart du temps ce qu'ils devenaient, comme c'est le cas dans *Beloved* de Toni Morrison ou *Aminata* de Lawrence Hill. Ce type de situation justifiait les avortements répétés et les meurtres d'enfant, comme illustré dans le premier roman, même si la population condamne généralement l'action de Sethe. Le magico-religieux est ainsi bien souvent un allié – efficace ?- pour mettre fin à la vie naissante. Tituba a elle-même recours à l'avortement, lorsqu'elle tombe enceinte de John Indien à Salem, pour éviter à son enfant de connaître l'esclavage :

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.28.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.228.

« Pour une esclave, la maternité n'est pas un bonheur. Elle revient à expulser dans un monde de servitude et d'abjection, un petit innocent dont il lui sera impossible de changer la destinée. Pendant toute mon enfance, j'avais vu des esclaves assassiner leurs nouveau-nés en plantant une longueur d'épine dans l'œuf encore gélatineux de leur tête, en sectionnant avec une lame empoisonnée leur ligament ombilical ou encore, en les abandonnant de nuit dans un lieu parcouru par des esprits irrités. Pendant toute mon enfance, j'avais entendu des esclaves échanger les recettes des potions, des lavements, des injections qui stérilisent à jamais les matrices et les transforment en tombeaux tapissés de suaires écarlates.

A la Barbade, dans un environnement dont chaque plante m'était familière, je n'aurais eu aucun mal à me débarrasser d'un fruit encombrant. Mais ici, à Boston, comment faire<sup>1</sup> ? »

« Cette nuit-là, un flot de sang noir charroya mon enfant au-dehors de ma matrice. Je le vis battre des bras comme un têtard éperdu et je fondis en larmes<sup>2</sup>. »

Les sœurs jumelles Boniface et Barnabé vont elles aussi avoir recours à une potion pour se débarrasser des fœtus non désirés de Myrtha et Mirna, mais celle-ci sera sans effet : « Elle leur prépara en tremblant un thé réputé pour faire couler les œufs des femmes<sup>3</sup>. » L'avortement, le meurtre d'enfants non désirés en usant ou non du magico-religieux sont en effet des sujets de société prégnants en Guadeloupe, traités dans d'autres romans des auteures de notre corpus, notamment *L'Espérance macadam* de Gisèle Pineau ou encore *Célanire Cou-coupé* où Maryse Condé reconstitue librement le fait divers relatant l'histoire d'un bébé retrouvé mort, sans doute dans le cadre d'un sacrifice, en Guadeloupe. On peut en effet se demander quel impact peut avoir sur notre société l'héritage d'un univers esclavagiste où le meurtre d'un nouveau-né pouvait être perçu comme un

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.84.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.87.

<sup>3</sup> *La Grande drive des esprits*, p.48.

acte de courage ? Mais Tituba utilise aussi le magico-religieux pour aider à la survie du nouveau-né : « elles avaient besoin de moi. Celle-là pour remplir de lait l'outre vide de son sein. Celle-ci pour soigner la douleur qui ne la lâchait pas depuis son dernier accouchement<sup>1</sup>. »

« Je connus un grand bonheur ces jours-là ! Je ramenai à la vie un enfant, une petite fille à peine sortie de l'ombre matricielle. Elle hésitait encore, n'ayant pas franchi la porte de la mort, dans le sombre corridor où se préparent les départs. Je la retins, tiède, couverte de viscosités et d'excréments et doucement la posai sur le sein de sa mère. Quelle expression sur le visage de cette femme !

Mystérieuse maternité<sup>2</sup> ! »

Par la suite, Tituba devenue libre à la Barbade, prendra plaisir à utiliser sa science des simples afin de garantir la vie de l'enfant à naître, dont elle ne sait pas encore qu'elle ne viendra jamais au monde : « Je me baignais les yeux dans des décoctions de cochléaria afin de garantir une bonne vue au petit être. Je lavais mes cheveux dans la purée de graine de carapate afin que les siens soient noirs et brillants<sup>3</sup>. » Finalement, c'est grâce au surnaturel que Tituba connaîtra la maternité sans avoir connu l'enfantement : « Comme je suis morte sans qu'il ait été possible d'enfanter, les invisibles m'ont autorisée à me choisir une descendante. » ; « C'est que je l'ai vue venir au monde<sup>4</sup>. »

« La première fois que je lui apparus alors qu'elle savait ma mort par la grande rumeur de l'île, elle ne manifesta pas de surprise, comme si elle avait bien compris qu'elle était marquée par un destin tout particulier. A présent, elle me suit religieusement. Je lui révèle les secrets permis, la force cachée des plantes et le langage des animaux. Je lui apprends à découvrir la forme invisible du monde, le

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.236-237.

<sup>2</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.234.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.244.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.268-269.

réseau de communications qui le parcourt et les signes-symboles. Une fois son père et sa mère endormis, elle me rejoint dans la nuit que je lui ai appris à aimer.

Enfant, que n'ai pas portée, mais que j'ai désignée ! Quelle maternité plus haute<sup>1</sup> ! »

Dans *La Grande drive des esprits*, la maternité est aussi très liée au magico-religieux. Myrtha ne parvenant pas, dans les débuts de son union avec Léonce, à avoir d'enfant, Ninette soupçonne qu'on lui ait jeté un sort : « Peut-être qu'on avait jeté un mal sur Myrtha... Les dévots de Satan, maudits, quimboiseurs, faisaient leur argent sale à couler les œufs de femmes, ruiner les commerces et assassiner les innocents<sup>2</sup>. »

Faisant sans doute face au mal par le mal, la narratrice suggère que c'est en ayant recours au magico-religieux qu'elle entend « guérir » sa belle-fille et reste convaincue de la réussite de ce stratagème :

« Il est fort probable que, de retour au bourg, elle mit cette épine dans les mains d'un gadézafè pour éclairer la nuit sans lune et sans étoile où elle errait depuis qu'elle soupçonnait la fille d'être un objet de tourment. Peut-être consulta-t-elle quelque vieille mère d'enfants, receleuse de feuillages magiques et de remèdes profitants. Il est certain, cependant, en bonne chrétienne baptisée-confessée, qu'elle confia sa peine au Seigneur et déposa ses espoirs de prolongement au pied de l'Agneau vivant<sup>3</sup>. »

### 3. Le magico-religieux et la mort

Nous l'avons vu, le magico-religieux rythme la vie des Guadeloupéens et c'est donc tout naturellement qu'il intervient au moment de la mort,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.270.

<sup>2</sup> *La Grande drive des esprits*, p.71.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.79.

moment sacré s'il en est, ce qui est illustré dans les œuvres de notre corpus.

Ainsi, une des principales préoccupations des femmes au moment de la mort de Pilou est de ne pouvoir, en raison du crime et de l'enquête policière, offrir les derniers sacrements à son corps, qui devraient garantir la paix de son âme :

« Elles ne pourront ni laver ni veiller la morte, que la police entend conserver en chambre froide à l'usine. Debout dans la ruelle, elles se désolent que les bougies traditionnelles ne puissent être allumées.

- Il lui faudrait une chandelle dans sa chambre neuf nuits de suite !  
Je vas lui en mettre une.

- Tu peux pas ! Le commissaire a apposé les scellés.

Alors Pilou ne pourra reposer en paix. La disparition de Clarine avait effrayé sans concerner autant ; c'était une manifestation de l'Au-delà, démoniaque, exceptionnelle ; la question de l'assassin ne se posait pas<sup>1</sup>. »

Les morts ne permettant pas au narrateur de décrire ce moment fort de la vie guadeloupéenne qu'est la veillée mortuaire en Guadeloupe, celui-ci prend l'excuse de la montée des eaux pour décrire ce à quoi pourrait rassembler une veillée mortuaire, avant tout un moment de rassemblement convivial :

« Ils sont une quarantaine autour de la maison, installés comme pour une de ces veillées mortuaires qui se terminent dans la joie et l'ivresse. Les parents, voisins et connaissances sont venus en fin d'après-midi ; on a aspergé le mort d'eau bénite ; on a sangloté des prières ; on s'est retirés dans une autre pièce ou une cour pour se remonter le moral : au petit jour, les chansons et les rires font trembler les cloisons de la case<sup>2</sup>. »»

---

<sup>1</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.160.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.205.

Les descriptions sont précises dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, qui reprend le rituel associé à la mort : « Les neuf premiers soirs, selon la coutume, elle reçut la visite de tous les habitants du bourg, venus pour vénérer l'âme de la défunte et tenir compagnie aux vivants, face à la mort<sup>1</sup>. » dont la narratrice nous fournit même l'explication :

« Et si nous autres, nègres des Fonds perdus, vénérons nos morts neuf jours durant, c'est pour que l'âme de la personne défunte ne subisse aucune brusquerie, qu'elle se détache progressivement de son coin de terre, de sa chaise, de son arbre préféré, du visage de ses amis avant d'aller contempler la face cachée du soleil. Ainsi avons-nous causé, chanté et somnolé neuf jours et neuf nuits, jusqu'à ce que l'âme de Reine Sans Nom s'allège du poids de la terre et prenne son envol. Le dixième jour, les gens ont remporté leurs beaux draps du Vieux-Fort, leurs tasses, leurs assiettes et leurs bancs, la dernière fête de grand-mère était finie, toutes les voix se sont tues et je suis restée seule au milieu de la lumière indécise de l'aube, qui jaunissait dans les hauteurs, atteignait par ratés la cime des arbres<sup>2</sup>. »

Le rituel de la veillée mortuaire est aussi décrit avec précision :

« j'ai confectionné quelques torches, j'ai allumé les lampes et j'ai accueilli comme il fallait les gens qui commençaient à affluer pour rendre hommage à Reine Sans Nom. On apportait des tasses, des verres, des marmites, du café grillé, des légumes pour le bouillon de l'aube, et chacun venait se recueillir et contempler le visage de grand-mère. Elle semblait endormie, un vague sourire flottait sur ses lèvres et après avoir fait le signe de croix, jeté de l'eau bénite aux quatre coins de la pièce, on se demandait...

- Qu'est-ce qu'elle a pu apercevoir, la Reine, pour avoir ce visage-là, mais qu'est-ce ?

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.25-26.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.183.

Après un court échange de réflexions, certaines femmes tendirent des draps brodés du Vieux-Fort aux cloisons. Les pieuses, l'air affairé, s'installaient de chaque côté du lit mortuaire, commençaient à emplir la pièce de litanies et De profundis. De temps en temps l'une d'elles quittait sa chaise pour disposer une fleur à la cloison et la prière recommençait. Dehors, dans la cour, des hommes dressaient une bâche, installaient tables, tabourets, petits bancs personnels, et quelques commères hachaient menu les légumes de la soupe, tout en bavardant à bâtons rompus [...]

Sous la bâche, un homme était assis négligemment sur son tambour et d'autres discutaient, riaient fort, buvaient selon leur envie, organisaient des jeux<sup>1</sup>. (...) »

Au terme de ce rituel, la narratrice rappelle que le mort n'est pas considéré comme définitivement disparu et qu'on continue à lui rendre hommage : « j'allumais un bout de bougie pour la Reine et là-dessus un notre père, j'étais sur ma paillasse à fermer les yeux sur tout cela<sup>2</sup>. » D'ailleurs, même lorsque le défunt est une personne dont la vie a été répréhensible, comme c'est le cas de l'ange Médard, on lui rend hommage à sa mort : « Déjà quelqu'un mesurait le cadavre, et les gens dans la vallée allaient et venaient, aspergeaient la case d'eau bénite » ; « les gens commençaient à asperger la case d'eau bénite<sup>3</sup> ». Le magico-religieux peut aussi accompagner une mort difficile. Dans le cas de Télumée, il lui permet de se séparer de l'homme qu'elle aimait et qui a disparu tragiquement : Amboise :

« Dès l'aube, je venais m'asseoir à l'ombre de notre hutte de palmes et je regardais Amboise manger, mastiquer longuement, à la faveur de son plaisir, et puis l'eau à la citronnelle giclait contre sa peau tandis que l'odeur envahissait l'air, l'intérieur de la case, les draps même de notre couche. Quand il arrivait le soir, je mettais la barre de bois à la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.176-177.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.201.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.238.

porte et la nuit s'écoulait comme autrefois, dans la même gloire, le même enchantement du corps qui donne et prend, et se désintègre. Au bout de quelques mois je devins cireuse, cadavérique. Les gens me suppliaient de ne pas vivre avec un mort, car il m'épuiserait, m'assécherait et d'ici peu la terre m'ouvrirait ses bras. Il fallait me ressaisir avant qu'il ne soit trop tard, descendre sur la tombe de l'homme avec des branches piquantes d'acacia et la fouetter tant que je pourrais, tant que je pourrais. Mais je ne pouvais lutter contre Amboise, je l'attendais tous les soirs et ainsi la vie s'en allait de mon corps, à flot continu. Une nuit il m'apparut en rêve et me demanda de l'aider à rejoindre les morts, dont il n'était pas tout à fait, à cause de moi, cependant que par lui je n'étais plus tout à fait vivante. Il pleurait, me suppliait, disant que j'avais à tenir ma position de négresse jusqu'au bout. Le lendemain, je coupai trois baguettes d'acacia et descendis au cimetière de La Ramée, et je fouettai la tombe de l'homme Amboise, la fouettai<sup>1</sup>... »

La manière dont est pratiquée la veillée mortuaire serait ainsi un héritage africain des Noirs américains, qui se la sont réappropriée, en dépit des interdictions de la religion catholique, qui a donc fini par l'accepter par la force des choses, en Guadeloupe et en Martinique :

« Partout où, sous l'influence triomphante du catholicisme, les religions africaines se sont effondrées (et nous avons dit que le fait s'est surtout produit parmi les populations à majorité bantoue), il est resté une dernière institution en partie africaine, qui a résisté à l'écroulement général, comme un donjon en ruines s'élevant sur des fortifications rasées, devenues simples éboulis de pierre : le culte des morts. »

« Il peut n'en rester, comme chez les Noirs nord-américains, dans les grandes cités du Nord, que le souci d'assurer aux défunts un bel enterrement, la formation, dans les régions du Sud, de sociétés de secours mutuel fondées dans ce but ; mais nous sommes dans des

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.222-223.

pays protestants. En pays autrefois catholiques, Louisiane et provinces adjacentes, où l'emprise soit espagnole, soit française s'est fait sentir, il y a coexistence des éléments africains et européens : l'enterrement se fait selon les normes du pays (on ne pourrait d'ailleurs désobéir à la loi), mais l'idée subsiste que le mort n'a pas quitté la maison, d'où les veillées funéraires ; cependant, ces veillées ne durent pas 7 ou 9 jours comme en Afrique, mais trois seulement, probablement à cause du fait que le Christ a ressuscité le troisième jour ; beaucoup de rites comme celui de ne pas regarder un miroir, beaucoup de signes comme la pluie au moment du décès considérée comme néfaste, ou d'histoires de revenants, viennent tout droit d'Europe ; mais les offrandes que l'on met sur les tombes, bouteilles d'eau-de-vie, tasses de café, bouts de cigares, ou lampes comme en Alabama, sont bien africaines. Leiris a noté le caractère africain de l'importance donnée aux morts et aux veillées funèbres à la Guadeloupe et à la Martinique, veillées qui prennent l'allure de fêtes ; mais on y chante des chants catholiques et il n'y a pas possession par l'esprit du défunt<sup>1</sup>. »

Le moment de la mort et en particulier la veillée, est ainsi un moment très important de la société guadeloupéenne. Notons d'ailleurs que les fonctionnaires nouvellement affectés sur l'île reçoivent une formation où il est question de cet événement revêtant une importance sociale non négligeable. Longtemps interdit par l'Église catholique en Guadeloupe, celle-ci n'a jamais pu y mettre fin. Aujourd'hui on y chante des prières catholiques et la société n'a pas idée que ce cérémonial ait pu être répréhensible pour l'Église catholique, qu'il s'agisse en partie d'une tradition africaine, se rapportant au culte des ancêtres. Rappelons en outre que si le magico-religieux entoure d'un cérémonial la mise en scène de la veillée, c'est aussi pour protéger le mort, et éviter qu'aucun acte d'une malveillance surnaturelle ne soit commis à l'aide du corps du défunt. La veille à cet égard est réelle et a d'ailleurs fait l'objet des films *Siméon* de la

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires, op.cit.*, p.166-167.

réalisatrice martiniquaise Euzhan Palcy (1992) ou encore *30° couleurs* du réalisateur, lui aussi martiniquais, Lucien Jean-Baptiste (2011). C'est ainsi un moment où il faut être véritablement attentif à l'égard du cadavre du défunt :

« La veillée mortuaire justement a été longtemps le moment où il fallait être vétyatif, attentif à toutes les manigances des malfaiteurs. Il fallait vérifier que personne ne se penchait sur le mort pour lui susurrer quelque chose à l'oreille ou lui glisser sous son vêtement un billet avec des recommandations particulières ou encore un extrait d'acte de naissance. Pour éviter un tel acte, on posait sur le ventre du mort une assiette avec des herbes pyé a poul en prétendant que cela empêchait le ventre du mort de gonfler. De même il fallait vérifier que personne n'essayait de lui prendre une touffe de cheveux, de poils ou de rognures d'ongles, ou tout simplement un peu de l'eau qui avait servi à le laver, toutes choses pouvant servir pour « quimboiser » un vivant et le précipiter à son tour dans la tombe. Aujourd'hui le corps des défunts est confié à des thanatopracteurs ; il ne fait aucun doute que ces derniers doivent avoir des consignes particulières pour contrecarrer les pratiques magiques<sup>1</sup>. »

### **III. Un rôle souvent dévolu aux femmes**

Tout comme Ninette (*La Grande drive des esprits*) ou Télumée (*Pluie et vent sur Télumée* miracle) rencontrent un réel succès, qui les dépasse même en ce qui concerne Télumée, dans la pratique de leur art, le magico-religieux est souvent affaire de femme, qu'il s'agisse de l'appliquer, de le pratiquer voire d'en faire un usage maléfique.

#### **1. Le magico-religieux et les femmes comme garantes du foyer**

---

<sup>1</sup> Hector Pouillet, *Kenbwa an Gwada, op.cit.*, p.100.

Nous avons vu que l'attachement des femmes à leur case était un motif couramment représenté dans nos œuvres. En effet, c'est aux femmes qu'il appartient de garantir l'équilibre du foyer. Cet équilibre dépend en partie de l'usage du magico-religieux. Ainsi, lorsqu'Élie commence à délaisser Télumée, sa grand-mère, sous les conseils de Man Cia, pense que c'est la case qu'il faut purifier de la présence des mauvais esprits, afin que le couple retrouve l'équilibre :

« Hier je suis montée voir man Cia dans les bois, elle m'a dit qu'un mauvais esprit avait été envoyé contre ta case, pour y mettre la désolation. Pour commencer, l'esprit est entré dans le corps d'Élie et c'est pourquoi les sangs de cet homme se combattent et le démontent pièce à pièce. Man Cia te fait dire qu'elle ne dort pas dans ses bois et comme Élie est démonté pièce à pièce, ainsi elle le remontera. La première chose, c'est de désenchanter la case où tu te trouves, pour que l'esprit n'ait aucune prise sur toi. Je vais y mettre dès demain à fumer des herbes qu'elle m'a données, afin que cet esprit s'en retourne dare-dare chez son maître. Tu le sais Télumée, le mal est très puissant sur terre, ce qui germe du cœur de l'homme suffit aux épaules de l'homme, et il n'est pas utile que les mauvais esprits y ajoutent leur fantaisie...

Le lendemain à la première heure, grand-mère se munit de récipients de coco et les disposant autour de ma case, y fit brûler de l'encens, du benjoin, des racines de vétiver et des feuilles magiques qui produisaient une belle fumée verte, lente à se dissiper dans l'air, et qui entoura bientôt ma case d'un halo protecteur. Tandis qu'elle s'activait ainsi, je me tournai en direction du disque rouge de man Cia et il me sembla voir Élie se remonter pièce à pièce comme elle l'avait prédit<sup>1</sup>. »

La tentative de Télumée est pourtant un échec. Bien des femmes guadeloupéennes, croyant comme elle purifier leur habitat voient ainsi qualifier leurs tentatives de maléfices : « Élie arriva écumant de rage et

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.157-158.

renvoyant du pied les coques fumantes, il hurla qu'il ne voulait voir autour de sa maison aucune sorcière<sup>1</sup> ». De même, lorsque Tituba quitte Boston pour le village de Salem, elle prend le temps de bien noter quelques recommandations que lui laisse Judah White, l'amie outre-mer de Man Yaya, pour garantir l'harmonie du foyer, la suite du roman nous amenant, ici encore, à douter du succès de ces recettes, Tituba, avec toute l'ironie du roman, admettant d'ailleurs elle-même ses doutes :

« J'eus le temps de me faire un pense-bête des principales recommandations de Judah White :

Avant d'occuper une maison ou aussitôt après l'avoir occupée, poser aux angles de chaque pièce, des branches de gui et des feuilles de marjolaine. Balayer la poussière de l'ouest à l'est et la brûler soigneusement avant d'en répandre les cendres au-dehors. Asperger les sols de la main gauche d'urine fraîche. Au coucher du soleil, faire brûler des brindilles de *populara indica* mêlées de gros sel.

Plus important, préparer son jardin et y réunir tous les simples nécessaires. A défaut, les faire pousser dans des caissons remplis de terre. Ne pas manquer de cracher dessus quatre fois au réveil.

Je ne cache pas que, dans bien des cas, tout cela me semblait puéril. Aux Antilles, notre science est plus noble et s'appuie davantage sur les forces que sur les choses<sup>2</sup>. »

Dans des familles antillaises, bien souvent délaissées des hommes, rien d'étonnant à ce que ce soient les femmes qui garantissent l'équilibre du foyer, nous avons déjà évoqué le motif du *poto-mitan*<sup>3</sup>. Dans un milieu où le surnaturel est bien souvent le seul espoir que l'on ait de contrer les vicissitudes du réel, il devient normal d'avoir recours à cette possibilité

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.158.

<sup>2</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.89.

<sup>3</sup> La femme pilier de son foyer.

qu'offre la société, afin de se prémunir du mauvais sort ou d'en contrecarrer les coups.

## 2. Sorcières, dormeuses, femmes à dons

S'il appartient aux femmes de maintenir l'ordre dans leur foyer, c'est généralement à d'autres femmes qu'elles font appel lorsqu'il va justement s'agir de maintenir cet ordre, mais aussi lorsqu'elles veulent être aimées, guérir, que l'on appelle ces adjuvantes sorcières, dormeuses ou autres femmes à dons...: « Les femmes s'adressent en priorité aux femmes dans l'accomplissement des pratiques magiques amoureuses<sup>1</sup>. » La femme, en effet, sans doute en lien avec la mère, protectrice, sera sollicitée pour faire le bien, alors que l'homme sera plus à même de faire souffrir :

« La coalition des femmes mise en relief dans les envoutements amoureux, disparaît dans cet aspect agressif des choses. C'est aux hommes qu'incombe la tâche de désunir, de régler les rapports de rivalité du sexe dit faible, de briser les cœurs sensibles, fut-ce à la demande. La société en état permanent de rumeurs lui fait endosser le rôle de quimboiseur<sup>2</sup>. »

« quimboiseur est du genre masculin, dormeuse du genre féminin : les praticiens de magie noire ont toujours été des hommes, les femmes se cantonnant dans le champ du guérissage, du maternage<sup>3</sup>. »

De retour à la Barbade, un « quimboiseur » reproche d'ailleurs à Tituba de n'avoir pas fait plus de mal autour d'elle, ce qui aurait accru sa réputation, rappelant la réalité historique, qui ne retient que quelques lignes insignifiantes de son passage :

---

<sup>1</sup> Hélène Migerel, *La Sorcellerie des autres*, op.cit., p.13.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>3</sup> Simone Henry Valmore, *Dieux en exil*, op.cit., p.216.

« - Si je me trouvais dans ta position, ah ! j'aurais ensorcelé tout le monde : père, mère, enfants, voisins...Je les aurais dressés les uns contre les autres et je me serais réjoui de les voir s'entre-déchirer. Ce ne serait pas une centaine de personnes qui auraient été accusées, pas une vingtaine que l'on aurait exécutées. Tout le Massachussets y serait passé et je serais entré dans l'histoire sous l'étiquette « Le démon de Salem ». Alors que toi, quel nom portes-tu ?

Ces propos me mortifièrent, car ils m'avaient déjà traversé l'esprit. J'avais déjà déploré de n'avoir joué dans toute cette affaire qu'un rôle de comparse vite oubliée et dont le sort n'intéressait personne. « Tituba, une esclave de la Barbade et pratiquant vraisemblablement le hoodoo. » Quelques lignes dans d'épais traités consacrés aux événements du Massachussets. Pourquoi allais-je être ainsi ignorée ? Cette question-là aussi m'avait traversé l'esprit. Est-ce parce que nul ne se soucie d'une négresse, de ses souffrances et tribulations ? Est-ce cela ?

Je cherche mon histoire dans celle des Sorcières de Salem et ne la trouve pas<sup>1</sup>.»

Cet aspect protecteur des femmes, prêtes à soigner, se retrouve dans les œuvres du corpus. La figure de la vieillese ici, n'est plus, comme nous l'avons vu précédemment, associée à la sorcière mauvaise, mais à celle de la grand-mère, qui chérit et soigne, mieux qu'une seconde mère, comme cela est encore d'ailleurs bien souvent le cas en Guadeloupe, où il arrive, notamment dans les milieux populaires, que l'on confie les enfants, souvent le premier, en garde à sa grand-mère. Ainsi la femme dotée de dons devra reprendre cette image, celle de Man Yaya ou de Man Cia, puis celle de Tituba et Télumée, cette dernière en particulier voyant ses dons apparaître avec l'âge, l'expérience et la maturité. Pour conforter ses dons, la femme doit avoir l'aspect d'une mère de famille aguerrie, on retrouve de nouveau le motif du *poto-mitan* :

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.230-231.

« Les patients d'âge mûr affichent un certain scepticisme dans la capacité de prise en charge de leurs problèmes par une « jeunette au corps d'adolescente ». L'image conventionnelle de compétence féminine est ornementée d'une tonalité ancienne. Bien enrobée, grande, imposante, la femme est à la hauteur de l'importance de sa fonction<sup>1</sup>. »

Affublée de ces caractéristiques de grand-mère bienfaisante, il est hors de question que la sorcière punisse ou venge. Lorsque l'on demande à Tituba de faire le mal, elle refuse immanquablement: « Celle qui m'a communiqué sa science, m'a appris à guérir, à apaiser plus qu'à faire du tort<sup>2</sup>. » « Tu n'as aucun pouvoir ? » ; « -Je tiens quelques pouvoirs de la femme qui m'a élevée, une Nago, mais ils ne me servent qu'à faire le bien<sup>3</sup>... » Lorsque Télumée ou Tituba expliquent le rôle des femmes qui les ont initiées aux pratiques magiques, on découvre qu'il s'agit avant tout de soigner : « Elle jardinait un peu, recevait les malades qu'elle frottait, les Poursuivis dont elle levait l'envoûtement, renvoyait le mauvais sort<sup>4</sup>. »

« On la craignait. Mais on venait la voir de loin à cause de son pouvoir. »

« Elle commença par me donner un bain dans lequel flottaient des racines fétides, laissant l'eau ruisseler le long de mes membres. Ensuite elle me fit boire une potion de son cru et me noua autour du cou un collier fait de petites pierres rouges<sup>5</sup>. »

Lorsqu'à leur tour, les deux femmes héritent de ce don légué par les vieilles femmes, c'est pour en faire un usage qui se limite au soin :

---

<sup>1</sup> Hélène Migerel, *La Sorcellerie des autres, op.cit.*, p.28.

<sup>2</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.111.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.224.

<sup>4</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.190.

<sup>5</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.22.

« Je sus délivrer bêtes et gens, lever les envoûtements, renvoyer tous leurs maléfices à ceux-là mêmes qui les avaient largués. Cependant, chaque fois qu'elle était sur le point de me dévoiler le secret des métamorphoses, quelque chose me retenait, m'empêchait de troquer ma forme de femme à deux seins contre celle de bête ou de soucougnan volant, et nous en restions là<sup>1</sup>. »

Tituba résume ainsi l'enseignement qu'elle reçoit de Man Yaya :

« Man Yaya m'apprit les plantes.

Celles qui donnent le sommeil. Celles qui guérissent plaies et ulcères.

Celles qui font avouer les voleurs.

Celles qui calment les épileptiques et les plongent dans un bienheureux repos. Celles qui mettent sur les lèvres des furieux, des désespérés et des suicidaires des paroles d'espoir.

Man Yaya m'apprit à écouter le vent quand il se lève et mesure ses forces au-dessus des cases qu'il se prépare à broyer. »

Man Yaya m'apprit la mer. Les montagnes et les mornes.

Elle m'apprit que tout vit, tout a une âme, un souffle. Que tout doit être respecté. Que l'homme n'est pas un maître parcourant à cheval son royaume<sup>2</sup>. »

« Man Yaya m'apprit les prières, les litanies, les gestes propitiatoires. Elle m'apprit à me changer en oiseau sur la branche, en insecte dans l'herbe sèche, en grenouille coassant dans la boue de la rivière Ormonde quand je voulais me délasser de la forme que j'avais reçue à la naissance. »

« Elle m'apprit surtout les sacrifices. Le sang, le lait, liquides essentiels<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.183.

<sup>2</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.23.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.24.

Télumée tient d'ailleurs l'épithète de « Miracle » qui lui est attribué dans le titre de l'ouvrage de ses dons considérés par les autres personnages comme miraculeux :

« Mais quand l'aube se leva sur le cercueil de l'ange Médard, bal fini, violons en sac, les gens se présentèrent devant moi et dirent, leurs traits ruisselants de placidité... chère femme, l'ange Médard a vécu en chien et tu l'as fait mourir en homme... depuis que tu es arrivée au morne La Folie, nous avons vainement cherché un nom, mais tant que le soleil n'est pas couché, tout peut arriver... quant à nous, désormais, nous t'appellerons : Télumée Miracle<sup>1</sup>... »

Dans *La Grande drive des esprits*, c'est aussi avec la maturité qu'apparaissent les dons de Ninette, qui séduisent tout le monde aux alentours. Ici encore il s'agit d'une bienfaitrice, qui s'est d'ailleurs mise, dans une pratique toute syncrétique, sous la protection de la vierge Marie, qui lui apporte sa force même face aux attaques les plus fantastiques :

« la vie s'écoulait douce à l'écart de Ninette qui excellait dans sa nouvelle vocation... Une petite tape, une caresse, que dis-je, un effleurement et, au quatrième galop, le mal sortait des corps éperdus de reconnaissance. En un rien de temps, les maîtres séanciers du voisinage firent place nette, chassés par l'engouement quasi surnaturel qui avait saisi les gens du bourg, des alentours et même de La Pointe. Le croirez-vous, on venait par chars entiers afin de recevoir : guérison, soulagement, onction et bénédiction de la bonne manman Ninette. Antan réputées, les officines de ses rivaux connurent la crise, puis la faillite. Évidemment, ces coriaces gadèzafè tentèrent de s'associer pour détruire la sainte. Un vieux-corps racontait la guerre Bien contre mal qui fut livrée en cette ère de tempêtes. Bonne manman Ninette les combattit les unes après les autres. Elle pourfendait les dragons de toutes tailles et pilait sans soulier la tête des trigonocéphales importés de La Martinique. Elle se

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.238-239.

riait des crabes blancs qui la visitaient au couchant, et des crapauds bouffis à la gueule cadénassée qu'elle trouvait à toute heure au bordage de sa case. Le vieux se souvenait aussi d'une nuit terrifique... Une boule de feu était soudain entrée dans le ciel de la guérisseuse qui lutta jusqu'à l'aube, armée d'un crucifix en bronze. Une autre fois, elle trouva un petit cercueil rempli de chair en putréfaction déposé sur le sofa de son salon. Il lui suffit d'imposer ses mains miraculeuses pour qu'une grande lumière jaillisse aussitôt emportant dans ses flammes l'objet de sorcellerie. On révéla plus tard que la Sainte-Vierge elle-même descendit dans la cour de Ninette pour remettre de l'ordre. Ce fut seulement à compter de cette intervention céleste que Haute-Terre retrouva la paix des jours anciens<sup>1</sup>. »

Mais les pouvoirs de nos protagonistes sont limités. Lorsque Tituba imagine surpasser ceux de Man Yaya en contrôlant la vie et la mort, pour protéger les marrons, elle se heurte à un échec :

« Je n'avais jamais envisagé de surpasser Man Yaya en pouvoir occulte. Je n'avais d'ailleurs jamais envisagé de me passer de sa direction et me considérais comme son enfant, son élève. Hélas ! je dois avouer à ma honte que cette manière de voir changea et que l'élève se mit en tête de rivaliser avec le maître. Après tout, j'avais quelque raison de m'enorgueillir. Sur le *Bless the Lord* n'avais-je pas commandé aux éléments et rien ne me permettait d'affirmer que j'y étais parvenue grâce à une aide extérieure !

Je me livrai désormais à des expériences de mon cru, arpentant la campagne environnante, armée d'un petit couteau avec lequel je déracinais les plantes et d'une vaste macoute dans laquelle je les recueillais. De même, je m'efforçais d'entretenir un nouveau dialogue avec l'eau des rivières ou le souffle du vent, afin de découvrir leurs secrets.

---

<sup>1</sup> *La Grande drive des esprits*, p.118-119.

La rivière va à la mer comme la vie vers la mort et rien ne peut arrêter son cours. Pourquoi ?

Le vent se lève. Tantôt il caresse. Tantôt il dévaste. Pourquoi ?  
Je multipliais les sacrifices de fruits frais, de nourriture, d'animaux vivants que je posais aux carrefours, dans les racines enchevêtrées de certains arbres et dans les grottes naturelles où aiment à se retirer les esprits. Puisque Man Yaya ne voulait pas me venir en aide, je devais compter sur les seules ressources de mon intelligence et de mon intuition. Je devais parvenir seule à cette connaissance plus haute. Je me mis donc à interroger les esclaves sur les quimboiseurs qui vivaient sur les plantations et, alors, j'allais questionner des hommes et des femmes qui m'accueillaient avec la plus grande méfiance. Il faut savoir que le sorcier, la sorcière ne sont point partageux de leur science. Ils sont pareils à ces cuisiniers qui ne veulent jamais communiquer leurs recettes<sup>1</sup>. »

Cependant, cette vision de la sorcière bienfaitrice n'est pas partagée de tous. Roger Bastide explique que c'est à l'homme qu'il appartient traditionnellement, aussi bien dans les sociétés européennes qu'africaines, de mener les cérémoniaux, ce qui en exclut la femme, dont l'image devient alors maléfique, car hors du religieux : « La femme, par exemple, exclue des cérémonies religieuses, finit par passer pour sorcière et jeteuse de sorts<sup>2</sup> ». Dans notre corpus, les femmes sont sûres de ne faire que le bien, Tituba s'accusant même de naïveté : « Ceux qui ont suivi mon récit jusqu'ici, ont dû s'irriter. Quelle est donc cette sorcière qui ne sait pas haïr, qui est à chaque fois confondue par la méchanceté du cœur de l'homme<sup>3</sup>? » Elle se heurte à l'incompréhension de ses proches qui la mettent face à la réalité de la connotation péjorative que prend ce terme de sorcière, associé au racisme de Salem et l'accusent de perpétrer de mauvaises actions, à commencer par Betsey, qu'elle pensait protéger : « - Vous , faire du bien ? Vous êtes une négresse, Tituba ! Vous ne pouvez

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.229-230.

<sup>2</sup> Roger Bastide, *Éléments de sociologie religieuse, op.cit.*, p.15.

<sup>3</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.232.

faire que du mal. Vous êtes le Mal<sup>1</sup> ! » Betsey voit en effet en chacune des actions de Tituba un acte maléfique : « - Ce bain que m'avez fait prendre, que contenait-il ? Le sang d'un nouveau-né que vous aviez fait mourir par malice ? » ; « - Ce chat que vous nourrissiez chaque matin ? C'était Lui, n'est-ce pas ? » ; « - Quand vous partiez dans la forêt ? C'était pour les rencontrer, les autres, vos pareilles et danser avec elles, n'est-ce pas<sup>2</sup> ? » La vision qu'a Tituba de la sorcellerie est bien différente de celle qui lui est renvoyée. Ainsi, lorsqu'elle s'apitoie sur le sort d'une femme condamnée pour sorcellerie :

Je parvins à me relever et à retrouver le chemin de la maison. Toute la ville ne parlait que de cette exécution. Ceux qui avaient vu, racontaient à ceux qui n'avaient pas vu comment la femme Glover avait hurlé en voyant la mort, comme un chien hurle à la lune, comment son âme s'était échappée sous la forme d'une chauve-souris cependant qu'une purée nauséabonde, preuve de la vilenie de son être, descendait le long des sarments de ses jambes. Moi, je n'avais rien vu de tel. J'avais assisté à un spectacle de totale barbarie<sup>3</sup>. »

La jeune Abigaïl, la nièce du pasteur, ne voit qu'une personne néfaste qui a obtenu ce qu'elle a mérité : « Elle n'a que ce qu'elle mérite, car c'est une sorcière. Elle avait ensorcelé les enfants d'une honorable famille<sup>4</sup> ! » Même lorsqu'elle veut rassurer, par exemple en expliquant à Betsey qu'elle peut la protéger des « gens gagés » : « - Tituba sait les paroles qui guérissent de tous les maux, qui pansent les blessures, qui dénouent tous les nœuds ! » « - Tituba peut tout. Tituba sait tout. Tituba voit tout<sup>5</sup>. », ses paroles sont mal interprétées et tournées à son désavantage, toujours dans le cadre de cette sémiotique autour du terme « sorcière », qui ne prend pas le même sens pour tous les personnages :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.125.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.126.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.84.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.83.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.100.

« Un jour les choses se gâtèrent. La grosse Mary Walcott tournoyait autour de moi et finit par me dire :

- Tituba, est-ce vrai que tu sais tout, que tu vois tout, que tu peux tout ? Tu es donc une sorcière ?

Je me fâchai tout net :

- N'employez pas des mots dont vous ignorez le sens. Savez-vous seulement ce qu'est une sorcière ?

Anne Putnam intervint :

- Pour sûr que nous le savons ! C'est quelqu'un qui a fait un pacte avec Satan. Mary avait raison ; êtes-vous sorcière, Tituba ? Je crois bien que oui<sup>1</sup>. »

Pourtant, dès le début du roman, lorsqu'elle tente de séduire John Indien, elle se rend compte que le sens qu'il donne à ce mot n'est pas le même pour elle :

« Qu'est-ce qu'une sorcière ?

Je m'apercevais que dans sa bouche, le mot était entaché d'opprobre. Comment cela ? Comment ? La faculté de communiquer avec les invisibles, de garder un lien constant avec les disparus, de soigner, de guérir n'est-elle pas une grâce supérieure de nature à inspirer respect, admiration et gratitude ? En conséquence, la sorcière, si on veut nommer ainsi celle qui possède cette grâce, ne devrait-elle pas être choyée et révérée au lieu d'être crainte<sup>2</sup> ? »

De même, pour Susanna Endicott et ses amies, elle représente un danger : « - Elle a un regard à vous retourner le sang. / - Des yeux de sorcière. Susanna Endicott, soyez prudente<sup>3</sup>. » Lorsqu'elle explique à Hester, le point de vue positif qu'elle a de la notion de sorcière : « - ... dans cette société, donne-t-on à a fonction de « sorcière » une connotation

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.101.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.35.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.46.

malfaisante ? La « sorcière » si nous devons employer ce mot, corrige, redresse, console, guérit... », celle-ci lui cite Cotton Mather, le maître à penser des puritains : « - « Les sorcières font des choses étranges et maléfiques. Elles ne peuvent pas faire de vrais miracles qui ne peuvent être accomplis que par les Élus et les Ambassadeurs du Seigneur<sup>1</sup>. » »

Judah White, également considérée comme une sorcière, partage le point de vue de Tituba :

« Je repassais dans ma tête les propos de Judah : « Sans nous, que serait le monde ? Hein ? que serait-il ? Les hommes nous haïssent et pourtant nous leur donnons les outils sans lesquels leur vie serait triste et bornée. Grâce à nous, ils peuvent modifier le présent, parfois, lire dans l'avenir. Grâce à nous ils peuvent espérer. Tituba, nous sommes le sel de la terre<sup>2</sup>. » »

Les habitants de Boston puis de Salem ne sont pas les seuls à avoir peur des sorcières. Cette crainte est partagée par les esclaves et les libres de couleur, comme le constate Tituba, avant son départ de la Barbade :

« A ma vue, tout ce monde sauta prestement dans l'herbe et s'agenouilla tandis qu'une demi-douzaine de paire d'yeux respectueuses et terrifiées se levaient vers moi. Je restai abasourdie. Quelles légendes s'étaient tissées autour de moi ?

On semblait me craindre. Pourquoi ? Fille d'une pendue, recluse au bord d'une mare, n'aurait-on pas dû plutôt me plaindre ? Je compris qu'on pensait surtout à mon association avec Man Yaya et qu'on la redoutait. Pourquoi ? Man Yaya n'avait-elle pas employé son don à faire le bien. Sans cesse et encore le bien ? Cette terreur me paraissait une injustice. Ah ! c'est par des cris de joie et de bonne arrivée que

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.153.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.86.

l'on aurait dû m'accueillir ! C'est par l'exposé de maux que j'aurais tenté de guérir. J'étais faite pour panser et non pour effrayer<sup>1</sup>. »

Lorsqu'on explique à Tituba qu'être une sorcière signifie avoir commerce avec le Diable, elle est d'ailleurs bien étonnée de cette définition, qui n'évoque rien pour elle :

« - Il y a un an, le gouverneur Dutton a fait brûler sur la place de Bridgetown, deux esclaves accusées d'avoir eu commerce avec Satan, car pour les Blancs, c'est là ce que veut dire être sorcière... !

Je protestai :

- Avec Satan ! Avant de mettre le pied dans cette maison, j'ignorais jusqu'à ce nom.

Il ricana :

- Va le faire entendre au Tribunal !

- Au Tribunal ?

La terreur de John Indien était telle que j'entendais son cœur battre au galop dans la pièce. Je lui intimai :

- Explique-moi !

- Tu ne connais pas les Blancs ! Si elle arrive à leur faire croire que tu es une sorcière, ils dresseront un bûcher et te mettront par-dessus<sup>2</sup> ! »

Elle est amenée à discuter du sens de ce terme de « sorcière » avec le marron Christopher qui manifeste peu d'intérêt pour sa réponse : « - Es-tu une sorcière ? Oui ou non ? / Je soupirai : / - Chacun donne à ce mot une signification différente. Chacun croit pouvoir façonner la sorcière à sa manière afin qu'elle satisfasse ses ambitions, ses rêves, ses désirs<sup>3</sup>... »

Tituba finit donc par admettre ce qu'on lui impute, afin de garder la vie sauve, comme le montrent ces phrases du roman, inspirées de la déposition que fit la vraie Tituba lors du procès qui eut lieu au village de

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.26-27.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.49.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.226.

Salem : « - Comment es-tu allée chez Thomas Putnam ? /- J'ai pris mon balai et ils étaient tous comme moi. /- Comment as-tu pu passer les arbres ? / - Cela n'a pas d'importance<sup>1</sup>. » De retour à la Barbade, au moment de son procès, des crimes lui sont imputés, à chaque fois qu'un malheur a eu lieu là où elle s'est trouvée et même lorsque ce malheur la touchait personnellement, comme la mort des enfants de Benjamin Cohen d'Azevedo :

« - Eh bien, sorcière ! Ce que tu aurais dû connaître à Salem, c'est ici que tu vas le connaître ! Et tu retrouveras tes sœurs qui sont parties avant toi. Bon Sabbat là-bas<sup>2</sup> ! »

« Un homme, vêtu d'un imposant habit noir et rouge, rappela tous mes crimes, passés et présents. J'avais ensorcelé les habitants d'un village paisible et craignant Dieu. J'avais appelé Satan dans leur sein, les dressant les uns contre les autres, abusés et furieux. J'avais incendié la maison d'un honnête commerçant qui n'avait pas voulu tenir compte de mes crimes et avait payé sa naïveté de la mort de ses enfants<sup>3</sup>. »

Téluée elle aussi subit méfiance et médisance suite à ses dons, qu'elle tente de mettre au service des autres : « Chose curieuse, depuis que j'avais abjuré la sorcellerie, certaines femmes du monde m'accusaient de conjurer les volontés, d'enlever les produits du ventre de leurs vaches, bref, j'avais inventé et créé la souffrance des hommes, j'étais l'effrayante<sup>4</sup>. » Même sa fille adoptive, Sonore, finit, manipulée par Médard, par la craindre et la croire mauvaise :

« Plus tard, je sus qu'il avait entrepris Sonore en secret, lui parlant de sa maman doucine, Téluée, cette femme qui se levait et se couchait

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.165.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.262.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.263.

<sup>4</sup> *Pluie et vent sur Téluée miracle*, p.229.

avec les esprits... j'étais une charmeuse d'enfant, je désirais seulement me servir d'elle, l'innocente, livrée corps et âme entre mes mains de sorcière, avec ses cheveux et sa sueur à ma disposition... et qui disait que sa mère l'avait laissée ici, au morne La Folie, me l'avait confiée de sa propre volonté<sup>1</sup> ?... »

Le détournement qui est fait de la fonction de sorcière chez Tituba et Télumée n'est pas un cas de littérature, en Europe, en effet, celles qui furent accusées de sorcellerie étaient en fait des guérisseuses, des femmes possédant la science des simples :

« Nombre de femmes jugées pour sorcellerie en Europe étaient en effet guérisseuses et/ou sages-femmes. Associant formules magiques et prières aux remèdes naturels qu'elles utilisaient, elles étaient souvent accusées, lorsque le malheur s'abattait sur un village, d'avoir usé de leur art dans des buts maléfiques. En des temps où un enfant sur cinq mourait à la naissance et où l'infanticide était fréquent, les accoucheuses se voyaient imputer la mort par sorcellerie de nouveau-nés et de femmes en couches, la théorie démonologique expliquant d'ailleurs leurs maléfices par leur obéissance aux prescriptions du diable de sacrifier des enfants non baptisés pour faire ripaille de leur chair et confectionner, avec leurs restes, des onguents magiques<sup>2</sup>. »

La vision diabolique de la femme, à la fois détentrice du péché originel répandue par l'Église et incapable de maîtriser ses émotions donnera ainsi lieu à une véritable chasse aux sorcières en Europe, tout comme ce sera le cas à Salem :

« « Chasse aux sorcières » : bien que cette formule se révèle trop généralisatrice, il est incontestable que, dans la plupart des pays d'Europe qui pratiquèrent une violente répression de la sorcellerie aux XVIe et XVIIe siècles, les principales victimes furent féminines.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.234.

<sup>2</sup> Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur*, *op.cit.*, p.14-15.

Dans le comté d'Essex 91% des 270 personnes poursuivies pour sorcellerie entre 1560 et 1680 étaient des femmes. En France, dans l'actuel département du Nord, la proportion de femmes parmi les 288 accusés de sorcellerie entre le milieu du XIV<sup>e</sup> et la fin du XVII<sup>e</sup> siècle est de 82%, pourcentage identique à celui constaté en Bade-Wurtemberg parmi les 1 050 sorciers exécutés entre 1562 et 1684. 78% des 1365 accusations relevées entre 1537 et 1683 dans une aire couvrant l'évêché de Bâle, la principauté de Montbéliard, la Franche-Comté, les cantons de Fribourg et de Neuchâtel, le pays de Vaud et Genève, concernaient des femmes. Le stéréotype de la « vieille » sorcière semble par ailleurs confirmé par les données chiffrées qui ont pu être recueillies : sur 195 inculpés (dont 155 femmes) choisis dans des procès suisses, anglais et français, l'âge moyen est de 60 ans.

Comment les contemporains expliquent-ils cette propension féminine à la sorcellerie et à l'empoisonnement ? Pierre de Lancre, conseiller au parlement de Bordeaux au début du XVII<sup>e</sup> siècle, attribue leur tendance à se vouer au diable à leur faiblesse : « C'est un sexe fragile, explique-t-il, qui repute et tient souvent les suggestions démoniaques pour divines... Davantage, elles abondent en passions aspres et vehementes, outre qu'elles sont ordinairement de nature humide et visqueuse. Or est-il que l'humide s'esmeut aisément, et reçoit diverses impressions et figures, elles ne cessent leurs mouvements qu'à peine et bien tard, et les hommes entretiennent moins obstinément leurs imaginations. » Explication d'ailleurs récusée par Jean Bodin qui estime pour sa part que « c'est la force de la cupidité bestiale qui a réduit la femme à l'extrémité pour jouir de ces appetis et pour se venger ». Plus fragiles ou plus cupides que les hommes, les femmes sont dans tous les cas désignées comme les proies de prédilection du démon. Leurs prédispositions naturelles sont d'ailleurs encore mises en avant pour expliquer leur propension à l'empoisonnement à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, en un temps où la démonologie n'est plus de mise dans les prétoires. Un petit traité intitulé *La question sur les empoisonneurs* souligne leur caractère rancunier, leur goût du secret et de l'obscurité, la violence de leurs passions qui peut les jeter dans les pires extrémités, leur faiblesse

physique enfin qui les pousse, lorsque se sentent outragées ou méprisées « à faire par adresse ce qu'elles ne [savent] entreprendre à force ouverte<sup>1</sup>. »

Pourtant, au terme de cette « chasse au sorcière », la sorcière européenne reprend sa place :

« « La parenthèse diabolique du XVIe et XVIIe siècle » refermée, la sorcière française retrouva d'ailleurs sa place « normale » de magicienne villageoise capable de guérir comme de nuire : en témoigne l'absence de Satan dans la sorcellerie du bocage mayennais étudié par Jeanne Favret-Saada dans les années 1970<sup>2</sup>. »

Certains historiens remarquent cependant que si l'histoire s'est surtout souvenue des sorcières, le rôle maléfique était bien souvent attribué à des hommes : « À force de chercher la sorcière, note Jean-Michel Sallmann, l'historien a fini par oublier le sorcier<sup>3</sup>. » », notamment aux Antilles :

« À la Martinique comme à la Guadeloupe, la figure de l'empoisonneur-sorcier est nettement masculine : les hommes représentent 78% des accusés jugés pour empoisonnement en appel au XVIIIe siècle dans les deux îles et 64% des inculpés ayant comparu devant la cour prévôtale de la Martinique entre 1822 et 1827 ; parmi les 392 esclaves dangereux, pour la plupart accusés d'empoisonnement, expulsés des deux colonies entre 1827 et 1845, on ne compte que 30% de femmes<sup>4</sup>. »

La dormeuse serait capable, dans cet état de semi-conscience qui lui vaut ce nom, de plusieurs types de prodiges, dont celui de prédire l'avenir. Il s'agit d'un don que l'on va retrouver dans les œuvres du corpus : Man

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.15-16.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>3</sup> *ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.165.

Ninette par exemple prédit à Célestina qu'elle trouvera l'être aimé même s'il semble bien que cela ne se produise jamais. Man Yaya aussi, avant sa mort, fera à Tituba une prédiction, qui, celle-ci, se réalisera : « Tu souffriras dans ta vie. Beaucoup. Beaucoup<sup>1</sup>. » Pourtant les protagonistes Tituba et Télumée n'héritent pas de ce don :

« il manquait beaucoup à mon art pour qu'il soit complet, parfait. Man Yaya avait quitté trop tôt la terre des hommes pour avoir loisir de m'initier à un troisième degré de connaissance, le plus élevé, le plus complexe.

Si je pouvais communiquer avec les forces de l'invisible, et, avec leur appui, infléchir le présent, je ne savais pas déchiffrer les signes de l'avenir. Il demeurait pour moi un astre circulaire, couvert d'arbres touffus dont les troncs s'enchevêtraient au point que ni l'air ni la lumière ne pouvaient y circuler librement.

Je le sentais, de terribles dangers me menaçaient, mais j'étais incapable de les nommer, et je le savais, ni Abena ma mère, ni Man Yaya ne pourraient intervenir pour m'éclairer<sup>2</sup>. »

Si Tituba n'est pas capable de déchiffrer les signes du destin, du moins peut-elle faire confiance à son instinct : « Dès l'instant de mon entrée à Salem, je sentis que je n'y serais jamais heureuse. Je sentis que ma vie y connaîtrait des épreuves terribles et que des événements d'une douleur inouïe feraient blanchir tous les cheveux de ma tête<sup>3</sup> ! »

D'ailleurs, ces pouvoirs que l'on prête aux femmes du corpus, elles sont parfois les premières étonnées lorsqu'elles les apprennent. Télumée pratique presque malgré elle :

« Mes yeux étaient deux miroir dépolis et qui ne reflétaient plus rien. Mais lorsqu'on m'amena des vaches écumantes, le garrot gonflé de

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.23.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.60-61.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.96.

croûtes noires, je fis les gestes que m'avait enseignés man Cia et l'une d'abord, puis l'autre, les bêtes reprirent goût à la vie. Le bruit courut que je savais faire et défaire, que je détenais les secrets et sur un énorme gaspillage de salive, on me hissa malgré moi au rang de dormeuse, de sorcière de première. Les gens montaient à ma case, déposant entre mes mains le malheur, la confusion, l'absurdité de leurs existences, les corps meurtris et les âmes, la folie qui hurle et celle qui se tait, les misères vécues en songe, toute la brume qui enveloppe le cœur des humains. Je les regardais venir avec ennui, lassitude, encore prisonnière de mon propre chagrin, et puis leurs yeux m'intriguaient, leurs voix m'émerveillaient de mon sommeil, leurs souffrances me tiraient à eux comme un cerf-volant qu'on décroche des hautes branches. Je savais froter, je pouvais renvoyer certaines flèches d'où elles venaient, mais quant à être une devineuse hélas, je n'étais pas plus devineuse que la vierge Marie. Cependant les gens me pressaient, me sollicitaient, m'obligeaient à prendre leurs chagrins sur mes épaules, toutes les misères du corps et de l'esprit... la honte, le scandale des vies dilapidées... Alors j'allumais une bougie de dormeuse et je faisais des gestes, certains appris chez man Cia, d'autres encore dont j'avais entendu parler, d'autres venaient de nulle part, surgis de l'écume et des cris<sup>1</sup>... »

« Elle<sup>2</sup> était très fière de mes talents de sorcière, et lorsque je lui exposais mon ignorance, mon incapacité à déchiffrer les messages des esprits, elle demeurait sourde et muette, croyant à une ruse. J'essayais vainement de lever ma réputation, me limitant de plus en plus à froter, à préparer des potions, à aider de mes mains les négillons à voir le soleil. Je refusais tout salaire et les gens s'éloignaient, déçus, pensant que j'avais perdu la plus grande partie de ma force, comme il arrive<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.226.

<sup>2</sup> *Sonore, l'enfant dont elle prend soin*.

<sup>3</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.228.

Parfois, ce sont d'autres personnages du roman qui mettent en doute ces pouvoirs. Ainsi, le protégé de Tituba, Iphigène, lorsqu'il est question de la révolte des marrons, met-il en doute la capacité des pouvoirs de Tituba à l'aider :

« Dans quatre nuits ! Pourquoi cette précipitation ? Laisse-moi au moins interroger l'invisible pour savoir si ce moment est favorable ! »

« - Jusqu'à présent, mère, l'invisible ne t'a pas si bien traitée. Sinon, tu n'en serais pas là où tu en es. »

« - Iphigène, donne-moi le temps de prier, de sacrifier et d'essayer de nous concilier toutes les forces...

Il m'interrompt :

- [...] je respecte tes talents de guérisseuse. [...] Mais fais-moi grâce du reste. L'avenir appartient à ceux qui savent le façonner et crois-moi, ils n'y parviennent pas par des incantations et des sacrifices d'animaux. Ils y parviennent par des actes<sup>1</sup>. »

Dans *La Grande drive des esprits*, Man Octavie, qui déteste sa belle fille Ninette, ne croit pas un seul instant en ses pouvoirs :

« Et pendant ce temps-là, Man Octavie, spectatrice en sa dimension, tournait sa bouche à l'envers, maudissait la bêtise phénoménale des nègres en couillonade de Haute-terre qui élevaient sa fille Étienne - dite bonne manman Ninette - au rang de guérisseuse à la noix de coco sec<sup>2</sup>. »

Le lecteur lui aussi ne peut s'empêcher de douter, quand on sait que ces dons ont été fortement suggérés par Léonce pour se débarrasser de sa mère un peu trop envahissante :

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.250-251.

<sup>2</sup> *La Grande drive des esprits*, p.119-120.

« Dieu parle en toi, manman ! Tu fais des miracles... Je crois bien que tes mains sont miraculeuses. »

« Donc à l'instant où Léonce avala sa dernière marinade, Ninette entra dans la peau de sainte Manman Ninette, patronne des grands malades, providence des mélancoliques, main de Dieu sur les chairs meurtries. »

« Et, lorsqu'elle serra contre son sein sa première miraculée, Ninette était tout à fait transfigurée. Ses yeux brasillaient, jetant parfois des éclairs de bonté. Et son visage reflétait une abnégation copiée sur une image de la Sainte Vierge<sup>1</sup>. »

« En chemin, la voix de Léonce ne cessa de rebattre ses oreilles :  
« Dieu parle en toi ! tu fais des prodiges, manman ! Tes mains sont miraculeuses ! » Sa vocation s'ancre solide<sup>2</sup>. »

L'énonciation du roman, empruntée au conte et donc au récit faux, renforce d'ailleurs le doute du lecteur :

« Peut-être croyez-vous qu'il s'agit là d'affabulation et que cette scène hâtivement brossée ne reflète point la vérité vraie. C'est ainsi qu'on me l'a narrée. Soyez certains que pas une virgule, pas une parole, pas même une marinade n'a été retranchée ou apportée<sup>3</sup>. »

### **3. Soukougnyan, volan et autres métamorphoses..., des personnages maléfiques ?**

Les femmes de notre corpus ont aussi le pouvoir de se métamorphoser. Les vieilles femmes, en Guadeloupe, étaient aisément soupçonnées de se transformer en *soukougnyan* ou en *volan*, cette créature que nous avons déjà

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.112.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.113.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.112.

évoquée, qui vole dans les airs, abandonnant sur terre sa peau. Dans *Pluie et vent sur Télumée miracle*, la première à être évoquée comme étant un *soukougnan* est Man Cia. Nous la retrouvons sous ces traits, narrés par le père Abel. Si cette description truculente semble tout droit sortie d'une œuvre de réalisme magique, force est de constater que si vous vivez en Guadeloupe, de nos jours encore, vous serez amené à rencontrer une personne qui affirmera avoir connu quelqu'un ou avoir lui-même rencontré une telle créature, tant y est vivace la présence du curieux volatile :

« Un jour, le père Abel raconta comment man Cia lui avait fait cette cicatrice au bras, lui avait lancé un coup de griffe de négresse volante. Il s'en revenait d'une pêche de nuit, lorsque deux grands oiseaux se mirent à planer au-dessus de sa tête. L'un d'eux avait de larges seins qui lui servaient d'ailes et le père Abel reconnut aussitôt man Cia à ses yeux transparents, à ses seins observés un jour qu'elle lavait en rivière. Sitôt reconnue, man Cia descendit en cercle pour se poser sur les branches d'un flamboyant voisin qui se mit à marcher autour du père Abel, suivi de tous les arbres du voisinage bruissant de toutes leurs feuilles. Puis, le père Abel ne se démonta pas, les arbres reculèrent et survint une énorme vague qui descendait du ciel avec un bouillonnement d'écume, de pierres, de requins aux yeux emplis de larmes. Presque aussitôt, la trombe d'eau rentra du fond du ciel comme elle était venue, et ce fut le second échec de man Cia. Ensuite, un cheval grand comme trois chevaux l'un sur l'autre fit son apparition. Mais le père Abel ne recula pas d'un pouce et la bête s'éloigna. Cependant, avant sa reculade finale, la bête fouetta l'air de ses sabots et c'est ainsi qu'elle lui fit cette estafilade<sup>1</sup>. »

Télumée aussi semble se transformer en *soukougnan* sous les humiliations d'Élie, se détachant petit à petit de son corps pour se laisser planer au-dessus de Fonds-Zombi :

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.55.

« je m'allongeais à même le sol et m'efforçais de dissoudre ma chair, je m'emplissais de bulles et tout à coup je me sentais légère, une jambe m'abandonnait puis un bras, ma tête et mon corps entier se dissipaient dans l'air et je planais, je survolais Fond-Zombi de si haut qu'il ne m'apparaissait plus que comme un grain de pollen dans l'espace<sup>1</sup>. »

Le même Élie compare plusieurs fois Télumée à un *soukougnan* ou *volan* : « Tu essayes de me fuir, négresse marronne sans bois, tu grimpes dans les airs et tu planes<sup>2</sup> » ; « - Où sont passés tes cris et tes larmes, esprit des grands chemins, négresse planante, où sont passés tes cris ?... » ; « tu veux me fuir, mon beau corbeau, tu crois que je te laisserai planer dans les airs, mais tu ne courtiseras pas les nuages car je suis là et bien là<sup>3</sup> ». Comme nous l'avons vu précédemment, cette créature si crainte en Guadeloupe, devient vulnérable sous la plume de Schwarz-Bart. Cette forme de *volan* permet à des femmes pauvres, de la classe populaire, de quitter pour quelques temps leur quotidien difficile. Sous les coups d'Élie, Télumée n'a même plus ce pouvoir : « je ne pouvais plus prendre les airs pour refuge<sup>4</sup> ». Les femmes de Fond-Zombi aussi semblent évoquer le *volan*, lorsque, cherchant à alerter Télumée sur l'état de santé dégradé de sa grand-mère, celle-ci terrassée par le chagrin de l'abandon d'Élie, ne réagit pas : « quelque chose l'empêche de toucher terre, et elle peut continuer encore longtemps à naviguer dans les airs, sans jamais mettre pied sur aucun continent<sup>5</sup>. » Mais lorsqu'on évoque cette créature exclusivement féminine, c'est tout de même généralement de manière péjorative. Ainsi de Ninette, dans *La Grande drive des esprits*, qui voudrait que Léonce laisse mourir sa grand-mère, Man Octavie, qu'elle déteste et trouve franchement mauvaise : « « Kitèy mò ! Madanm-lasa sé on vyé volan ! Laisse la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.153.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.158.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.159.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.159.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.162.

mourir<sup>1</sup> ! » Hector Pouillet raconte cette anecdote qui montre combien la population pouvait être cruelle à l'encontre de ces pauvres femmes que l'on soupçonnait d'être des *soukougnan*, en toute injustice :

*« À Morne-à-l'Eau le bruit avait couru que la vieille Mâtine était sortie en « volan ». Le « volan » ou « soukougnan » est généralement une vieille femme qui se dépouille de sa peau, la range entre les racines drapantes d'un fromager, grimpe sur la branche maîtresse de ce dernier, s'enflamme et s'envole pour un sabbat de sorcières, ou encore pour aller boire le sang d'humains ou de bovins, sang dont il/elle se nourrit. Au petit jour le volan doit faire très attention à ne pas se faire « arrêter » par un homme de sciences qui pourrait le/la surprendre et l'empêcher de retrouver sa peau avant le lever du soleil. Dans ce cas le volan flambe avec la lumière du jour. Il faut aussi qu'il/elle vérifie en remettant sa peau pour reprendre apparence humaine, qu'elle n'ait pas été « assaisonnée » durant son absence. Ainsi, Mâtine était brûlée sur toute la surface de son corps, preuve qu'elle était un soukougnan et qu'elle avait été « arrêtée », ou que sa peau avait été assaisonnée de sel et de piment. On la laissa mourir dans l'indifférence générale. Après sa mort, la gendarmerie – les gendarmes sont des blancs de l'Hexagone, de passage ils ne saisissent pas toujours les tenants et les aboutissants de la culture locale – la gendarmerie, donc, ne put que faire le constat de mort par brûlure au troisième degré.*

*Devenu adulte et toujours dans l'incompréhension de ce souvenir qui m'avait longtemps obsédé, j'en parlai un jour avec ma mère qui m'avoua qu'il s'agissait en réalité d'un crime commis par un voisin. Las de solliciter Mâtine qui refusait systématiquement ses avances, il avait versé sur elle le contenu d'une bouteille d'essence et avait jeté sur elle une allumette enflammée. On ne l'a su que par les aveux du scélérat sur son lit de mort plus de vingt ans plus tard<sup>2</sup>. »*

---

<sup>1</sup> *La Grande drive des esprits*, p.82.

<sup>2</sup> Hector Pouillet, *Kenbwa an Gwada*, op.cit., p.124-125.

Le *soukougnan* n'est pas le seul cas de métamorphose. Man Cia, qui semble bien maîtriser cet art, serait capable de se transformer en n'importe quel animal. C'est du moins ce qu'affirme Reine sans Nom, s'adressant peut-être moqueusement à sa petite-fille Télumée encore enfant :

« certes, man Cia ne se contente pas de la forme humaine que le bon Dieu lui a donnée, elle a le pouvoir de se transformer en n'importe quel animal... et qui sait, peut-être est-elle cette fourmi qui court sur ton cou, écoutant le mal que tu dis d'elle<sup>1</sup> ?... »

La phrase de Man Cia est peut-être empreinte de la même moquerie à l'égard de la petite fille crédule : « - Enfant, pourquoi me regardes-tu ainsi ?... veux-tu que je t'apprenne à te transformer en chien, en crabe, en fourmi ?... veux-tu prendre tes distances avec les humains, dès aujourd'hui, les tenir à longueur de gaffe<sup>2</sup> ? » D'ailleurs, cette phrase énigmatique de Toussine laisse à penser que Man Cia ne serait peut-être pas la seule à se transformer, ou du moins, que face au désespoir de la vie, tout peut être bon pour ressentir un peu de réconfort, jusqu'à la métamorphose en animal ou en créature volante :

« C'est vrai que les gens en parlent avec crainte, car il y a toujours un risque à prononcer ce nom : man Cia. Mais te disent-ils ce qu'ils font lorsque leurs os se déplacent, lorsque leurs muscles se nouent, lorsqu'ils n'arrivent plus à reprendre souffle dans la vie<sup>3</sup> ? »

À la fin de sa vie, Man Cia prévient Télumée de son projet de se transformer afin de finir sa vie en chien. Le *mofwasé* est habituellement un personnage masculin, traditionnellement ce sont les hommes qui prennent l'apparence du chien. Quoiqu'il en soit, une fois de plus, la métamorphose

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.56.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.58

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.56.

répondrait à une lassitude face à une vie trop rude des habitants pauvres de Fond-Zombi, l'ultime moyen d'y échapper :

« Télumée, dit-elle, ne te frappe pas, ne va pas tomber en saisissement si au lieu de me trouver en chrétien, tu me trouves en chien...

- Pourquoi faire cela, man Cia, est-ce que tu en as déjà tant vu comme femme ?

- J'en ai vu et revu comme femme, mais ce n'est pas cela qui irait me faire quitter la forme humaine, c'est seulement que je suis lasse, vois-tu, lasse avec mes deux pieds et mes deux mains... alors j'aime mieux aller en chien, carrément<sup>1</sup>... »

Télumée, en effet, ressent la peur qu'est censée provoquer le *mofwasé* lorsqu'elle rencontre pour la première fois Man Cia sous son apparence de chien : « Mon idée n'était pas sur les chiens et les hommes-chiens. » ; « Je me suis mise en arrêt pour le regarder, lui aussi, et ses yeux m'ont frappée... marron, d'une transparence spéciale, qui me fixaient avec droiture, sans sourciller, comme faisaient ceux de man Cia. » ; « Je suis rentrée dans la petite case, me suis couchée sur le lit de Reine Sans nom, transpirant et tremblant, pleurant<sup>2</sup>. », avant finalement de l'accepter sous cette nouvelle forme :

« Man Cia m'attendait, ses pattes de devant posées l'une sur l'autre, et m'approchant je reconnus ses curieux ongles mauves, striés dans la longueur. Elle me regardait à sa manière habituelle, sans baisser aucunement ses yeux clairs, transparents, avec de petites lueurs ironiques tout au fond. M'asseyant dans l'herbe je caressai ma vieille amie en pleurant... que me veux-tu man Cia, dis-moi que me veux-tu ?... et pourquoi t'être mise en chien, puisque vous autres n'avez plus la parole ?... pourquoi laisser nos petits causements ?... Vois, vois

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.191.

<sup>2</sup> *Ibid.*

comme tu me fais peur, à te tenir là comme si tu n'étais pas une personne humaine, bien issue d'un ventre de femme... »

« Man Cia se mit à tourner autour de moi, à me lécher les pieds, les mains, avec délectation, et déjà je m'habituais à sa nouvelle forme et lui disais, souriante... tu es déjà comme ça, man Cia, alors reste comme tu es... dimanche prochain, je reviendrai et je n'oublierai pas de t'apporter ton boudin<sup>1</sup>... »

Pour Anny Dominique Curtius, l'initiation de Télumée n'est que partielle, car elle n'apprend pas l'art de la métamorphose :

« Télumée accepte donc à moitié de devenir une Quimboiseuse /séancière puisque le discours social de la peur l'emporte sur l'acceptation de l'initiation à la liturgie corporelle qu'est, selon Man Cia, l'art de la métamorphose. Man Cia *tourne* en chien après en avoir averti Télumée. Les procédés utilisés par Man Cia ne sont pas décrits par Simone Schwarz-Bart, laissant peut-être aux lecteurs le soin de s'interroger sur le refus de Télumée face à l'acte et l'importance de l'acte pour Man Cia<sup>2</sup>. »

Mais selon nous, elle était nécessaire pour le réalisme de l'œuvre. L'ellipse rappelle le fait qu'en Guadeloupe chacun ait vu ou entendu dire que cela était possible mais nul n'en a de preuve. L'auteur embrasse la parole populaire, inscrivant l'œuvre dans le fantastique : un doute persiste toujours quant à la présence du surnaturel.

Le magico-religieux survit dans les coutumes, tel un « mal nécessaire » : on y a recours pour se protéger, se venger, obtenir ou encore soigner. Il s'agit, dans les œuvres de notre corpus, d'une assurance supplémentaire sur laquelle on aurait tort de faire l'impasse, ainsi de Man Ninette qui n'en fait qu'à sa tête, mariant son fils et sa belle-fille avant le délai religieux

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.192.

<sup>2</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbiose d'une mémoire*, p.265.

imparti, mais s'entourant néanmoins de prières. On ne pourrait s'en passer car il rythme tous les moments importants de la vie : l'amour, qu'il aide à venir, de manière récurrente dans les romans, l'enfantement, lorsqu'on veut l'annuler ou le voir réussir, la mort, moment sacré qu'il importe de protéger d'autres maléfices. Ainsi le magico-religieux a-t-il essentiellement une fonction protectrice, bienfaitrice, dans nos romans : il permet de protéger de maléfices perpétrés par « l'autre ». On fait ainsi appel à des femmes, plus à même de protéger que les hommes. Qu'on les appelle sorcières, dormeuses ou femmes à dons, elles sont ainsi les garantes du foyer, bien que ces mêmes personnages soient paradoxalement dotées de pouvoirs de métamorphoses, qui, au lieu de les rendre effrayantes, montrent leur vulnérabilité, et finalement, les rend plus pitoyables aux yeux du lecteur.

## **C. Une esthétique propre au roman féminin guadeloupéen**

En définitive, ce qui ressort de cette appropriation du fantastique est qu'il témoigne d'une esthétique propre au roman féminin guadeloupéen. Nous verrons que les ressorts de cette esthétique passent par la mise en scène de la parole, mais aussi une vision particulière de la mort et enfin par une manière d'être au monde au sein de laquelle le surnaturel devient...normal.

### **I. La mise en scène de la parole**

La mise en scène de la parole témoigne de cette esthétique. Ainsi, le conte, élément fondamental de la littérature guadeloupéenne, sera-t-il renforcé dans ses pouvoirs de persuasion grâce à l'intervention du surnaturel. Les proverbes évoquant le surnaturel viendront également rythmer le roman

tout comme la vie quotidienne des Guadeloupéens. Enfin, au sein même de la parole des personnages, nous retrouverons des références récurrentes au surnaturel.

### 1. La mise en abyme : des éléments surnaturels pour renforcer les pouvoirs du conte

Nous l'avons vu, les écrivains de la créolité se réclament de l'oralité et donc, de la tradition africaine des griots et des djélis<sup>1</sup>. Le conte fait partie de la mise en scène de la parole dans nos œuvres. Michèle Lacrosil rappelle son importance au sein des veillées mortuaires où il vient faire oublier la douleur de la perte du mort. Ainsi, le contexte de l'œuvre ne donnant pas lieu à une veillée, c'est au cours d'une pseudo-veillée suite à la montée des eaux que les hommes se rassemblent, après avoir lutté contre la rivière, autour de contes, ce qui permet à l'auteure de rappeler le contexte de ces récits, ainsi que la coloration surnaturelle qu'ils peuvent revêtir, comme ceux-ci :

« - *Timm'timm*

-*Bois sec !* répond le chœur.

Ainsi commencent les bonnes histoires créoles. Beaucoup comme celles de Compère Lapin et de Compère *Zamba* sont lestes. D'autres sont plus pimentées. Il y a celle de la veuve qui reçoit de sensuelles consolations. Une nuit, comme l'amant vient de s'introduire, v'là le fantôme du mari, droit devant la tête du lit, pas content du tout : sors de là, mon salaud, on va régler ça. L'amant meurt de saisissement<sup>2</sup>. »

« Doff chuchote l'histoire d'un type, c'était pour lui le moment de mourir, ô fils, et pas moyen de visser l' couvercle du cercueil<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Éloge de la créolité, op.cit.*, p.33.

<sup>2</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.205-206.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.206.

Cette tradition du conte durant la veillée mortuaire est un héritage africain, comme le rappelle Roger Bastide : « Et, tandis que les jeunes gens font le caisson et creusent la tombe, la veillée funéraire commence, avec les chants, les histoires (celles de l'Araignée, *Anansi* en particulier) et toute une série de jeux traditionnels, pour passer le temps<sup>1</sup>. » L'énonciation même du conte serait un héritage africain, au sein duquel le narrataire n'est pas un auditoire passif, d'où les questions qu'on lui pose pour vérifier son attention<sup>2</sup>.

Dans *Pluie et vent sur Télumée miracle*, le conte est réservé au jeudi, qui était alors le jour des enfants, à l'instar de notre mercredi, où Toussine les régale de contes teintés d'épisodes merveilleux :

« après un de profundis pour ses morts, Jérémie, Xango, Minerve et sa fille Méranée, elle nous disait quelques contes sur lesquels s'achevaient nos jeudis. Au-dessus de nos têtes, le vent de terre faisait craquer les tôles rouillées du toit, la voix de Reine Sans Nom était rayonnante, lointaine, un vague sourire plissait ses yeux tandis qu'elle ouvrait devant nous le monde où les arbres crient, les poissons volent, les oiseaux captivent le chasseur et le nègre est enfant de Dieu<sup>3</sup>. »

Ces récits permettent à la narratrice de rappeler les motifs couramment utilisés pour lancer le conte : « - la cour dort ? » ; ou le début habituel de ceux-ci : « En ce temps où le diable était encore un petit garçon<sup>4</sup> ». À son tour, lorsque Télumée joue le rôle de mère avec Sonore, elle lui raconte ces contes merveilleux de son enfance, mêlés de la mythologie locale, la transmission étant ainsi assurée, jusque dans les gestes répétés :

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires*, *op.cit.*, p.63.

<sup>2</sup> Françoise Tsoungui, *Clés pour le conte africain et créole*, Paris, Edicef, 1986, 191 p., p.60.

<sup>3</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.76.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.77.

« Sonore était restée à mes côtés, mon chirurgien ; elle poussait de toutes ses feuilles, elle s'étalait dans la lumière et puis le soir venu, elle s'asseyait à mes genoux, toute recueillie à la lueur du fanal, tandis que je lui racontais des contes anciens, Zemba, l'oiseau et son chant, l'homme qui vivait à l'odeur, cent autres, et puis toutes ces histoires d'esclavage, de batailles sans espoir, et les victoires perdues de notre mulâtresse Solitude, que m'avait dites grand-mère, autrefois, assise à cette même berceuse où je me trouvais<sup>1</sup>. »

Le fait de mêler le conte au mythe est significatif, car il s'agit de bâtir la culture de l'enfant, mais sans départir celle-ci d'un aspect sacré : « Et d'abord les mythes sont des représentations religieuses<sup>2</sup>. » Cependant, le conte reste de la fiction et donc un récit faux, qui ne sert qu'à panser quelques temps les douleurs des femmes, premières touchées par les pénuries, dont celle de la canne : « depuis quand la misère est-elle un conte<sup>3</sup> ?... » On peut alors se demander si, de même, l'univers fantastique, empreint de surnaturel, dans lequel vivent les personnages du roman n'est pas qu'un pansement, un moyen de survivre aux difficultés de la vie que connaît le peuple d'ouvriers.

Dans le roman de Maryse Condé, le conte est souvent mis en scène. Il agit au début du roman, comme lien entre Yao et Abena, la mère de Tituba :

« - Est-ce que tu connais l'histoire de l'oiseau qui se moquait des frondes du palmier ?

Ma mère ébaucha un sourire :

- Comment pourrais-je ne pas la connaître ? Quand j'étais petite, c'était mon histoire favorite. La mère de ma mère me la contait tous les soirs.

- La mienne aussi... Et celle du singe qui se voulait le roi des animaux ? Et il monta au faite d'un iroko pour que tous se

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.227.

<sup>2</sup> Roger Bastide, *Éléments de sociologie religieuse, op.cit.*, p.52.

<sup>3</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle.*, p.144.

prosternent devant lui. Mais une branche cassa et il se retrouva par terre, le cul dans la poussière<sup>1</sup>... »

Lors de leur nuit de noces, John Indien aussi raconte à Tituba des contes. Comme à son habitude, l'auteur intègre des éléments guadeloupéens au sein d'une narration qui devrait se dérouler à la Barbade. Il s'agit véritablement pour elle d'illustrer un esthétisme guadeloupéenne. Le conte n'y échappe pas, car le lancement du conte de John Indien est celui qu'on utilise en Guadeloupe : « Il se fit conteur, paradant au milieu d'un cercle imaginaire. / - Tim, tim, bois sèche ! La Cour dort<sup>2</sup> ? », les mêmes éléments sont repris dans les contes qu'elle fait à Hester pour alléger leur condition de prisonnière : « je commençai de raconter un conte et les paroles empruntées au rituel aimé, toujours présent, vinrent illuminer notre triste enclos : /- Tim Tim, bois sèche ! / - La court dort ? - Non, la court ne dort pas<sup>3</sup> ! » Ces lancements de contes peuvent aussi se faire féministes, a contrario de la genèse catholique : « - Il y a longtemps, très longtemps, du temps où le diable était petit garçon en short de drill blanc, raide empesé, la terre n'était peuplée que de femmes<sup>4</sup>. » Tituba contera aussi des récits à l'épouse de Parris, reprenant des éléments surnaturels du folklore de la Guadeloupe, tels que les gens *gagés*, les *soukougnan* ou la *bête à Man Hibè* : « Elle tirait du plaisir aux contes qui ravissaient Betsey : ceux d'Anansey l'araignée, des gens gagés, des soukougnan, de la bête à Man Hibè qui caracole sur son cheval à trois pattes<sup>5</sup>. » Les contes, dans le roman de Condé, jouent un rôle d'échappatoire, le surnaturel qu'ils évoquent permet d'échapper un temps à la condition servile pour vivre les aventures des personnages que l'on conte :

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.18.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.44.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.156.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.237.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.73.

« les contes ont pu se maintenir parce qu'ils remplissaient une fonction utile ; il constituaient, en quelque sorte, le rêve compensatoire d'une race sujette, en montrant la victoire de l'animal rusé sur la force brute, la revanche des petits contre les grands<sup>1</sup>. »

En particulier, Tituba, assaillie de pierres, prend courage en pensant au célèbre personnage de contes, Ti Jean :

« La volée de pierres devint grêle. Le jour s'obscurcit. Je me sentis pareille à Ti-Jean, quand armé de sa seule volonté, il décoiffe les mornes, fait reculer les vagues de la mer et force le soleil de reprendre sa course. Je ne sais pas combien de temps cette bataille dura<sup>2</sup>. »

Ti Jean obéit en effet à la tradition des contes de compensation. C'est peut-être l'esclave ou le descendant d'esclave qui se moque du Blanc grâce à sa ruse, ce qui explique sans doute la récurrence de ce personnage dans les contes, qui a même fait l'objet du long conte de Simone Schwarz-Bart, *Ti-Jean L'Horizon*<sup>3</sup>. Mais dans ce roman où l'origine africaine des personnages n'est pas occultée, le conte rappelle la manière africaine d'expliquer le monde, au travers par exemple du célèbre personnage d'Anansé l'araignée, mais aussi en faisant appel à des éléments non plus religieux mais bien surnaturels, le ciel devenant un personnage à part entière, comme dans ce récit que fait le marin Deodatus à Tituba sur le bateau qui la ramène à la Barbade :

« - Est-ce que tu sais pourquoi le ciel s'est séparé de la terre ? Autrefois ils étaient très proches et le soir, avant de se coucher, ils bavardaient comme de vieux amis. Mais les femmes en préparant les repas irritaient le ciel avec le bruit de leurs pilons et surtout de leurs

---

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires*, op.cit., p.176.

<sup>2</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.206.

<sup>3</sup> Simone Schwarz-Bart, *Ti-Jean l'Horizon*, Paris, Seuil, 1979.

criailleries. Alors, il s'est retiré de plus en plus haut, de plus en plus loin derrière ce bleu immense qui s'étend au-dessus de nos têtes<sup>1</sup>. »

Dans le roman de Pineau, l'énonciation du conte est directement intégrée au récit, dans la veine des romans de la créolité. Ainsi, le don qu'acquiert Man Ninette au cours du roman est sans doute faux, même si elle y croit, car l'affirmation de ce don est faite en utilisant l'énonciation du conte et donc du récit fictionnel :

« Peut-être croyez-vous qu'il s'agit là d'affabulation et que cette scène hâtivement brossée ne reflète point la vérité vraie. C'est ainsi qu'on me l'a narrée. Soyez certains que pas une virgule, pas une parole, pas même une marinade n'a été retranchée ou apportée<sup>2</sup>. »

Léonce, lorsqu'il s'adresse à la narratrice prend lui aussi un ton de conteur, mais il s'agit plus ici de l'emphase liée à la transmission : « J'ai connu Myrtha et Man Octavie, la fameuse grand-mère morte et ressuscitée, la géniale prophétesse disparue à jamais<sup>3</sup>. »

L'énonciation du conte en elle-même revêt un aspect mystique. Ceux-ci sont en effet souvent contés durant les veillées, ou la nuit, ce qui confère un climat propice à l'évocation de l'occulte. Lucien Lévy-Bruhl rappelait d'ailleurs dans son ouvrage *La Mentalité primitive*, la vertu mystique qui était attribuée aux contes : « les To-Radja, comme les Papous, attribuent une vertu mystique à la récitation de ces contes<sup>4</sup>. »

## **2. Le roman guadeloupéen rythmé par des proverbes évoquant le surnaturel**

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.212.

<sup>2</sup> *La Grande drive des esprits*, p.112.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.184.

<sup>4</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, *op.cit.*, p.460.

L'oralité est également présente lorsque les personnages des romans vont citer des proverbes qui évoquent des personnages issus du surnaturel, du folklore local ou de la religion. Il arrive qu'ils évoquent les zombies : « Croix de bois, croix de fer, si je mens le zombi me prend<sup>1</sup> » ; « Ils jurèrent, croix de bois croix de fer si tu mens le zombi te prend, de ne jamais avouer qu'ils avaient parlé de Tirêha<sup>2</sup> ». Dans d'autres cas, il s'agit du diable ou de Satan : « même en enfer, le diable a ses amis<sup>3</sup>. » ; « Souviens-toi de ce que je t'ai dit... même en enfer, le diable a ses amis... Et c'est tout bonnement façon de parler, car de nous deux s'il y a un diable, c'est moi<sup>4</sup>... » ; « Déjà, revenaient la hanter, comme piquois<sup>5</sup> de Satan, les fautes absoutes par la naissance de sa Mirna<sup>6</sup>. » En Guadeloupe, la parole est en effet rythmée par ces évocations du surnaturel, et des proverbes en rappellent la présence et notamment la capacité de tout un chacun à nuire à son prochain en usant du magico-religieux : « *Y fê ou mal* – on vous fait du mal ; *jalouzi sé frè-a sòsyé* – la jalousie est le frère du sorcier<sup>7</sup> ».

### 3. Des références récurrentes au surnaturel dans la parole des personnages

Dans la mise en scène de la parole, le surnaturel n'est pas uniquement présent dans les contes et les proverbes. Il est récurrent dans les discussions que tiennent les personnages. Il peut être question de personnages du folklore local. Lorsque Jérémie, dans le roman de Schwarz-Bart, tombe amoureux, il est immédiatement question de la diablesse, dactylographiée ici « la Guiablesse », par un effet de

---

<sup>1</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.34.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.53.

<sup>3</sup> *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, p.185.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.202.

<sup>5</sup> Les « piquois » sont des pioches.

<sup>6</sup> *La Grande drive des esprits*, p.50.

<sup>7</sup> Simone Henry Valmore, *Dieux en exil, op.cit.*, p. 216.

créolisation, un personnage maléfique du folklore de la Guadeloupe, qui ensorcelait ses victimes. On la rencontrait bien souvent lors des sorties nocturnes, femme blanche ou mulâtresse, toujours très belle. Il fallait pourtant faire attention car celle-ci avait un pied de femme et un pied de bouc qui la dénonçait au charmeur attentif. Celui-ci devait alors prendre ses pieds à son cou s'il ne voulait pas mourir d'avoir aimé cette femme perfide :

« Ils se consultèrent, en vinrent à l'idée que Jérémie était sous l'emprise de la créature maléfique entre toutes, la Guiablesse, cette femme au pied fourchu qui se nourrit exclusivement de votre goût de vivre, vous amenant un jour ou l'autre, par ses charmes, au suicide<sup>1</sup>. »

« Jérémie avoua... la seule Guiablesse que j'ai rencontrée, ce jour-là, dit-il s'appelle Toussine, la Toussine à Xango<sup>2</sup>. »

La similitude entre hommes et zombies est aussi évoquée, en particulier lorsqu'il s'agit d'évoquer des êtres misérables : « - C'est un carême pour les zombis, pas pour les hommes, dis-je pour l'amuser. / - Qu'as-tu à t'inquiéter des hommes, fit-elle en un léger rire, beaucoup sont des zombis et ce carême leur convient parfaitement<sup>3</sup> » ; c'est le cas de Télumée, battue par Élie : « Les gens qui passaient me considéraient un peu comme un fantôme en apparition. » ; « je m'étais transformée en zombie que les chiens reconnaissaient<sup>4</sup>. » Lorsqu'un personnage n'est pas à sa place, qu'il perd la tête ou s'enfuit tout simplement, on le dit poursuivi par des esprits : « j'ai franchi les hautes herbes et j'ai gagné la route, courant toujours, comme pourchassée par un esprit<sup>5</sup> » ; « il acquit le titre de Poursuivi définitif » ; « l'abîme des poursuivis est en lui <sup>6</sup> ». La référence à

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, p.14-15.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.143.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.151.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.166.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.150.

Dieu ou l'Éternel, en tant que terme synonyme est récurrente. Dieu est ainsi responsable de tout, tel le faiseur et défaiseur de toutes choses : « Heureusement, nous ne sommes tous qu'un lot de nègres dans une même attrape, sans maman et sans papa devant l'Éternel<sup>1</sup>. » ; « petite hachette coupe gros bois et s'il plaît à Dieu, nous irons encore comme ça<sup>2</sup>. » ; « oui, c'était seulement de reprendre souffle et de continuer son train, ce pour quoi le bon Dieu vous avait mis sur la terre<sup>3</sup>. » ; « et elle continuait à faire ce pour quoi le bon Dieu l'avait créée, vivre<sup>4</sup>. » ; « Dieu fit pleuvoir<sup>5</sup> » ; « ah, il finira bien par se lever le jour où Dieu passera sa corde aux quatre coins de Fond-zombi, pour le larguer du plus haut des cieux jusqu'au fin fond de l'océan... et c'est le sel qui purifiera et dissoudra tout ça, toute cette abomination entretenue<sup>6</sup>... » ; « que vas-tu devenir ici, en ce coin de terre échappé de la main de Dieu<sup>7</sup> ? » ; « C'était un jeu de langue humaine, mais qui révélait le secret d'un être créé pour le mal. Dieu avait fait l'ange Médard pour corrompre le monde<sup>8</sup> (...) » Dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, la référence récurrente à Dieu est synonyme de fatalisme. Puisque c'est Dieu qui décide de tout, l'homme doit donc accepter sa condition difficile et vivre avec, sans se plaindre. Ce fatalisme est caractéristique de la population guadeloupéenne, et comme dans le roman, on retrouvera ces références à Dieu dans la parole populaire : « À demain si Dieu veut », par exemple.

On retrouve aussi une référence à Dieu dans le roman de Pineau : « Un deux-pièces-case... vous entendez ! à planter sur un morne miséreux, de l'autre côté de la rivière salée, derrière le dos du Bondieu, dans un pays pas commode aux voitures<sup>9</sup>. » Il s'agit ici d'une expression populaire

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.31.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.66.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.67.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.149.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.162.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.186.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.230.

<sup>9</sup> *La Grande drive des esprits*, p.30.

signifiant un endroit peu accessible et peu fréquenté, que l'on va retrouver dans d'autres îles, comme à l'île voisine de la Dominique par exemple dont le créole est très proche de ceux de la Guadeloupe et de la Martinique.

Lorsqu'il ne s'agit pas de Dieu, il peut être question des saints, de Saint Antoine en particulier, un saint très sollicité en Guadeloupe pour retrouver ce que l'on a perdu. Ainsi, lorsque Toussine évoque Jérémie, il est question de « l'homme que saint Antoine lui avait envoyé<sup>1</sup> ». Plus tard, on peut imaginer que Télumée a beaucoup prié ce même saint pour avoir le logement où elle finit sa vie car : « saint Antoine en personne intervint et me déposa ici au bourg même de la Ramée, sur une terre concédée par la commune derrière l'église, à deux pas du cimetière<sup>2</sup>. »

Le diable aussi est évoqué, en particulier pour exprimer la folie d'Élie s'en prenant à Télumée : « il ouvrit sur moi des yeux que je ne lui connaissais pas, les yeux d'un autre monde ou étaient-ce ceux d'un diable<sup>3</sup> ?... »

D'autres éléments surnaturels peuvent venir influencer la vie des personnages. Il s'agit parfois de la chance : « la chance était tombée sur mon corps et dans mes os<sup>4</sup> » ; « ton cœur pourra guérir et peut-être ton pied de chance<sup>5</sup> refleurira<sup>6</sup> ». Mais il peut aussi s'agir de la malchance, personnifiée ici sous les traits d'une femme folle, la narratrice reprenant en fait un proverbe connu<sup>7</sup>, dont l'image ici n'est pas sans rappeler les terribles harpies mythologiques :

« la scélérateuse de la vie est sans limite et lorsqu'elle vous comble d'une main, c'est pour vous piétiner des deux pieds, lancer à vos

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, p.16.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.242.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.155.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.131.

<sup>5</sup> La chance est une plante, sorte de liane grimpante, ce qui permet la métaphore.

<sup>6</sup> *Pluie et vent sur Télumée Miracle.*, p.172.

<sup>7</sup> La deveine est une femme folle.

trousses cette femme folle, la déveine, qui vous happe et vous déchire et voltige les lambeaux de votre chair aux corbeaux<sup>1</sup>.... »

La malchance peut d'ailleurs se transformer en malédiction, à laquelle on peut échapper : « sur une simple parole jetée en l'air, il avait échappé à la malédiction<sup>2</sup>. » Il peut être question aussi de cette malédiction de la descendance de Cham, déjà évoquée dans le roman de Lacrosil, que les personnages considèrent comme l'explication de leur vie misérable, transformée ici en malédiction liée à une terre de souffrance où se côtoient les oppresseurs et les opprimés : « - Savons-nous ce que nous charrions dans nos veines, nous les nègres de Guadeloupe?... la malédiction qu'il faut pour être maître et celle qu'il faut pour être esclave<sup>3</sup>... »

Certaines paroles des personnages sont décrites comme prophétiques. Celles de Laetitia, qui martèlent Télumée : « ces paroles me hantèrent comme des prophéties, elles se mirent à souffler dans la brise de mer, dans la brise de terre et lorsque la rivière chantait, c'étaient les paroles de Laetitia qu'elle répétait<sup>4</sup>. » ; « Cependant, les paroles de Laetitia s'insinuaient à travers la brise de mer, la brise de terre, le chant de l'eau et mon âme ne connaissait plus le repos<sup>5</sup>. » mais aussi celles de Toussine, annonçant la punition qu'Élie recevra inmanquablement en retour de ce qu'il fait subir à sa petite fille : « Son ton d'oracle me faisait frissonner<sup>6</sup>. »

La parole des personnages est en outre émaillée de références religieuses : « mon cher, à te voir comme ça dans la rue, on te donnerait l'hostie sans confession<sup>7</sup> », notamment au sujet du personnage de Toussine : « je me demandais si Reine Sans Nom n'était pas descendue sur terre par erreur, elle aussi<sup>8</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.23.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.84.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.162.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.136-137.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.137.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.149.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.21 : « tu as l'air d'un saint ».

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.34.

La référence au surnaturel permet aussi de dénier la condition merveilleuse d'un personnage, fut-il aussi exceptionnel que Reine Sans Nom : « Ici, tout le monde est à la hauteur de tout le monde, et aucune de nos femmes ne peut se vanter de posséder trois yeux ou deux tourmalines dormant au creux de ses cuisses<sup>1</sup>. »

Étant au cœur même de l'oralité, de la parole des personnages, le surnaturel est un élément de l'esthétique du roman guadeloupéen, qui permet de rappeler son omniprésence dans la vie des Guadeloupéens et donc dans le langage. Cette omniprésence traduit pourtant un certain fatalisme, où l'on est, au fond, toujours victime d'un élément surnaturel, fut-il magique, religieux ou issu du folklore local.

## **II. Envisager une autre vision de la mort**

À travers le surnaturel, les romans de notre corpus donnent aussi à voir une autre vision de la mort, loin d'être une fin en soi.

### **1. La mort, de la personnification à la réification**

La mort est bien souvent personnifiée dans les œuvres de notre corpus. Ainsi, lorsque sa fille Méranée est brûlée et mourante suite à l'incendie de leur case, Toussine appelle-t-elle la mort, comme s'il s'agissait de quelqu'un : « elle s'époumonait à appeler la mort qui n'arrivait pas, sans doute occupée ailleurs, qu'elle était<sup>2</sup>. » ; cette personnification est associée à celle de la déveine dans cette phrase : « Elle resta dix-sept jours et dix-sept nuits à flatter la mort, et la déveine s'étant enfuie ailleurs, Méranée expira<sup>3</sup>. » La mort est personnifiée aussi dans *La Grande drive des esprits* :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>2</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.24.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.25.

« On venait tout juste de rendre père Sosthène à la terre, que la mort s'en revenait déjà, emportant sa manman<sup>1</sup>. » Dans le roman de Condé, la mort n'est pas personnifiée, au contraire elle est même plutôt réifiée, transformée par le biais de la métaphore en une porte séparant – ou joignant – deux mondes :

« Mourir, ma pauvre douce Élizabeth ? Et laisser les enfants seules avec son monstre de mari ? Mourir, mon agneau tourmenté, sans avoir appris que la mort n'est qu'une porte que les initiés savent tenir grande ouverte<sup>2</sup> ? »

« - Est-ce que je peux l'aider ?

Man Yaya tira sur sa courte pipe et envoya en l'air un rond de fumée :

Comment le pourrais-tu ? La mort est une porte que nul ne peut verrouiller. Chacun doit passer par là, à son heure, à son jour. Tu sais bien qu'on peut seulement la tenir ouverte pour ceux que l'on chérit afin qu'ils entrevoient ceux qui les ont laissés<sup>3</sup>. »

## 2. Une autre forme de vie

Aussi antithétique que soit cette phrase, la mort est en effet décrite comme une autre forme de vie dans nos œuvres. Les morts connaissent en effet une nouvelle vie, invisible de la plupart des vivants, lorsqu'ils n'ont pas un don acquis à la naissance comme Léonce, ou transmis par un tiers comme Télumée et Tituba. Cette nouvelle vie se manifeste déjà par leur apparence : ils retrouvent celle de leur plus belle jeunesse. Ainsi, lorsque Tituba invoque Man Yaya en sacrifiant une volaille, celle-ci ne lui apparaît-elle pas âgée comme elle l'avait connue mais jeune et belle :

---

<sup>1</sup> *La Grande drive des esprits*, p.175.

<sup>2</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.77.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.226.

« Je me dirigeai vers ce qui restait de poulailler et saisis une des rares volailles qui m'étaient demeurées fidèles. D'une main experte, je lui ouvris le ventre, laissant la rosée de son sang humecter la terre. Puis j'appelai doucement :

- Man Yaya ! Man Yaya !

Celle-ci m'apparut bien vite. Non pas sous sa forme mortelle de femme au grand âge, mais sous celle qu'elle avait revêtue pour l'éternité. Parfumée, une couronne de boutons d'oranger en guise de parure<sup>1</sup>. »

Lorsque Tituba était à Salem, elle n'avait pas la possibilité de « voir » les morts qui l'accompagnent de leur présence tout au long de son périple, ceux-ci n'ayant pas la possibilité de traverser les eaux :

« je demeurais seule. Seule. Car si l'eau des sources et des rivières attire les esprits, celle de la mer, en perpétuel mouvement, les effraie. Ils se tiennent de part et d'autre de son immensité, envoyant parfois des messages à ceux qui leur sont chers, mais ne l'enjambent pas, n'osant surtout pas s'arrêter au-dessus des vagues :

« Enjambez l'eau, ô mes pères !

Enjambez l'eau, ô mes mères ! »

La prière reste vaine<sup>2</sup>. »

Lorsqu'elle les retrouve à la Barbade, c'est encore dans cette jeunesse renouvelée :

« Ils étaient là, trio invisible parmi la foule des esclaves, des marins, des badauds venus m'accueillir. Les esprits ont cette particularité qu'ils ne vieillissent pas et gardent la forme de leur jeunesse retrouvée. Man Yaya, haute négresse Nago aux dents étincelantes. Abena ma mère, princesses Ashanti au teint de jais, les tempes striées de balafres rituelles. Yao, Mapou aux pieds larges et puissants.

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.31.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.213.

Je renonce à décrire les sentiments que j'éprouvais pendant qu'ils se serraient contre moi<sup>1</sup>. »

Dans le roman de Pineau, Man Octavie prévient son petit-fils Léonce qu'elle retrouvera son apparence de jeune fille à sa mort :

« Tu sais que ta grand-manman va bientôt mourir... Oui, oui comme chacun ici-bas ! Écoute bien ! Je vais changer de figure au jour de ma mort. Tu me vois laide et racornie aujourd'hui, mais sous peu je redeviendrai une belle jeune fille. Écoute ! Avant que les premiers cheveux blancs aient grandi sur ta cabèche, nous nous retrouverons...Je viendrai te voir et tu ne craindras pas de me parler...parce que tu as le don<sup>2</sup> ! »

Ainsi, au moment même où elle meurt, ce n'est pas son fantôme mais bien le corps de la défunte, qui retrouve cette apparence de jeune fille, dotée cependant de cheveux blancs – signe de la sagesse de la morte ? :

« « N'oublie pas Léonce ! N'oublie pas de regarder ma figure pour le jour des retrouvailles ! »

Alors, tandis qu'elle soufflait une dernière fois, Léonce vit la vieille peau ridée se tendre miraculeusement. Tous les plis s'effacèrent et sa bouche se redressa comme un canot sur le plat de la mer. Dans la couche de sa gran-man dormait à présent une jeune fille passée au travers des ans, une belle négresse au teint de sapotille coiffée d'une blanche chevelure<sup>3</sup>. »

C'est cette apparence que garde le fantôme de Man Octavie, lorsqu'elle apparaît à son petit fils. Il arrive d'ailleurs que les défunts prennent plus d'importance à leur mort que de leur vivant. C'est le cas de l'insignifiante Clarine, jeune fille un peu simplette du roman de Lacrosil : « Vivante, elle

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.219.

<sup>2</sup> *La Grande drive des esprits*, p.82-83.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.84.

n'était rien » ; « Morte, elle devient quelqu'un<sup>1</sup>. » ; « Clarine, si présente depuis sa mort<sup>2</sup>. »

Dans *Pluie et vent sur Télumée miracle*, deux types de vie sont en quelque sorte opposés, sans que ceux-ci s'ignorent. Ainsi, Télumée évoquant Toussine la désigne comme : « une aïeule dont j'avais cru la vie terrestre achevée<sup>3</sup>. » Il est ainsi possible pour les vivants d'être en contact avec les morts mais encore faut-il un intermédiaire, rôle que jouera en l'occurrence tout d'abord Man Cia :

« Elle aspirait à la solitude et se fit construire une petite cabane en un lieu qu'on disait sauvage et qui s'appelait Fond-Zombi. Elle avait une amie d'enfance, man Cia, une sorcière de première qui vivait par là et, par son intermédiaire, elle espérait entrer en contact avec Jérémie<sup>4</sup>. »

Ainsi, dans l'œuvre, plusieurs euphémismes désignent les défunts comme des êtres encore en vie, mais d'une vie « différente », les « disparus », les « vivants en allés » : « Elle chantonnait, prononçait quelques mots sur les disparus, ceux qui avaient marqué ses yeux d'enfant, et c'était tout<sup>5</sup>. »

« je songe non pas à la mort, mais aux vivants en allés, et j'entends le timbre de leurs voix, et il me semble discerner les nuances diverses de leurs vies, les teintes qu'elles ont eues, jaunes, bleues, roses ou noires, couleurs passées, mêlées, lointaines, et je cherche moi aussi le fil de ma vie<sup>6</sup>. »

Plusieurs personnages de romans partagent ainsi la vie d'autres personnages, décédés : Man Cia : « Ainsi ai-je laissé Fond-Zombi pour

---

<sup>1</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.58.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.62.

<sup>3</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.47.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.28-29.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.31-32.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.244.

suivre man Cia dans ses bois, habiter la case où elle vivait avec l'esprit de son mari défunt, l'homme Wa<sup>1</sup>. » ou encore Man Yaya :

« Elle semblait braque, car elle avait vu mourir suppliciés son compagnon et ses deux fils, accusés d'avoir fomenté une révolte. En réalité, elle avait à peine les pieds sur notre terre et vivait constamment dans leur compagnie, ayant cultivé à l'extrême le don de communiquer avec les invisibles<sup>2</sup>. »

Soulignons qu'il est d'ailleurs bien ancré dans la tradition guadeloupéenne d'envisager la vie comme si celle-ci se déroulait au voisinage des décédés, que ceux-ci n'étaient pas bien loin, même si on a du mal à définir cet ailleurs. Il est ainsi de coutume, lorsqu'on boit du rhum, d'en verser sur le sol « pour les morts ». De même, dans le roman de Schwarz-Bart, lorsque la sauce tombe par terre, on pense tout de suite que c'est Jérémie, le mari défunt de Toussine, qui réclame son dû, Reine Sans Nom en profite d'ailleurs pour évoquer la relation étroite qu'elle entretient toujours avec son époux :

- « - Ah, dit man Cia, les morts se servent en premier maintenant ?
- Tu le sais, répondit grand-mère en souriant, Jérémie a toujours eu un faible pour la daube de cochon planche.
- Et comment va-t-il ? s'enquit gravement man Cia ?
- Il ne m'a pas oubliée, dit grand-mère heureuse, il vient me voir toutes les nuits, sans faute. Il n'a pas changé, il est pareil que de son vivant...
- Mais il va bien ? reprit son amie.
- Il va très bien, assura gravement grand-mère<sup>3</sup>.»

Ainsi, lorsque Toussine est sur le point de mourir, pour Télumée, son âme va tout simplement quitter son corps pour rester auprès d'elle, sa petite

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.183.

<sup>2</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.22.

<sup>3</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.59-60.

fille : « De temps en temps je regardais grand-mère, mais sans frayer, me demandant simplement si son âme avait déjà quitté son corps, si elle ne se trouvait pas à mes côtés<sup>1</sup>. » A sa mort, pour les femmes, Toussine est tout simplement allée rejoindre son mari décédé, comme le montre cette réflexion grivoise : « - Il doit s'en passer des choses en l'air, aujourd'hui... c'est Jérémie qui doit être aux huiles ce soir, malgré ça bon Dieu, après tant d'absence<sup>2</sup>... »

Pour Tituba, c'est la mémoire que l'on a des morts qui les maintient ainsi parmi les vivants :

« Désormais, Man Yaya m'initia à une connaissance plus haute.

Les morts ne meurent que s'ils meurent dans nos cœurs. Ils vivent si nous les chérissons, si nous honorons leur mémoire, si nous posons sur leurs tombes les mets qui de leur vivant ont eu leurs préférences, si à intervalles réguliers nous nous recueillons pour communier dans leur souvenir. Ils sont là, partout autour de nous, avides d'attention, avides d'affection. Quelques mots suffisent à les rameuter, pressant leur corps invisibles contre les nôtres, impatients de se rendre utiles.

Mais gare à celui qui les irrite, car ils ne pardonnent jamais et poursuivent de leur haine implacable ceux qui les ont offensés, même par inadvertance<sup>3</sup>. »

Tituba, tout au long de l'œuvre est accompagnée de ces personnages défunts. « Hélas ! peu de jours après l'anniversaire de mes quatorze ans, son corps subit la loi de l'espèce. Je ne pleurai pas en la mettant en terre. Je savais que je n'étais pas seule et que trois ombres se relayaient autour de moi pour veiller<sup>4</sup>. » ; « Je m'en aperçois aujourd'hui, ce furent les moments les plus heureux de ma vie. Je n'étais jamais seule puisque mes invisibles

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.176.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.177.

<sup>3</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.24.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.24-25.

étaient autour de moi, sans jamais cependant m'oppresser de leur présence<sup>1</sup>. »

« Si mécontentes qu'elles soient de me voir prendre résidence à Farley Hills<sup>2</sup> Man Yaya et Abena ma mère, ne m'en rendaient pas moins visite quotidiennement, m'accompagnant le long des pistes rugueuses qui serpentaient à travers champs<sup>3</sup>. »

Lorsqu'elle est à la Barbade, ils peuvent s'exprimer, alors qu'à Salem, elle ne peut que ressentir leur présence, voire leur odeur, et tenter de les invoquer :

« Je rentrai sans me hâter au village. Sarah ne me transmettrait-elle pas quelque avis de l'invisible et ne ferais-je pas mieux de passer trois nuits en prières, appelant de toutes mes forces :

« Enjambez l'eau, ô, mes pères !

Enjambez l'eau, ô, mes mères !

Je suis si seule dans ce lointain pays !

Enjambez l'eau<sup>4</sup> » ? »

« Même si Man Yaya et Abena ma mère ne me parlaient plus, je les devinais assurément autour de moi à tel moment ou à tel autre. Souvent le matin, une ombre frêle s'agrippait aux rideaux de ma chambre avant de venir se lover au pied de mon lit et de me communiquer, impalpable qu'elle était, une surprenante chaleur. Je reconnaissais alors Abena à la fragrance de chèvrefeuille qui se répandait dans mon misérable réduit. L'odeur de Man Yaya était plus forte, presque poivrée, plus insidieuse aussi. Man Yaya ne me transmettait pas de chaleur, mais donnait à mon esprit une sorte d'agilité, la conviction qu'en fin de compte, rien ne parviendrait à me

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.25.

<sup>2</sup> Le camp de marrons où Tituba vit quelques temps et tombe enceinte de Christopher, le chef des marrons.

<sup>3</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p. 234.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.112.

détruire. Si l'on veut schématiser sommairement, on dira que Man Yaya m'apportait l'espoir et Abena ma mère, la tendresse. Néanmoins, on conviendra que devant les graves dangers qui me menaçaient, j'aie eu besoin d'une communication plus étroite. De mots. Rien parfois ne vaut les mots. Souvent menteurs, souvent traîtres, ils n'en demeurent pas moins des baumes irremplaçables<sup>1</sup>. »

Même si Tituba affirme que leur présence n'est jamais oppressante, on peut en douter, notamment lorsqu'elle sent la présence du fantôme de sa mère alors qu'elle est en pleine nuit de noces avec John : « Quand, rompue de fatigue, je me tournai sur le côté pour chercher le sommeil, j'entendis un soupir amer. Il s'agissait sans doute de ma mère, mais je refusai de communiquer avec elle<sup>2</sup>. »

Ces morts peuvent d'ailleurs se montrer facétieux, se transformant à l'envi, dans un univers qui rejoint le merveilleux : « les trois esprits se roulèrent sur eux-mêmes formant un nuage translucide qui s'éleva au-dessus des maisons et Man Yaya m'expliqua : / - On nous appelle quelque part ! Nous te retrouvons ce soir<sup>3</sup> ! »

« Je m'envole dans un frou-frou d'ailes et je ris de leurs faces déconfites. Parfois enfin, je me fais chèvre et caracole aux alentours de Samantha qui n'est pas dupe. Car cette enfant mienne a appris à reconnaître ma présence dans le frémissement de la robe d'un animal, le crépitement du feu entre quatre pierres, le jaillissement irisé de la rivière et le souffle du vent qui décoiffe les grands arbres des mornes<sup>4</sup>. »

Ils ont des attitudes peu conventionnelles comme c'est le cas ici de Man Yaya : « J'appelai Man Yaya qui s'assit en tailleur dans les branches d'un

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.136-137.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.44.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.220.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.272.

calebassier<sup>1</sup> ». De plus, leur passage s'accompagne d'odeurs fruitées et sucrées qui renforcent l'aspect merveilleux du texte, eucalyptus, goyave, pomme rose, amandes sèches, autant de saveurs qui rendent ces morts plus attrayants qu'effrayants : « Man Yaya disparut comme elle était venue laissant derrière elle ce parfum d'eucalyptus qui signale le passage d'un invisible<sup>2</sup>. »

« Dans le devant-jour, j'appelai Man Yaya, Abena ma mère, qui depuis quelques jours n'étaient pas apparues comme si elles se refusaient à assister à ma déconfiture. Elles se firent prier pour obéir et quand elles furent auprès de moi, remplissant la case de leur parfum de goyave et de pomme rose, elles me fixèrent de leurs yeux pleins de reproche<sup>3</sup> »

« Je n'ai qu'un regret, car les invisibles aussi ont leurs regrets afin que leur part de félicité ait plus de saveur, c'est de devoir être séparée d'Hester. Certes, nous communiquons. Je respire l'odeur d'amandes sèches de son souffle. Je perçois l'écho de son rire. Mais nous demeurons de chaque côté de l'océan que nous n'enjambons pas. Je sais qu'elle poursuit son rêve : créer un monde de femmes qui sera plus juste et plus humain<sup>4</sup>. »

Mais les défunts peuvent aussi être malfaisants, comme l'explique Tituba au sujet des épouses des pasteurs décédées dans leur maison de Salem ou des esprits qui vont et viennent sous la forme animale – certes un peu ridicule dans l'esprit de moquerie du roman – de chats :

« - Deux femmes sont mortes dans le lit de la chambre au-dessus. Mary Bailey, la femme du premier pasteur de cette paroisse. Juda Burroughs aussi, la femme du deuxième pasteur.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.249.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.38.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.239.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.271.

Malgré moi, j'eus une exclamation d'inquiétude. Car je n'ignorais pas combien des défunts mal apaisés peuvent troubler les vivants. Ne faudrait-il pas que je fasse une cérémonie de purification et offre à ces pauvres âmes de quoi se satisfaire ? Heureusement, la maison s'entourait d'un grand jardin où je pourrais aller et venir à mon aise. Mary Sibley suivit la direction de mon regard et fit d'une voix troublée :

- Ah oui, les chats ! Il y en a partout à Salem. On ne cesse d'en tuer !

Une véritable horde de chats se poursuivaient en effet dans l'herbe. Ils miaulaient, se couchaient sur le dos, élevant des pattes nerveuses, terminées par des griffes acérées. Quelques semaines auparavant, je n'aurais rien trouvé de surnaturel à ce spectacle. A présent, instruite par la bonne Judah White, je compris que les esprits de l'endroit me saluaient. Qu'ils sont enfantins les hommes à peau blanche pour choisir de manifester leurs pouvoirs au travers d'animaux comme le chat ! Nous autres, nous préférons des animaux d'une autre envergure : le serpent, par exemple, reptile superbe aux sombres anneaux<sup>1</sup> ! »

En dépit de sa communication avec l'au-delà, Tituba montre des inquiétudes. Alors qu'elle se trouve à Salem, elle se demande si elle pourra, une fois morte, retrouver la Barbade, les esprits étant réputés être incapables de traverser les eaux : « mon esprit pourrait-il retrouver le chemin de la Barbade ? Et même s'il y parvenait, serait-il condamné à errer, impuissant et sans voix comme Man Yaya et Abena ma mère ? » ; « mon esprit délivré reprendrait-il le chemin du pays natal<sup>2</sup> ? » Elle avoue d'ailleurs connaître elle aussi la peur de mourir :

« On s'étonnera que je tremble à l'idée de la mort. Mais c'est là l'ambiguïté de mes pareilles. Nous possédons un corps mortel et par conséquent nous sommes la proie de toutes les angoisses qui assaillent les êtres du commun. Comme eux, la terrible antichambre

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.96.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.110.

qui termine la vie terrestre nous effraie. Nous avons beau savoir que ses portes s'écarteront devant nous pour une autre forme d'existence, éternelle, celle-là, nous suffoquons d'angoisse<sup>1</sup>. »

Le roman de Condé montre une autre facette de la mort, que l'on ne retrouve pas dans les autres œuvres, même s'il était question des retrouvailles de Toussine et Jérémie dans *Pluie et vent sur Télumée miracle*. Il s'agit de la sexualité. Ainsi, la narratrice nous décrit-elle une relation homosexuelle entre Tituba et le fantôme d'Hester :

« Cette nuit-là, Hester vint s'étendre à côté de moi, comme elle le faisait parfois. J'appuyai ma tête sur le nénuphar tranquille de sa joue et me serrai contre elle.

Doucement le plaisir m'envahit, ce qui m'étonna. Peut-on éprouver du plaisir à se serrer contre un corps semblable au sien ? Le plaisir avait toujours eu pour moi la forme d'un autre corps dont les creux épousaient mes bosses et dont les bosses se nichaient dans les tendres plaines de ma chair. Hester m'indiquait-elle le chemin d'une autre jouissance<sup>2</sup> ? »

Tituba elle-même raconte les épisodes sexuels que vit son fantôme après sa mort. De manière assez surprenante, apparaîtrait alors le personnage surnaturel appelé *dorlis* à la Martinique et que Curtius pense déceler lors des incartades de Tituba désormais « invisible », à sa mort, dans le lit d'amants, vivants eux, endormis : « Moi, j'ai trop aimé les hommes et continue de le faire. Parfois il me prend goût de me glisser dans une couche pour satisfaire des restes de désir et mon amant éphémère s'émerveille de son plaisir solitaire<sup>3</sup>. » Ainsi, dans le roman la mort prendrait des aspects féministes, montrant que le plaisir féminin non seulement peut se passer d'hommes, avec l'homosexualité, mais aussi les

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.140.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.188.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.271.

dominer, lorsque c'est le fantôme de la femme qui « viole » en quelque sorte l'homme comme le faisait le célèbre personnage de l'homme au bâton du roman d'Ernest Pépin :

« Condé bouscule le discours social antillais qui ne permet pas à une femme de se livrer à une pratique de dorlis au sein de laquelle ses *victimes* sont des hommes. Dans sa représentation du dorlis, Condé rend donc compte du plaisir de Tituba *dorlisse* à satisfaire son amant émerveillé<sup>1</sup>. »

### 3. Les morts, adjuvants des vivants

Les morts, bienfaisants, se font même adjuvants des vivants. Toussine explique à Télumée qu'elle sera toujours à ses côtés pour la soutenir :

« - Ce n'est pas la mort qui me réjouit tant, dit-elle, mais ce qui la suivra... le temps où nous ne nous quitterons plus, mon petit verre en cristal... peux-tu imaginer notre vie, moi te suivant partout, invisible, sans que les gens se doutent jamais qu'ils ont affaire à deux femmes et non pas une seule ?... peux-tu imaginer cela<sup>2</sup> ?... »

« Depuis mon arrivée au morne La Folie, j'étais soutenue par la présence de Reine Sans Nom qui appuyait de moitié sur ma houe, étreignait de moitié mon coutelas, supportait de moitié chacune de mes peines de sorte que j'étais véritablement, grâce à elle, une négresse tambour à deux cœurs. C'était du moins ce que je croyais, jusqu'à ce que man Cia se transforme en chien et disparaisse. Je sus alors que la protection des morts ne remplace pas la voix des vivants<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire*, op.cit., p.277.

<sup>2</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p. 174-175.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.195.

Toussine elle-même, à l'article de la mort, reçoit le soutien du défunt Jérémie :

« il y a trois mois que Jérémie est à mes côtés, il ne me quitte ni de jour ni de nuit... vois-tu, sachant que mon temps allait venir, il n'a pas pu tenir et il est venu auprès de Toussine...

- Où est-il maintenant, est-il dans cette pièce ?
- ... Il se tient assis près de mon oreiller, et de temps en temps il me caresse les cheveux, il me frotte et lorsque j'ai chaud, il me souffle son haleine...

Je sentais la présence de l'insolite, de la mort prochaine mais j'avais beau écarquiller les yeux dans le noir, je ne voyais rien d'inhabituel<sup>1</sup>. »

Tituba elle aussi reçoit l'aide des défunts. Sa mère, qui la voyait de son vivant comme le fruit d'un viol, la soutient et devient même affectueuse à sa mort : « Ma mère fondit en larmes. Surprenant ! Cette femme qui, de son vivant, m'avait traitée avec si peu de tendresse, devenait dans l'au-delà, protectrice et presque abusive<sup>2</sup>. » Il semble qu'elle lui apporte son aide lorsqu'elle décide de séduire John, lui offrant des boucles d'oreilles :

« Le lendemain à mon réveil, je me rendis vers la rivière Ormonde et je coupai tant bien que mal ma tignasse. Comme les dernières mèches laineuses, tombaient dans l'eau, j'entendis un soupir. C'était ma mère. Je ne l'avais pas appelée et je compris que l'imminence d'un danger la faisait sortir de l'invisible. »

« Le dimanche je me rendis à Carlisle Bay. J'avais déniché dans une malle une robe d'indienne mauve et un jupon de percale qui avaient dû appartenir à ma mère. Comme je les enfilais, deux objets roulèrent par terre. Deux boucles d'oreilles façon créole. J'adressai un clin d'œil à l'invisible<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.172.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.54.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.33.

Elle ne reçoit pas uniquement l'aide d'Abena, Yao et Man Yaya. La femme décédée de Benjamin Cohen d'Azevedo, qui lui prête tout d'abord ses vêtements « - Tiens, ils appartenaient à ma défunte Abigail, je sais que là où elle est, elle se réjouira que tu les portes<sup>1</sup>. », vient en effet encourager leur relation : « Ce fut la défunte qui nous poussa l'un vers l'autre. Elle commença par tisser entre nous un réseau de menues bontés, menus services, menues reconnaissances<sup>2</sup>. »

En cas de problème, Tituba sait pouvoir compter sur les morts qui l'accompagnent : « Peu après, Man Yaya, Abena ma mère et Yao vinrent me voir. Ils se trouvaient à North Point où ils avaient répondu à l'appel d'un quimboiseur quand ils avaient entendu ce qui m'arrivait<sup>3</sup>. » Sur le point d'être pendue, Tituba peut encore compter sur eux, l'épisode de l'exécution étant très sérieusement dédramatisé par cette intervention fortement empreinte de réalisme merveilleux des défunts : « Assis à califourchon sur le bois de ma potence, Man Yaya, Abena ma mère et Yao m'attendaient pour me prendre par la main<sup>4</sup>. »

Dans *La Grande drive des esprits*, c'est la grand-mère de Léonce, Man Octavie, qui vient l'aider. Elle est même outrée lorsqu'elle peut voir ce qui se passe sans avoir la capacité de réagir : « Man Octavie rageait de voir les grands malheurs qui tombaient sur le morne comme pluie d'Apocalypse. Quelque part, loin, elle faisait les cent pas, pestait et blasphémait<sup>5</sup>. » Par la suite, elle devient un réel soutien pour son petit-fils, d'abord soutien physique :

« Léonce chancela, mais ne s'écroula point. Quelqu'un le soutenait. Quand il se retourna, son regard heurta, nimbé d'un restant de ciel, le visage jeune et frais de la vieille Octavie.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.193.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.258.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.263.

<sup>5</sup> *La Grande drive des esprits*, p.108-109.

« Tu n'as guère visité ma tombe ces jours-ci, grommela-t-elle. Est-ce que tu souhaites donner le dos à ta destinée ? À la dernière Toussaint, tu as planté une bougie virement-pressé entre deux conques à lambis et tu es parti comme ça, sans même réciter une mince prière pour le salut de mon âme !

- Mais il pleuvait, granman ! »

Elle rit. « Tu es rusé, hein ! Allez chante<sup>1</sup> ! »

Puis véritable adjuvant, lorsque prévoyant la Seconde Guerre Mondiale et la période de disette que connaîtra alors la Guadeloupe, elle lui expliquera les gestes à avoir pour ne pas souffrir de cette époque :

« Octavie hésita un moment. « Je suis descendue en ces lieux pour te conseiller. Écoute ! » Elle baissa la voix. « Un temps d'apocalypse arrive. Dans un an, ou deux, ou quatre peut-être, tu comprendras mieux mon discours. Achète en gros, et sans tarder, des barriques de morue séchée et de porc. Procure-toi sucre et sel en quantité. Remplis des sacs de bon café grillé. Et plante dès à présent le manger de tes enfants. Ne laisse pas même un pouce de terre à la broussaille ! Plante des simples qui guérissent les vieux bobos ; les médicaments seront rares. Et dis à ta moitié de confire fruits et légumes de toutes espèces. Conduis-la à la Pointe. Donne-lui de quoi acheter des toiles par mètres et coupons, du cuir pour des souliers... » Elle soupira. « Léonce je te le dis aujourd'hui solennellement - et que la Soufrière crache ses cendres sur l'heure si je mens ! - pendant que les cœurs sont en fête ici-là, de l'autre côté de la mer, un homme de haine grandit. Son emblème est une croix crochue. Il écrasera, dominera, anéantira. Et sa fureur sera pareille à celle des négriers d'antan... Ne crains rien pour tes frères. Les nègres, cette fois, ne connaîtront ni l'exil, ni les fers... La postérité de ceux qui ont tué Jésus-Christ payera un lourd tribut<sup>2</sup>. » »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.127.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.128.

Les défunts sont ainsi bienfaisants dans notre œuvre, devenant des adjuvants pour les protagonistes, en particulier lorsqu'il s'agit de défunts aimés, proches, grand-mère, mère... et même lorsque ceux-ci ont pu montrer de l'hostilité de leur vivant comme Abena à l'encontre de sa fille Tituba. Il s'agit ici d'une spécificité du roman guadeloupéen, que l'on ne va pas retrouver par exemple dans le roman *Beloved* de Toni Morrison, où le personnage de *Beloved* est au contraire malfaisant, destructeur, cherchant même à étrangler sa mère, à laquelle elle n'a pas peut-être pas pardonné, l'étouffant d'ailleurs de son amour. Cette différence peut être imputée à un héritage culturel, selon Carla L.Peterson, qui explique que les Blancs, aux Etats-Unis, maintenaient l'idée de la malfaisance des revenants pour maîtriser les anciens esclaves noirs<sup>1</sup>. Mais il s'agit peut-être aussi d'une caractéristique héritée des ancêtres africains, Lucien Lévy-Bruhl ayant relevé certaines ethnies africaines, dont les Bana du Cameroun, pour lesquels « si bon que le mort ait été de son vivant, dès qu'il a expiré, son âme ne pense plus qu'à faire le mal<sup>2</sup> ».

#### 4. Le don d'omniscience

Dans nos œuvres, si les morts ont le pouvoir d'intervenir à leur guise dans le monde des vivants, ils disposent aussi d'un savoir infini, supérieur à celui des vivants, c'est ce qu'apprend Tituba à ses dépens, lorsqu'elle cherche à donner l'immortalité à Christopher :

« Tu oublies donc que tu es en vie ?

Je repris le chemin du camp des Marrons, tournant et retournant cette dernière phrase dans ma tête. Signifiait-elle que seule la mort

---

<sup>1</sup> *L'œuvre de Maryse Condé. Questions et réponses à propos d'une écrivaine politiquement incorrecte*, Actes du Colloque sur l'œuvre de Maryse Condé, organisé par le Salon du Livre de la ville de Pointe-à-Pitre (Guadeloupe), 14-18 mars 1995, Paris, L'Harmattan, 1996, « Le surnaturel dans *Moi, Tituba sorcière...Noire de Salem* de Maryse Condé et *Beloved* de Toni Morrison » par Carla L.Peterson, p.96.

<sup>2</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, op.cit., p.132.

apporte la connaissance suprême ? Qu'il est un seuil indépassable tant que l'on est vivant ? Que je devais me résigner à mon imparfait savoir<sup>1</sup> ? »

Dans le roman de Maryse Condé, les « invisibles », c'est-à-dire les défunts qui apparaissent à Tituba, sont jaloux de ce pouvoir, qu'ils ne partagent pas avec elle. Sachant qu'elle va bientôt mourir, ils ne l'en préviennent pourtant pas, lorsqu'elle leur annonce qu'elle est enceinte :

« Quand j'informai Man Yaya et Abena ma mère de mon état, elles restèrent évasives, se bornant à des commentaires :

- Eh bien, cette fois-là tu ne pourras pas t'en défaire !
- Ta nature a parlé !

Je mis cette réserve au compte de l'antipathie qu'elles avaient éprouvée pour Christopher et ne me souciai plus que de moi<sup>2</sup>. »

De même, lorsque le protégé de Tituba, Iphigène, prévoit de mener une révolte d'esclaves, elle ne parvient à tirer de ces invisibles aucune information alors qu'ils détiennent bien l'issue du conflit :

« Je redoublai de prières et de sacrifices, espérant que l'invisible m'accorderait un signe. Il n'en fut rien. Je tentai d'interroger Man Yaya, Abena ma mère. J'essayais de les prendre en défaut quand je ne les croyais pas sur leurs gardes et de les amener à me confier ce qu'elles croyaient devoir me cacher. En vain<sup>3</sup>. »

C'est Yao, son père adoptif, qui finit pourtant par lui donner, de manière assez évasive, l'issue de cette révolte :

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.232.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.243.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.244-245.

« Je me retirai à la lisière de la rivière Ormonde et appelai Man Yaya, Abena ma mère et Yao. Ils m'apparurent et l'expression détendue de leurs traits que je pris pour un excellent présage, me réconforta.

Je leur dis :

- Vous savez ce qui se prépare. Que me conseillez-vous de faire ?

Yao qui, mort comme vivant, était taciturne, prit néanmoins la parole :

- Cela me rappelle une révolte de mon enfance. Elle avait été organisée par Ti-Noël qui n'avait pas encore pris les montagnes et suait toujours sa sueur de nègre sur la plantation Belle-Plaine. Il avait ses hommes plantés partout et à un signal convenu, ils devaient réduire en cendres les Habitations.

Quelque chose dans sa voix m'indiqua qu'il me mettait en garde et je fis assez sèchement :

- Eh bien, comment tout cela finit-il ?

Il se mit à rouler un cigare de feuilles de tabac, comme s'il cherchait à gagner du temps, puis me regarda bien en face :

- Dans le sang, comme cela finit toujours ! Le temps n'est pas venu de notre libération<sup>1</sup>. »

Il n'en est pas de même dans le roman de Pineau, où le don d'omniscience est attribué à Man Octavie. Celle-ci en fait en effet profiter son petit-fils, lui annonçant tout d'abord très précisément la constitution de sa descendance :

« Écoute à présent ! » Elle souffla une plume de passage, fronça les sourcils afin de mettre de l'ordre dans les pensées qui naviguaient dans son esprit ; puis elle reprit, pressée, comme si son temps était compté juste. « Écoute, mon fils ! Célestina sera ton aînée. Ne lui donne pas d'autre nom ! Un ti-mâle viendra en second, mais il n'est pas pour cette terre. Dis à ta chère de prendre patience, de pas pleurer trop d'eau, parce qu'une paire lui sera envoyée, un peu avant son dernier fruit. Zot ké ni kat ti moun ! N'en demande pas

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.252-253.

davantage au Seigneur ! C'est ton dû, point... Et ne va pas raconter aux gens d'ici que je t'ai visité... Ah ! j'oubliais : je te rends ton don que ta manman t'avait soustrait. Prends-en grand soin ! Ne le galvaude pas et fais-en bon usage ! J'ai parlé », dit-elle, avant de s'envoler dans un nuage d'or et d'argent mélangés<sup>1</sup>.»

Ses prédictions se réalisent : « Comme dit, comme fait : Myrtha accoucha d'une fille qu'on nomma Célestina, selon les toutes dernières volontés de l'arrière-grand-maman venue tout exprès d'outre-tombe <sup>2</sup> . » Une expression du langage populaire guadeloupéen est ainsi employée pour désigner le don des prédicteurs : « langue de cabri » :

« « La prochaine fois, tu feras une paire d'enfants... » lui soufflait-il, sûr de sa parole. Langue de cabri, Man Octavie le lui avait prédit et tout ce qui sortait de sa bouche était pure vérité. Écritures d'Évangiles. Pourquoi n'avait-il pas mieux écouté ?

Une plume sortie du faitage de la case se déposait parfois sur le châlit, au-dessus de la tête de Myrtha. Était-ce Octavie qui disait sa présence<sup>3</sup> ? »

Le don de Man Octavie ne se limite pas à prédire l'avenir puisqu'elle est aussi apte à éclairer son petit-fils sur les choses de la vie de tous les jours qu'il ne remarque pas, comme l'invasion de sa mère Ninette dans sa vie privée :

« Léonce reçut un premier avertissement ; Man Octavie descendit tout spécialement pour dessiller ses yeux :

« À quoi te sert d'avoir un don, Léonce ? Tu vois pas que ta Myrtha se racornit à cause de Ninette ! Ma parole, tu es aveugle ! Même si c'est ta manman... aujourd'hui je suis obligée de te dire certaines choses sur elle. Quand tu étais pauvre petit, innocent, elle a voulu te

---

<sup>1</sup> *La Grande drive des esprits*, p.87-88.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.91.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.108.

ravir le don que le Seigneur t'avait baillé... Elle a pilé la coiffe tant qu'elle a pu<sup>1</sup>... »

Les romans de notre corpus offrent ainsi une autre vision de la mort, non plus comme une fin, mais bien comme une continuité. La tradition de la veillée, qui n'est pas un moment de tristesse mais plutôt de célébration du défunt, annonce en quelque sorte cette continuité. Le mort, en définitive, fait partie de la vie des vivants, accompagne et aide ceux qu'il a aimés.

### **III. Le surnaturel dans la manière d'être au monde**

*Demain, Jab-Herma, Pluie et vent sur Télumée miracle, Moi, Tituba, sorcière...* ainsi que *La Grande drive des esprits* offrent ainsi une manière d'être au monde qui autorise le surnaturel : celui-ci devient un élément constitutif du réalisme, mais aussi de la réalité guadeloupéenne. Il permet d'assurer la continuité de la tradition, tout en redonnant son importance au rêve et offre finalement une vision du monde qui autorise des références récurrentes au surnaturel.

#### **1. Assurer la continuité de la tradition**

Jab-Herma joue ainsi un rôle important au sein de la communauté de Pâline. Ce n'est pas pour rien que Bonnier voit en lui le futur maître de Pâline. Le magico-religieux, dans le roman, joue un rôle similaire à celui de la religion dans d'autres circonstances : il rallie et rassemble la communauté autour de croyances communes, dont sont exclus les étrangers, dont l'ingénieur, le directeur ou encore le comptable, mais aussi le mulâtre Cragget, élevé en métropole :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, 106.

« Il était couché, il ne dormait pas. Cette mort, il l'avait annoncée sans trop y croire : un peu de foi, et je me serais montré plus autoritaire et plus convaincant. Le doute le reprit ; un fétiche, pour empêcher une mort ? Puis il reconnut qu'il avait à prévenir, non une mort particulière, mais un désordre.

Il veillait ; il croyait voir comme en un songe lucide au pied des collines le village endormi, des cases pleines d'enfants, l'ordre et le travail s'appuient sur le respect des traditions, les vieilles croyances sont l'exutoire et le refuge, l'or de Delgrès offre à tous un motif d'espoir, ou de résignation.

Il pensait : une foi, ou une crainte partagée. Trois hommes niaient ouvertement, non l'épopée de Delgrès, c'était historique, mais l'apparition des fantômes. Trois seulement : Cragget, de père anglais, n'a pas été élevé ici ; moi, disons que c'est à cause de toutes ces années de lycée ; mais Parche... ce n'est sûrement pas à l'école qu'il a appris à douter.

Il avait repoussé l'oreiller ; il avait la tête sur les bras croisés : Qu'importent mes propres incertitudes si tous y compris Constant Sougès croient ou craignent, c'est ici la même chose ! Sur leur foi unanime, j'ai établi mon pouvoir. Il s'écria : un pouvoir formidable, respecté des vivants et des morts<sup>1</sup>. »

Jab-Herma ne se contente pas d'être un lien au sein de la communauté. Il en assure la cohérence et est amené pour cela à punir :

« Jab-Herma employait ses forces mentales à capter le message émis à son insu par celui qui avait eu en main le destin de Clarine : à punir, de façon exemplaire, afin de rétablir cette paix que la mort de Clarine avait compromise<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.69.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.71.

À la proposition du commissaire, qui le verrait bien renverser le pouvoir, Jab-Herma montre son opposition : il n'est pas là pour bouleverser l'existant, mais bien pour le maintenir :

« - Vous pourriez employer votre levier à retourner les masses, hein ?  
Et vous emparer du pouvoir.

- Oh ! oh !

Un coup d'œil sur le visage inexpressif du commissaire, un silence. Et puis :

- Pas tant que ce sera M. Constant. Ou, pour parler net, ce n'est pas moi qui le renverserai. C'est bien là ce que vous vouliez savoir ?

Siguine, les yeux baissés, a toujours son sourire ambigu.

- Jamais pu deviner lequel de vous deux obéit à l'autre ?

- Est-ce que je ne suis pas son chauffeur ?

- Est-ce qu'il ne vous consulte pas pour tout<sup>1</sup> ? »

Jab-Herma est ainsi décrit comme : « l'homme qui, d'où que lui vienne son autorité, est lui aussi un symbole et un guide<sup>2</sup>. », suivant le sens étymologique de « symbole » : du grec « symbolon », ce qui rassemble, mais aussi un guide car il est craint et respecté. Jab-Herma en effet, se montre comme un protecteur de la communauté : « Le village reposait, ignorant ce qui se passait chez les Blancs. Sauf Cragget et Parche, les hommes écoeurés de fatigue s'étaient couchés tôt. / Mais Jab-Herma veillait, debout devant une fenêtre ouverte en face des étoiles<sup>3</sup>. » C'est aussi lui qui condamne Tirêha, afin d'éviter les excès d'une population avide de s'enrichir : « On respire à Tirêha une atmosphère de violence rémanente. Je vous assure. Le relent des sordides passions, assouvies, inassouvies, au temps des esclaves. Il y a quelques années on a voulu y sacrifier un enfant. J'ai interdit l'endroit<sup>4</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.175.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.176.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.218.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.236-237.

Tituba, expliquant ce que signifie le terme de « sorcière » montre que pour elle aussi, ce terme a bien un sens positif, d'un être qui s'applique à maintenir l'ordre des choses, en sachant punir lorsque nécessaire : « - ... dans cette société, donne-t-on à la fonction de « sorcière » une connotation malfaisante ? La « sorcière » si nous devons employer ce mot, corrige, redresse, console, guérit<sup>1</sup>... » Ainsi, le surnaturel permet de maintenir la tradition, dont il fait partie. Un véritable rituel est repris par Amboise, pour célébrer l'installation de Télumée au Morne La Folie, obéissant à des gestes sans doute faits et refaits par des générations :

« Tout était à sa place, la fête pouvait commencer. Amboise se mit à cheval sur un tambour et renversant la tête, il leva son bras droit avec effort, comme si tout ce qu'il avait vu, entendu, tout ce qu'il savait d'aujourd'hui et d'hier se tenait au bout de ses doigts tendus. A cet instant, nous disparûmes au yeux de l'homme et ce fut pour lui un moment de solitude parfaite. Puis sa main se rabattit avec force, cependant que sa gorge s'ouvrait sur l'appel traditionnel aux esprits, aux vivants et aux morts, aux absents, les invitant à descendre parmi nous, à entrer dans le cercle creusé par la voix du tambour<sup>2</sup> »

## 2. Du rêve à la réalité

Le rêve tient une place importante dans la vie des Guadeloupéens, que l'on retrouve dans les romans du corpus. Toussine met ainsi en garde Télumée contre le songe : « trois sentiers sont mauvais pour l'homme : [...] et donner libre cours à ses songes, sans se surveiller, car qui songe devient victime de son propre songe<sup>3</sup>... » Dans le roman, comme cela se fait d'ailleurs communément, les rêves sont interprétés, Man Cia en détient la science :

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.153.

<sup>2</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.209.

<sup>3</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.51.

« - Quelle mort ?... s'écria man Cia d'un ton alerte, la bête a pompé ton mauvais sang et voilà tout. Quand ton heure sera venue, tu verras tes dents tomber en songe, tu verras ton corps et ton linge filer dans la rivière et tu te retrouveras dans un pays inconnu, avec des arbres et des fleurs que tu n'as jamais vus : ne te fie à aucun autre rêve que celui-là<sup>1</sup>. »

Le rêve apporte aussi des solutions, lorsqu'on se trouve dans une impasse, comme c'est le cas de Télumée, incapable de se détacher du fantôme d'Amboise :

« Dès l'aube, je venais m'asseoir à l'ombre de notre hutte de palmes et je regardais Amboise manger, mastiquer longuement, à la faveur de son plaisir, et puis l'eau à la citronnelle giclait contre sa peau tandis que l'odeur envahissait l'air, l'intérieur de la case, les draps même de notre couche. Quand il arrivait le soir, je mettais la barre de bois à la porte et la nuit s'écoulait comme autrefois, dans la même gloire, le même enchantement du corps qui donne et prend, et se désintègre. Au bout de quelques mois je devins cireuse, cadavérique. Les gens me suppliaient de ne pas vivre avec un mort, car il m'épuiserait, m'assécherait et d'ici peu la terre m'ouvrirait ses bras. Il fallait me ressaisir avant qu'il ne soit trop tard, descendre sur la tombe de l'homme avec des branches piquantes d'acacia et la fouetter tant que je pourrais, tant que je pourrais. Mais je ne pouvais lutter contre Amboise, je l'attendais tous les soirs et ainsi la vie s'en allait de mon corps, à flot continu. Une nuit il m'apparut en rêve et me demanda de l'aider à rejoindre les morts, dont il n'était pas tout à fait, à cause de moi, cependant que par lui je n'étais plus tout à fait vivante. Il pleurait, me suppliait, disant que j'avais à tenir ma position de négresse jusqu'au bout. Le lendemain, je coupai trois baguettes d'acacia et descendis au cimetière de La Ramée, et je fouettaï la tombe de l'homme Amboise, la fouettaï<sup>2</sup>... »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.59.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.222-223.

Parfois, dans cet univers surnaturel, on ne sait plus ce qui est du rêve ou du réel :

« Un jour, au milieu de l'après-midi, je m'endormis. C'était la saison de Carême. Il faisait une chaleur torride et, maniant la houe ou le coutelas, les esclaves psalmodiaient un chant accablé. Je vis ma mère, non point pantin douloureux et désarticulé, tournoyant parmi le feuillage, mais parée des couleurs de l'amour de Yao. Je m'exclamai :

- Maman !

Elle vint me prendre dans ses bras. Dieu ! que ses lèvres étaient douces !

- Pardonne-moi d'avoir cru que je ne t'aimais pas ! A présent, je vois clair en moi et je ne te quitterai jamais !

Je criai, éperdue de bonheur :

- Yao ! Où est Yao ?

Elle se détourna :

- Il est là, lui aussi !

Et Yao m'apparut.

Je courus raconter ce rêve à Man Yaya qui pelait les racines du repas du soir. Elle eut un sourire finaud :

- Tu crois donc que c'est un rêve<sup>1</sup> ? »

Toutefois, dans le roman de Condé aussi, il est recommandé de se méfier du rêve, même si Tituba ne partage pas ce point de vue :

« Ne conte pas toutes ces histoires aux enfants ! Cela les fait rêver et le rêve n'est pas bon !

Je haussai les épaules :

- Pourquoi le rêve ne serait-il pas bon ? N'est-il pas meilleur que la réalité<sup>2</sup> ? »

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.23-24.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.74.

Le rêve permet aussi à Tituba, séparée par la mer des défunts qui l'accompagnent, de renouer avec eux : « Les grands nénuphars blancs m'enveloppèrent de leurs pétales de brocart et bientôt, Hester, Metahebel et mon Juif vinrent faire la ronde autour de mon lit, vivants et morts confondus dans mon affection et ma nostalgie<sup>1</sup>. »

« Le bat-flanc sur lequel je m'endormis me parut la plus moelleuse des paillasses et cette nuit-là, je rêvai de Man Yaya, un collier de fleurs de magnolia autour du cou. Elle me répéta sa promesse : « De tout cela, tu sortiras vivante » et je me retins de lui demander : « A quoi bon<sup>2</sup> ? » »

Ce n'est pas le seul rêve prémonitoire que fera Tituba, un autre lui annoncera l'échec des rebelles et sa propre mort, à la fin du roman :

« Cette nuit-là j'eus un rêve.

Pareils à trois grands oiseaux de proie, des hommes entraient dans ma chambre. Ils avaient enfilé des cagoules de couleur noire, qui leur recouvraient entièrement le visage et pourtant je savais que l'un d'eux était Samuel Parris, l'autre John Indien et le troisième Christopher. Ils s'approchèrent de moi, tenant à la main un solide bâton taillé en pointe et je hurlai :

- Non, non ! Est-ce que je n'ai pas déjà vécu tout cela<sup>3</sup> ? »

Cependant, le rêve est parfois plus proche de la psychanalyse que de la prémonition, comme ici où il est l'effet de la fumée de l'incendie que vivent Tituba et Benjamin Cohen d'Azevedo : « La nuit venue, j'eus un rêve. Je voulais entrer dans une forêt, mais les arbres se liguèrent contre moi et des lianes noires, tombées de leur faite m'enserraient. J'ouvris les yeux : la pièce était noire de fumée<sup>4</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.227

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.180.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.251.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.206.

La narratrice de *La Grande drive des esprits*, place après l'apparition de la grand-mère Octavie, décédée, à Léonce, un rêve profondément empreint de réel merveilleux où au réalisme se mêlent des apparitions merveilleuses de poissons-lunes ivres et d'hippocampes philosophes. Cette incartade de la prédiction au sein du rêve nous amène à douter de la réalité de l'apparition de la grand-mère :

« On ne sait pourquoi, il sombra illico dans un sommeil sans pesanteur. D'abord, son corps monta dans un ciel traversé de comètes-cavales où les soleils enfantaient des lunes mort-nées et les étoiles marchaient sur leurs grandes branches comme sur échasses de carnaval. Ensuite, il faillit se noyer dans une mer à fosses noires peuplées de poissons-lunes ivres, d'hippocampes philosophes, de caouannes solitaires et de chatous à vingt et trente bras tentaculaires armés de ventouses voraces. Enfin, il atterrit dans une savane à goyaviers sauvages où des ânes, tout en croquant une herbe bleue, bottaient l'air de leurs pattes de derrière. Il suivit des yeux un colibri qui dînait du cœur des fleurs. Puis il battit des ailes comme un papillon jaune qui s'en allait au loin. Voilà comment il prit son envolée, par mégarde. Hélas, les ailes qui lui étaient poussées fondirent au soleil revenu. Voyant venir à grande vitesse le final de l'histoire, il se mit à pédaler dans le vide. Ce qui le sauva. Il chuta de vingt pieds mais tomba, grâce à Dieu, sur un âne. La bête, hélas, était sauvage et le jeta, d'un coup de reins. Sa tête porta sur une roche, ce qui le fit entrer dans un petit sommeil tout noir, sans rêve et sans tourment, un petit dors-l'enfant-do. Quand il se réveilla, au pied du caïmitier, il se pinça le dos de la main, souleva une paupière et allongea le cou pour voir si man Octavie était repartie. Alentour, le jardin semblait immobile, planté là d'une fourche, ici d'un coutelas, par en bas d'une houe. Le jardin n'avait rien à dire, ne montrait pas le moindre émoi, ne portait la trace de nul souvenir<sup>1</sup>.»

---

<sup>1</sup> *La Grande drive des esprits*, p.88-89.

Cependant, il semblerait que Léonce soit puni pour avoir douté, tout comme le lecteur : « Il commençait tout juste à méditer sur la cruauté des rêves qui abusent l'esprit, quand une caïmite lui tomba sur la tête<sup>1</sup>. » Le lecteur se prend alors à croire, avec Léonce, à la prédiction : « Quand Myrtha surgit derrière les rames d'igname, ses deux mains portant son ventre de sept lunes, il chantait le nom de Célestina, son premier enfant<sup>2</sup>. » Célestina fait peut-être elle aussi un rêve prémonitoire, mais sans doute le magnifique jardin qu'elle voit en songe annonce-t-il plus le paradis des défunts que le bonheur qu'elle espère, le mariage, comme le suggère d'ailleurs la phrase de la narratrice : « Hélas, les créatures insignifiantes que nous sommes savent-elles interpréter les rêves ? » :

« Il y a un mois, Célestina me dit : « J'ai fait un rêve. Je me trouvais dans un jardin. Mais pas de ce modèle de jardins étriqués assis derrière les cases. Pas non plus un jardin plein de lumières et de couleurs. Tiens ! pa-pareil à ce naïf haïtien qui ensoleille le mur de ta chambre. Des fruits à chair épaisse, des légumes en quantité, des arbres immenses et feuillus comme tu-tu peux pas imaginer, des lianes en tresses, des fleurs offertes. Et le ciel, ma belle : un rêve ! Tu-tu n'as jamais vu un ciel pareil à celui-là ! Imagine une mer... Dessine une plage de sable clair... Représente-toi des vagues rondes et dociles semblables à un troupeau de moutons... Et tu verras le ciel de mon rêve. Et, sais-tu qui goûtait la manne de cet éden ? Devine qui marchait dans les allées, qui mettait des fleurs dans ses cheveux, qui récoltait fruits et légumes ? Moi ! Moi, ma chère !... Et puis, à un moment, j'ai cru voir un macaque, mais c'était une femme qui sautait sur les branches. J'oublie les contours de son visage. Tout ce que je peux te-te dire, c'est qu'elle paraissait jeune malgré son afro blanc et rond comme une couronne. On aurait dit une mariée, ou plutôt une communiant, un nuage peut-être<sup>3</sup>... [...] »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.90.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.225-226.

Dans son analyse de ce qu'il nomme la « mentalité primitive », Lévy-Bruhl souligne l'importance du rêve, auquel on croit, comme à la réalité :

« D'autres fois, ce sont les esprits des morts, ou bien d'autres puissances, qui viennent rendre visite à l'âme pendant qu'elle dort.

Le rêve apporte ainsi aux primitifs des données qui, à leurs yeux, valent autant, sinon plus, que les perceptions acquises pendant la veille<sup>1</sup>. »

Les œuvres de notre corpus illustrent des rémanences de ce comportement qui consiste à donner du crédit au rêve, comme rêve prémonitoire, en Guadeloupe. Hélène Migerel relève la récurrence de cette pratique au sein des communautés, où elle peut jouer un rôle social :

« Les rêves mettent en place un certain nombre de déterminations essentielles qui commandent des pratiques culturelles validées par le matériau informatif qu'ils contiennent. Ils permettent en plus d'observer l'effet d'imposition maximum des interprétations. Très dissemblables des rêves analysés, décortiqués en consultation, corrélatifs à une biographie, leurs productions ne se contentent pas d'un espace étriqué, limité à l'équation personnelle de chaque sommeillant. Ceci se remarque fort bien dans le rêve prémonitoire dénommé souvent songe. Un climat particulier s'y installe. Avec lui le visionnaire fait entrer l'inexplicable dans la vie normale, de façon brusque, inattendue, créant sous de nouveaux vocables une aura de magie quotidienne. Les révélations décryptées par leur créateur mieux placé pour percevoir en profondeur les intentions contenues dans le prédicat, s'adressent à l'entourage proche ou à lui-même. Toute catégorie d'individus peut à un moment ou à autre être sujette à un rêve prémonitoire<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, op.cit., p.173.

<sup>2</sup> Hélène Migerel, *La Sorcellerie des autres*, op.cit., p.98.

L'interprétation des rêves est si importante qu'on retrouve dans bien des familles un ouvrage intitulé *La Clé des songes et des rêves*, devenu un classique<sup>1</sup>. Migerel souligne d'ailleurs que le crédit accordé au rêve est tel, qu'il intervient même pour soigner des maladies : « La médecine officielle doit s'accommoder bon gré mal gré du succès durable des plantes désignées par une défunte pour un cas unique<sup>2</sup>. »

### **3. Appréhender la vie à travers une vision qui autorise les références au surnaturel**

Selon Lucien Lévy-Bruhl,

« on peut ranger sommairement en trois catégories, qui d'ailleurs chevauchent souvent l'une sur l'autre, les influences invisibles dont la mentalité primitive est constamment préoccupée : ce sont les esprits des morts – les esprits, en prenant le mot au sens le plus large, qui animent les objets naturels, animaux, végétaux, êtres inanimés (fleuves, rochers, mer, montagnes, objets fabriqués, etc.) – et enfin les charmes ou sortilèges provenant de l'action des sorciers<sup>3</sup>. »

Ces préoccupations se retrouvent dans notre corpus, sans distinction sociale. Ainsi, Sougès, le sous-directeur de l'usine dans *Demain, Jab-Herma*, met-il en parallèle l'art du pianiste et celui du sorcier :

« - Un pianiste veut convaincre avec des sons : un sorcier aussi, voyons. Le même rêve : suspendre une vie au fil d'une incantation.

Georges Robérieu dit qu'il préférerait la méthode du pianiste aux procédés du sorcier.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.99.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.99.

<sup>3</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive, op.cit.*, p.124.

- Aussi justifiés bientôt que l'utilisation des forces électro-magnétiques, mon cher. Clouer un adversaire à l'aide d'une pensée maléfique, et lui arracher de façon définitive, discrète, sa vérité et sa volonté...
- Mon cher Constant ! La poupée de cire qui tue à distance, autant dire ? Est-ce que ce n'est pas, au contraire, dépassé<sup>1</sup> ? »

Il invite d'ailleurs Bonnier à considérer comme « une preuve d'estime » que Jab Herma lui aie montré ses « petites poupées<sup>2</sup> », c'est-à-dire celles qu'il utilise pour ses prédictions. En effet, nous l'avons vu, Jab-Herma joue le rôle d'un guide au sein de cette communauté empreinte de magico-religieuse, et refuser d'appréhender cet univers serait comme le renier :

« Monsieur, vous dites que la magie n'explique rien ? Cependant, le village baigne dans l'atmosphère des envoûtements et de la magie. Ils existent comme croyances. Refuser d'en tenir compte serait nier un fait, Monsieur<sup>3</sup> ? »

L'univers de Télumée est lui aussi plongé dans les références au surnaturel. Celui-ci se manifeste au cœur de la folie parfois meurtrière des hommes, qu'il explique, avec cette personnalisation de la folie dont l'évocation rappelle celle du *soukougnan* intervenant à maintes reprises dans le roman :

« Lorsque, durant les longs jours bleus et chauds, la folie antillaise se met à tournoyer dans l'air au-dessus des bourgs, des mornes et des plateaux, une angoisse s'empare des hommes à l'idée de la fatalité qui plane au-dessus d'eux, s'appêtant à fondre sur l'un ou sur l'autre, à la manière d'un oiseau de proie, sans qu'il puisse offrir la moindre résistance. Ce furent les épaules de Germain que toucha

---

<sup>1</sup> *Demain, Jab-Herma*, p.110.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.63.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.225.

l'oiseau, et il lui déposa le couteau entre les mains, le dirigea vers le cœur de mon père<sup>1</sup>. »

De même, la folie d'Élie qui le conduit à maltraiter puis abandonner Télumée ne s'explique pas autrement que par le surnaturel : « laissez tranquillement dormir vos malédictions au creux des fromagers, car dites-le-moi, n'est-ce pas un spectacle courant, ici à Fond-Zombi, que la métamorphose d'un homme en diable<sup>2</sup> ? »

« - Mais qu'est-ce qui le poursuit donc, bonne-maman, qu'est-ce ?... »

Grand-mère posa un regard attentif sur un point de l'espace puis sur un autre, sur toute ma personne, enfin, et me fixant de ses beaux yeux las qui semblaient avoir balayé la surface des choses visibles et invisibles<sup>3</sup> (...) »

La description de Fond-Zombi par Télumée est elle aussi empreinte de surnaturel, annonçant un lieu à mi-chemin entre réalisme et merveilleux :

« Et soudain, ce fut l'Autre Bord, la région de Fond-Zombi qui déferlait devant mes yeux, dans une lointaine éclaircie fantastique, mornes après mornes, savanes après savanes jusqu'à l'entaille dans le ciel qui était la montagne même et qu'on appelait Balata Bel Bois. De-ci de-là apparaissaient des cases appuyées les unes contre les autres, autour de la cour commune, ou bien se tassant sur leur propre solitude, livrées à elles-mêmes, au mystère des bois, aux esprits, à la grâce de Dieu... »

La case de Reine sans nom était la dernière du village, elle terminait le monde des humains et semblait adossée à la montagne<sup>4</sup>. »

Le climat est ainsi propice aux évocations surnaturelles, qui passionnent la jeune Télumée, peut-être en prévision du don qu'elle cultivera dans la

---

<sup>1</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.41.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.120.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.156.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.47.

suite du roman, mais sans doute aussi comme tous les enfants face à l'inexplicable :

« j'étais toujours intéressée lorsque les hommes se mettaient à parler d'esprits, de sortilèges, du compère qu'on avait vu courir en chien, la semaine passée, et de la vieille man Cia qui toutes les nuits planait au-dessus des mornes, des vallons et des cases de Fond-Zombi, insatisfaite de son enveloppe humaine. Grand-mère m'avait déjà parlé de cette femme, son amie, qui côtoyait les morts plus que les vivants, et elle se promettait toujours de me la faire connaître un de ces après-midi<sup>1</sup>. »

Bien souvent, ces références au surnaturel tournent autour de la misère des femmes de Fond-Zombi, qu'elles expliquent : « nous racontions des histoires sur les femmes, les coups d'épée qu'elles recevaient dans leur eau, et les malheurs aussi, les maléfices, tout ce qui arrive dans les cases sans homme<sup>2</sup>. » On en vient même à s'interroger : « le diable s'est-il installé à Fond-Zombi<sup>3</sup> ? » La présence du surnaturel est en effet continue, à tel point que l'on doit faire attention à ne pas afficher trop de bonheur, de crainte que celui-ci n'attire le malheur :

« Je ne disais rien, n'émettais pas un soupir, de crainte qu'une influence néfaste ne me tombe des lèvres, barrant à jamais l'accomplissement de ce rêve. J'étais fière des paroles d'Élie, mais j'aurais mieux aimé qu'il les garde au fond de lui, soigneusement abritées du mauvais sort<sup>4</sup>. »

« L'amour, la confiance d'autrui et cette espèce de gloire qui suit chaque femme dans le bonheur étaient des cadeaux bien trop importants pour demeurer sans danger au regard de Dieu. Aussi, il

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.54-55.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.68.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.72.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.75.

m'arrivait d'être secouée de terreur à l'ombre de mon prunier de Chine, cherchant à savoir la minute exacte où le Seigneur prendrait ombrage de mes couronnes<sup>1</sup>. »

On remarquera d'ailleurs qu'à la question « Comment ça va ? », on ne répond pas nonchalamment en Guadeloupe : « ça va » mais « on fait aller », « je fais aller », signifiant que les choses ne vont pas bien mais que cela n'empêche pas de vivre, évitant par là-même d'attirer le malheur en affichant sa bonne santé.

Dans ce cadre surnaturel, les enfants n'hésitent pas à interroger Man Cia sur ses pouvoirs, ce à quoi elle répond d'une manière suffisamment vague pour laisser un doute quant à ces pouvoirs : « En vérité, Ismène, l'homme n'appartient pas plus à la terre qu'au ciel... non, l'homme n'est pas de la terre... et c'est pourquoi il regarde, il cherche un autre pays et il y en a qui volent la nuit, pendant que d'autres dorment... » ; « Ah, man Cia, as-tu déjà aperçu un autre pays au cours de tes vols nocturnes... ? » ; « si beaux que soient les sons, seuls les nègres sont musiciens<sup>2</sup>... » Lorsqu'elle quitte Fond-Zombi pour Morne la Folie, c'est de nouveau un lieu propice au surnaturel que rejoint Télumée, la description de ses habitants rappelant en effet celle de zombis dépossédés de leur âme : « l'endroit me semblait irréel, hanté : une sorte de pays d'esprits. Les gens du morne La Folie se denommaient eux-mêmes la confrérie des Déplacés. ; « Mais plus haut sur la montagne, enfoncées dans des bois profonds, vivaient quelques âmes franchement perdues auxquelles on avait donné ce nom : Égarés. » ; « Ils avaient des visages impassibles, des yeux imprenables, puissants, immortels. Et une force étrange déferlait en moi à les voir, une douceur alanguissait mes os et sans savoir pourquoi, je me sentais pareille à eux, rejetée, irréductible<sup>3</sup>. » Cette vision qui autorise les références au surnaturel est bien propre aux Guadeloupéens dans notre corpus, mais pas irréductiblement guadeloupéenne. Ainsi, Amboise décrit-il son

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.141.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.180.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.187.

passage en France – en métropole, comme un lieu chargé de puissances surnaturelles, qui l’effraient, même plusieurs années après : « Il n’aimait pas non plus parler de la France, craignait que certains mots, certaines descriptions n’aspirent l’âme des gens, ne l’empoisonnent<sup>1</sup>. » ; « Au commencement, il était entré en admiration devant la force d’âme des blancs, qui avaient tous un air de solitude, se suffisant à eux-mêmes, comme des dieux. »

« il lui semblait traverser des lieux peuplés d’esprits malins, étrangers à sa chair et à son sang et qui le regardaient passer avec la plus parfaite indifférence, comme s’il n’existait pas à leurs yeux. Maintenant, il était tout le temps à parer des coups invisibles, que ces gens-là, à ce qu’il paraît, vous donnent sans y penser<sup>2</sup>. »

Cette anxiété causée par les Blancs n’est pas sans rappeler une des caractéristiques de la « mentalité primitive » évoquée par Lévy-Bruhl : « D’une façon générale, la présence des Blancs causait l’anxiété. On craignait un peu partout qu’elle n’entraînât comme conséquence des catastrophes et des morts<sup>3</sup>. » La folie d’Amboise s’explique également, de manière surnaturelle, par le voisinage de ces « créatures » : « Il disait que des mains ennemies s’étaient emparées de notre âme et l’avaient modelée afin qu’elle se dresse contre elle-même<sup>4</sup>. »

Les personnages de *Moi, Tituba, sorcière...*, appréhendent eux aussi la vie à travers une vision qui autorise les références au surnaturel. Tituba proclame ainsi son amour de la nuit, propice au surnaturel : « Nuit, nuit, nuit plus belle que le jour ! Nuit pourvoyeuse de rêves ! Nuit, grand lieu de rencontre où le présent prend le passé par la main, où vivants et morts

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.215.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.216.

<sup>3</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive, op.cit.*, p.519.

<sup>4</sup> *Pluie et vent sur Télumée miracle*, p.219.

se mêlent<sup>1</sup>. » ; « Je choisissais désormais l'heure qui suit le coucher du soleil qui est aussi celle où les esprits reprennent possession de l'espace<sup>2</sup>. »

« Première nuit dans mon île !

Les coassements des grenouilles et des mamans-crapauds, les trilles des oiseaux de lune, le caquetage des volailles qu'apeuraient les mangoustes et le braiment sec des ânes attachés aux calebassiers, amis des esprits, formaient une musique continue<sup>3</sup>. »

Dans *La Grande drive des esprits*, cette aptitude à appréhender le surnaturel dans la vie de tous les jours peut jouer des tours. C'est ainsi que là où tout un chacun croit apercevoir le fantôme de Man Boniface, c'est une femme bien vivante qui apparaît, à savoir sa jumelle Bernabé :

« Est-ce que les entraves jetées par Man Boniface sur l'hypothétique union avaient déchaîné des forces surnaturelles ? En ce jour sans témoin, un esprit l'avait-il menée là, afin que s'accomplisse une prophétie ? Depuis la maladie de Boniface, père Mérinés boudait Myrtha, disant qu'elle était la cause de cette consommation inconnue des médecines<sup>4</sup>. »

« Peut-être qu'on n'avait pas menti...Man Boniface devait commercer avec les âmes damnées et fréquenter les esprits qui volaient<sup>5</sup>. » ;

« Une fois, il s'en souvient encore aujourd'hui, même s'il est décati et perd un peu l'esprit, un jeune nègre prénommé Annibal - peut-être plus curieux que les autres - voulut soi-disant rendre visite au veuf. Imaginez son étonnement lorsqu'il entendit une voix de femme hachant menu tout ce qui se passait, en l'occurrence les sourds grognements de compère Mérinés. « Ah ! ah ! ah ! pensa le garçon, le

---

<sup>1</sup> *Moi, Tituba, sorcière...*, p.187.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.234.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.227.

<sup>4</sup> *La Grande drive des esprits*, p.38

<sup>5</sup> *Ibid.*

veuf n'est pas ami de la solitude ! Une nouvelle doudou est déjà en case, sacré vieux-corps ! » Annibal s'en retourna aussitôt, pressé de semer au bourg cette nouvelle de bonne santé. Mais, il n'avait pas fait dix pas qu'il perçut dans son dos le croassement rouillé d'une porte qu'on ouvrait. Il fit volte-face, un sourire de grand couillon étirant déjà ses lèvres noires. Frissons. La vision fut insoutenable. Son estomac devint pesant et dur, comme trois tonnes de ciment raidi en sac par pluie. Il vit la mort... En chair et en os ! La défunte, enterrée deux lunes plus tôt, le toisait d'un air mauvais. Man Boniface vivante ! Notre visiteur, soudainement ramolli par la vision d'outre-tombe, hala à lui ses forces, souleva une jambe, puis l'autre, répéta l'opération trois-quatre fois. Enfin le balan revint<sup>1</sup>. »

Les récits les plus merveilleux sont ainsi acceptables, même lorsque ceux-ci sont faux :

« Il raconta de quelle manière il l'affronta, brandissant la croix qui lui pendait au cou. À ce qu'il paraît, la démoniaque fit marche arrière. Du feu sortait de ses oreilles et sa bouche crachait des animaux. Bien entendu, on le crut sur parole, pensant que Mérinés était un grand sorcier et que la morte avait tourné zombi en pratiquant magies. »

« Pendant quelques temps, bien après le départ sans adieu du veuf, nombreux furent ceux qui affrontèrent Boniface. Elle se trouvait partout. » ; « La tête recouverte d'un drap, les enfants tremblaient dans les grabats, et se taisaient. Ils savaient tous que Man Boniface rôdait jusqu'à minuit passé et les emporterait s'ils ne restaient pas sages comme les images saintes placardées dans les cases... » ; « Ne savait-on pas ici-là qu'elle avait une jumelle parfaite dénommée Barnabé ! » ; Même le mari de Boniface s'y trompe, croyant tout d'abord voir sa femme revenue à la vie : « Quand Mérinés la vit, un froid-France venta dans son dos. Elle releva son voile. Il manqua tomber à la renverse, se signa. Était-ce sa Boni

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

ressuscitée<sup>1</sup> ? » Ainsi, toute ombre aperçue peut-elle relever du surnaturel : « Un après-midi, elle eut juste le temps de surprendre une ombre qui s'envolait. Était-ce un esprit, son bon ange, ou bien l'ombrage d'un oiseau. Il y avait aussi cette femme d'âge qui rôdait sur le morne<sup>2</sup>. » Célestina, la fille de Léonce, modèle sa vie sur ces croyances. Son avenir amoureux en dépend : « 1955. Cette année-là, Célestina croyait vraiment qu'elle rencontrerait l'homme prédit par granman Ninette<sup>3</sup>. » ; « Et peut-être bien – qui sait – l'homme que lui avait prédit sa granman Ninette<sup>4</sup>. » Toute sa vie est aussi modelée par le surnaturel. Les prescriptions surnaturelles parfois ridicules de *Moi, Tituba, sorcière...* deviennent inquiétantes chez Célestina, qui se laisse emporter par ses croyances et en vient à gaspiller son argent auprès de séanciers dont le ton de l'œuvre suggère le peu de scrupules. Cela finit par la séparer de son amie, la narratrice, qui ne partage pas ses croyances :

« Célestina voyait le mal partout. Je l'avais bien observée déjà... Si elle s'était tordu la cheville en sortant du restaurant, si un oiseau avait chanté ici-là à telle heure, si une pièce était tombée à côté de la caisse pour rouler dans une fente du plancher, si un bouton s'était levé sur sa joue droite, si une mouche avait atterri sur une bisque de homard, si un pli s'entêtait après repassage, si un 14-Juillet se fêtait un vendredi, si un pain était mangé par souris du lundi... Célestina désignait des esprits, des méchants, des zombis, des sorciers, des hougans d'Haïti, des magies et des messes à vieux nègres. Le mal s'inscrivait dans chaque éclair de vie, dans chaque frémissement, dans le moindre soupir. Elle avait grandi à l'ombre de sa grand-mère Ninette qui ne cessa de lui montrer les contours et formes de l'invisible. Ninette fut la source, l'alpha de ses croyances. Elle lui apprit les vertus des fioles d'eau colorée qui transportent les rêves et enchaînent les amants, lui montra les odeurs des bons esprits dans un

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.54 à 56.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.118.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.150.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.157-158.

rai de lumière, lui susurra des refrains magiques qui sucent le jus de moelle et dessèchent les mauvais. Elle lui déroula les gestes-macaques qui donnent la fortune et l'amour et la vie par-delà la vie. Ninette la couva une nuit durant pour qu'elle boive au même souffle et sue dans la même eau. Elle lui téta un doigt, le piqua d'une aiguille d'or et mêla son sang frais à un louis d'or pris dans l'ombrage d'une plume d'oie. Elle lui fit avaler un gramme de mercure pour la prémunir des empoisonnements et la poussa dans *et caetera* de bains aux vertus bénéfiques. Après la mort de sa grand-mère, Célestina se trouva comme sans béquilles. Alors elle se mit à consulter les séanciers de campagne qui cachent leurs affaires dans des cases peintes en bleu. Parce qu'elle avait été entraînée à donner une explication mystique à toute chose, elle ne pouvait résister à cette tentation<sup>1</sup>. »

De même, Célestina trouve-t-elle l'explication des malheurs qui touchent sa famille dans le surnaturel :

« Je restais un moment debout au milieu de la pièce et puis, je m'asseyais, fascinée par ses récits fous, ces histoires immondes et l'attrait de ce mal omniprésent.

« Est-ce que tu-tu renifles la suée d'un travail satanique ? » »

« Elle était possédée par la certitude que tous les malheurs dont avaient hérité les siens coulaient d'une eau sorceleuse, Man Ninette le lui avait rabâché<sup>2</sup>. »

Ce surnaturel pouvant être à l'occasion le fait de maléfices venant d'un tiers : « tu envoyas au-devant de moi un esprit tant effrayant qu'un bégaiement éternel me prit au même moment<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.185 à 187.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.163.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.200.

« tu mis les jumeaux dans les propres mains de Lucifer... Hélas, tu ne savais pas qu'en les livrant ensemble, tu signais un pacte : au royaume des ténèbres, deux vies d'enfant valent une âme de jeune mâle. C'est pourquoi, ce même jour où Paul et Céluta déchirèrent le chœur de l'église sur les fonts baptismaux, ton fils Emmanuel périssait dans les flammes, au mitan d'une baraque immonde qu'il occupait au sortir du bourg<sup>1</sup>... »

Le surnaturel est aussi objet à rire, même s'il explique les raisons de la verdeur de Sosthène, le père de Léonce : « Le jour où il<sup>2</sup> lui raconta son ensorcellement, Ninette y crut<sup>3</sup>. » puis celles de son calme retrouvé :

« Vous vous souvenez de la funeste débandade du nègre, et puis de la miraculeuse guérison par la grâce des mains fantastiques de Ninette, et aussi du caleçon lavé à l'eau bénite qui, peu avant la guerre, terrassa l'illogique verdeur de l'ancêtre. Eh ben, croyez-le ou pas, malgré la pénurie des temps, Sosthène trouva toujours le moyen de se procurer l'eau bénite nécessaire au lavage de ses caleçons !

C'est ainsi qu'il prépara, dans une dignité retrouvée, le chemin de l'éternité, et conjura définitivement ce grand mal qui avait empoisonné un quartier de sa vie. Oui, sans rire, vous conviendrez que le moment est mal choisi pour remettre le Mal au cœur des choses<sup>4</sup>... »

Comme il est de coutume en Guadeloupe, la réussite apparente de Paul, le petit frère de Célestina, dans les affaires, s'explique aussi de manière surnaturelle, le pronom indéfini « on » suggérant à la fois l'imprécision des informations fournies et, sans doute, le peu de crédit que l'on peut leur apporter :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Sosthène

<sup>3</sup> *La Grande drive des esprits*, p.176.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.161-162.

« On racontait que des pièces d'or prenaient seules le chemin de ses poches. Il n'avait qu'à y fourrer la main. On disait qu'il secouait un pied d'argent tous les vendredis saints. (...) Que ses affaires tournaient rond dans rond, par la science d'une prêtresse vaudou d'Haïti. On disait encore que son argent lui venait d'un pacte diabolique<sup>1</sup> »

Il en va de même pour la réussite de sa tante Lucina, forcément issue d'un phénomène magique, la narratrice nous donnant d'ailleurs l'explication rationnelle de ce succès :

« Certains l'appelaient la magicienne. D'autres disaient qu'elle était une trinité, une en trois personnes : cuisinière, serveuse et caissière. Elle souriait à ces propos, sachant, que les miracles, eux, dormaient en paix dans les quatre Évangiles. »

« Non, il n'y avait là ni magie, ni sorcellerie, ni miracle... seulement le travail et la volonté sur lesquels s'enroulaient les guirlandes de son génie et les festons de ses secrètes recettes. Au début, on racontait qu'elle usait d'herbes maléfiques pour enticher le client<sup>2</sup>. »

Le surnaturel permet de fournir des explications à des actes honteux. Ainsi, l'explication surnaturelle satisfait-elle la mère de Mona qui ignore qui est le père de son petit-fils : « Pour elle, cet enfant était sûrement le résultat d'une opération du Saint-Esprit<sup>3</sup>. » Lorsqu'on ne connaît pas une maladie, le surnaturel permet aussi de fournir des explications, comme c'est le cas avec cette description du mal dont est atteint Paul et qui a les caractéristiques de l'épilepsie :

« En certaines lunes, son corps possédé par un diable perdait son sens. Bras et jambes se mêlaient serrés ainsi que racines de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.187-188.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.149.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.196.

palétuviers. Une bave au coin des lèvres, il se trouvait projeté sur le sol, désarticulé. Dans ces moments, le malheureux ne reconnaissait plus les siens. Il fallait, disait Célestina, se mettre tout simplement sur le côté et attendre que le démon quitte son corps<sup>1</sup>. »

Mais au fond, c'est peut-être l'héritage d'une société esclavagiste, que de prédisposer à cette « drive des esprits », qui suggère partout le surnaturel, comme c'est le cas de Prospère, le fils de Paul : « En chaque bananier, il voyait un bois d'ébène<sup>2</sup>, une âme en peine surgie d'un autre siècle, un esprit enraciné à la terre, prisonnier pour l'éternité<sup>3</sup>. »

Ainsi, les romans des écrivaines guadeloupéennes permettent-ils d'appréhender la vie à travers une vision qui autorise les références au surnaturel. Le roman féminin guadeloupéen est empreint de surnaturel comme l'est la société, c'en est un élément identitaire, que l'on y croie ou non. On peut néanmoins observer une évolution dans les œuvres. Chronologiquement, dans la première œuvre, *Demain, Jab-Herma*, le surnaturel était admis comme une réalité par tous les Guadeloupéens, sauf peut-être le sorcier lui-même, plein de doute, ainsi que le commissaire et le mulâtre Cragget. Dans *Pluie et vent sur Télumée miracle* aussi, les personnages, issus de milieux populaires, admettent-ils tous le surnaturel, en particulier comme un moyen d'échapper à la misère dont est frappé leur quotidien. Dans *Moi, Tituba, sorcière...*, si le surnaturel est admis de tous, on ressent néanmoins une distance ironique de l'auteur, en particulier due à l'incongruité de certaines recettes, de certaines situations et notamment des réactions des « invisibles », ces morts irrévérencieux qui accompagnent Tituba, mais aussi en raison de la naïveté affichée de Tituba, sans cesse victime de sa bonne foi et de son amour des hommes. Enfin, la narratrice de *La Grande drive des esprits* prend une réelle distance critique, et si le roman autorise en effet cette vision de la vie au travers du

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.209.

<sup>2</sup> C'est ainsi que l'on qualifiait les esclaves.

<sup>3</sup> *La Grande drive des esprits*, p.217.

prisme surnaturel et magico-religieux, il est parfois inhérent aux personnages mais le lecteur se permet de douter des événements surnaturels du roman voire de ne pas y croire lorsqu'il s'agit par exemple d'expliquer le trop gros appétit sexuel de Sosthène. Les romans nous offrent ainsi une vision conforme à bien des égards à celle des Guadeloupéens ou du moins résiduelle du folklore local, mais avec une évolution allant vers un regard plus critique, sans doute à l'image même de la société.

### **Conclusion de la Troisième Partie**

*Demain, Jab-Herma, Pluie et vent sur Télumée miracle, Moi, tituba, sorcière...* et *La Grande drive des esprits* mettent en scène un imaginaire fantastique dominé par l'occulte : la pensée magique dans un premier temps, qui devient une force de résistance pour les peuples opprimés : les esclaves d'abord, pour les populations pauvres de la Guadeloupe, auxquelles elle offre non seulement un espoir de surmonter leur situation, mais aussi le moyen par lequel surmonter cette situation, ou du moins de le tenter ; le magico-religieux, dans un second temps, où le recours à des forces aussi bien religieuses, issues du catholicisme, qu'occultes, s'invitent à tout moment de la vie quotidienne, de la naissance à la mort, en passant par l'amour, aussi bien pour protéger que pour faire le mal. Le rôle des femmes est particulièrement mis en avant ici, comme protectrices du foyer, elles interviennent dans les tentatives de se protéger des coups du sort. Et même certains personnages du folklore local, habituellement maléfiques, sont décrits dans les romans comme vulnérables, cherchant une échappatoire à leur condition, à travers la métamorphose.

Cet imaginaire fantastique nous permet de définir une esthétique propre au roman guadeloupéen. La mise en scène de la parole, dans un univers où l'oral tient encore un grand rôle, va permettre aux auteurs de mimer une oralité semblable au discours populaire, à travers le conte ou encore

les proverbes. Les références au surnaturel s'imposent, évoquant des faits et des personnages du folklore local. Cette esthétique passe aussi par la vision de la mort, récurrente dans les romans : la mort y est prégnante, car elle ne signifie pas la disparition de personnages mais au contraire une nouvelle forme de vie, une présence continue dans la narration. Enfin, c'est bien une manière d'être au monde, que l'on va retrouver à travers cette esthétique romanesque : le surnaturel est un élément important, qui permet aux auteurs de montrer que l'être au monde guadeloupéen est singulier, qu'on le veuille ou non, bercé qu'il est par les faits surnaturels, et finalement, quelque soit son niveau d'instruction, il est prêt à appréhender l'occulte et le fantastique dans la vie de tous les jours, au risque de l'aliénation, en cas de refus.

## CONCLUSION

Le roman féminin guadeloupéen connaît son essor au XX<sup>ème</sup> siècle, à travers quatre grandes figures : Michèle Lacrosil, qui va décrire le malaise d'une société post-coloniale encore raciste, Simone Schwarz-Bart, précurseur d'une écriture érigeant au statut littéraire la parole du peuple guadeloupéen, Maryse Condé, retranscrivant la nostalgie liée à la perte de l'île natale et Gisèle Pineau, écrivain de la « drive », fût-ce une drive sous forme d'exil voire d'exil à soi-même. À travers ces auteurs, mais d'autres aussi, telle par exemple Renée Lacascade, ou encore Lucie Julia, des formes, des contenus, des expressions spécifiques à un roman féminin guadeloupéen voient le jour, mettant en scène des rapports sociaux loin d'être apaisés. Une thématique privilégiée est transversale de ces formes, contenus et expressions : il s'agit du surnaturel. Dans le cadre de cette thématique, quatre romans se distinguent, par le traitement particulier qu'ils en font : *Demain, Jab-Herma, Pluie et vent sur Télumée miracle, Moi, Tituba, sorcière...* et *La Grande drive des esprits*. Les réceptions sont diverses, à l'échelon local, à l'échelon national, à l'échelon international. Érudites ou populaires, elles donnent lieu à des controverses, qui justifient le choix de ces romans pour l'étude de cette thématique. En effet, il en est fait une lecture engagée. Celle-ci est féministe dans un premier temps : le rapport entre les femmes et le surnaturel s'avère ainsi étroitement lié à une interprétation sexiste. La lecture est aussi identitaire, car la mise en scène du surnaturel évoque un héritage culturel africain et européen. Le surnaturel dessine aussi les contours d'une identité guadeloupéenne dominée par le catholicisme, qui laisse pourtant une place aux intrusions du magico-religieux, au cœur de syncrétismes où ces divers héritages sont étroitement imbriqués. Les protagonistes sont ainsi armés de dons, transmis, acquis : un pouvoir non officiel mais aussi non négligeable aux côtés de la religion dominante. Dans le langage rapporté, dans les gestes des personnages, le surnaturel est récurrent. Il est souvent caché, dans la

sphère privée mais peut être mis en avant dans la sphère publique et en particulier en politique. La mise en scène du surnaturel, le syncrétisme et le magico-religieux deviennent ainsi définitoires d'une société guadeloupéenne multiculturelle, excluant ceux qui ne partagent pas cette croyance, étrangers ou Guadeloupéens aliénés qui la rejettent, exilés finalement à eux-mêmes pour avoir refusé cet héritage culturel, tel Cragget dans *Demain*, *Jab-Herma* ou la photographe-narratrice de *La Grande drive des esprits*.

Le roman féminin guadeloupéen contemporain met en scène un imaginaire fantastique dominé par l'occulte. La pensée magique permet aux classes défavorisées d'entrevoir une porte de sortie à leurs malheurs, à travers des recours surnaturels, face à une réalité qui ne leur offre aucune prise. Le magico-religieux rythme la vie des Guadeloupéens, de la naissance à la mort, avec le concours des femmes, gardiennes du foyer, qui, en raison de leur rôle de *poto-mitan* d'une case bien souvent délaissée des hommes, se doivent d'en assurer la protection. Lorsque celles-ci, fatiguées de ce rôle, choisissent la métamorphose, les auteurs restent conciliants avec des personnages craints dans le folklore local, décrits comme vulnérables et empathiques. C'est enfin une esthétique du roman féminin guadeloupéen qui apparaît à travers la mise en scène du surnaturel dans les textes. Les auteurs s'attachent tout au long des récits à restituer la parole guadeloupéenne, une oralité qui devient définitoire du roman, avec l'aide de références au surnaturel. Le quotidien guadeloupéen est restitué, à travers le surnaturel et en particulier les représentations de la mort, qui n'est plus vécue comme une fin, mais au contraire comme un renouveau, les défunts s'invitant dans le quotidien des vivants. Le surnaturel participe de la *weltanschauung*, de la conception du monde, définie par le roman féminin guadeloupéen : en effet, les symboles, les figures, les expressions et l'ensemble de la vie du personnage de roman est bercée par le surnaturel, et qu'il choisisse ou non de le renier – les deux cas étant évoqués dans les textes – il ne peut y échapper.

Une esthétique propre au roman féminin guadeloupéen apparaît ainsi, montrant l'importance des femmes au sein d'une société largement ancrée dans le surnaturel, rythmant la parole, les coutumes et même la vie publique.

# BIBLIOGRAPHIE

## I. Corpus

- **Michèle Lacrosil**

*Demain Jab-Herma*, Paris, Gallimard, 1967.

- **Simone Schwarz-Bart**

*Pluie Et Vent Sur Télumée Miracle*, Paris, Seuil, 1972 ( Première édition ).

*Pluie Et Vent Sur Télumée Miracle*, Paris, Seuil, 1995.

- **Maryse Condé**

*Moi, Tituba Sorcière*, Paris, Mercure de France, 1986 (Première édition).

*Moi, Tituba Sorcière*, Paris, Mercure de France, 1998.

*I, Tituba, Black Witch of Salem*. Trad. Richard Philcox. Charlottesville, University of Virginia Press, 1992; New York, Ballantine, 1993.

- **Gisèle Pineau**

*La Grande Drive Des Esprits*, Monaco, Le Serpent A Plumes, 1993 (Première édition).

*La Grande Drive Des Esprits*, Monaco, Le Serpent A Plumes, 1999.

*La Grande Drive Des Esprits*, Monaco, Le Rocher, 2003.

*La Grande Drive Des Esprits*, Monaco, Le Rocher, 2007.

## II. Autres ouvrages des auteurs du corpus

- **Michèle Lacrosil**

- ✓ **Romans**

*Sapotille et le serin d'argile*, Paris, Gallimard, 1960.

*Cajou*, Paris, Gallimard, 1961.

✓ **Contes**

« Servitudes de Noël », *Revue guadeloupéenne*, n°4, janvier-février 1946.

« Noël à Masselas », *Revue guadeloupéenne*, n°14, novembre-décembre 1947, p. 25-31. Reproduit dans *Complete Narratives of Francophone Caribbean Tales*, Rouben C. Cholakian, New York, Mellon, 1996, p. 55-67.

• **Simone Schwarz-Bart**

✓ **Romans**

*Un plat de porc aux bananes vertes* (avec André Schwarz-Bart), Paris, Seuil, 1967.

*Ti Jean l'horizon*, Paris, Seuil, 1979.

*L'Ancêtre en Solitude* (avec André Schwarz-Bart), Paris, Seuil, 2014.

✓ **Théâtre**

*Ton Beau Capitaine*, Paris, Seuil, 1987.

✓ **Essai**

*Hommage à la femme noire* (avec André Schwarz-Bart), Gennevilliers, Éditions Consulaires, 1989, 7 vol.

✓ **Nouvelles**

« Au fond des casseroles » in « Espoir et déchirements de l'âme créole ». *Autrement* n°41, 1989, p. 174-177. Republiée « Du fond des casseroles » dans *Nouvelles de Guadeloupe*, Paris, Magellan & Cie / Fort-de-France, Desnel, 2009, p. 75-81.

• **Maryse Condé**

✓ **Romans**

*Heremakhonon*, Paris, 10/18, 1976.

*En Attendant le bonheur* (*Heremakhonon*), Paris, Seghers, 1988.

*Une Saison à Rihata*, Paris, Laffont, 1981.

*Ségou: Les murailles de terre*, Paris, Laffont, 1984.

*Ségou: La terre en miettes*, Paris, Laffont, 1985.

*La Vie scélérate*, Paris, Seghers, 1987.

*Traversée de la mangrove*, Paris, Mercure de France, 1989.

*Les Derniers Rois Mages*, Paris, Mercure de France, 1992.

*La Colonie du Nouveau Monde*, Paris, Laffont, 1993.

*La Migration des cœurs*, Paris, Laffont, 1995.

*Desirada*, Paris, Laffont, 1997.

*Célanire cou-coupé*, Paris, Laffont, 2000.

*La Belle Créole*, Paris, Mercure de France, 2001.

*Histoire de la femme cannibale*, Paris, Mercure de France, 2003.

*Les Belles ténébreuses*, Paris, Mercure de France, 2008.

*En attendant la montée des eaux*, Paris, Lattès, 2010.

*Mets et merveilles*, Paris, Lattès, 2015.

✓ **Récits:**

*Le Cœur à rire et à pleurer, contes vrais de mon enfance*, Paris, Laffont, 1999.

*Victoire, des saveurs et des mots*, Paris, Mercure de France, 2006.

*La Vie sans fards*, Paris, Lattès, 2012.

✓ **Théâtre:**

*Dieu nous l'a donné*, Paris, Pierre Jean Oswald, 1972.

*Mort d'Oluwémi d'Ajumako*, Paris, Pierre Jean Oswald, 1973.

*Le Morne de Massabielle*, Puteaux, Théâtre des Hauts de Seine, 1974.

*Pension les Alizés*, Paris, Mercure de France, 1988.

*An Tan Revolisyon*, Guadeloupe, Conseil Régional, 1989.

*Comédie d'amour*, Mises en scène, Théâtre Fontaine, Paris, juillet 1993; New York et Washington, D.C., novembre 1993.

*Comme deux frères*, Paris, Lansman, 2007.

*La Faute à la vie*, Paris, Lansman, 2009.

✓ **Littérature pour la jeunesse:**

« Victor et les barricades », *Je Bouquine*, n° 61, mars 1989, p. 13-64.

*Haïti chérie*, Paris, Bayard, 1991; réédité sous le titre *Rêves amers*. Paris, Bayard Jeunesse, 2001.

*Hugo le terrible*, Paris, Sépia, 1991.

*La Planète Orbis*, Pointe-au-Pitre, Jasor, 2002.

« Savannah blues », *Je Bouquine*, n°250, novembre 2004.

« Chiens fous dans la brousse », *Je Bouquine* n°268, 2006.

*À la Courbe du Joliba*, Paris, Grasset-Jeunesse, 2006.

*Conte cruel*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2009.

✓ **Anthologies:**

*Anthologie de la littérature africaine d'expression française*, Ghana Institute of Languages, 1966.

*La Poésie antillaise*, Paris, Nathan, 1977.

*Le Roman antillais*, Paris, Nathan, 1977.

*Bouquet de voix pour Guy Tirolien*, Pointe-à-Pitre, Jasor, 1990.

*Caliban's Legacy*, The Literature of Guadeloupe and Martinique; Special issue of *Callaloo* 15.1, Winter 1992.

*L'Héritage de Caliban*, essais sur la littérature antillaise francophone, Pointe-à-Pitre, Jasor, 1992.

*Penser la créolité*, co-direction avec Madeleine Cottenet-Hage, Paris, Karthala, 1995.

✓ **Essais:**

« Pourquoi la Négritude? Négritude ou Révolution ». *Négritude africaine, négritude caraïbe* (Jeanne-Lydie Goré, éd), Paris-Bruxelles, éditions de la Francité, 1973, p.150-154.

« Négritude Césairienne, Négritude Senghorienne », *Revue de Littérature Comparée* 3.4, 1974, p. 409-419.

*La Civilisation du bossale. Réflexions sur la littérature orale de la Guadeloupe et de la Martinique*, Paris, L'Harmattan, 1978, 2000.

*Profil d'une oeuvre: Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Hatier, 1978.

« Propos sur l'identité culturelle », *Négritude: Traditions et développement* (Guy Michaud, éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 1978, p.77-84.

*La parole des femmes. Essai sur des romancières des Antilles de langue française*, Paris, l'Harmattan, 1979.

« L'Image de la petite fille dans la littérature féminine des Antilles », *Recherche, Pédagogie et Culture*, n°44, 1979, p. 89-93.

« Au-delà des langues et des couleurs », *La Quinzaine Littéraire*, n°436, mai 1985, p.36.

« Notes sur un retour au pays natal », *Conjonction* n°176, supplément 1987, p.7-23.

- « Cinema, Literature and Freedom » in *Ex-iles: Essays on Caribbean Cinema*, Mbye B. Cham, ed. Africa World Press, 1992, p. 370-377.
- « Order, Disorder, Freedom and the West Indian Writer » in *Yale French Studies* n°83, 1993, p.121-136.
- « The Role of the Writer », *World Literature Today* 67.4, 1993, p.697-700.
- « Femme, Terre Natale » (essai sur Gisèle Pineau) in *Parallèles: Anthologie de la nouvelle féminine de langue française*. (M. Cottenet-Hage et J.-Ph. Imbert, éd.), Québec, L'Instant Même, 1996, p.253-260.
- « Noir, C'est Noir » (préface), *Regards Noirs*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- « Nèg pas bon » in *Othello: New Essays by Black Writers*, (Mythili Kaul, ed.), Washington, D.C., Howard University Press, 1997.
- « Créolité without Creole Language » in *Caribbean Creolization*, Gainesville, University Press of Florida, 1998.
- « Unheard Voice: Suzanne Césaire and the Construct of a Caribbean Identity » in *Winds of Change: The Transforming Voices of Caribbean Women Writers and Scholars*. (Adele Newson and Linda Strong-Leek, eds.) New York, Peter Lang, 1998.
- « O Brave New World » in *Research in African Literatures* 29.3, Fall 1998, p.1-8.
- « On the Apparent Carnivalization of Literature from the French Caribbean » in *Representations of Blackness and the Performance of Identities*. (Jean Muteba Rahier, ed.), Westport, Connecticut, Bergin & Garvey, 1999, p.91-97.
- « Des héros et des cannibales : Réécriture et transgression dans la littérature des petites Antilles de langue française », in *Portulan*, Octobre 2000, p.29- 38.
- « The Voyager In, The Voyager Out » in *Autrement*, « La Guadeloupe », collection Monde hors série 123, janvier 2001, p.250-259.
- « Fous-t-en Depestre, Laisse dire Aragon » in *The Romanic Review* 92.1-2, January-March 2001, p.177-85.
- « Haïti dans l'imaginaire des Guadeloupéens » in *Présence Africaine* 169, 2004, p.131-136.

« The Stealers of Fire: The French-Speaking Writers of the Caribbean and Their Strategies of Liberation » in *Journal of Black Studies* 35.2, November 2004, p.154-164.

✓ **Nouvelles et courts récits:**

« Trois femmes à Manhattan » in *Présence Africaine* n°121/122, 1982, p.307-315.

« Ayissé » in *Soleil éclaté: Mélanges offerts à Aimé Césaire*. (Jacqueline Leiner, ed.) Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1984, p.81-87.

*Pays mêlé* (recueil de deux nouvelles), Paris, Hatier, 1985. Nouvelle édition avec dix nouvelles: Paris, Laffont, 1997.

« La châtaigne et le fruit à pain », *Voies de pères, voix de filles: Quinze femmes écrivains parlent de leur père*, Adine Sagalyn, ed. Paris, Maren Sell, 1988; *Complete Narratives of Francophone Caribbean Tales*. Rouben C. Cholakian, éd. Lewiston, New York, Mellon, 1996, p.151-164.

*À ma mère: Soixante écrivains parlent de leur mère*. (Marcel Bisiaux et Catherine Jajot, eds.) Paris, Horay Pierre, 1988.

« No Woman No Cry » in *Le Serpent à Plumes*, 3e trimestre 1991.

« Les pareurs de morts », *Critique* n°711-712, août-septembre 2006, p.764-773.

« Liaison dangereuse » in *Pour une littérature-monde*, sous la direction de Michel Le Bris et Jean Rouaud, Paris, Gallimard, 2007, p. 205-216.

✓ **Traductions par Maryse Condé:**

*De Christophe Colomb à Fidel Castro: L'Histoire des Caraïbes, 1492-1969*, d'Eric Williams. Co-translation (avec Richard Philcox) de *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean* (New York, Harper and Row, 1971 ; Paris, Présence Africaine, 1975).

✓ **Enregistrements sonores:**

Cheikh Hamidou Kane, disque CLEF et RFI, 1979.

Hamadou Hampaté Ba, disque CLEF et RFI, 1980.

Joseph Zobel, disque CLEF et RFI, 1983.

Aimé Césaire (avec Jacqueline Leiner), disque CLEF et RFI, 1984.

- **Gisèle Pineau**

- ✓ **Romans**

*L'Espérance-macadam*, Paris, Stock, 1995.

*L'Exil selon Julia*, Paris, Stock, 1996.

*L'Âme prêtée aux oiseaux*, Paris, Stock, 1998.

*Chair piment*, Paris, Mercure de France, 2002.

*Fleur de barbarie*, Paris, Mercure de France, 2005.

*Morne câpresse*, Paris, Mercure de France, 2008.

*Cent vies et des poussières*, Paris, Mercure de France, 2012.

*Les Voyages de Merry Sisal*, Paris, Mercure de France, 2015.

- ✓ **Récits**

*Femmes des Antilles*, Paris, stock, 1998.

*Mes quatre femmes*, Paris, Philippe Rey, 2007.

*Folie, aller simple; Journée ordinaire d'une infirmière*, Paris, Philippe Rey, 2010.

- ✓ **Romans pour la jeunesse:**

***Un Papillon dans la cité*, Paris, Sépia, 1992.**

*Le Cyclone Marilyn* (illustré par Béatrice Favereau), Montréal, Hurtubise HMH, 1998; Paris: L'Élan Vert, 1998.

*Caraïbe sur Seine*, Paris, Dapper, 1999.

*Case mensonge* (illustré par Sylvain Bourrières) in *Je Bouquine* n°206, avril 2001; *Je Bouquine* n°153, mai 2004; Paris, Bayard jeunesse, 2004.

*C'est la règle*, Paris, Thierry Magnier, 2002.

*Les Colères du volcan*, Paris, Dapper, 2004.

*L'odyssée d'Alizée*, Paris, Thierry Magnier, 2010.

- ✓ **Essai:**

*Femmes des Antilles; traces et voix cent cinquante ans après l'abolition de l'esclavage* (avec Marie Abraham), Paris, Stock, 1998.

- ✓ **Nouvelles:**

« Paroles de terre en larmes », « Ombres créoles » et « Léna » in *Paroles de terre en larmes*, Paris, Hatier, 1987, p.5-20; p.96-110; p.112-128.

« Une antique malédiction » in *Le Serpent à plumes*, n°15, Printemps 1992, p.37-52.

« Aimée de Bois-Vanille » in *Le Serpent à plumes*, n°28, 1994.

« Tourment d'amour » in *Écrire la « parole de nuit »; la nouvelle littéraire antillaise*, Paris, Gallimard, 1994, p.79-87.

« Piéça dévorée et pourrie » in *Noir des Îles* (collectif), Paris, Gallimard, 1995, p.159-203.

« Le ventre de Léocadie » in *L'Express*, octobre 1998.

« Amélie et les anolis » in *Nouvelles des Amériques*. (Maryse Condé et Lise Gauvin, dir.) Montréal, L'Hexagone, 1998, p.25-40.

« Les enchaînés » in *Tropiques, revue négro-africaine de littérature et de philosophie* n°61, Dakar, deuxième semestre 1998.

« Fichues racines » in *Paradis Brisé, nouvelles des Caraïbes*, Paris, Hoëbeke, 2004, p.199-218.

« Ta mission, Marny » in *Nouvelles de Guadeloupe*, Paris, Magellan & Cie / Fort-de-France, Desnel, 2009, p.11-30.

✓ **Contributions:**

« Écrire en tant que Noire » in *Penser la créolité*. (M. Cottenet-Hage et M. Condé, eds.), Paris, Karthala, 1995, p. 289-295.

« Le sens de mon écriture » in « Aspects de la littérature des Antilles » numéro spécial de *LittéRéalité* 10.1, Printemps/Été 1998, p.135-136.

« Sur un morne de Capesterre Belle-Eau » in *À peine plus d'un cyclone aux Antilles*. (Bernard Magnier, dir.), Cognac, Le temps qu'il fait, 1998, p.25-30.

« Les Papillons noirs » in *Une enfance outremer* (textes réunis par Leïla Sebbar), Paris, Seuil, 2001, p. 157-168.

« L'Identité, la créolité et la francité » in *La culture français vue d'ici et d'ailleurs*, (Thomas C. Spear, éd.), Paris, Karthala, 2002, p. 217-224.

✓ **Beaux Livres:**

*Guadeloupe découverte*. (avec Jean-Marc Lecerf; préface de Simone Schwarz-Bart) Paris / Fort-de-France, Fabre Doumergue, 1997.

*Guadeloupe d'antan: la Guadeloupe au début du siècle*, texte de Gisèle Pineau avec plus de 400 cartes postales anciennes. Paris, HC Éditions, 2004.

### III. Ouvrages consacrés aux auteurs du corpus, réception des œuvres

- **Sur Michèle Lacrosil**

ADE, Femi-Ojo, *Being black, being human : More essays on black culture*, African World Press, 1996, 322p.

ADJARIAN, M.M, « No Way Out: Colonial Neurosis and Cultural Bondage in Michele Lacrosil's *Cajou* » in *Michigan Feminist Studies* n°9, 1994-1995, p.1-36.

BALDERSTON, Daniel, GONZALEZ, MIKE, *Encyclopedia of Latin American and Caribbean Literature, 1900-2003*, Londres, Routledge, 2004, 666 p.

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

CORZANI, Jack, *La littérature des Antilles-Guyane françaises*, Fort-de-France, Désormeaux, 1978, tome 5, p. 237-270.

FULTON, Dawn, *Cajou's Reason : Michele Lacrosil and Post-War Intellectual Liberalism*, *The Romanic Review*, vol.95, 2004.

GOOLCHARAN-KUMETA, Wendy, *My mother, my country : reconstructing the female self in Guadeloupean women's writing*, Oxford/New-York, Peter Lang, 2003, 236 p. (*Porte également sur S.Schwarz-Bart et Maryse Condé*).

GROS, Isabelle. « Michèle Lacrosil: La Libération par l'écriture ou comment vomir le dégoût de soi » in *Elles écrivent des Antilles*. (Susanne Rinne et Joëlle Vitiello eds). Paris, L'Harmattan, 1997, p.123-32.

KALISA, Chantal, « Colonial Violence and Trauma in the Works of Michèle Lacrosil and Ken Bugul » in *International Journal of Francophone Studies* 3.1, 2000.

LAIRET, Dolores Person, « *Cajou* par Michèle Lacrosil: Reflects Dismorphophobiques "au pays des merveilles" », *Women in Africa and the African Diaspora* 3 (s.d.), p.413-420.

NICOLAS, Mireille, *Mon anthologie de littérature antillaise. De ses origines à 1975*, Paris, L'Harmattan, 2005, tome 4: p.42-47 et p.121-124.

OJO-ADE, Femi, « Color, Class and Gender in Michèle Lacrosil's Novels » in *The Literary Griot* 5.2, 1993, p. 25-50.

OJO-ADE, Femi, « Of Color, Class and Sex: The Novels of Michèle Lacrosil » in *Being Human; More Essays on Black Culture*, Trenton, New Jersey, Africa World Press, 2004, p. 117-138.

ORLANDO, Valérie, « Self-Loathing, Self-Sacrifice: Michele Lacrosil's *Cajou* and Myriam Warner-Vieyra's *Juletane* » in *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls: Seeking Subjecthood through Madness in Francophone Women's Writing of Africa and the Caribbean*, Lexington, Maryland, Lexington Books, 2002, p. 73-95.

PARAVISINI-GEBERT, Lizabeth, « Feminism, Race, and Difference in the Works of Mayotte Capécia, Michèle Lacrosil, and Jacqueline Manicom » in *Callaloo* 15.1, Winter 1992, p. 66-74.

RINNE, Susan B., VITIELLO-YEWELL, Joëlle, *Elles écrivent des Antilles : Haïti, Martinique, Guadeloupe*, Paris, L'Harmattan, 1997, 397 p.

SCHON, Nathalie, *L'Auto-exotisme dans les littératures des Antilles françaises*, Paris, Khartala, 2003, 326 p.

SMITH, Robert, « Michèle Lacrosil : Novelist with a Color complex », in *The french Review*, mars 1974.

ZIMRA, Clarisse. « Lacrosil, Michèle ». *Dictionnaire littéraire des femmes de langue française, de Marie de France à Marie NDiaye*. (Christiane Makward et Madeleine Cottenet-Hage, dirs.), Paris, Karthala, 1996, p.342-344.

- **Sur Simone Schwarz-Bart**

- ✓ **Ouvrages :**

GYSELS, Kathleen, *Filles de Solitude : Essai sur l'identité antillaise dans les [auto-]biographies fictives de Simone et André Schwarz-Bart*, Paris, L'Harmattan, 1996.

- ✓ **Articles :**

ADV, « Simone Schwartz-Bart (sic.), la mémoire inconsolée », in *Antilla*, N°875, 10 mars 2000, p.27-29.

- BERNABE, Jean, « Le travail de l'écriture chez Simone Schwarz-Bart ». *Présence africaine*, n°121-122, 1982, p.166-179.
- BRIERE, Éloïse, « L'inquiétude généalogique : Tourment du Nouveau Monde » in *Présence francophone*, n°36, 1990, p.57-72.
- CAILLER, Bernadette, « *Ti Jean L'horizon* de Simone Schwarz-Bart, ou la leçon du royaume des morts » in *Stanford French Review* n°6, 1982, p. 283-297.
- CAMPBELL, Josie P., « To Sing the Song, to Tell a Tale: A Study of Toni Morrison and Simone Schwarz-Bart » in *Comparative Literature Studies* 22.3, 1985, p. 394-411.
- CASE, Frederick Ivor, *The Crisis of Identity. Studies in the Martiniquan and Guadeloupean novels*, Sherbrooke, F. Nathan, 1985, p.133-177.
- CESAIRE, Ina, « *Ti Jean L'horizon* » in *Le Magazine littéraire* n°153, 1980, p.19-21.
- CONSTANT, Isabelle, « Entretien sur le rêve avec Simone Schwarz-Bart » in *Etudes Francophones* 17.1, printemps 2002, p.107-118.
- CRAINIC, Corina, « La perception de l'Afrique dans *Ti Jean L'horizon* de Simone Schwarz-Bart ou la quête d'un imaginaire composite » in *L'Afrique noire dans les imaginaires antillais*, (Obéd Nkuzimana, Marie-Christine Rochmann, Françoise Naudillon, éd.), Paris, Karthala, 2012, p.109-130.
- DEBLAINE, Dominique, « Simone Schwarz-Bart : Au-delà du mythe du Moi » in *Littératures autobiographiques de la Francophonie*, sous la dir. de Martine Mathieu, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 157-168.
- GAMARRA, Pierre, « L'Horizon caraïbe : *Ti Jean* » in *Revue Europe*, n°612, 1980, p. 207-213.
- GARANE, Jeanne, « A Politics of Location in Simone Schwarz-Bart's *Bridge of Beyond* » in *College Literature* 22.1, February 1995, p. 21-36.
- GARCIN, Jérôme, « *Ti Jean L'horizon* » in *Les Nouvelles littéraires*, n°2707, 11 octobre 1979.
- GAUVIN, Lise, « La Belle au bois dormant » in *L'écrivain francophone à la croisée des langues*, entretiens, Paris, Karthala, 1997, p.118-123.

- GYSSSELS, Kathleen, « Oralité antillaise : conte, mythe et mythologie » in *Présence francophone* n°44, 1994, p.127-147.
- GYSSSELS, Kathleen, « Une troublante audition : *Ton beau capitaine* » in *Études Francophones* 11.1, 1997, p.75-92.
- GYSSSELS, Kathleen, « "Capitale de la douleur" : Paris dans *L'Isolé soleil et Un Plat de porc aux bananes vertes* » in *The French Review* 73.6, May 2000), p.1087-1099.
- GYSSSELS, Kathleen, « Du paratexte pictural dans *Un plat de porc aux bananes vertes* (André et Simone Schwarz-Bart) au paratexte sériel dans *Écrire en pays dominé* (Patrick Chamoiseau) » in *French Literature Series* n°29, 2002, p.197-213.
- GYSSSELS, Kathleen, « Caribbean waves: the oppressed language as language of the oppressed in Paule Marshall's *Praisesong for the Widow* and André Schwartz-Bart's *Un plat de porc aux bananes vertes* » in *Bridges across chasms: towards a transcultural future in Caribbean literature*. (Ledent Bénédicte, éd.), Liège, L3, 2004, p.158-197.
- HUNTINGTON, Julie, « Rethinking Rootedness in Simone Schwarz-Bart's *Ti Jean L'horizon* » in *The French Review* 80.3, February 2007, p.594-605.
- JARDEL, Jean-Pierre, « Littérature antillaise d'expression française et identité culturelle : *Ti Jean L'horizon* de Simone Schwarz-Bart » in *Anthropologie et Sociétés* 6.2, 1982, p.59-69.
- LAPLAINE, Jean, « *Ti Jean L'horizon*. Fantômes et fantasmagories de la négrité » in *C.A.R.E.* 5, 1980, p.152-156.
- MCKINNEY, Kitzie, « Second Vision Antillean Versions of the Quest in two Novels by Simone Schwarz-Bart » in *French Review* 62.4, 1988-1989, p.650-660.
- MEHTA, Brinda, « The Shaman Woman, Resistance and the Powers of Transformation : A Tribute to Ma Cia in Simone Schwartz-Bart's *The Bridge of Beyond* » in *Sacred Possessions. Vodou, santeria, obeah, and the caribbean*, Margarite Fernandez Olmos, Lizabeth Paravisini-Gebert (dir.), New-Brunswick, Londres, Rutgers University Press, 1997, p.231-247.

METELLUS, Jean, « Tuer la bête qui mange le soleil » in *La Quinzaine littéraire* 312 (1979): 9-10.

MORINEAU, F. « La Quête initiatique dans *Ti Jean L'horizon* de Simone Schwarz-Bart » in *Cahiers de l'Université d'Angers* n°7, 1981, p.77-88.

MUDIMBE-BOYI, Elisabeth, *Essais sur les cultures en contact*, Paris, Karthala, 2006, 280 p., chapitre 7 : « Entre pays rêvé et pays réel ».

MUDIMBE-BOYI, Elisabeth. « The Poetics of Exile and Errancy: Ken Bugul's *Le Baobab Fou* and Simone Schwarz-Bart's *Ti Jean L'horizon* » in *Yale French Studies* 83:2, 1993, p.196-212.

MURDOCH, H. Adlai, « Giving Women Voice: Alienation and Communication in *Ton Beau Capitaine* » in *Oeuvres et critiques* 26.1, Spring 2001, p.134-43.

NDIAYE, Christiane, « Simone Schwarz-Bart, quel intérêt? Classer l'inclassable » in *Présence Francophone* n°61, 2003, p.112-120.

NNE ONYEOZIRI, Gloria, « Black Women's Discourse and the Semiology of Cultural Identity: Simone Schwarz-Bart's *Pluie et Vent sur Télumée Miracle* and Patrick Chamoiseau's *Texaco* » in *Journal of Caribbean Literatures* 4.2, Fall 2006, p.31-40.

OKPANACHI, Sunday. « L'Antillais en Afrique. Du mirage à l'image. Une réflexion sur *Hérémakhonon* de Condé et *Ti Jean L'horizon* de Simone Schwarz-Bart » in *Peuples noirs, peuples africains* 7.40, 1984, p.51-63.

PETIT, Jacques. « *Ti Jean L'horizon* » in *Le Français dans le monde* n°154, 1980, p.79-80.

RIESZ, Janos, « Der mythos Afrikas in *Ti Jean L'horizon* von Simone Schwarz-Bart » in *Entwicklungen im Karibischen Raum 1960-1985*, Wolfgang Binder (dir.), Erlangen-Nürnberg, Erlangen Forschungen, 1985, 87-107.

RUPRECHT, Alvina, « Performance transculturelle: une poétique de l'interthéâtralité chez Simone Schwartz-Bart », *Poétiques et imaginaires. Francopolyphonie littéraire des Amériques*, Paris, L'Harmattan, 1995, p.313-323.

SHELTON, Marie-Denise, « Literature Extracted: a Poetic of Daily Life » in *Callaloo* 15.1, 1992, p.167-178.

SOUZA (de), Pascale, « Crossing *The Bridge of Beyond*: Translating the Mangroves of French Caribbean Literature » in *Journal of Caribbean Literatures* 4.1, August 2005, p.61-73.

TCHEUYAP, Alexie, « Creolist Mystification: Oral Writing in the Works of Patrick Chamoiseau and Simone Schwarz-Bart » in *Research in African Literatures* 32.4, Winter 2001, p.44-60.

TERREE-POTINO, Emmanuel, « *Ti Jean L'horizon* » in *Esprit* n°42, 1980, p.190-91.

TOUMSON, Hélène et Roger, « Interview avec Simone et André Schwarz-Bart : Sur les pas de Fanotte » in *Textes et Études Documents*, Paris, Éd. Caribéennes, 1979, p.13-23.

TREMEAU, M. « *Ti Jean L'horizon* » in *Esprit et Vie* 89.50, 1979, p.669.

VOLDENG, Evelyne, « Le cycle de Ti-Jean dans les contes populaires en Bretagne, au Canada français et aux Antilles » in *Espace caraïbe* n°1, 1993, p.113-123.

ZIMRA, Clarisse, « In the Name of the Father. Chronotopia, Utiopia and Dystopia in *Ti-Jean l'Horizon* » in *L'Esprit créateur* 33.2, 1993, p.59-72.

✓ **Sur *Pluie et vent sur Télumée miracle***

✓ **Ouvrages :**

AITA, Mariella, *Simone Schwartz-Bart dans la poétique du réel merveilleux. Essai sur l'imaginaire antillais*, Paris, L'Harmattan, 2008, 278 p.

BOUCHARD, Monique, *Une lecture de Pluie et vent sur Télumée Miracle de Simone Schwarz-Bart*, Schoelcher, Presses universitaires créoles (Annou li), Paris, L'Harmattan, 1990.

GYSSSELS, Kathleen, « La Guadeloupe, " cette île à mauvaise mentalité " : l'espace insulaire dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle* et *Ti Jean L'Horizon* de Simone Schwarz-Bart » in Jean-Claude Marimoutou et Jean-Michel Racault (éd.), *L'insularité, thématique et représentations*, Paris, L'Harmattan, 1995.

GYSSSELS, Kathleen, *Le folklore et la littérature orale créole dans l'œuvre de Simone Schwarz-Bart (Guadeloupe)*, Bruxelles : Académie royale des sciences d'Outre-mer, 1997.

OKPANACHI, Sunday, *La Misère et l'aliénation dans l'œuvre de Simone Schwarz-Bart*. Bordeaux, Rondes/ Paris-Pointe à Pitre, Editions Caribéennes /GEREC, 1979.

TOUMSON, Roger, (dir.), « *Pluie et vent sur Télumée Miracle* : une rêverie encyclopédique », Paris-Pointe à Pitre, Editions Caribéennes / GEREC (Textes, études et documents, 2), 1979.

TOUREH, Fanta. *L'Imaginaire dans l'œuvre de Simone Schwarz-Bart. Approche d'une mythologie antillaise*, Paris, L'Harmattan, 1987.

#### ✓ Articles

BUCHANAN, Sarah B., « Tremblement de femme-terre dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle* de Simone Schwarz-Bart » in *L'Afrique noire dans les imaginaires antillais*, (Obéd Nkuzimana, Marie-Christine Rochmann, Françoise Naudillon, éd.), Paris, Karthala, 2012, p.65-81.

GYSELS, Kathleen, « Dans la toile d'Araignée : conversations entre maître et esclave dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle*. Elles écrivent des Antilles. (S. Rinne et J. Vitiello, éd.) Paris, L'Harmattan, 1997, p.145-159.

GYSELS, Kathleen, « "Le nègre est le bâtard de Dieu" : religion dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle* de Simone Schwarz-Bart » in *French Literature Series* n°25, 1998, p.87-103.

MORTIMER, Mildred, « Simone Schwarz-Bart, *Pluie et vent sur Télumée Miracle* » in *Writing from the Hearth; Public, Domestic, and Imaginative Space in Francophone Women's Fiction of Africa and the Caribbean*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2007, p.94-115.

ORMEROD, Beverly, « L'Aïeule: figure dominante chez Simone Schwarz-Bart » in *Présence francophone* n°20, 1980, p.5-106.

RUMPH, Helmtrud, « La Busqueda de la identidad cultural en Guadeloupe. Las novelas *Pluie et Vent sur Télumée Miracle* y *Ti Jean L'horizon* de Simone Schwarz-Bart » in *Revista de Critica Literaria Latinoamericana* 15.30, 1989, p.231-248.

SERVIN, Micheline, « Ton beau capitaine de Simone Schwartz-Bart (*sic.*), éditions du Seuil, Paris 1987 », in *Temps Modernes*, n°492, février 1988, p.185-187.

- **Sur Maryse Condé**

- ✓ **Ouvrages :**

CARRUGGI, Noëlle (dir.), *Maryse Condé. Rébellion et transgressions*, Paris, Karthala, 2011, 232 p.

EDWARDS, Carole, *Les dramaturges antillaises; Cruauté, créolité, conscience féminine*. Paris: L'Harmattan, 2008.

FERNANDES, Martine, *Les Ecrivaines francophones en liberté. Farida Belghoul, Maryse Condé, Assia Djebar, calixthe Beyala*, Paris, L'Harmattan, 2007, 290 p.

FULTON, Dawn, *Signs of Dissent : Maryse Condé and Postcolonial Criticism*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2008.

HESS, Deborah, *Maryse Condé: mythe, parabole et complexité*, Paris, L'Harmattan, 2011.

HESS, Deborah, *La poétique de renversement chez Maryse Condé, Massa Makan Diabaté et Edouard Glissant*, Paris, L'Harmattan, 2006, 294 p.

KEMEDJIO, Cilas, *De la Négritude à la Créolité; Édouard Glissant, Maryse Condé et la malédiction de la théorie*, Hamburg, Lit Verlag, 1999.

LESERVOT, Typhaine. *Le corps mondialisé: Marie Redonnet, Maryse Condé, Assia Djebar*, Paris, L'Harmattan, 2008.

*L'œuvre de Maryse Condé. Questions et réponses à propos d'une écrivaine politiquement incorrecte*, Actes du Colloque sur l'œuvre de Maryse Condé, organisé par le Salon du Livre de la ville de Pointe-à-Pitre (Guadeloupe), 14-18 mars 1995, Paris, L'Harmattan, 1996

MEKKAWI, Mohamed, *Maryse Condé: Novelist, Playwright, Critic, Teacher: An Introductory Biobibliography*, Washington, D.C., Howard University Libraries, 1990.

PFAFF, Françoise, *Entretiens avec Maryse Condé (avec bibliographie)*, Paris, Karthala, 1993. Traduction anglaise: *Conversations with Maryse Condé*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1996.

OUEDRAOGO, Jean, *Maryse Condé et Ahmadou Kourouma; griots de l'indicible*. New York: Peter Lang, 2004.

REJOUIS, Rose-Myriam, *Veillées pour les mots. Aimé Césaire, Patrick Chamoiseau et Maryse Condé*, Paris, Karthala, 2005, 129 p.

ROUSSOS, Katherine. *Décoloniser l'imaginaire: Du réalisme magique chez Maryse Condé*, Sylvie Germain et Marie NDiaye. Paris, L'Harmattan, 2007.

SIMEK, Nicole, *Eating Well, Reading Well: Maryse Condé and the Ethics of Interpretation*, Amsterdam, Rodopi, 2008.

**Ouvrages collectifs :**

- ❖ *World Literature Today* (Focus on Maryse Condé) 67.4, Autumn 1993, p.693-768: Articles de l'auteure, et de: A. James Arnold, Mara L. Dukats, Gerise Herndon, Djelal Kadir, Lillian Manzor-Coats, Mildred Mortimer, Elisabeth Mudimbe-Boyi, Marie-Denise Shelton, Thomas C. Spear et Hal Wylie.
- ❖ *Callaloo* (Maryse Condé: A Special Issue) 18.3, Summer 1995. Articles de: Pascale Becel, Leah Hewitt, Francis Higginson, Christiane P. Makward, Anthea Morrison, H. Adlai Murdoch, Delphine Perret, Mireille Rosello, Michelle Smith, Ann Smock, Bettina Soestwohner et Wangari wa Nyatetu-Waigwa.
- ❖ *L'Oeuvre de Maryse Condé; Questions et réponses à propos d'une écrivaine politiquement incorrecte*, Actes du Colloque sur l'œuvre de Maryse Condé, organisé par le Salon du livre de la ville de Pointe-à-Pitre (Guadeloupe), 14-18 mars 1995, Paris, L'Harmattan, 1996.
- ❖ *Maryse Condé: une nomade inconvenante*, Madeleine Cottenet-Hage et Lydie Moudileno (éd.) Petit-Bourg, Ibis Rouge, 2002. Témoignages de: A. James Arnold, Jacques Chevrier, Antoine Compagnon, René Depestre, Pierre Force, Cilas Kemedjio, Françoise Lionnet, Henri Lopes, Daniel Maximin, Ernest Pépin, Richard Philcox, Michèle Praeger, Thomas Spear et Myriam Warner Vieyra. Lectures de: Régis Antoine, R. Howard Bloch, Marianne Bosshardt, Joan Dayan, Pascale De Souza, Leah Hewitt, Francis Higginson, Christiane Makward, Lydie Moudileno, Nick F. Nesbitt, Mireille Rosello, Ronnie Scharfman, Gayatri Chakrovorty Spivak et Françoise Vergès.

- ❖ *The Romanic Review* 94.3-4, May-November 2003. Articles de: Nayana P. Abeysinghe, Emily Apter, Madeleine Cottenet-Hage, Jacques Coursil, J. Michael Dash, Joan Dayan, Pascale De Souza, Kaiama L. Glover, Pim Higginson, Françoise Lionnet, Christiane Makward, Ama Mazama, Nobukata Miura, Lydie Moudileno, Nick Nesbitt, Jean Norgaisse, Anthere Nzabatsinda et Ronnie Scharfman.
- ❖ *Emerging Perspectives on Maryse Condé, a Writer of Her Own*. (Sarah Barbour and Gerise Herndon eds), Trenton, Africa World Press, 2006, 318 pp.
- ❖ *Maryse Condé. Rébellion et transgression*, (Noëlle Carruggi éd.), Paris, Karthala, 2010. Articles de: Stéphanie Bérard, Noëlle Carruggi, Dawn Fulton, Louise Hardwick, Cilas Kemedjio, Christiane Makward, Lydie Moudileno, Mireille Sacotte, Lucienne J. Serrano, Leah Tolbert Lyons, Emmanuelle Vanborre, Fabienne Viala.

✓ **Articles :**

ANDRADE, Susan Z., « The Nigger of the Narcissist: History, Sexuality and Intertextuality in Maryse Condé's *Heremakhonon* » in *Callaloo* 16.1, Winter 1993, p.213-226.

APTER, Emily S., « Crossover Texts / Creole Tongues: A Conversation with Maryse Condé » in *Public Culture* 13.1, Winter 2001, p.89-96.

BECCEL, Pascale, « Errance et enracinement dans *La vie scélérate* de Maryse Condé » in *Études francophones*, Spring 1998, p.135-149.

BEDARIDA, Catherine, « Dérives de vies en île », in *Le monde des poches*, vendredi 4 juin 1999.

BRITTON, Celia, « Breaking the Rules: Irrelevance/Irreverence in Maryse Condé's *Traversée de la Mangrove* » in *French Cultural Studies* 15.1, February 2004, p.35-47.

CHAMOISEAU, Patrick, « Considérations sur *Traversée de la Mangrove* » in *Antilla*, janvier 1990, p. 34-39. Traduction anglaise par Kathleen M. Balutansky, *Callaloo* 14.2, 1991, p.389-395.

CHANCE, Dominique, « Maryse Condé, une femme qui ne serait pas la femme » in *Horizons Maghrébins. Le droit à la mémoire* 60, 2009, p.66-78.

CISSE, Mouhamadou, « Béhanzin ou l'épopée du Dahomey dans *Les derniers rois mages* de Maryse Condé » in *L'Afrique noire dans les imaginaires antillais*, (Obéd Nkunjimana, Marie-Christine Rochmann, Françoise Naudillon, éd.), Paris, Karthala, 2012, p.83-108.

COTTILLE-FOLEY, Nora C., « Maryse Condé entre pulsion de départ et pulsion de retour: Une réappropriation de l'espace antillais », et sa traduction en anglais par Philipp D. Bailey, « Maryse Condé Between the Impulse to Leave and the Impulse to Return: A Reappropriation of Antillean Space » in *Journal of Caribbean Literatures* 4.2, Fall 2006, p.159-165; p.101-108.

CROSTA, Suzanne, « Narrative and Discursive Strategies in Maryse Condé's *Traversée de la Mangrove* » in *Callaloo* 15.1, Winter 1992, p.147-155.

DEGRAS, Priska, « Maryse Condé: l'écriture de l'histoire » in *L'Esprit Créateur* 33.2, Summer 1993, p.73-81.

DESALVO, Jean-Luc, « The past is *passé*: Time and Memory in Maryse Condé's *La Belle Créole* » in *Memory, Empire and Postcolonialism; Legacies of French Colonialism*. (Alec G. Hargreaves, ed.), Lanham, Lexington Books, 2005, p.51-62.

DE SOUZA, Pascale. « *Traversée de la mangrove*: éloge de la créolité, écriture de l'opacité » in *The French Review* 73.5, April 2000, p.822-33.

DE SOUZA, Pascale. « Crossing *The Bridge of Beyond*: Translating the Mangroves of French Caribbean Literature » in *Journal of Caribbean Literatures* 4.1, August 2005, p.61-73.

DONADEY, Anne, « The Postcolonial and the Postmodern: Irony and Identity in Maryse Condé's *Heremakhonon* » in *The French Review* 82.1, October 2008, p.80-90.

DORCE, Mylène, « Déconstructions de l'imaginaire mythique dans *En attendant le bonheur* de Maryse Condé et *L'autre qui danse* de Suzanne Dracius » in *L'Afrique noire dans les imaginaires antillais*, (Obéd Nkunjimana, Marie-Christine Rochmann, Françoise Naudillon, éd.), Paris, Karthala, 2012, p.131-152.

- FLANNIGAN, Arthur. « Reading Below the Belt: Sex and Sexuality in Françoise Ega and Maryse Condé » in *The French Review* 62.2, December 1988, p. 300-312.
- FONKOUÉ, Ramon A., « Voix de femmes et figures du mâl(e) en littérature francophone; Nicole Brossard et Maryse Condé » in *Nouvelles Études Francophones* 25.1, Printemps 2010, p.75-89.
- FUMAGALLI, Maria Cristina, « Maryse Condé's *La Migration des coeurs*, Jean Rhys' *Wide Sargasso Sea*, and (the Possibility of) Creolization » in *Journal of Caribbean Literatures* 4.1, August 2005, p.195-213.
- FULTON, Dawn, « Reading Death: Allegory in Maryse Condé's *Crossing the Mangrove* » in *Callaloo* 24.1, Winter 2001, p.301-309.
- GAENSBAUER, Deborah B., « Geography and Identity in Maryse Condé's *Dieu nous l'a donné* » in *The French Review* 74.2, December 2000, p. 287-295.
- GYSELS, Kathleen, « Toni Morrison et Maryse Condé face aux B/blancs de l'Histoire » in *Revisiting Slave Narratives / Les avatars contemporains des récits d'esclaves*, (Judith Misrahi-Barak, éd.) Montpellier, Université Montpellier III, Carnets du CERPAC 2, 2005, p. 487-516.
- HESS, Deborah, *La poétique de renversement chez Maryse Condé, Massa Makan Diabaté et Edouard Glissant*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- HESS, Deborah, *Maryse Condé. Mythe, parabole et complexité*, Paris, L'Harmattan, 2012, 197 p.
- HEWITT, Leah D., « Mediations of Identity through the Atlantic Triangle: Maryse Condé's *Heremakhonon* ». in *Autobiographical Tightropes*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990, p.161-190.
- HEWITT, Leah D. « Inventing Antillean Narrative: Maryse Condé and Literary Tradition » in *Studies in Twentieth Century Literature* 17.1, Winter 1993, p.79-96.
- JEAY, Anne-Marie, « *Ségou, les murailles de terre*. Lecture anthropologique d'un roman d'aventure » in *Nouvelles du Sud* n°4, mai-juillet 1986, p.115-137.

- JONASSAINT, Jean, « Sur des lectures de *Traversée de la Mangrove de Condé* » in *Cahiers Francophones d'Europe Centre-Orientale*, Leipziger Universitatverlag 10, 2000, p.419-441.
- KADISH, Doris, MASSARDIER-KENNEY, Françoise, « Traduire Maryse Condé: entretien avec Richard Philcox » in *The French Review* 69.5, April 1996, p.749-762.
- KEMEDJIO, Cilas, « The Curse of Writing: Genealogical Strata of a Disillusion: Orality, Islam-Writing, and Identities in the Stage of Becoming in Maryse Condé's *Ségou* » in *Research in African Literatures* 27.4, Winter 1996, p.124-144.
- LIONNET, Françoise. « Happiness Deferred: Maryse Condé's *Heremakhonon* and the Failure of Enunciation » in *Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, p.167-190.
- LIONNET, Françoise, « *Traversée de la mangrove* de Maryse Condé: vers un nouvel humanisme antillais? » in *The French Review* 66.3, February 1993, p.475-86.
- MAKWARD, Christiane, « Célianire super-woman ou les nouvelles impertinences de Maryse Condé » in *Femmes et écriture de la transgression*, Paris, l'Harmattan, 2005, p.187-210.
- MALESKI, Estelle, « L'intertexte policier dans *Traversée de la mangrove* de Maryse Condé », in *L'Intertexte à l'œuvre dans les littératures francophones*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, p.173-191.
- MCCORMICK, Robert H., Jr. « From Africa to Barbados via Salem: Maryse Condé's Cultural Confrontations » in *Caribana* (Italie) n°5, 1996, p.151-57.
- MITSCH, Ruthmarie H., « Maryse Condé's Mangroves » in *Research in African Literatures* 28.4, Winter 1997, p. 54-71.
- MORTIMER, Mildred., « Maryse Condé, *Moi, Tituba, Sorcière... noire de Salem* » in *Writing from the Hearth; Public, Domestic, and Imaginative Space in Francophone Women's Fiction of Africa and the Caribbean*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2007, p.53-69.

- MOSHER, Sarah E., « Maryse Condé's *Heremakhonon* as Fictitious Autobiography and Autobiographical Fiction » in *Journal of Haitian Studies* 16.1, Spring 2010, p.144-56.
- Moudileno, Lydie., « Les écrivains de Maryse Condé: face à la filiation et à l'affiliation » in *L'Écrivain antillais au miroir de sa littérature*, Paris, Karthala, 1997, p. 141-171.
- MOUDILENO, Lydie, « Stereotypes et préjugés dans l'espace créole: Maryse Condé et les "voisins haïtiens" » in *Journal of Caribbean Literatures* 4.2, Fall 2006, p.87-100; p.147-158.
- MOUSSARON, Victoria Bridges, « A Cahier of (Un)spoken Testimony: Maryse Condé, *La Migration des cœurs* » in *Journal of Haitian Studies* 16.1, Spring 2010, p.165-77.
- MUNLEY, Ellen W., « Mapping the Mangrove: Empathy and Survival in *Traversée de la Mangrove* ». *Callaloo* 15.1 (Winter 1992): 156-166.
- MUNLEY, Ellen W., « Du silence de la mort à la parole de vie » in *L'Eau; source d'une écriture dans les littératures féminines francophones*. Yolande Helm, éd. NY/Berlin/Paris: Peter Lang, Francophone Literatures and Cultures, n°4, 1995, p.140-154.
- ROSELLO, Mireille. « Le congélateur de la femme cannibale. Un texte caribéen anthropophage: *Histoire de la femme cannibale* de Maryse Condé » in *Interculturel Francophonies* n°8, novembre-décembre 2005, p. 207-220.
- SANKARA, Edgard, « Maryse Condé: Autobiographical Space and Lukewarm Reception » in *Postcolonial Francophone Autobiographies: From Africa to the Antilles*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2011, p.144-155.
- SIMEK, Nicole J., « The Past Is *passé*; Time and Memory in Maryse Condé's *La Belle Créole* » in *Memory, Empire, and Postcolonialism; Legacies of French Colonialism*. (Alec G. Hargreaves, ed.), Lanham, Maryland, Lexington Books, 2005, p.51-62.
- SMITH, Arlette M., « Sémiologie de l'exil dans les oeuvres romanesques de Maryse Condé » in *The French Review*, 62, 1, October 1988, p.50-58.

Version anglaise: « The Semiotics of Exile in Maryse Condé's Fictional Works » in *Callaloo* 14.2, Spring 1991, p. 381-388.

SMYTH, Heather, « "Roots beyond Roots": Heteroglossia and Feminist Creolization in *Myal* and *Crossing the Mangrove* » in *Small Axe* n°12, September 2002, p.1-24.

SNITGEN, Jeanne, « History, Identity and the Constitution of the Female Subject: Maryse Condé's *Tituba* » in *Matatu: Journal of African Culture and Society* 3.6, 1989, p.55-73.

SWAMY, Vinay, « Traversing the Atlantic from Brontë's *Wuthering Heights* to Condé's *La Migration des coeurs* » in *Journal of Caribbean Literatures* 4.2, Fall 2006, p. 61-74.

VETE-CONGOLO, Hanétha, « Les relations "intra- raciales" dans l'œuvre de Maryse Condé : du mythe à la réalité » in *MaComère* n°6, 2004, p.102-126.

VETE-CONGOLO, Hanétha, « Noms et identités dans *La Migration des coeurs* : vers une affirmation de l'identité caribéenne » in *Présence francophone* n°66, 2006, p. 202-229.

✓ **Entretiens:**

BOISSERON, Bénédicte, « Intimité: entretien avec Maryse Condé » in *International Journal of Francophone Studies* 13.1, June 2010, p.131-153.

CLARK, Vévé, « Je me suis réconciliée avec mon île; une interview de Maryse Condé » in *Callaloo* 12.1, Winter 1989, p. 85-133.

FRATTA, Carla, « Entrevue avec Maryse Condé » in *Caribana* n°1, 1990, p. 85-92.

GHINELLI, Paola, *Archipels littéraires. Entretiens avec Chamoiseau, Condé, Confiant, Brival, Maximin, Laferrière, Pineau, Dalember, Agnant*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2005, p.33-49.

HARDWICK, Louise, « "J'ai toujours été une personne un peu à part": questions à Maryse Condé » in *International Journal of Francophone Studies* 9.1, 2006, p. 111-124.

MARTIN, Patrice, DREVET, Christophe, *La Langue française vue d'ailleurs, 100 entretiens réalisés par Patrice Martin et Christophe Drevet*, Casablanca, Tarik, 2001, p. 183-184.

SOURIEAU, Marie-Agnès, « Entretien avec Maryse Condé: de l'identité culturelle » in *The French Review* 72.6, May 1999, p.1091-1098.

TALEB-KHYAR, Mohamed B., « An Interview with Maryse Condé and Rita Dove » in *Callaloo* 14.2, Spring 1991, p. 347-366.

### ✓ *Sur Moi Tituba...*

BERNSTEIN, Lisa, « Demythifying the Witch's Identity as Social Critique in Maryse Condé's *I, Tituba, Black Witch of Salem* » in *Social Identities* 3.1, February 1997, p.77-89.

BERNSTEIN, Lisa, « Écrivaine, sorcière, nomade: La conscience critique dans *Moi, sorcière... Noire de Salem* de Maryse Condé in *Études Francophones*, Spring 1998, p.119-134.

BRESLAW, Elaine G., *Tituba, Reluctant Witch of Salem: Devilish Indians and Puritan Fantasies*, New York, New York University Press, 1996.

GYSELS, Kathleen, « Sages sorcières? Révision de la mauvaise mère dans *Beloved* (Toni Morrison), *Praisesong for the Widow* (Paule Marshall) et *Moi, Tituba, sorcière noire de Salem* (Maryse Condé) », Lanham, University Press of America, 2001.

GYSELS, Kathleen, « Toni Morrison et Maryse Condé face aux B/blancs de l'Histoire : *Beloved* et *Moi, Tituba sorcière Noire de Salem*. Révision et révélation autour des néo-slave narratives » in *Revisiting Slave Narratives / Les avatars contemporains des récits d'esclaves*. (Judith Misrahi-Barak, éd.), in *Les Carnets du Cerpac*, Montpellier n°2, 2005, p. 487-516.

HANSEN, Chadwick, « The Metamorphosis of Tituba, or Why American Intellectuals Can't Tell a Native Witch from a Negro » in *The New England Quarterly* n°47, March 1974, p.3-12.

MOSS, Jane, « Postmodernizing the Salem Witchcraze: Maryse Condé's *I, Tituba, Black Witch of Salem* » in *Colby Quarterly* 35.1, March 1999, p. 5-17.

SMITH TUCKER, Veta, « Purloined Identity: The Racial Metamorphosis of Tituba of Salem Village » in *Journal of Black Studies*, March 2000, p. 624-634.

- **Sur Gisèle Pineau**

AIMAR, Mariane, « Rencontre », in *TV Regard*, n°7, 17-23 octobre 1998, p. 4-5.

*Antilla*, dossier spécial Gisèle Pineau, n°672, 13 mars 1996, p.19-24.

*Antilla*, « Gisèle Pineau, *Chair Piment* », n°1094, 09 mai 2004.

AMPIGNY, Marie-Line, « L'Âme prêtée ou la vie, la mort », in *TV Mag Martinique*, n°470, 3-9 octobre 1998, p.48-49.

BAYLE, Martine, « Soirées littéraires en Guadeloupe », in *Nouvelles Etincelles*, nouvelle série n°8, 21 mars 2002, p.18.

BONNET, Véronique, « Gisèle Pineau: l'âme prêtée à l'écriture » in *Notre Librairie* n°138-139, septembre 1999-mars 2000, p. 91-98.

BREZAULT, Eloïse, « Gisèle Pineau, *Fleur de Barbarie* », in *Notre Librairie*, n°160, décembre 2005 - février 2006.

BRISON, Danièle, « *Chair Piment*, Gisèle Pineau », in *Magazine Littéraire*, n°412, septembre 2002.

CONDE, Maryse, « Femme, Terre Natale » in *Parallèles: Anthologie de la nouvelle féminine de langue française*. (M. Cottenet-Hage et J.-Ph. Imbert, eds.), Québec, L'Instant Même, 1996, p.253-260.

CONFIANT, Raphaël, « Gisèle pineau dans le sillage créole. Les mille et un détours de l'existence d'un jeune paysan guadeloupéen », in *Antilla*, n°585, 20-26 mai 1994.

DEGRAS, Priska, « Gisèle Pineau, *L'Âme prêtée aux oiseaux* », Université Aix-Marseille III, ESA 6058 DU CNRS.

DEGRAS, Priska, « Gisèle Pineau, *L'Espérance-macadam* », in *Notre Librairie*, n°127, juillet-septembre 1996.

DOLMIN, Josy, « Gisèle Pineau sur la sellette », in *France Antilles*, n°7189, 13 janvier 1994.

DUMONTET, Danielle, « Gisèle Pineau ou une nouvelle voix féminine guadeloupéenne » in *Palabres, Femmes et Créations littéraires en Afrique et aux Antilles* 3.1-2, avril 2000, p. 203-217.

DURMELAY, Sylvie, « Narrative of a "Return to the Non-Native Land": Gardens and Migration in *L'Exil selon Julia* by Gisèle Pineau » (en anglais)

et le texte original, « Récit d'un "Retour au pays pas natal": Jardins et migrations dans *L'Exil selon Julia* de Gisèle Pineau » in *Journal of Caribbean Literatures* 4.2, Fall 2006, p.109-118; p. 166-174.

FERNIOT, Christine, « Pour faire taire les fantômes », in *Lire*, n°308, septembre 2002.

FULTON, Dawn, « The Disengaged Immigrant: Mapping the Francophone Caribbean Metropolis » in *French Forum* 32.1-2, Winter/Spring 2007, p. 245-62.

GERVAIS, Nicomède, « « Caraïbes sur Seine » : l'image du monde de demain » in *France Antilles*, n°8920, lundi 18 octobre 1999.

GITHIRE, Njeri, « Horizons Adrift: Women in Exile, at Home, and Abroad in Gisèle Pineau's Works » in *Research in African Literatures* 36.1, Spring 2005, p. 74-90.

GYSELS, Kathleen, « L'exil selon Pineau, récit de vie et autobiographie » in *Récits de vie de l'Afrique et des Antilles: Enracinement, Errance, Exil* (Suzanne Crosta, éd.). Sainte-Foy, GRELCA, 1998, p. 169-213.

HAIGH, Sam, « Migration and Melancholia: From Kristeva's "Dépression nationale" to Pineau's "Maladie de l'exil" » in *French Studies* 60.2, April 2006, p. 232-250.

HELLERSTEIN, Nina, « Violence, mythe et destin dans l'univers antillais de Gisèle Pineau » in *LittéRéalité* 10.1, Printemps/Été 1998, p. 47-58.

LOICHOT, Valérie, « Reconstruire dans l'exil; la nourriture créatrice chez Gisèle Pineau » in *Études francophones* 17.2, automne 2002, p.25-44.

LOICHOT, Valérie, « Éloge de la barbarie selon Gisèle Pineau » in *International Journal of Francophone Studies* 11.1-2, 2008, p.137-149.

*Magazine littéraire*, « Gisèle Pineau », n°369, octobre 1998.

MAKWARD, Christiane, « Comme un siècle de différence amoureuse, sur Simone Schwarz-Bart (1972) et Gisèle Pineau (1996) » in *Nottingham French Studies* 40.1, Spring 2001, p. 41-51.

MEDEUF, Serge, « *L'Espérance-macadam* de Gisèle Pineau, Roman aux éditions Stock, de la Souffrance à l'espoir » in *Antilla*, n°655, 3 novembre 1995, p.28.

MEHTA, Brinda J., « Culinary diasporas: identity and the language of food in Gisèle Pineau's *Un papillon dans la cité* and *L'Exil selon Julia* » in *International Journal of Francophone Studies* 8.1, 2005, p. 23-51.

MILNE, Lorna, « Sex, violence and cultural identity in the work of Gisèle Pineau » in *Postcolonial Violence, Culture and Identity in Francophone Africa and the Antilles*. (Lorna Milne, éd.) New York/Oxford, Peter Lang, 2007.

MODESTIN, Lucette, « *L'Exil selon Julia*, Gisèle Pineau », in *Alizés*, décembre 1996.

MUGNIER, Françoise, « La France dans l'oeuvre de Gisèle Pineau » in *Études Francophones* 15.1, Printemps 2000, p. 61-73.

MURDOCH, H. Adlai, « Negotiating the Metropole: Patterns of Exile and Cultural Survival in Gisèle Pineau and Suzanne Dracius-Pinalie » in *Immigrant Narratives in Contemporary France*. (Susan Ireland and Patrice J. Proulx, eds.), Westport, Greenwood Press, 2001.

NDIAYE, Christiane, « Le dépassement de la discrimination des formes : métissages intertextuels et transculturels chez Pineau, Sow Fall et Mokeddem », *Tangence*, n°75, été 2004, p.107-122.

NOURRY, Philippe, « Destins mêlés », in *Le Point*, n°1364, 7 novembre 1998.

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

RECOQUE, Marie-Noëlle, « la première star noire en France », in *Le Progrès Social*, n°2539, 27 novembre 2005.

ROMANOS, Maryse, « Gisèle Pineau au top niveau », in *Antilla*, n°835, 4 juin 1999., p.22-23.

SIMASOTCHI-BRONES, Françoise, « Le fil africain de Gisèle Pineau dans *L'exil selon Julia* » in *L'Afrique noire dans les imaginaires antillais*. (Obéd Nkuzimana, Marie-Christine Rochmann, Françoise Naudillon, éd.), Paris, Karthala, 2012, p. 153-172.

SPEAR, Thomas C., « L'Enfance créole; la nouvelle autobiographie antillaise » in *Récits de vie de l'Afrique et de la Caraïbe: Enracinement, Errance, Exil* (Suzanne Crosta, éd.). Sainte-Foy, GRELCA, 1998, p.143-167.

THOMAS, Bonni., « Transgenerational Trauma in Gisèle Pineau's *Chair Piment et Mes Quatre Femmes* » in *International Journal of Francophone Studies* 13.1, June 2010, p. 23-38.

THOMAS, Bonnie, « Memory and Relation in Gisèle Pineau's *Mes quatre femmes* » in *The French Review* 86.1, October 2012, p. 136-146.

VITIELLO, Joëlle, « Le corps de l'île dans les écrits de Gisèle Pineau » in *Elles écrivent des Antilles (Haïti, Guadeloupe, Martinique)*, (Susanne Rinne et Joëlle Vitiello, édés.), Paris, L'Harmattan, 1997, p. 243-63.

✓ *Sur La Grande drive des esprits*

BEDARIDA, Catherine, « Dérives de vies en île », in *Le monde des poches*, vendredi 4 juin 1999.

GERVAIS, Nicomède, « La Grande Drive des Esprits : un hommage au merveilleux », in *France Antilles*, 05/11/1993.

MARTIN, Serge, « Gisèle Pineau, *La Grande drive des esprits* » in *Notre Librairie*, n°127, juillet-septembre 1996.

PEPIN, Ernest, « *La Grande Drive des Esprits*, Gisèle PINEAU, La critique d'Ernest Pépin », in *Antilla*, n°557, 29 octobre 1993.

## BIBLIOGRAPHIE THÉORIQUE

### IV. Sur le roman

BAKHTINE, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Moscou, 1975 ; traduit du russe par Daria Olivier, Gallimard, 1978.

BARTHES, Roland, *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, « Points », 1953 et 1972, 187 p.

CHARTIER, Pierre, *Introduction aux grandes théories du roman*, Paris, Armand Collin, 2005, 217 p.

CENTRE D'ÉTUDES DE NOUVEAUX ESPACES LITTÉRAIRES, *Le Roman colonial*, Paris, L'Harmattan, 1987, 2 vol.

GENETTE, Gérard, *Figures I*, Paris, Seuil, « Points », 1966, 265 p.

JOUBE, Vincent, *Poétique du roman*, Paris, Armand Collin, 2010, 222 p.

KUNDERA Milan, *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986.

KUNDERA, Milan, *Les Testaments trahis*, Paris, Gallimard, 1993.

MAURIAC, François, *Le Romancier et ses personnages*, Paris, Buchet/Chastel, 1994, 222 p.

PFERSMANN, Andréas, *Fondements, évolutions et persistance des théories du roman*, Paris, Lettres Modernes-Minard, 1998, 322 p.

WOOLF, Virginia, *L'Art du roman*, Paris, Seuil, 1963.

## **V. Histoire littéraire des Antilles et de la Guyane créolophones et francophones**

ANTOINE, Régis, *Les Ecrivains français et les Antilles. Des premiers pères blancs aux surréalistes noirs*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1978, 429 p.

ANTOINE, Régis, *La Littérature franco-antillaise*, Paris, Karthala, 1992, 373 p.

ANTOINE, Régis, *Rayonnants écrivains de la Caraïbe*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1998, 292 p.

CENTRE D'ÉTUDES FRANCOPHONES UNIVERSITÉ PARIS XIII, *Itinéraires et contacts de cultures*, volume 3 : *Littératures insulaires : Caraïbes et Mascareignes*, Paris, L'Harmattan, 1983, 186 p.

CHAMOISEAU, Patrick, CONFIANT, Raphaël, *Lettres créoles : tracées antillaises et continentales de la littérature, Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane (1635-1975)*, Hatier, 1991.

CHANCE, Dominique, *Histoire des littératures antillaises*, Paris, Ellipses, 2005, 128 p.

COMBE, Dominique, *Les Littératures francophones : questions, débats, polémiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, 242 p.

CORZANI, Jack, *La Littérature des Antilles Guyane Françaises*, Fort-de-France, Désormeaux, 1978 (Thèse de Doctorat d'Etat), 6 vol.

DEBLAINE, Dominique, ABDELKADER, Yamna, CHANCE, Dominique, (dir.), *Transmission et théories des littératures francophones*, Pessac, Pointe-à-Pitre, Presses Universitaires de Bordeaux, Jasor, 2008.

DELAS, Daniel, *Littératures des Caraïbes de langue française*, Paris, Nathan, 1999, 128 p.

DUCHENE Nadia, *Littérature créole et stratégies identitaires* <http://institucional.us.es/revistas/cauce/29/9Duchene.pdf>

FAUSTMAN, Jean, *Le creuset des cultures. La littérature antillaise*. New-York, Peter Lang, 2004, 138 p.

FONKOUA, Romuald, « Discours du refus, discours de la différence, discours en « situation » de francophonie interne : le cas des écrivains antillais », *Convergences et divergences dans les littératures francophones*, Paris, L'Harmattan, 1992 : 55-80.

IDELSON, Bernard, MAGDELEINE-ADRIANJAFITRIMO Valérie (dir.), *Paroles d'outre-mer*, Paris, L'Harmattan, 2009, 230 p.

JOUBERT, Jean-Louis, LECARME, Jacques, TABONE, Eliane, VERCIER, Bruno, *Les Littératures francophones depuis 1945*, Paris, Bordas, 1986, 271 p. : Chapitre 3 : « Antilles et Guyane ».

MANGEON, Anthony (dir.), *Postures postcoloniales. Domaines africains et antillais*, Paris, Karthala, 2012, 322 p., « 9, Postures (post) exotiques : « Réveiller les vieux démons de l'exotisme », Mar GARCIA (Université autonome de Barcelone).

MAXIMIN, Colette, *Littératures caribéennes comparées*, Pointe-à-Pitre, Paris, Jasor, Karthala, 1996, 419 p.

MOURA, Jean-Marc, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, 174 p.

NDIAYE, Christiane (dir.), *Introduction aux littératures francophones. Afrique, Caraïbes, Maghreb*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, 276 p.

*Présence africaine*, numéro spécial : « Présence antillaise. Guadeloupe Guyane Martinique », n°121-122, 1982.

- NICOLAS, Mireille, *Mon anthologie de littérature antillaise. De ses origines à 1975*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- RICE-MAXIMIN, Micheline, *Karukéra. Présence littéraire de la Guadeloupe*, New-York, Peter Lang, 1998, 197 p.
- RINNE, Suzanne, VITIELLO, Joëlle, *Elles écrivent des Antilles (Haïti, Guadeloupe, Martinique)*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- ROSELLO, Mireille, *Littérature et identité créole aux Antilles*, Paris, Karthala, 1992, 202 p.
- ROUCH, Alain, CLAVREUIL, Gérard, *Littératures nationales d'écriture française*, Paris, Bordas, 1987 ; chapitres : « Guadeloupe », « Guyane », « Martinique ».
- SCHON, Nathalie, *L'Auto-exotisme dans les littératures des Antilles françaises*, Paris, Karthala, 2003, 326 p.
- THEODORE, Jean-Marie, *Les Antilles entre l'assimilation, la négritude et l'antillanité*, Thèse de doctorat, Lyon, Université Lyon 2, 1996.
- TONNET-LACROIX, Eliane, *La littérature française et francophone de 1945 à l'an 2000*, Paris, L'Harmattan, 2003, 415 p.
- TOUGAS, Gérard, *Les Ecrivains francophones d'expression française et la France*, Paris, Denoël, 1973, 269 p.
- TOUMSON, Roger, *La Transgression des couleurs, Littératures et langages des Antilles (18ème, 19ème, 20ème siècles)*, Paris, Editions Caribéennes, distribuées aux Editions de L'Harmattan, 1990, 2t ; T1 = 257p, T2= 284p.
- TOUMSON, Roger, *L'Utopie perdue des îles d'Amérique*, Paris, édition Honoré Champion, coll. « Bibliothèque des Littératures générale et comparée », 2004, 345p.
- TOUMSON, Roger (dir.), *Actes du Ier congrès des écrivains de la Caraïbe. La littérature caribéenne. Etat des lieux, problématiques et perspectives*, Paris, Hervé Chopin, 2011, 190 p.
- TOUMSON, Roger (dir.), *Actes du IIe Congrès international des écrivains de la Caraïbe. Interrelations des champs littéraires caribéens*. Paris, Hervé Chopin, 2013, 238 p.

VOISSET, Georges, GONTARD, Marc (dir.), *Écritures caraïbes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, 173 p.

## **VI. Poétique du roman des Antilles et de la Guyane francophones et créolophones**

BRAHIMI, Denise, BELLOC, Gabriel, *Anthologie du roman maghrébin, négroafricain, antillais et réunionnais d'expression française : de 1945 à nos jours*, Paris, CILF-Delagrave, 1986, 255 p.

CAUNA (de), Alexandra, *L'Image des quartiers populaires dans le roman antillais*, Paris, Karthala, 2003, 181 p.

CHANCÉ, Dominique, *L'Auteur en souffrance, essai sur la position et la représentation de l'auteur dans le roman antillais contemporain (1981-1992)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, 224 p.

CHEVRIER, Jacques, *Littérature nègre*, Paris, Arman Colin, 1984, 282 p. ; chapitre 3 : « L'âge du roman » et chapitre 4 : « Tendances du roman contemporain ».

CONDE, Maryse, *Le Roman Antillais*, Paris, Nathan, 1977, tomes 1 et 2.

CONSTANT, Isabelle, *Les Rêves dans le roman africain et antillais*, Paris, Karthala, 2008, 246 p.

*Colloque sur le roman antillais, à l'occasion du bicentenaire de Pointe-à-Pitre, Palais de la Mutualité, Paris, 30 décembre 1965*, Paris, Les Presses de la technique du livre, 1967, 76 p.

FRANCHIN, Gérard, *Le Monde paysan à travers le roman afro-antillais*, Thèse de doctorat, Paris III, 1979, 572 f.

GLISSANT

GAUVIN, Lise

LECHERBONNIER, Bernard, CONDE, Maryse, *Le Roman antillais*, Paris, Nathan, 1977, 63 p.

MOUDILENO, Lydie, *L'Écrivain antillais au miroir de sa littérature : mises en scène et mise en abyme du roman antillais*, Paris, Karthala, 1997, 214 p.

MUDIMBE-BOYI, Elisabeth, *Ecrivains africains et antillais : du roman comme histoire*, Tübingen, G.Narr, 2011, 118 p.

RODRIGUEZ, Maria Cristina, *What women lose : exile and the construction of imaginary homelands in novels by Caribbean writers*, New-York, P.Lang, 2005, 200 p.

RUYTER-TOGNOTTI (de), Danièle, VAN STRIEN-CHARDONNEA, Madeleine, *Le Roman francophone actuel en Algérie et aux Antilles*, Amsterdam, Rodopi, 1998, 161 p.

SIMASOTCHI-BRONES, Françoise, *Le Roman antillais : personnages, espace et histoire, fils du chaos*, Paris, L'Harmattan, 2004, 342 p.

SIMASOTCHI-BRONES, Françoise, « Espace et roman antillais : d'une espace problématique à un espace emblématique », *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs. Afrique, Caraïbe, Canada*, Paris, Honoré Champion, 1999, 196 p : 83-98.

## **VII. Roman féminin et roman masculin dans la littérature de la Guadeloupe**

**AVENTURIN, Elzéa Foule**

*Karukéra ensoleillée, Guadeloupe échouée*, Dakar, NEA, 1980.

**BAZILE, Gillette**

*Trilogie noire*, Belgique, 1983.

**BEBEL-GISLER, Dany**

*Leonora*, Paris, Seghers, 1985.

*A la recherche d'une odeur de grand-mère*, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2000.

**BRIARD, Denise**

*Ombres et clartés*, Paris, L. Soulanges, 1981.

**CATALAN, Sonia**

*Clémentine*, Pointe-à-Pitre, Jasor, 1993.

**ELOT, Maryse**

*Mosquito*, Paris, Debresse, 1943, 127 p.

**GARGAR, Michelle**

*Le Flamboyant aux yeux bleus*, Paris, La Pensée universelle, 1993.

*Le Clocher*, Matoury, Ibis rouge, 1999.

*Bonjour foulards, bonjour madras*, Matoury, Ibis rouge, 2001.

**JULIA, Lucie**

*Les Gens de Bonne-Espérance*, Paris, Temps actuels, 1982.

*Mélody des Faubourgs*, Paris, L'Harmattan, 1989.

*Montrésor à Mantidou*, Paris, L'Harmattan, 1992.

**JUMINER, Bertène**

*Les Bâtards* (Préface d'Aimé Césaire), Paris, Présence Africaine, 1961, 1977.

*Au Seuil d'un nouveau cri*, Paris, Présence Africaine, 1963, 1978.

*La Revanche de Bozambo*, Paris, Présence Africaine, 1968, 2000.

*Les Héritiers de la presqu'île*, Paris, Présence Africaine, 1979.

*La Fraction de seconde*, Paris, Éditions Caribéennes, 1990.

**LACASCADE, Suzanne**

*Claire Solange, Ame africaine. Suivi de trois bel-airs des Antilles*, Paris, Eugène Figuière, 1924.

**LACASCADE, Renée**

*L'Île qui meurt* (avec André Perye), Paris, Calmann-Lévy, 1930.

**LARA, Christine**

*Si le jour se lève*, Paris, Mon Petit Editeur, 2011.

*Ames Océanes*, Paris, Publibook, 2002.

*Les flammes du passé*, Paris, Mon Petit Editeur, 2011.

**MANICOM, Jacqueline**

*Mon examen blanc*, Paris, Sarrazin, 1972.

*La Graine*, Paris, Pocket, 1975.

**MAXIMIN, Daniel**

*L'Isolé soleil*, Paris, Seuil, 1981.

*Soufrières*, Paris, Seuil, 1987.

*L'Île et une nuit*, Paris, Seuil, 1995.

**MINATCHY-BOGAT, Arlette**

*Terre d'exil et d'adoption* (roman historique), Matoury, Ibis rouge, 2000.

**NIGER, Paul**

*Les Puissants*, Paris, Editions du Scorpion, 1959.

*Les Grenouilles du Mont Kimbo*, Paris, Maspero/Présence Africaine, 1964.

**PEPIN, Ernest**

*L'Homme au Bâton*, Paris, Gallimard, 1992.

*Tambour-Babel*, Paris, Gallimard, 1996.

*Le Tango de la haine*, Paris, Gallimard, 1999.

*Cantique des tourterelles*, Paris, Ecriture, 2004.

*L'Envers du décor*, Monaco, Editions du Rocher/Le Serpent à Plumes, 2006.

*Toxic Island*, Fort-de-France, Desnel, 2010.

*Le Soleil pleurait*, La Roque d'Anthéron, Vents d'Ailleurs, 2011.

**RAMIER, Raymonde**

*Récits de ma savane*, Paris, La Pensée Universelle, 1983.

**RIPPON, Max**

*Marie La Gracieuse*, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2000.

**SHWARZ-BART, André**

*Le Dernier des Justes*, Paris, Seuil 1959.

*Un Plat de porc aux bananes vertes* (avec Simone Schwarz-Bart), Paris, Seuil, 1967.

*La Mulâtresse Solitude*, Paris, Seuil, 1972.

**WARNER-VIEYRA, Myriam**

*Le Quimboiseur l'avait dit*, Paris, Présence Africaine, 1980.

*Juletane*, Paris, Présence Africaine, 1982.

*Femmes échouées*, Paris, Présence Africaine, 1988.

## VIII. Permanence du conte

BELMONT, Nicole, *Poétique du conte (essai sur le conte de tradition orale)*, Paris, Gallimard, 1999, 250 p.

HINDENOCH, Michel, *Conter, un art ?*, Le Poiré-sur-Vie l'Aumère, Loupiote, 1997, 158 p.

LOISEAU, Sylvie, *Les Pouvoirs du conte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

PROPP, Vladimir Iakovlevitch, MELETINSKIJ, Eleazar Moiseevic, *Morphologie du conte*, suivi de *Les Transformations des contes merveilleux*, et de *L'Etude structurale et typologique du conte*, Paris, Seuil, 1970, 254 p.

➤ **Sur le conte antillo-guyanais**

CONTOUT, Auxence, *Contes et légendes de Guyane*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003

DELARUE, Paul, TENEZE, Marie-Louise, *Le Conte populaire français : Catalogue raisonné des versions de France et des Pays de langue française d'outremer : Canada, Louisiane, Îlots français des Etats-Unis, Antilles françaises, Haïti, Ile Maurice, La Réunion...*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1957-1964, 2 vol.

LUNG-FOU, Marie-Thérèse, *Contes et Proverbes créoles*, Fort-de-France, Désormeaux, 1980.

MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie, MARIMOUTOU, Carpanin (dir.), *Contes et roman. Univers créoles 4*. Paris, Economica, 2004, 252 p.

MOLINARI, Chiara, *Parcours d'écritures francophones. Poser sa voix dans la langue de l'autre*, Paris, L'Harmattan, 2009, 244 p : « Chapitre II : Le système linguistique martiniquais : une polyphonie créatrice », p. 81 à 172.

RELOUZAT, Raymond, *Tradition orale et Imaginaire créole*, Martinique, Guyane, Guadeloupe, Ibis Rouge, 1998, 228p.

TSOUNGUI, Françoise, *Clés pour le conte africain et créole*, Paris, Edicef, 1986, 191 p.

➤ **Sur le conte oral traditionnel guadeloupéen**

KONTAKAZ, *Bèl Pawol Kréyol*, tomes 1 et 2, Clerc A Qualibris, 2012.

➤ *Sur le réalisme*

➤ *Sur le fantastique*

ABOSSOLO, Pierre Martial, *Fantastique et rapport au surnaturel : essai de lecture comparée des textes français et africains*, Thèse de doctorat, Grenoble, Université Stendhal, 2009, 405 p.

CHAREYRE-MEJAN, Alain, *Le réel et le fantastique*, Paris, L'Harmattan, 1999.

SADAUNE, Samuel, *Le Fantastique au Moyen Âge. Créatures imaginaires et mondes merveilleux*, Rennes, Ouest-France, 2012, 143 p.

TODOROV, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1971.

TRITTER, Valérie, *L'encyclopédie du fantastique*, Paris, Ellipses, 2010.

VAX, Louis, *La séduction de l'étrange. Étude sur la littérature fantastique*, Presses Universitaires de France, 1964.

➤ *Sur le dadaïsme, le surréalisme*

BLACHERE, Jean-Claude, *Le Modèle nègre : aspects littéraires du mythe primitiviste au XXème siècle chez Apollinaire, Cendrars, Tzara*, Dakar, Nouvelles Editions Africaines, 1981.

BRETON, André, *Martinique charmeuse de serpents*, Paris, Sagittaire, 1948.

LECHERBONNIER, Bernard, *Surréalisme et francophonie*, Paris, Publisud, 1992 : « L'intermède Haïtien, le message vaudou » (Historique) : 73-76.

➤ *Sur le réalisme magique et le réalisme merveilleux*

ALEXIS, Jacques Stephen, « Du réalisme merveilleux des Haïtiens », *Présence africaine*, n° 8, 9, 10, juin – novembre 1956, p. 245 à 271.

BORGES, Jorges Luis, « L'Art narratif et la magie » in *Discussions*, Paris, L'Harmattan, 1998.

GARNIER, Xavier, *Le Réalisme merveilleux*, Paris, L'Harmattan, 1998.

PAGEAUX, Daniel-Henry, « De quelques tracées dans le baroque caraïbe », *Portulan*, Octobre 2000 : 39-54.

SCHEEL, Charles W., *Réalisme magique et réalisme merveilleux. Des théories aux poétiques*, Paris, L'Harmattan, 2007, 256 p.

YANEZ THIRE, Claudine, *Le Réalisme magique dans la création romanesque*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris X, 1984.

➤ *Sur la négritude*

*Négritude et post négritude*

ABIOLA IRELE, Francis, *Négritude et condition africaine*, Paris, Karthala, 2008.

CESAIRE, Aimé, *Discours sur la Négritude*, 1987, Paris, Dakar, Présence africaine, 2004.

CESAIRE, Aimé, *Tropiques*, n°1 à 13/14, Jean-Michel Place, 1941-1945.

CHEIK ANTA DIOP

SARAVAYA, Gloria, *L'Expression de l'oralité dans l'écriture de la négritude*, Thèse de doctorat d'Etat, Paris, Paris 3, 1987.

SARTRE, Jean-Paul, *Orphée noir*, in *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, par Léopold Sédar Senghor, Paris, PUF, « Quadrige. Grands textes », 2005. (Première édition : 1948)

SENGHOR, Léopold Sédar, *Liberté I : Négritude et Humanisme I*, Paris, Seuil, 1964, 445 p.

✓ **Revues**

*L'Etudiant noir*, Paris, Mars 1935.

*Légitime défense*, Fort-de-France, 1932.

*Tropiques. 1941-1945. Collection complète*, Paris, Jean-Michel Place, 1994, 848 p.

➤ *Créolisation et créolité*

BERNABE, Jean ; CHAMOISEAU, Patrick et CONFIANT, Raphaël, *Eloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1993, 127 p. (Première édition : 1989).

CHAMOISEAU, Patrick, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997.

GLISSANT, Edouard, *Soleil de la conscience - Poétique I*, Paris, Seuil, 1956.

GLISSANT, Edouard, *L'intention poétique - Poétique II*, Paris, Seuil, 1969.

GLISSANT, Edouard, *Le Discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.

GLISSANT, Edouard, *Poétique de la Relation - Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990.

GLISSANT, Edouard, *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996.

GLISSANT, Edouard, *Traité du Tout-Monde - Poétique IV*, Paris, Gallimard, 1997.

GLISSANT, Edouard *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue*, Paris, Gallimard, 2009.

GLISSANT, Edouard, *L'imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin*, Paris, Gallimard, 2010.

## SCIENCES SOCIALES ET SCIENCES HUMAINES

### Histoire, sociologie, ethnologie, anthropologie

## IX. Sur le surnaturel : croyances, religion, syncrétismes, folklore

### A. Références littéraires, pour les Antilles

CURTIUS, Anny Dominique, *Symbioses d'une mémoire : manifestations religieuses et littératures de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan, 2006, 314 p.

NAUDILLON, Françoise (dir.), *L'Afrique noire dans les imaginaires antillais*, Paris, Karthala, 2011, 252 p.

### B. Références historiques

LENOIR, Frédéric, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, Plon, 2008.

MINOIS, Georges, *Le Diable*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2001.

### *Sur les Caraïbes*

HURBON, Laënnec (dir.), *Le Phénomène religieux dans la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2000, 364 p.

THOMPSON, Robert Farris, DEMANGE, Odile (trad.), *L'Eclair primordial. Présence africaine dans la philosophie et l'art afro-américains*, Paris, Editions Caribéennes, 1985, 298 p. Titre original : *Flash of the spirit. African and Afro.American Art and Philosophy*, New-York, Random House, 1983.

- **Haïti**

HOFFMANN, Léon-François, *Haïti : couleurs, croyances, créole*, Montréal, Port-au-Prince, CIDHICA, Henri Deschamps, 1990, 324 p.

PLUCHON, Pierre, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs. De Saint-Domingue à Haïti*, Paris, Karthala, 1987, 320 p.

- **Antilles françaises et Guyane**

DELISLE, Philippe, *Catholicisme, esclavage et acculturation dans la Caraïbe francophone et en Guyane au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Matoury, Ibis Rouge, 2006, 103 p.

DELISLE, Philippe, *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane française. Des chrétientés sous les tropiques ? 1815-1911*, Paris, Karthala, 2000, 347 p.

DELISLE, Philippe, *L'Anticléricalisme dans la Caraïbe francophone. Un « article importé » ? 1870-1911*, Paris, Karthala, 2005, 164 p.

LOUDIN-BASTIDE, Caroline, *L'Effroi et la terreur. Esclavage, poison et sorcellerie aux Antilles*, Paris, La Découverte, 2013.

### Guadeloupe

DIDON, Max, *Histoire religieuse de la Guadeloupe au XIX<sup>ème</sup> siècle 1815-1911*, Paris, L'Harmattan, 2012, 264 p.

## **C. Références sociologiques, ethnologiques, anthropologiques**

BASTIDE, Roger, *Éléments de sociologie religieuse*, Paris, Armand Colin, 1947, 203 p.

BENOIST, Jean, *Anthropologie médicale en société créole*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, 285 p.

BILIMOFF, Michèle, *Enquête sur les plantes magiques*, Rennes, Ouest France, 2003, 127 p.

ELIADE, Mircea, MALAQUAIS, Jean (trad.), *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1978, 192 p. Titre original : *Occultism, witchcraft, and cultural fashions*, Chicago, The University of Chicago, 1976.

KARADY, Victor, *Cœuvres, vol 1 : La fonction sociale du sacré*, 1968, Paris, Minuit, 633 p.

LEVY-BRUHL, Lucien, *La mentalité primitive*, Paris, Flammarion, 2010 (réédition), 658 p. Date de première édition : 1922.

LEVY-BRUHL, Lucien, *Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Travaux de l'Année Sociologique, Alcan, 1931

TAROT, Camille, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, collection recherches, Bibliothèque du MAUSS, MAUSS/La Découverte, 1999

### *Sur les Amériques*

BASTIDE, Roger, *Les Amériques noires : les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, Payot, 1967, 236 p.

COURTLANDER, Harold, *A treasury of afro-american folklore. The oral literature, traditions, recollections, legends, tales, songs, religious beliefs, customs, sayings and humor of peoples of african descent in the Americas*, New-York, Marolw & Company, 1996, 618 p.

TALLANT, Robert, *Voodoo in New Orleans*, Gretna, Pelican Publishing Company, 1974, 247 p.

- **Brésil**

BASTIDE, Roger, *Les Religions africaines au Brésil : vers une sociologie des interprétations de civilisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

BASTIDE, Roger, *Poètes et dieux : études afro-brésiliennes*, 2002, Paris, L'Harmattan, 409 p.

BASTIDE, Roger, RITUI, Christine, *Sociologie du folklore brésilien et études afro-brésiliennes*, Paris, L'Harmattan, 2007, 197 p.

BRUN, André, *Les Dieux catholiques au Brésil. Anthropologie religieuse de la société rurale du Nordeste*, Paris, L'Harmattan, 1989.

CAPONE, Stefania, *La Quête de l'Afrique dans le cadomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala, 1999, 345 p.

- **Caraïbes**

FERNANDEZ OLMOS, Margarite, PARAVISINI-GEBERT, Lizabeth, *Creole religions of the caribbean. An introduction from Vodou and Santeria to Obeah and Espiritismo*, New-York, Londres, New York University Press, 2003, 262 p.

FERNANDEZ OLMOS, Margarite, PARAVISINI-GEBERT, Lizabeth (dir.), *Sacred possessions. Vodou, santeria, obeah, and the caribbean*, New Brunswick, New Brunswick, Londres, Rutgers University Press, 1997, 312 p.

### Trinidad

DAVIDAS, Lionel, « Acculturation, syncrétisme et interculturalité dans l'espace caraïbe anglophone : la mosaïque culturelle « trinbagonienne ». Essai d'étude comparative avec d'autres aires culturelles caribéenne et panaméricaine », *Portulan*, Octobre 2002 : 95-119.

HOUK, James T., *Spirits, Blood, and Drums. The orishas Religion in Trinidad*, Philadelphie, Temple University Press, 1995, 238 p.

### Cuba

BRANDON, George, *Santeria from Africa to the New World. The dead sell memories*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1997, 206 p.

### République dominicaine

ESTEBAN DEIVE, Carlos, *Vodu y magia en Santo Domingo*, Saint-Domingue, Museo des Hombre Dominicano, 1979, 427 p.

### Haïti

HURBON, Laënnec, *Les Mystères du vaudou*, Paris, Gallimard, « Découvertes », 1993, 176 p.

HURBON, Laënnec, *Dieu dans le vaudou haïtien*, Paris, Maisonneuve & Larose, « Références », 2002.

KERBOULL, Jean, *Vaudou et pratiques magiques*, Paris, Belfond, « Initiation et connaissance », 1977.

LAPASSADE, Georges, *Les Rites de possession*, Paris, Economica, 1997, 111 p.

LESCOT, Elie, *Avant l'oubli. Christianisme et Paganisme en Haïti et autres lieux*, Port-au-Prince, H. Deschamps, 1974.

METRAUX, Alfred, *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958.

OWUSU, Heike, CHARRIERE, Anne, *Rituels et symboles vaudou*, Paris, Guy Trédaniel, 2001, 253 p, titre original : *Voodoo Rituale*, Darmstadt, Schirner Verlag, 2001.

PLUCHON, Pierre, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs. De Saint-Domingue à Haïti*, Paris, Karthala, 1987, 321 p.

PRICE-MARS, Jean, *Ainsi parla l'oncle*, Montréal, Leméac, « Caraïbes », 1973

ROUMAIN, Jacques, *Le Sacrifice du Tambour Assoto(r)*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'Etat, 1943 ; avec des photos : du tambour assoto(r) d'un jeu de tambours rada, d'une béquille de Legba et d'assons.

SEABROOK, William, *L'Île magique. En Haïti terre du vaudou*, Paris, Phébus, 1997, 266 p. (première édition : William Seabrook, 1929).

### Antilles

EBROÏN, Ary, *Quimbois, Magie Noire et Sorcellerie aux Antilles. Aves 61 Pantacles et Sceaux magiques*, Paris, Jacques Grancher, 1977, 239 p.

HENRY VALMORE, Simonne, *Dieux en exil*, Paris, Gallimard, « Au Vif du Sujet », 1988, 238 p.

LETI, Geneviève, *L'Univers magico-religieux antillais. ABC des croyances et superstitions d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2005

MIGEREL, Hélène, *La Migration des zombis. Survivances de la magie antillaise en France*, Paris, Editions Caribéennes, 1987.

➤ *Martinique*

COADOU, Martine, *Serpent, manicoù et...dorlis. Bestiaire symbolique martiniquais*, Petit-Bourg, Ibis Rouge, 2000, 113 p.

DEGOUL, Franck, *Le Commerce diabolique. Une exploration de l'imaginaire du pacte maléfique en Martinique*, Petit-Bourg, Ibis Rouge, 2000, 207 p.

➤ *Guadeloupe*

BEBEL-GISLER, Dany, HURBON, Laënnec, *Cultures et Pouvoir dans la Caraïbe : langue créole, vaudou, sectes religieuses en Guadeloupe et en Haïti*, Paris, 1987, L'Harmattan, 21 cm, 143 p.

POULLET, Hector, *Kenbwa an Gwada. Le tout-monde magico-religieux créole*, Caraïbéditions, 2013, 206 p.

**D. Références psychologiques, psychiatriques,  
psychanalytiques**

LACAN, Jacques, *Le Triomphe de la religion*, 2005, 101 p.

LACAN, Jacques, *Le symbolique, l'imaginaire, le réel, 1953 ?* (texte dactylographié sous reliure spirale)

MIGEREL, Hélène, *La Sorcellerie des Autres. Une pathologie de l'envoûtement*, Paris, Éditions caribéennes, 1987, 216 p.

*Sur Haïti*

SAINT-GERARD, Yves, *Le Phénomène zombi. La présence en Haïti de sujets en état de non-être*, Toulouse, Erès, 1992, 142 p.

*Sur les Antilles françaises*

(COLLECTIF), *Résilience et rémanence des traumatismes*, Paris, Eres, 2005

FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, 188 p.

MANNONI, Octave, *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil, 1950.

MELMAN, Charles, *Lacan aux Antilles*, Toulouse, Eres, 2014

FEDERATION FRANÇAISE DE PSYCHOLOGUES ET DE  
PSYCHOLOGIE, COORDINATION REGIONALE DE LA  
GUADELOUPE, *Imaginaire créole et rézonans*, Gourbeyre, Nestor, 2011, 144  
p.

LESNE, Christian, *Cinq essais d'ethnopsychiatrie antillaise*, Paris, L'Harmattan, 1990, 305 p.

## **E. Essais**

ADAMS, Angel, *Rituels secrets de magie pratique antillaise*, Paris, Bussière, 2006.

BAZILE, Corneille, *La Terreur noire à la Guadeloupe*, Basse-Terre, Jeunes Antilles, 1976, 173 p.

DELAWARDE, J-B, *La Sorcellerie à la Martinique*, Paris, Téqui, 1983, 100 p.

OWUSU, Heike, *Rituels et symboles vaudou*, Paris, Guy Trédaniel, 2001, 253 p.

## **I. Colonialisme et esclavage**

JAMES, CLR, *Les Jacobins noirs*

WILLIAMS, Eric, de christophe colomb à Fidel Castro

JUAN BOSCH, *El caribe frontera imperial*

## **X. Plurilinguisme, multiculturalisme, interculturalité**

### **A. Références anthropologiques, ethnologiques, sociologiques**

BASTIDE, Roger, REDEFIELD, Robert, LINTON, Ralph, HERSKOVITS, Melville Jean, *Initiation aux recherches sur les interpénétrations de civilisations*, Saint-Paul de Fourques, Bastidiana, 1998, 99 p.

BELENUS, René, *L'Esclavage en Guadeloupe et en Martinique du XVIIème au XIXème siècle*, Pointe-à-Pitre, Jasor, 1998, 93 p.

CESAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Réclame, 1950.

CROWLEY, Daniel J., VALLEE, Nicole (trad.), *Folklore africain en Amérique*, Paris, Editions caribéennes, 1988, 106 p. Titre original : *African Folklore in the New World*, Austin, The University of Texas Press, 1977.

- DIOUF, Mamdou (*dir.*), BOSMA, Ulbe, *Histoires et identités dans la Caraïbe. Trajectoires plurielles*, Paris, Karthala/ Amsterdam, Sefhis, 2004, 269 p. Trad. : Roger Meunier.
- ENTIOPE, Gabriel, *Nègres, danse, et résistance. La Caraïbe du XVIIème au XIXème siècle*, Paris, L'Harmattan, 1996, 292 p.
- FROBENIUS, Leo, *Que signifie pour nous l'Afrique*, Toulouse, Toguna, 1999, texte extrait d'*Histoire de la civilisation africaine* (1933), trad. de l'allemand par Philippe Deneuve.
- GAUTIER, Arlette, *Les Sœurs de Solitude. La condition féminine dans l'esclavage aux Antilles du XVIIème au XIXème siècle*, Paris, Editions Caribéennes, 1985.
- GRACCHUS, Fritz, *Les Lieux de la mère dans les sociétés afro-américaines*, Paris, Editions caribéennes, 2000, 350 p.
- L'ABBÉ GRÉGOIRE, *De la littérature des Nègres. Ou recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature*, Paris, Perrin, 1990.
- LEIRIS, Michel, *Miroir de l'Afrique* (collection Quarto, Gallimard - recueil posthume illustré de ses principaux écrits d'ethnologie africaine), 1996.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Race et Histoire*, Paris, UNESCO, 1952.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1955.
- MINTZ, Sidney, PRICE, Richard, *The Birth of african-american culture. An anthropological perspective*, Boston, Beacon Press, 1992, 121 p.
- MOITT, Bernard, *Women and Slavery in the French Antilles, 1635-1848*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2001.
- TOUMSON, Roger, *Mythologie du métissage*, Paris, PUF, 1998, 272 p.

### *Sur la Guadeloupe*

- LABAT, Jean-Baptiste (dit Père Labat), *Voyage aux Isles*, Labat, intro. Michel Le Bris, Paris, Phébus Libretto, Paris, 1993)
- LEIRIS, Michel, *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, Gallimard, 1955.

## INDEX

### NOMINUM

Alexis, 10, 118, 131  
Arnold, 93  
Augé, 272  
Balutansky, 61, 62, 64, 66  
Bastide, 104, 105, 107, 109, 110, 112, 117, 119, 121, 123, 124, 127, 128, 130, 131, 133, 135, 146, 155, 159, 162, 164, 166, 167, 195, 201, 225, 260, 261, 270, 278, 281, 315, 325, 331, 346, 347, 349  
Bédarida, 53  
Beluge, 80  
Benoist, 135  
Bergeron, 58, 63, 65  
Bergson, 162  
Bernabé, 136  
Bernan, 53  
Blondel, 103  
Carbet, 96  
Carpentier, 10  
Carruggi, 68  
Cassius de Linval, 25  
Cauna, 29, 81, 84  
Césaire, 55, 73, 96, 97, 131, 133, 134  
Chamoiseau, 94, 128, 136, 415, 416, 417, 420, 426  
Chancé, 47  
Chanvallon, 275  
Chauvet, 96  
Chevrier, 58  
Compagnon, 21  
Condé, 12, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 32, 33, 35, 36, 37, 41, 43, 48, 49, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 74, 83, 86, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 108, 109, 119, 122, 131, 132, 147, 152, 153, 155, 200, 225, 230, 248, 251, 255, 256, 268, 269, 308, 347, 348, 357, 367, 368, 372, 373, 381, 401, 404, 405, 409, 411, 412, 416, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427  
Confiant, 49, 53, 94, 136, 426  
Cottenet-Hage, 20, 54, 93  
Curtius, 83, 114, 115, 125, 132, 133, 135, 136, 138, 151, 161, 163, 169, 178, 184, 185, 193, 195, 196, 206, 222, 223, 232, 235, 236, 262, 270, 286, 290, 343, 367, 368  
Depestre, 133  
Didon, 170, 201, 202, 204, 205, 208, 240  
Dracius, 96  
Durkheim, 163  
Eliade, 71, 72, 74, 75, 82, 138, 139, 148, 149, 259  
Eyma, 155  
Fanon, 30, 93, 195, 278  
Fanta Toureh, 54  
Feuerbach, 162  
Frazer, 163  
Garcia, 43  
Garcia Marquez, 181  
Gisler, 29  
Glissant, 19, 22, 45, 46, 49, 52, 73, 90, 94, 135, 136  
Gros, 17  
Guillen, 131

Gyssels, 19, 44  
 Hardwick, 23  
 Hawthorne, 60  
 Hess, 51  
 Hill, 58, 63, 97, 184, 190, 261, 307  
 Houël, 25  
 Hurbon, 117  
 Hurston, 114  
 Jameson, 31  
 Jean-Baptiste, 316  
 Jeay, 58  
 Johnson, 96  
 Jonnès, 152  
 Julia, 27, 28, 31  
 Kadish, 55, 58, 61, 63, 65  
 Knutson, 22  
 Lacascade, 26, 61  
 Lacrosil, 12, 15, 16, 17, 24, 26, 33, 34, 36, 39, 43, 48, 49, 57, 61, 82, 96, 98, 109, 125, 127,  
 129, 151, 154, 183, 185, 195, 203, 205, 214, 216, 223, 237, 245, 255, 271, 273, 282, 345,  
 355, 359, 401, 404, 412, 413  
 Landes, 122  
 Leiner, 134  
 Lévy-Bruhl, 89, 126, 261, 286, 298, 350, 372, 385, 386, 391  
 Makward, 51, 68, 96  
 Mangeon, 43  
 Manicom, 96  
 Marquez, 10  
 Martin, 52  
 Maximin, 11, 73, 74, 78, 90  
 Métraux, 105, 106, 114, 145  
 Meudal, 52  
 Midiohouan, 30  
 Migerel, 128, 129, 208, 209, 210, 213, 214, 216, 221, 227, 228, 229, 281, 282, 283, 284, 319,  
 321, 385, 386  
 Morrison, 52, 108, 109, 280, 307, 372, 414, 420, 423, 427  
 Moudileno, 20, 54  
 Müller, 162  
 Nicolas, 17  
 Ortiz, 110, 120, 130  
 Oudin-Bastide, 47, 107, 108, 126, 130, 139, 140, 142, 144, 145, 147, 148, 150, 152, 155, 156,  
 160, 164, 165, 232, 261, 263, 264, 267, 274, 280  
 Palcy, 316  
 Pépin, 11, 29, 46, 49, 94, 230  
 Perye, 26  
 Peterson, 108, 109  
 Petry, 41, 66, 67, 153, 200, 251, 269  
 Pfaff, 41, 48, 68  
 Philcox, 21  
 Pierre, 24  
 Pineau, 12, 15, 23, 24, 27, 29, 31, 32, 33, 35, 36, 42, 43, 49, 50, 52, 53, 57, 71, 73, 74, 79, 80,  
 86, 90, 96, 97, 98, 117, 171, 178, 179, 181, 187, 214, 216, 255, 256, 305, 308, 350, 353, 359,  
 374, 401, 404, 408, 410, 411, 426, 428, 429, 430, 431  
 Pinto, 122  
 Pouillet, 177, 181, 182, 186, 190, 191, 221, 230, 231, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 246,  
 247, 288, 289, 290, 293, 299, 300, 316, 340  
 Praeger, 59, 60, 69  
 Price Mars, 118  
 Ribeiro, 122

Rice-Maximin, 85  
 Ricoeur, 73  
 Rodrigues, 130  
 Rosello, 20, 22, 45, 47, 57  
 Roumain, 27  
 Saint-John Perse, 12, 21, 73  
 Sallmann, 333  
 Satineau, 124  
 Scheel, 181  
 Schleiermacher, 162  
 Schoelcher, 277  
 Schwarz-Bart, 12, 15, 18, 19, 24, 27, 33, 36, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 53, 54, 56, 57, 69, 70,  
 73, 74, 90, 91, 94, 96, 97, 98, 126, 220, 255, 265, 274, 279, 282, 339, 343, 349, 351, 361,  
 401, 404, 405, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 429, 438  
 Séphocle, 56, 65  
 Simasotchi-Bronès, 30, 67, 72, 74, 77, 90, 91  
 Sourieau, 19, 21  
 Souza, 91  
 Spencer, 162  
 Stendhal, 13  
 Tauchnitz, 93, 95  
 Todorov, 259  
 Toureh, 70, 73  
 Tsoungui, 346  
 Valmore, 188, 189, 190, 210, 236, 319, 351  
 Vergès, 95, 420  
 Viala, 57, 58, 59  
 Walker, 59  
 Wilson, 20, 60, 61  
 Zobel, 18

#### RERUM

30° couleurs, 316  
*Aminata*, 58, 63, 184, 190, 261, 307  
*Beloved*, 108, 109, 280, 307, 372, 427  
*Cahier d'un retour au pays natal*, 133  
*Cajou*, 17, 26  
*Célanire Cou-coupé*, 308  
*Cent ans de solitude*, 181  
*Clés pour le conte africain et créole*, 346  
*Code Noir*, 142  
*Demain, Jab-Herma*, 17, 26, 33, 37, 38, 40, 53, 77, 80, 83, 97, 99, 109, 127, 129, 130, 151, 154,  
 159, 160, 183, 184, 186, 189, 203, 216, 224, 225, 233, 237, 244, 246, 256, 267, 274, 286,  
 293, 300, 311, 345, 351, 360, 376, 377, 386, 387, 398, 399, 401, 402  
*Désirada*, 21, 22, 53  
*Diab Là*, 18  
*Dictionnaire pratique du créole de Guadeloupe*, 35  
*Dieu dans le Vaudou haïtien*, 185  
*Dieux en exil*, 188, 189, 190, 210, 236, 319, 351, 446  
*Discours antillais*, 72  
*Écrire en pays colonisé*, 30  
*Éléments de sociologie religieuse*, 104, 105, 162, 260, 325, 347, 443  
*Elles écrivent des Antilles*, 17, 19, 21, 22, 44, 96  
*Eloge de la Créolité*, 73, 136, 345  
*Entretiens avec Maryse Condé*, 41, 68  
*Et les chiens se taisaient*, 131  
*Gouverneurs de la Rosée*, 27  
*Heremakhonon*, 21, 22

*Histoire religieuse de la Guadeloupe*, 202, 205  
*Histoire religieuse de la Guadeloupe au XIXe siècle*, 170, 201, 208, 240  
*Introduction à la littérature fantastique*, 259  
*Karukéra. Présence littéraire de la Guadeloupe*, 85  
*Kenbwa an Gwada*, 177, 181, 182, 186, 191, 221, 230, 231, 236, 237, 238, 241, 242, 247, 288, 289, 290, 293, 300, 316, 340, 447  
*L'Ancêtre en Solitude*, 18  
*L'Auteur en souffrance*, 47  
*L'Effroi et la terreur*, 108, 126, 130, 139, 142, 144, 147, 148, 150, 152, 154, 156, 160, 165, 232, 261, 263, 267, 270, 274, 280, 331, 443  
*L'Espérance Macadam*, 27, 28, 31, 79, 97, 308  
*L'Héritage de Caliban*, 56, 61, 62, 64, 66, 67  
*L'Homme-au-bâton*, 11, 29, 230  
*L'Île et une nuit*, 11  
*L'Île qui meurt*, 26  
*L'Image des quartiers populaires dans le roman antillais*, 29, 82  
*L'Isolé soleil*, 11  
*L'œuvre de Maryse Condé. Questions et réponses à propos d'une écrivaine politiquement incorrecte*, 55, 58, 60, 69  
*La Bible*, 171, 175, 194, 203, 215, 284  
*La Clé des songes et des rêves*, 386  
*La Créolité dans le contexte international et postcolonial du métissage et de l'hybridité. De la mangrove au rhizome*, 93, 95  
*La Grande drève des esprits*, 24, 29, 33, 36, 37, 38, 42, 49, 52, 53, 56, 76, 79, 81, 83, 86, 97, 99, 106, 117, 142, 149, 171, 175, 177, 178, 179, 181, 187, 188, 191, 195, 197, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 225, 234, 244, 254, 255, 282, 286, 288, 298, 303, 308, 310, 316, 323, 324, 336, 339, 340, 350, 351, 353, 356, 357, 359, 370, 375, 376, 383, 392, 396, 398, 399, 401, 402, 431  
*La Mentalité primitive*, 89, 126, 286, 350, 372, 385, 386, 391  
*La métaphore vive*, 73  
*La Mulâtresse Solitude*, 265, 274  
*La Parole des femmes*, 69  
*La Relecture historique féministe de la femme esclave dans Aminata de Lawrence Hill et dans Moi, Tituba, sorcière noire de Salem de Maryse Condé*, 58, 63  
*La Sorcellerie des autres*, 128, 129, 209, 210, 214, 216, 221, 227, 282, 283, 284, 319, 321, 385  
*La Transgression des couleurs*, 27  
*La Vie scélérate*, 19, 21, 22, 26, 28, 32  
*Le Caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post)colonial*, 24  
*Le Dernier des Justes*, 18  
*Le Dictionnaire érudit de la langue française*, 88  
*Le discours antillais*, 19, 22, 232  
*Le Lexis*, 88  
*Le Petit Robert*, 103  
*Le quatrième siècle*, 136  
*Le Roman antillais*, 21  
*Le Roman antillais : personnages, espace et histoire, fils du chaos*, 30, 67, 72, 91  
*Le Rouge et le Noir*, 13  
*Le Vaudou haïtien*, 106, 446  
*Les Amériques noires*, 107, 110, 112, 117, 119, 124, 127, 128, 130, 131, 133, 135, 146, 155, 164, 167, 201, 225, 278, 281, 315, 346, 349, 444  
*Les Damnés de la terre*, 196, 285, 286  
*Les Gens de bonne-espérance*, 27  
*Lettres créoles*, 94, 432  
*Littérature et identité créole aux Antilles*, 45, 47, 57  
*Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs*, 31  
*Littré*, 20, 103  
*Maryse Condé: une nomade inconvenante*, 91  
*Maryse Condé. Mythe, parabole et complexité*, Paris, 51

*Maryse Condé. Rébellion et transgressions*, 23, 25, 52, 55, 58, 59, 68  
*Maryse Condé. Une nomade inconvenante*, 20, 54  
*Mélodie des Faubourgs*, 28, 31  
*Mémoire d'une amnésique*, 62  
*Mets et merveilles*, 19  
*Moi, Tituba, sorcière*, 22, 33, 41, 48, 51, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 79, 81, 87, 90, 94, 99, 119, 122, 131, 141, 147, 152, 153, 160, 186, 189, 197, 198, 200, 201, 225, 226, 228, 244, 248, 266, 268, 269, 279, 287, 288, 289, 291, 294, 302, 308, 309, 318, 320, 321, 322, 325, 329, 334, 336, 348, 349, 357, 358, 361, 362, 363, 373, 376, 379, 381, 391, 392, 394, 398, 399, 401, 427  
*Mon anthologie de littérature antillaise*, 17  
*Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, 72, 75, 82, 138, 139, 149, 259  
*Paroles d'outre-mer*, 25  
*Penser la créolité*, 24, 32, 93, 95, 407, 411  
*Pluie et vent sur Télumée Miracle*, 18, 19, 27, 33, 38, 40, 43, 44, 45, 50, 56, 57, 77, 78, 79, 80, 87, 88, 89, 91, 94, 99, 129, 141, 148, 171, 178, 190, 196, 203, 204, 220, 227, 244, 282, 288, 289, 293, 294, 299, 301, 307, 312, 316, 317, 321, 322, 323, 330, 335, 338, 341, 346, 347, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 360, 361, 367, 368, 376, 379, 388, 391, 398, 399, 401, 417, 418  
*Poétique de la relation*, 22  
*Postures postcoloniales*, 43  
*Réalisme magique et réalisme merveilleux*, 181  
*Sapotille et le serin d'argile*, 17, 26, 205  
*Ségou*, 56, 65  
*Siméon*, 315  
*Soufrières*, 11  
*Symbioses d'une mémoire*, 83, 115, 125, 132, 133, 136, 151, 161, 163, 169, 178, 185, 193, 196, 206, 222, 223, 236, 262, 270, 286, 290, 368, 442  
*Tambour-Babel*, 11  
*Texaco*, 94, 416  
*Ti-Jean l'Horizon*, 18, 56, 279, 349  
*Tituba of Salem Village*, 41, 66, 153, 269, 427  
*Toxic Island*, 94, 438  
*Traversée de la mangrove*, 32, 65  
*Tropiques*, 134  
*Un plat de porc aux bananes vertes*, 18  
*Vents*, 12

# ANNEXE

---

## Rencontre avec Simone Schwarz-Bart

Vendredi 13 septembre 2013 à La Souvenance, Goyave, Guadeloupe, dans le cadre des journées du patrimoine

Lors de cette rencontre, organisée dans le cadre des journées du patrimoine, nous avons emmené nos élèves de classe de terminale bac professionnel à la Souvenance, le domaine mitoyen de la résidence de Simone Schwarz-Bart, devenu un centre culturel, dédié aux arts. Après un périple dans les ruelles du lieu-dit Bois-Sec, à Goyave, l'écrivain nous réserve un accueil emprunt de simplicité mais si chaleureux que les élèves, auxquels elle se présente comme une tante, l'appellent «Tatie», et se trouvent particulièrement disposés à écouter celle dont ils devront ensuite étudier le roman *Pluie et vent sur Télumée miracle*, en cours de lettres. La mairie de Goyave avait du retard dans la livraison des chaises : Simone Schwarz-Bart s'installe donc dans un fauteuil en osier et les élèves forment un cercle autour d'elle, assis en tailleur sur le sol.

En dépit d'une récente hospitalisation, l'écrivain montre un dynamisme réel, elle nous raconte la genèse de ses œuvres.

*Un plat de porc aux bananes vertes* est son premier livre, un ouvrage à quatre mains, composé avec son mari André, omniprésent lors de cette rencontre. Elle nous explique qu'au fond, ils ne font qu'un, et que chacun de leurs ouvrages, qu'il soit signé de l'un ou de l'autre, est un ouvrage commun, auquel chacun des auteurs a apporté un peu de sa personne. Elle avoue cependant que cet ouvrage lui « plaît moins », qu'elle ressentait la nécessité d'écrire sur un sujet à elle, plus personnel.

L'écriture de *Pluie et vent sur Télumée miracle* a été provoquée par la mort de son amie. Elle nous confirme cette information, que l'on peut trouver dans la plupart des ouvrages sur l'œuvre. Elle nous raconte ainsi qu'elle se trouvait en Suisse lorsqu'elle apprend ce décès, et ressent le besoin de donner une immortalité à cette amie qui lui est chère, en écrivant sur elle. Ce besoin d'écrire commence par des nouvelles, avant de donner lieu au roman. Tout au long de ce parcours d'écriture, elle ressent la présence de

cette amie auprès d'elle, qui la guide dans ses écrits. Avec ce livre, elle entend relater le parcours de toute une génération de personnes qui a créé ses propres références. Elle cite l'Afrique et ses coutumes, qu'elle oppose à la Guadeloupe et son créole plein de non-dit, langue de paraboles, de proverbes et de contes destinés seulement à donner des clés afin de deviner soi-même des règles qu'on ne vous ne donnera jamais explicitement.

Avec *Ti Jean L'Horizon*, elle entend mettre par écrit l'histoire d'un personnage facétieux et récurrent des contes créoles, toujours avec cet objectif de créer un ouvrage propre à la Guadeloupe.

Aimant la femme noire, dont il n'existe alors peu ou pas de représentations, elle publie une encyclopédie qui lui est dédiée : *Hommage à la femme noire*, dans laquelle elle veut récapituler tout ce que le monde compte de femmes noires connues pour leur beauté ou leurs actions. Elle nous parle longuement de cet ouvrage qui lui tenait particulièrement à cœur, afin de réhabiliter celle qui selon elle était une oubliée de l'Histoire.

Si elle a beaucoup inspiré l'écriture de *La Mulâtresse Solitude*, ce personnage subversif, elle nous explique que cette histoire, traversée par l'histoire guadeloupéenne, aurait été trop lourde à porter, et qu'elle n'aurait pu écrire cet ouvrage, devenu un des piliers de la littérature guadeloupéenne, dont l'auteur est celui du *Dernier des Justes*.

Interrogée par les élèves, Simone Schwarz-Bart confie ne pas connaître la crise de la page blanche. Le créole lui permet de combler les vides qu'elle peut rencontrer, elle retravaille ensuite son texte en français. Enfant unique, elle révèle avoir toujours ressenti le besoin de se raconter des histoires. Fille de la directrice d'école, elle vivait dans la section rurale de Schoelcher, à Trois-Rivières. Ses camarades d'école lui racontaient la journée des histoires qu'elle se repassait le soir comme des films. Elle ressent par la suite ce même besoin de se raconter des histoires, afin de rapprocher les siens, lorsqu'elle est loin de la Guadeloupe, en Suisse, en France métropolitaine, en Italie, au Sénégal... Les siens lui manquent, « le plus simplement du monde » nous dit-elle, et impossible de combler ce

manque en lisant des histoires de chez elle, car il n'existe pas de roman guadeloupéen ou antillais. Il y a la poésie de Césaire, la philosophie de Fanon, mais personne n'écrit d'histoires. Fortement inspirée de l'ouvrage dit inclassable de l'Américain **James Agee** : *Louons maintenant les grands hommes*, qui raconte justement l'histoire de petites gens, vivant dans une grande pauvreté, elle raconte l'histoire des Guadeloupéens, mais celle des petites gens de la Guadeloupe. D'autres influences l'entourent : **Isaac Babel**, écrivain juif de langue russe du début du XX<sup>ème</sup> siècle, son auteur préféré restant **Tchekov**. Son inspiration la plus profonde lui vient néanmoins de son époux **André Schwarz-Bart**, un apport énorme selon l'auteure, qui considère comme un privilège d'avoir pu vivre aux côtés d'un écrivain, un Juif de surcroît, lequel était porté par l'histoire de son peuple, alors qu'elle n'avait pas d'histoire. C'est auprès de lui qu'elle ressent la nécessité d'avoir son histoire. Cette histoire, elle espère aussi la créer à travers ses voyages. Décidée à avoir son premier enfant en Afrique, elle se rend à Dakar, où, comme nombre d'Antillais à l'époque, elle espère retrouver ses souches, ses origines. Mais comme nombre d'Antillais, sa différence lui est imposée sans ambages : on l'appelle « madame Toubab ». Elle comprend alors que son histoire à elle est désormais à dissocier de celle de l'Afrique, qu'elle est diasporique, qu'elle se récrée ailleurs, en Guadeloupe. Elle perçoit néanmoins des points communs entre l'Afrique et les Antilles, qui se trouvent dans les rires, les chants, la musique, quelques noms de familles tels que les Massambo.

Après ces voyages, réfugiée dans les hauteurs de Goyave, elle nous confie que c'est cela, l'endroit idéal pour écrire : en hauteur, et lorsque ses « neveux », au terme de ce récit de vie, lui demandent son âge : « cent ans » nous dit elle, avant de leur proposer la lecture d'un passage de l'œuvre, celui où Télumée se rend compte qu'Elie ne l'aime plus, que celui-ci ne vient plus la voir, mais qu'il se rend dans leur maison uniquement pour entretenir le jardinet.

Après cette lecture, la rencontre se poursuit par des échanges libres, et les remerciements des élèves.