

L'écriture féminine aux Antilles: une tradition 'féministe'?

Sam Haigh

Université de Warwick, Angleterre

La tradition littéraire antillaise a toujours fait preuve et de radicalisme et d'engagement dans la lutte contre l'aliénation socioculturelle engendrée par le colonialisme français.¹ Du point de vue de la différence sexuelle, pourtant, c'est une tradition dont le radicalisme est plutôt limité; une tradition masculine, voire misogyne. En fait, c'est une tradition qui s'étend, telle une généalogie paternelle, depuis la colonisation jusqu'à nos jours: des œuvres de colons français du XVIIIe et XIXe siècle, à celles de *békés*;² des premiers textes par des écrivain(e)s noir(e)s et métis(es) au début du XXe siècle³ à la négritude des années quarante et aux écrits de Frantz Fanon; des romans, pièces de théâtre et ouvrages de poésie d'écrivains tels que Joseph Zobel, Vincent Placoly et Edouard Glissant au plus récent *Eloge de la créolité* (1989) de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant.

Il existe, bien sûr, bon nombre d'écrivaines antillaises: Drasta Houel, une *békée*, publia en 1916 *Vies légères*, tandis que *Claire-Solange, âme africaine*, de Suzanne Lacascade, fut en 1924 un texte tout aussi radical que ceux de ses contemporains plus renommés Léon Gontran Damas et René Maran (cf. plus haut note 3). Et les romans de Mayotte Capécia, *Je suis Martiniquaise* (1948) et *La Nègresse blanche* (1950), sont devenus des exemples tristement célèbres de tentatives antillaises de résistance à l'assimilation. Ce n'est pourtant qu'au cours des deux dernières décennies, que s'est produit une véritable 'irruption' des écrivaines dans 'l'héritage viril' de la littérature antillaise (Arnold 1992: 21). Ce que je veux suggérer ici, c'est qu'une *tradition* d'écriture féminine antillaise est en train de se former. Une tradition qui non seulement croise les écrits de ses précurseurs masculins et mieux connus, mais qui les interroge et leur résiste. Que la résistance de cette tradition soit 'féminine' ou 'féministe', reste une question fort difficile à résoudre, mais ce qui est certain, est que son rôle dans le développement et le radicalisme continus de la tradition littéraire antillaise dans son ensemble, est primordial.

Les écrivaines antillaises face à 'l'indifférence sexuelle' de Fanon

Les romans de Michèle Lacrosil et Jacqueline Manicom illustrent parfaitement cette tendance chez les romancières antillaises à écrire en réaction aux œuvres de leurs précurseurs masculins et plus reconnus — dans le cas présent, celle du psychiatre et activiste politique martiniquais, Frantz Fanon. En fait, on pourrait considérer ces deux

femmes — qui écrivaient dans les années 60 et au début des années 70 — comme des personnages clés dans l'écriture féminine antillaise. Leur œuvre est à rapprocher non seulement des écrits de Fanon, mais aussi de ceux de Mayotte Capécia, une devancière qui doit sa réputation plutôt douteuse en grande partie à Fanon précisément. Qui plus est, on pourrait aussi considérer ces deux écrivaines comme les précurseurs des romancières contemporaines telles que Maryse Condé.

Les deux premiers romans de Lacroisil, *Sapotille ou le serein d'argile* (1960) et *Cajou* (1961), ainsi que celui de Manicom, *Mon Examen de blanc*, publié un peu plus tard en 1972, reprennent beaucoup des problèmes soulevés à la fois par Capécia et par Fanon. En particulier, ces trois romans examinent le thème de 'la névrose antillaise' qu'étudie Fanon dans son texte déterminant de 1952, *Peau noire, masques blancs*. Ce texte est une étude détaillée des conséquences psychologiques néfastes que peut avoir la politique coloniale française d'assimilation, chez le Noir antillais. Fanon analyse avec compréhension le 'complexe de lactification' — le désir de 'devenir blanc' — que subissent ses compatriotes antillais. Pourtant, comme plusieurs études récentes l'ont déjà remarqué,⁴ les aperçus de Fanon sont extrêmement marqués par une 'indifférence sexuelle'. Ainsi s'explique l'attitude négative et paradoxale de Fanon envers le roman de Capécia, *Je suis Martiniquaise*, qu'il examine dans le chapitre intitulé 'La femme de couleur et le Blanc'. *Je suis Martiniquaise* est l'histoire (apparemment autobiographique, mais tout au moins profondément personnalisée) de Mayotte, une Martiniquaise qui semble être atteinte précisément de la névrose décrite par Fanon, une femme obsédée par le désir d'épouser un Blanc et d'avoir des enfants au teint clair. Pourtant Fanon reproche à Capécia d'avoir écrit ce qu'il interprète comme un roman profondément négrophobe et l'accuse d'avoir trahi les hommes noirs en particulier et la race noire d'une façon générale. Ce qui paraît particulièrement paradoxal, de sa part, est son attitude bienveillante envers *Un Homme pareil aux autres* de René Maran, qu'il examine dans un chapitre parallèle avec celui sur Capécia, 'L'Homme de couleur et la blanche'. Ici, l'aliénation ressentie par le narrateur Jean Veneuse, un Noir antillais cultivé et assimilé, à l'égard des Noires antillaises, est telle qu'il n'envisage pas d'autre solution que d'épouser une blanche, Andrée Marielle. Il est surprenant que Fanon ne voie là aucune preuve de 'trahison' et exprime sa sympathie envers Veneuse qu'il interprète comme un personnage tragique.

Il est donc clair qu'en ce qui concerne les problèmes d'auto-identification du Noir assimilé, Fanon se base sur des préconçus applicables à un modèle masculin, et lorsqu'il propose une solution il lui est difficile de l'adapter à la Noire assimilée. En fait, malgré des références passagères quant à l'éventualité d'une différence dans la relation de force entre un Noir et une Blanche et celle entre une Noire et un Blanc, et malgré toute un passage dédié à ce qu'il appelle la 'psychosexualité' des Blanches, Fanon admet volontiers, en réponse à un lecteur imaginaire qui lui demanderait ce qu'il aurait à dire de particulier à propos de 'la femme de couleur': 'nous n'en savons rien' (Fanon 1952: 145). La seule 'information' qu'il puisse donner c'est que, tout

comme la Blanche, la Noire antillaise se sent typiquement menacée par les Noirs. Et ceci, comme il le soutient dans un autre passage de son analyse, est apparemment imputable à la préoccupation intimement liée à la lactification: la peur de la 'régression', ou de 'noircir' la race au lieu de l'éclaircir.

Ce qui ressort ici, c'est l'incapacité de Fanon à dissocier les femmes noires de la forme la plus extrême, celle à entendre au sens propre du terme, que le complexe de la lactification peut prendre, le métissage. Fanon établit clairement une hiérarchie des différentes réactions que peut provoquer le complexe de lactification, où le désir 'd'éclaircir la race' à proprement parler, figure au bas de l'échelle, considéré comme valide uniquement s'il est vu comme un moyen d'élever ou de confirmer un certain degré de blancheur intellectuelle et culturelle préalablement acquis. Alors qu'il n'a aucune difficulté à imaginer des hommes noirs, comme Jean Veneuse, capables au préalable d'accéder à la blancheur au moyen de l'éducation, il lui est à plusieurs reprises impossible de dissocier les femmes noires du domaine physique, présumant qu'elles voient en la maternité une occasion de se blanchir 'de l'intérieur' à proprement parler. En outre, Fanon étend l'association homme/spirituel et femme/corporel aux auteurs des deux textes qu'il examine ici; en effet, il confond constamment Mayotte, la narratrice de *Je suis Martiniquaise*, et Capécia, son auteure, considérant ainsi qu'il s'agit d'une autobiographie alors qu'il n'en fait pas autant du texte de Maran, même s'il concède qu'il soupçonne de nombreux éléments autobiographiques dans ce dernier. Il semblerait donc que Fanon conçoive volontiers que Maran puisse, tout comme lui, offrir une analyse rationnelle, une *représentation* 'objective' du phénomène de la névrose antillaise, alors qu'il lui est apparemment inconcevable qu'une femme telle que Capécia soit capable d'autre chose que de raconter avec naïveté une névrose dont elle a été atteinte. Il semble que, pour Fanon, Capécia *incarne* le complexe de lactification alors qu'il en va différemment de Maran.

En somme, Fanon semble incapable de concevoir l'influence du sexe de la personne concernée dans la nature du désir de blancheur de l'Antillais. Et c'est ce que conçoivent Lacrosil et Manicom dans leurs propres textes. En reprenant les idées de Capécia — des idées qui sont, il faut en convenir, plutôt spécieuses — ces deux femmes évoquent ce que Fanon s'avoue incapable d'imaginer: que le désir, chez les Noires antillaises, puisse prendre des formes diverses, non seulement dans les limites du semble-t-il inévitable complexe de la lactification, mais aussi au-delà.

Prenant en compte la violence qui a toujours caractérisé la relation entre le Blanc et la Noire, ces deux romancières suggèrent que le désir des Noires antillaises n'implique pas nécessairement le 'blanchissement' de la race, c'est-à-dire donner naissance à des enfants plus blancs. Loin de là, elles nous montrent des femmes qui, à la différence de celles de Capécia, ne subissent pas à la tentation de lactification, mais au contraire la considèrent comme une tentative de domination tant raciale que sexuelle de la part du maître blanc. Elles nous montrent des femmes qui, comme Cajou, désirent la blancheur non pas des hommes mais des femmes, et dont la sexualité

est pour Fanon la plus inavouable qui soit.⁵ Un exemple encore plus net, étant donné que le désir de Cajou naît néanmoins toujours du complexe de lactification, nous est fourni par Madévie, l'héroïne de *Manicom*, qui finit par ne désirer ni les blancs ni les blanches. Elle rejète le médecin blanc avec qui elle travaille pour devenir plutôt l'amante d'un indépendantiste noir, se lançant ainsi dans la relation que Fanon, même s'il la présente comme la relation idéale quand il reproche à Capécia d'avoir trahi sa race, n'envisage jamais véritablement comme une possibilité. En fait — et bien que Fanon n'en ait jamais fait mention non plus — c'est une relation qui démontre aussi une prise de conscience qui apparaît déjà en filigrane chez Capécia, car Mayotte se montre bien consciente de l'évolution, après la guerre, dans l'attitude des Antillais concernant les problèmes d'assimilation et de couleur.

Négritude au féminin

Le choix d'une telle relation rappelle aussi d'autres préoccupations d'après-guerre: celles de la négritude, qu'à son tour *Claire-Solange, âme africaine* de Suzanne Lacascade avait anticipé de plusieurs décennies. En même temps, c'est un choix qui anticipe sur les premiers romans de l'écrivaine la plus célèbre d'une génération postérieure: Maryse Condé. Dans *Heremakhonon*, publié en 1976, et *Une Saison à Rihata*, publié en 1981, on retrouve à la fois les préoccupations naissantes des devancières de Condé et, comme on s'y attendrait, celles de la négritude, discours fondamental de la lutte antillaise contre l'assimilation.

C'est avec la naissance de ce 'mouvement' à Paris dans les années 30 et 40 que l'on situe souvent les débuts de la tradition littéraire noire antillaise en tant que telle. Plus précisément, le *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) d'Aimé Césaire est devenu le texte fondateur de la négritude antillaise. Comme c'est bien connu, ce poème narratif à la première personne retrace le voyage du Noir antillais depuis la désolation et dégradation de la Martinique vers la beauté et la pureté — décrite de façon très détaillée — de l'Afrique, identifiée comme 'ma terre... ce pays mien' (Césaire 1983: 22). En Afrique, le héros de Césaire redécouvre et reconnaît '[ses] ancêtres bambaras' (ibid., 58), ainsi que 'la splendeur de ce sang' (ibid., 26) — ce sang africain qui l'unit au reste des Noirs de la diaspora, aux 'nègres' de Guadeloupe, d'Haiti, de 'Virginie. Tennessee. Géorgie. Alabama' (ibid., 25). Il revendique le rejet en bloc de l'Europe par les peuples de la diaspora, et annonce leur désir d'embrasser plutôt l'Afrique et 'l'africanité'. Il éprouve un sentiment de fierté en découvrant qu'il fait partie d'un peuple immense descendant d'une civilisation antique et, sur le plan personnel, son voyage lui confère un sentiment de liberté qui dérive de la possibilité de proclamer, sans honte, son identité de Noir. Tout simplement, il découvre qu' 'il est beau d'être nègre' (ibid., 64), et c'est cette révélation qui a motivé les générations postérieures d'écrivains et écrivaines antillais(es) à poursuivre leur propre quête identitaire en Afrique.

Mais au cours des générations suivantes la négritude a aussi suscité les critiques.

Fanon, par exemple, s'oppose à la négritude pour des raisons idéologiques et politiques dans *Peau noire, masques blancs* comme par la suite dans *Les Damnés de la terre* (1961). Maryse Condé, aussi, s'oppose à la négritude, et dans un essai de 1973 elle lui adresse la question suivante:

Mais de quel refus s'agit-il... ? Puisque c'est l'Europe qui a fabriqué de toutes pièces le mythe nègre, revendiquer ce mythe, s'en glorifier comme de l'expression de sa personnalité véritable ne revient-il pas à accepter l'Europe et sa culture dans leurs pires errements. Refus?... Je ne vois qu'acceptation extrême (Condé 1973: 153. Voir aussi Condé 1974).

On retrouve cet argument dans les débuts romanciers de Condé. En effet, dans ses deux premiers romans, elle dépeint les pays africains dans lesquels se retrouvent ses héroïnes guadeloupéennes non pas comme les idylles romantiques et précoloniales du *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire, mais comme les dictatures corrompues et brutales des *Damnés de la terre* de Fanon. Comme Fanon, Condé met en garde contre l'idéalisation de l'Afrique qui caractérise la négritude et souligne plutôt les réalités difficiles de l'Afrique contemporaine.

Mais Condé va plus loin que Fanon dans sa critique: elle suggère que les failles des théories de la négritude s'expliquent aussi par ce qu'on pourrait appeler un parti pris sexuel. En fait, il est clair, d'après les œuvres des poètes de la négritude, que la quête d'identité qu'ils décrivent est une quête masculine: ce sont les *fil*s exilés qui partent à la recherche d'un pays natal auquel ils attribuent constamment des caractéristiques maternelles: 'la Mère Afrique'. Et, qui plus est, cette recherche et ce retour s'effectuent grâce à une relation imaginaire et idéalisée avec une femme noire qui incarne toutes les valeurs et toutes les traditions de la culture africaine tant recherchée par le héros. Dans cette poésie, la femme est avant tout pour le héros le moyen d'accéder à son identité perdue de Noir d'origine africaine. Elle constitue aussi le pilier sur lequel s'élabore la personnalité noire masculine; elle est encore ce qui permet à l'Antillais qui vient de recouvrer son 'authenticité' d'embarquer pour son deuxième voyage, celui du retour aux Antilles. C'est précisément ce rôle que le poète fait jouer à la femme qui empêche cette dernière de participer activement à la lutte pour la libération antillaise, et la prive de son propre sentiment d'identité en tant que femme.⁶

C'est à partir d'une telle interprétation de la négritude que les deux romans de Condé se comprennent le mieux, car Condé y examine les conséquences d'une inversion des rôles 'sexués' de la négritude. Il s'agit, dans *Heremakhonon* par exemple, d'une Guadeloupéenne instruite et assimilée résidant à Paris qui entreprend un voyage en Afrique qui est apparemment semblable à celui du héros du *Cahier* de Césaire. Son voyage s'avère pourtant être au 'Père-Afrique', à la recherche de son identité en tant qu'Antillaise, grâce à une relation avec 'un nègre avec aïeux' (Condé 1976: 47) —

Ibrahima Sory, ministre au gouvernement et descendant de rois africains. Et cette quête échoue: Véronica, tout comme Marie-Hélène dans *Une Saison à Rihata*, demeure incapable d'entreprendre le deuxième retour à son vrai pays natal, la Guadeloupe, qui lui est vital. Loin de son île, elle se retrouve sans domicile, hantée par un sentiment d'exil et se sentant partout une étrangère. Ce que Condé suggère ici, est que les rôles propres à la quête d'identité de la négritude sont conditionnés à un tel point par le sexe du protagoniste que la négritude reste inopérable en tant que discours de libération si l'on essaie de les inverser — ce qui ne laisse aux femmes comme Véronica aucun moyen de se forger une identité antillaise.

Les œuvres de Condé restent toujours dominées à la fois par cette quête identitaire féminine et par les principaux soucis propres à la tradition littéraire antillaise. Le souci, par exemple, de trouver une *explication* des origines du peuple antillais, souci qui, note Condé, est nécessairement lié à la quête d'un *lieu* d'origine qui caractérise la négritude. Étant donné que l'on séparait systématiquement les esclaves d'une même ethnie à leur arrivée aux Antilles, la multitude de croyances et de cultures se perdit peu à peu, ce qui, remarque Condé, eut pour conséquence de priver les Antillais d'ascendance africaine de tout mythe d'origine (Condé 1978: 7). Edouard Glissant explique que les mythes d'origine sont d'une importance vitale pour la collectivité, car c'est à travers ces mythes qu':

Une communauté, sans le savoir, inconsciemment, mais parce qu'elle en a besoin pour vivre, pour exister, à une époque où l'existence d'une communauté s'opposait à celle des autres, se donne une raison d'être sur la terre où elle est, qui devient son territoire (Glissant 1994: 119).

Les mythes d'origine servent donc à 'légitimer' à la fois l'existence d'un peuple donné et ses revendications sur le territoire qu'il occupe. Glissant explique en outre que cette fonction du mythe requiert que celui-ci non seulement fournisse une explication de la Création, mais encore, et ceci est crucial, qu'il établisse clairement une lignée remontant à 'l'ancêtre d'origine'. Dans le cadre de la tradition occidentale — et, Glissant nous le rappelle, 'c'est elle qui nous surdétermine ici' (Glissant 1981: 137) — le modèle qui prédomine est le modèle biblique: l'ancêtre d'origine se doit d'être un père ancestral, car seule une lignée paternelle peut garantir la légitimité d'un peuple tout entier.

La recherche de l'ancêtre

Il n'est donc pas surprenant que, dans la tradition littéraire antillaise, le thème fréquent de la quête d'une 'terre d'origine' s'accompagne du thème tout aussi fréquent de la quête du 'père d'origine', et ce chez les écrivains aussi bien que chez les écrivains. *Ti Jean L'horizon* (1979) de Simone Schwarz-Bart, par exemple, ou bien *Les Derniers rois mages* (1992) de Condé, ont tous deux pour thème la quête d'un ancêtre africain légitime. Cette quête littéraire du père ancestral aboutit en effet chez Condé

à un personnage qui existe déjà dans l'imaginaire antillais: le roi exilé dans *Les Derniers rois mages* ressemble de très près au personnage de Béhanzin, 'Roi du Dahomey [qui] s'opposa à la pénétration française en Afrique. Exilé en Martinique', personnage réel ou fictif '[mais qui] rôde encore dans nos inconscients' (Glissant 1981: 496).⁷

Par contre, *Demain Jab-Herma* de Lacrosil, publié en 1967 (de même que, dans une certaine mesure, le roman *Ti Jean L'horizon* de Schwarz-Bart) évoque une quête différente, celle de l'ancêtre authentique, mais *antillais*. En fait, ce roman raconte l'histoire de l'obsession collective d'une communauté guadeloupéenne pour l'archétype de l'ancêtre antillais, Louis Delgrès. Héros 'oublié' de l'Histoire officielle, mais non des légendes locales, cet officier mulâtre se suicida en compagnie de trois cents de ses hommes (et sans doute aussi de femmes encore plus 'oubliées' de l'Histoire) lors des soulèvements contre le rétablissement de l'esclavage en 1802.

Pour Glissant l'évocation de tels personnages est à la fois logique et vitale. Logique, car leur souvenir ayant survécu et s'étant transmis de génération en génération par la voie orale, on peut considérer qu'ils ont remplacé les ancêtres fondateurs du mythe d'origine qui fait défaut aux Antilles. Vitale, car bien que les contes oraux comportant des personnages héroïques ne constituent en aucun cas des mythes d'origine en soi, s'ils passent à l'écrit ils peuvent être transformés en 'textes fondateurs' du peuple antillais. Il explique concernant le développement des mythes d'origine d'autres cultures plus anciennes:

On a commencé par entasser les grandes œuvres de l'oralité. Et c'est ce qui a donné, à mon avis, les livres fondateurs de l'humanité, qui sont les livres des commencements des peuples, tels que [...] l'Ancien Testament, les livres homériques [...], le Popol-Vuh des Amérindiens (Glissant 1994: 113).

Une telle entreprise est de plus vitale non seulement afin que le peuple antillais puisse regagner un sentiment d'appartenance, mais encore afin que ces 'textes fondateurs' puissent à leur tour être à l'origine d'un autre élément qui a toujours manqué aux Antilles: une histoire, et une historiographie, qui leur est propre.

Traversée de la mangrove, publié par Condé en 1989, a aussi pour thème cette recherche des ancêtres antillais. Il ne s'agit pas pourtant dans ce roman de simplement déterrer ou inventer un père fondateur et une nouvelle histoire pour les Antilles. Condé va beaucoup plus loin, en analysant des problèmes que *Demain Jab-Herma* et *Ti Jean l'horizon* ne faisaient qu'effleurer. Condé montre, par exemple, les risques que présente l'adoption systématique d'un modèle historiographique essentiellement occidental. Tandis que l'histoire de chaque membre de la communauté de Rivière au Sel est racontée, à la veillée mortuaire de l'étranger mystérieux Francis Sancher, une autre forme d'histoire se dessine: celle où la communauté tout entière, non contente

désormais de rester dans l'ombre d'un héros mort dont l'aura légendaire l'a évincée tout autant que l'Histoire occidentale auparavant, participe activement à l'élaboration de sa propre histoire. Et quand il devient évident que maintes relations complexes unissent cette communauté, au-delà des frontières de classe et de couleur, on voit bien qu'il est impossible de réduire cette nouvelle histoire à une origine unique. C'est plutôt une histoire qui tient compte des origines *multiples* du peuple antillais — le métissage, pour reprendre le terme d'Edouard Glissant — de ses multiples histoires et cultures.

En même temps, et ceci rappelle *Pluie et vent sur Têlumée Miracle* de Schwarz-Bart, publié en 1972, *Traversée de la mangrove* et *Les Derniers rois mages* remettent tous deux en question cet intérêt pour l'histoire et remettent en cause l'exclusion des femmes de cette nouvelle histoire antillaise, fondée sur des mythes d'ancêtres masculins et de généalogies paternelles. Dans *Traversée de la mangrove*, ce sont les récits des femmes de Rivière au Sel qui s'avèrent les plus utiles à la nouvelle histoire qui se tisse. Ce sont elles, les femmes, qui jouent le rôle le plus actif dans l'élaboration d'un discours de libération qui devient propice aussi bien à leur épanouissement personnel qu'à l'épanouissement de la communauté dans son ensemble. Il en va de même pour *Les Derniers rois mages*, où les femmes passent progressivement au premier plan alors que la généalogie paternelle et africaine, retracée tout au cours du roman, ne s'avère être ni la généalogie la plus durable ni celle apportant le plus de réconfort. Bien au contraire, tout comme dans *Pluie et vent sur Têlumée Miracle* de Schwarz-Bart, il n'est possible de retracer une généalogie incontestable que du côté maternel. Dans le contexte antillais de transplantation, de métissage et de bâtardise, les vrais ancêtres, ce sont les femmes.

Vers une nouvelle créolité

Mais là où les romancières antillaises apportent sans doute leur plus grande contribution, c'est dans le cadre du discours de libération antillaise le plus récent, celui de la créolité. Selon Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, auteurs du manifeste de 1989, *Eloge de la créolité*, le terme de 'créolité' est le plus apte à rendre compte de l'identité, l'histoire et la culture antillaises. Ce terme est enfin capable d'offrir une alternative viable à l'obsession pour une origine unique que traduisaient à la fois le désir d'assimilation et son contraire, le désir d'un retour en Afrique. Il offre en même temps une alternative au terme de 'métissage' et au concept de synthèse de différents éléments en, là encore, un élément unique que présupposerait ce concept. Les auteurs d'*Eloge de la créolité* estiment que ce que l'on doit plutôt célébrer de toute urgence, c'est la manière dont les divers éléments (l'élément amérindien, africain, européen, indien, chinois, par exemple) composant l'histoire et la culture antillaises se sont assemblés pour former une 'mosaïque' ou un 'kaléidoscope' dans lequel chacun garde sa spécificité tout en contribuant à l'élaboration d'un tout. Il importe de noter aussi que cette créolité n'est en aucun cas spécifique aux peuples guadeloupéen et martiniquais. Loin de là, elle permettra à tous les différents peuples nés de la diaspora

de tisser entre eux des liens de solidarité au-delà des barrières géographiques, culturelles et linguistiques instaurées par les puissances coloniales, ce qui leur donnera la possibilité de se forger un sentiment d'identité et d'appartenance à une communauté plus large de populations transplantées.

Pour les auteurs d'*Eloge de la créolité*, et il en va de même pour Glissant, des formes culturelles comme la littérature ont un rôle vital à jouer dans la réinvention et l'instauration de la créolité, et ils recommandent la création d'une nouvelle littérature pour les Antilles, une littérature inventée, qui 'ne déroge en rien aux exigences modernes de l'écrit tout en s'enracinant dans les configurations traditionnelles de notre oralité' (Bernabé, Chamoiseau, Confiant 1989: 36). Cette littérature 'créole' ne signifie donc pas simplement littérature écrite en créole, même si en effet le créole est un élément important de la créolité et que le nombre des œuvres antillaises écrites en créole ne cesse d'augmenter. Une autre tendance plus répandue — et rendue célèbre surtout par *Texaco* de Patrick Chamoiseau (Prix Goncourt, 1992) — est l'adoption d'une écriture ni en créole ni en français mais en quelque sorte en 'français créolisé'. Cette tendance, à laquelle appartient *Léonora: L'histoire enfouie de la Guadeloupe* de Dany Bébel-Gisler (1985), s'avère souvent plus accessible au public antillais, pour qui le créole peut bien être la langue maternelle mais qui n'en est pas moins susceptible de n'avoir appris à lire et à écrire qu'en français.⁸

La créolité linguistique combinée à la créolité stylistique qui caractérisent l'œuvre de Bébel-Gisler (l'emploi d'expressions idiomatiques, de vocabulaire et de tournures syntaxiques créoles par exemple) se retrouvent aussi dans de nombreux ouvrages publiés récemment par d'autres écrivaines. Sylviane Telchid utilise dans ses recueils de contes antillais, ses nouvelles et son roman *Throvia de la Dominique* (1994) des éléments culturels empruntés tour à tour aux traditions orales amérindienne, africaine et antillaise et aux mythologies indienne et européenne, de même que des éléments linguistiques venant du français comme du créole afin de créer des textes riches et diversifiés, des textes créoles par excellence. Condé, à qui on a souvent reproché dans le passé le style narratif et un maniement de la langue trop francisé, a elle-même entrepris, dans ses romans récents, une évolution vers une forme de créolité linguistique et stylistique qui ne figurait pas dans ses œuvres précédentes. Qui plus est, un roman tel que *La Migration des cœurs* (1995), une libre adaptation des *Hauts du Hurlevent* de Brontë, constitue un avancement considérable vers les liens de solidarité au delà des Antilles françaises qui caractérisent les discours théoriques contemporains sur l'antillanité.

Ici encore, comme on peut maintenant s'y attendre, Bébel-Gisler, Telchid et Condé portent une attention constante au rôle que peuvent jouer les femmes dans ces nouvelles définitions de l'identité antillaise. Les personnages qui transcendent culture et couleur sont fréquemment des femmes, et les liens qui transcendent les divisions de classe et de couleur sont souvent non seulement tissés par des femmes mais, de plus, entre femmes. Contrairement aux nouveaux 'liens de solidarité' par-delà les divisions

culturelles envisagés par les auteurs d'*Eloge de la créolité*, ceux qu'envisagent les romancières contemporaines ne se conçoivent pas en des termes indiquant une omission systématique des divisions de sexe alors même qu'ils semblent dénudés d'a priori quant à ces divisions.

Étant donné le radicalisme évident de tant des œuvres écrites par des Antillaises et l'attention spéciale que ces dernières portent à la question des femmes, il n'est peut-être pas étonnant que critiques et journalistes soulèvent fréquemment la question du féminisme des textes et de leurs auteures. Par exemple, on demande souvent à Condé, la romancière antillaise la plus connue et la plus prolifique, de commenter la teneur 'féministe' de ses romans, et de se situer par rapport au mouvement et à la théorie féministes. Condé a cependant signalé à plusieurs reprises qu'elle considère le terme 'féministe' extrêmement problématique et elle se distancie constamment de ce qu'elle semble concevoir comme un phénomène principalement 'occidental'⁹ dont les Antillaises, et les femmes noires en général, devraient se méfier. Cette opinion se reflète clairement dans son essai *La Parole des Femmes: Essai sur des romancières des Antilles de langue française* (1979) où, malgré elle, elle s'engage dans un projet 'féministe' à travers un examen de la représentation des écrivaines et des problèmes que rencontrent, en tant que femmes, les romancières antillaises.

Dans cet essai Condé entreprend de dégager les femmes noires de l'image qui en a été rendue jusqu'alors. Elle cherche donc à se soustraire et à soustraire les romancières qu'elle étudie à la représentation pour le moins discutée de la femme noire chez les poètes de la négritude et dénonce '[la] totale idéalisation de son image et de ses fonctions' qui résulta de leur glorification sans fin du rôle de la femme africaine dans la société précoloniale. Elle est en même temps tout aussi soucieuse de se distancier des représentations que l'Occident, et en particulier le féminisme occidental ont, selon elle, imposé aux femmes noires, et elle déclare son intention d'éviter de reproduire la condescendance avec laquelle 'horrifié de sa sujétion à l'homme, [l'Occident] s'est apitoyé sur ses "mutilations sexuelles", [et] s'est voulu l'initiateur de sa libération' (Condé 1979: 3). Comme bien des intellectuelles, noires ou blanches, Condé se méfie de la tendance du féminisme occidental à trop généraliser, à se poser comme discours universel de la libération de la femme, alors qu'en fait il ne se soucie que des problèmes de la femme blanche de classe moyenne et manque de prendre en compte ceux de la femme noire ou les assimile de manière hâtive dans un geste apparemment bienveillant mais qui dénote en réalité un impérialisme évident¹⁰.

Les distances que prend Condé avec le féminisme se reflètent parfois lors d'interviews ou d'entretiens. L'une de ses principales objections est que, selon elle, le féminisme oppose les femmes aux hommes. Dans le cadre de la lutte des Noir(e)s contre l'oppression, le colonialisme et le racisme, Condé estime qu'une telle animosité n'est d'aucune utilité politique ni pour les femmes ni pour les hommes. En 1982, en réponse à une question concernant la participation des femmes aux mouvements indépendantistes en Guadeloupe et en Martinique, Condé donna l'explication suivante

de leur engagement croissant: 'la femme antillaise ne considère pas l'homme comme l'adversaire, encore moins comme l'ennemi, mais comme une victime, au même titre qu'elle, de la société esclavagiste et du pouvoir colonialiste. L'homme et la femme ne sont pas en guerre entre eux' (Condé 1982: 35).¹¹ Il n'est donc pas étonnant qu'en 1991 encore Condé réponde lorsqu'on lui demanda clairement si elle se considèrait comme féministe: 'on m'a demandé cela cent fois et je ne sais même pas ce que cela veut dire exactement, alors je ne pense pas l'être'. (Pfaff 1993: 47).

Pourtant Condé ne se veut pas apolitique. En fait, ses commentaires sur les mouvements indépendantistes révèlent l'élément clef de son engagement. Étant donné ses sympathies marxistes et l'intérêt qu'elle a toujours porté aux luttes d'indépendance dans les pays colonisés — africains, entre autres, lorsqu'elle poursuivait ses études à Paris dans les années 50, mais plus particulièrement le Ghana et la Guinée où elle vécut dans les années 60 — il n'est sans doute pas surprenant que, depuis son retour en Guadeloupe en 1986, Condé se soit rapprochée des mouvements indépendantistes qui crurent en importance dans les années 60 et les années 70 et dont elle avait jusqu'alors suivi de loin et avec intérêt l'évolution. Liée au parti marxiste, l'Union populaire pour la libération de la Guadeloupe (UPLG), Condé se présenta aux élections régionales de la Guadeloupe en 1992. Bien qu'elle ne fût pas élue et qu'elle maintienne qu'elle ne se serait pas présentée y eût-il eu la moindre chance pour qu'elle le soit, elle estime que c'était là une bonne occasion pour apporter son soutien en tant que personnalité à une cause qu'elle défend (Cf. Pfaff 1993:131-3). Comme le montre une interview précédente datant de 1982, Condé trouve plus intéressant de parler de la position des femmes — de leur rôle dans la lutte pour l'indépendance — dans ce contexte, plutôt que de discuter du problème indépendamment de ce qu'elle considère, peut-être en véritable marxiste, comme une cause plus générale et plus immédiate. Selon elle le nombre croissant de femmes activistes s'explique non seulement parce que celles-ci considèrent les hommes comme leurs co-victimes du colonialisme, mais aussi parce qu'elles ont pris conscience de leur position subalterne dans la société guadeloupéenne contemporaine et estiment que les mouvements indépendantistes fournissent le moyen le plus viable de revendiquer l'égalité des sexes (Condé 1982: 35).

Condé n'est pas la seule écrivaine aux Antilles à définir son appartenance politique en fonction de son engagement dans les groupes indépendantistes et du rôle qu'y jouent les femmes, plutôt qu'en terme de 'féminisme'. Bébel-Gisler est une activiste indépendantiste et syndicaliste notoire qui s'efforce, en tant que sociolinguiste, d'encourager le développement du créole écrit et de le promouvoir comme langue nationale. De même, elle s'intéresse aux problèmes des femmes dans la société antillaise, et parmi ceux et celles qui participent à ses projets linguistiques, il y a énormément de femmes. Dans *Le Défi culturel guadeloupéen: devenir ce que nous sommes* (1989), par exemple, Bébel-Gisler relate son activisme politique et en particulier ses expériences de cours de créole écrit. Ses entretiens avec de nombreuses personnes assistant au cours sont également très enrichissants, car ces personnes y

révèlent le sentiment de libération et la confiance en soi que leur a apporté l'apprentissage du créole comme langue à part entière, aussi que son emploi dans des situations normalement réservées au français. De même que dans *Léonora*, un 'roman' de Bébel-Gisler qui se base en fait sur le témoignage d'une Guadeloupéenne d'un âge avancé, *Le Défi culturel guadeloupéen* montre comment l'usage du créole — encouragé à l'Eglise dans le cas de *Léonora* — amène ces gens de classe moyenne à discuter de leur identité, de leur relation avec la France et du futur de leur pays. Dans ces deux ouvrages, le créole apparaît comme un véritable moyen d'une prise de contrôle de soi qui, dans *Léonora* en particulier, constitue pour la protagoniste d'une part le premier pas vers une prise de conscience politique puis l'activisme et d'autre part un moyen d'affirmer ses droits en tant que femme.

Schwarz-Bart, elle aussi, alors qu'elle n'est ouvertement liée à aucun mouvement d'activisme indépendantiste, se dit habituellement concernée par les luttes spécifiques des femmes antillaises dans le contexte plus général de son engagement contre l'oppression coloniale et raciale du peuple antillais. Dans son commentaire sur la réception de *Pluie et Vent sur Télumée Miracle*, par exemple, elle révèle que, alors que son roman fut fortement critiqué par la classe intellectuelle et les critiques, il fut bien reçu '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 » (Schwarz-Bart 1979a: 22)

Comme elle s'en est expliqué par ailleurs, il est primordial pour Schwarz-Bart que ses romans atteignent la population ordinaire et lui fournissent les images d'elle-même qui ont fait défaut jusqu'alors, qu'ils mettent en scène des gens comme elle, qui, à l'instar de Télumée, luttent et parviennent à survivre malgré tous les obstacles. Ce n'est pas simplement un hasard si ces gens, comme dans *Pluie et Vent*, sont des femmes — Simone Schwarz-Bart est consciente que les femmes ont souvent ressenti la lutte pour la survie de manière plus aigüe — mais ce n'est pas là l'élément essentiel (voir, par exemple, Mil 1979). Ainsi donc, comme l'a souligné Clarisse Zimra, malgré des accusations dénonçant ses romans comme des 'contes échappatoires', Schwarz-Bart prend soin d'attribuer à chacun de ses romans une dimension politique qui permet de révéler la 'réalité sociopolitique latente de l'île' en désignant clairement les termes de classe, couleur *et* sexe comme les agents de la perpétuation de l'esclavage (Zimra 1993: 64).

Parmi les écrivaines de la génération précédente, on trouve aussi des exemples d'engagement politique et d'activisme. Le meilleur exemple est sans doute Manicom qui, tout comme Condé et Bébel-Gisler, se déclarait indépendantiste, tout en étant — constituant sur ce point une exception, semble-t-il — ouvertement et activement liée

au mouvement féministe. Engagée aux côtés de Simone de Beauvoir dans le MLF à Paris dans les années 60-70, co-fondatrice avec Gisèle Halimi du groupe défendant le droit à l'avortement 'Choisir', Manicom fonda aussi, avec son mari Yves Letourneur, l'Association du Planning Familial de la Guadeloupe et, en qualité de sage-femme, elle joua jusqu'à sa mort en 1976 un rôle actif dans la promotion de la santé des femmes en France comme en Guadeloupe. Ces préoccupations se reflètent dans son œuvre, qui décrit explicitement la lutte des femmes contre l'inégalité et l'oppression et dénonce, de façon autrement plus critique que Condé, le rôle limité que les femmes sont autorisées à jouer dans les groupes indépendantistes.¹²

Conclusions

Il s'avère donc extrêmement difficile de définir les écrivaines antillaises simplement en termes de 'féministes' ou 'non féministes' — et sans aucun doute des femmes comme Condé estimerait qu'un tel projet dénote en soi l'intention du féminisme dit occidental de fixer les termes du débat *au nom des Noires* antillaises. Pourtant, alors même que nombreuses sont celles parmi ces femmes qui préfèrent définir leurs opinions politiques en fonction de leur engagement dans les luttes anticolonialistes, il est clair que le point de départ de cet engagement — comme s'en est expliquée Condé elle-même (Condé 1976a:166) — est presque toujours plus ou moins 'féministe', même lorsqu'il n'est pas (de façon délibérée) nommé comme tel. Mais ceci ne signifie pas pour autant que leurs œuvres littéraires soient écrites à des fins militantes, que ces fins soient 'féministes' ou autres. Selon Condé, s'attendre à ce que les femmes dotées d'une conscience politique écrivent des textes ouvertement militants serait leur imposer une série de critères à la fois trop rigides et, ici encore, trop 'occidentaux' et elle recommande par conséquent une approche différente. Discernant chez les écrivaines françaises une tendance à 'parler de la condition de la femme, de la situation de la femme et de l'oppression de la femme' de 'l'extérieur', Condé revendique plutôt l'approche adoptée selon elle avec le plus de succès par Schwarz-Bart: celle qui consiste à 'contribuer à l'élévation d'une voix féminine' dans la littérature, à décrire ce que la vie quotidienne d'une femme a d'ordinaire — et d'extraordinaire — à partir d'un point de vue féminin, et à concentrer son attention sur l'incommensurable capacité de survie de la femme antillaise, sa capacité à résister à l'oppression en employant des moyens qui ne sont pas habituellement reconnus par les discours féministes occidentaux désireux de dépeindre la femme non-occidentale comme victime sans défense (Taleb-Khyar 1991: 361).

Une telle entreprise est bien évidemment tout aussi 'engagée', au sens large du terme, qu'un 'texte ouvertement militant' au sens strict où l'entend Condé. Bien qu'elle revendique la séparation entre 'politique' et 'littérature', Condé semble plutôt simplement revendiquer ici une autre définition du 'politique'. Qui plus est, elle le fait en des termes qui rappellent fortement d'autres tentatives d'auteurs et d'intellectuelles noires de définir leur engagement politique et leurs écrits en des

termes différents, faisant écho en particulier au *womanism* de nombreuses écrivaines africaines et africaines-américaines. Le *womanism* est un terme qui, comme le signalent Carole Boyce Davies et Elaine Savory Fido, fut précisément adopté afin d'indiquer un refus d'être associé aux mouvements féministes blancs (Davies et Fido 1990: xii). Pour Davies, l'importance du *womanism* réside principalement dans la 'redéfinition du terme féminisme pour se rapporter à des expériences différentes de celles de la femme occidentale ou blanche' – une redéfinition qu'elle juge d'une importance primordiale à cause de l'origine profondément antillaise du terme *womanist* (ibid., p. xii). Et, ainsi que l'explique Fido plus loin, le terme 'féministe' décrit l'aspect politique de la lutte des femmes, tandis que *womanist* est plutôt lié à son aspect culturel, 'au parler, aux coutumes et au savoir des femmes' (ibid., p. xii). Pour Davies comme pour Fido, c'est justement dans ce 'parler, [ces] coutumes et [ce] savoir des femmes' que l'on trouve une tradition de lutte pour la libération des femmes spécifique aux Antilles, une tradition liée autant à la lutte anticolonialiste des hommes qu'à la lutte antisexiste contre les hommes qui a pour origine la lutte de survie quotidienne que décrivent des auteures comme Schwarz-Bart, Bébel-Gisler et même Condé.

En effet, bien qu'elle s'en défende, Condé elle-même accorde une grande place aux femmes et à l'expérience féminine dans ses œuvres, et ceci nous amène à un autre débat crucial: celui de la lecture des textes examinés plus haut. Que ces romans se définissent comme 'politisés', 'féministes' ou *womanist* (ou bien encore qu'ils ne se définissent pas du tout), n'empêche en aucun cas de les lire comme des commentaires importants sur la vie des femmes antillaises et leurs stratégies de survie. Et puisque ces textes ont tous en commun le fait qu'ils peuvent se lire — et se sont lus auparavant — comme des textes 'centrés sur les femmes' démontant un souci de fournir des images des femmes pouvant être sources de force tout en tentant de redéfinir leur identité ainsi que celle des peuples antillais en général, peut-être cette approche est-elle aussi la plus utile et la moins 'dangereuse' sur le plan politique.

Et les romancières mentionnées ici ne sont en aucun cas les seules dignes d'attention. Il existe une multitude d'écrivaines plus jeunes ou tout simplement moins connues, telles que Michelle Gargar de Fortfalaise, Gisèle Pineau et Lucie Julia pour la Guadeloupe; Michèle Maillet, Suzanne Dracius-Pinalie et — encore une devancière trop souvent oubliée — Ina Césaire, pour la Martinique, qui ont entrepris de créer des formes sans cesse plus radicales de la littérature antillaise. Des formes qui démontrent une fois encore, par exemple, que le radicalisme du nouveau discours de la créolité dépend de la formation de liens de solidarité tant entre les sexes qu'entre les races et les cultures. Il est clair que, contrairement à leurs préceuses, aucune des romancières examinées ici n'est prête à se laisser exclure de la tradition littéraire antillaise et qu'aucune ne se contentera non plus de simplement suivre le mouvement. Bien au contraire, on peut observer présentement l'émergence d'une tradition féminine — sinon ouvertement 'féministe' — dans la littérature antillaise. En même temps, les romancières antillaises viennent se placer à la fois à l'avant-scène et à

l'avant-garde des tentatives contemporaines d'élargissement et de définition d'une tradition littéraire et théorique qui, somme toute, n'en est qu'à ses premiers balbutiements. Ainsi donc elles ne cessent d'intervernir dans des discours de résistance qui ont constamment négligé le problème de la division des sexes et elles continuent d'en modifier sensiblement le cours.

Notes

* Je tiens à remercier Odile Ferly de m'avoir aidé à traduire la majeure partie de ce texte de l'anglais, ainsi de toutes ses remarques et annotations utiles.

¹ Bien que le terme 'Antilles' est souvent employé pour désigner aussi la Guyane française, département d'outre-mer (DOM) français situé sur la côte du continent sud-américain, et Haïti, indépendante depuis 1804, il sera employé ici uniquement pour désigner les DOM de la Guadeloupe et la Martinique, îles des petites Antilles.

² *Histoire générale des Antilles habitées par les Français*, publiée par le père du Tertre de 1667 à 1671, et les *Nouveaux voyages aux îles d'Amérique*, du père Labat publiés en 1722 constituent les premiers exemples d'ouvrages écrits par 'des colons français'. Le béké guadeloupéen Nicholas-Germain Léonard, qui publia trois textes— *La Nouvelle Clémentine* (1744), *Idylles morales* (1766) et *Lettre sur un voyage aux Antilles* (1787) — devint le premier écrivain né aux Antilles, bien que, tout comme ses prédécesseurs français, il ait passé la plupart de sa vie en France et que ses textes se basent sur des observations qu'il fit lors de ses visites aux Antilles. Suivirent d'autres textes écrits par des békés: notamment *Outre-Mer* (1835) de Louis Maynard de Queilhe et *Les Veillées françaises* (1826) de Poiré de Saint-Aurèle. (Voir la rubrique de Richard Burton sur les Antilles in Peter France 1995: 851-854, ainsi que Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant 1991: 21-9 et 207-14.

³ La population métisse obtint la citoyenneté française à part entière en 1833, mais ne produisit pratiquement aucune œuvre jusqu'à la fin du XIXe siècle, et il en va de même pour la population noire. Les œuvres écrites par des métisses ainsi que la plupart de celles datant du début du XXe siècle — telle la poésie de Victor Duquesnay (*Les Martiniquaises*, 1903) ou d'Oruno Lara (*Sous le ciel bleu de Guadeloupe*, 1912), étaient, comme on peut s'y attendre, d'un style remarquablement 'assimilé', hérité des auteurs créoles blancs qui eux-mêmes imitaient les écrits de leurs contemporains de la 'Métropole'. Bien qu'*Atipa, roman guyanais*, publié en créole en 1885 sous le pseudonyme d'Alfred Parépeu, par un auteur guyanais et 'de toute évidence non-blanc' offre, selon Richard Burton, 'une description vivide et mordante de la société coloniale', le roman de René Maran *Batouala* (1921), *Questions de couleur — noirs et blanches* (1923), d'Oruno Lara, et le recueil de poèmes *Pigments* (1937), de Léon-Gontran Damas, sont en général cités comme les premiers exemples d'écrits d'Antillais métis ou noirs marqués par une préoccupation pour la question raciale (Burton 1995: 852-3).

⁴ Se reporter, entre autres, à T. Denean Sharpley-Whiting, 'Sexist, Misogynist or Anti-Racist Humanist? Frantz Fanon and Mayotte Capécia', *International Journal of Francophone Studies*, 1:1 (1997), 19-32 et Clarisse Zimra, 'Daughters of Mayotte, sons of Frantz: the unrequited self in Caribbean literature', in Sam Haigh 1999: 177-94.

⁵ L'un des rares commentaires de Fanon sur l'homosexualité dans *Peau noire, masques blancs* est révélateur: 'je n'ai jamais pu entendre sans nausée un homme dire d'un autre homme: "Comme il est sensuel". Je ne sais pas ce que c'est que la sensualité d'un homme. Imaginez une femme disant d'une autre: "Elle est effroyablement désirable, cette poupée"' (Fanon 1952: 163).

⁶ Comme le suggère A.J. Arnold, ce rôle joué par les femmes dans la poésie de la négritude est typique aussi de la poésie surréaliste dans son ensemble (Arnold 1981: 153-4).

⁷ Glissant évoque ainsi l'histoire du roi Béhanzin en exil dans son roman *La Case du commandeur* (1981), ce qui, ici encore, souligne l'importance, pour Condé, des pré-textes antillais.

⁸ Les personnes interviewées en Guadeloupe par Bébel-Gisler dans un texte ultérieur lui ont recommandé: 'si vous écrivez en français, que ce soit celui de *Léonora*. Dans ce livre, on a tout compris sans avoir à ouvrir un dictionnaire' (Bébel-Gisler 1989: 27).

⁹ Etant donné que les Antilles, du point de vue géographique, font partie de 'l'Occident' et que, du point de vue politique, et même, d'une certaine façon, socioculturelle, les DOM français font partie aussi de l'Europe, l'emploi, de la part de Condé, du terme 'occidental' peut sembler inopportun. Il est évident qu'elle se base surtout sur son expérience du monde universitaire des États-Unis, et elle fait référence souvent au féminisme 'nord américain', au lieu 'd'occidental'. En fait, dans l'oeuvre de Condé comme ailleurs, 'le féminisme occidental' semble décrire, par euphémisme, le féminisme 'blanc', que ce soit des États-Unis ou de la France.

¹⁰ De nombreux ouvrages ont été écrits sur ce thème crucial. Se reporter, entre autres, aux oeuvres de Gayatri Spivak, en particulier, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, London, Routledge, 1988 et *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, édité Sarah Harasym, London, Routledge, 1990, à Elizabeth Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* London, The Women's Press, 1990, et à l'introduction à Davies et Fido 1990. Condé elle-même base son analyse du 'féminisme' sur une définition plutôt réductrice du terme et des généralisations excessives, ce qui l'amène souvent à faire des commentaires antiféministes catégoriques et assez 'essentialistes', comme, par exemple, lorsqu'elle relate des rencontres avec des femmes qu'elle qualifie de féministes 'intransigeantes', 'pures et dures' ou 'radicales' qui sembleraient lui reprocher à outrance son engouement pour la cuisine et la vie de famille. (Cf. Mohamed B. Taleb-Khyar 1991: 359).

¹¹ Ici encore, Condé est loin d'être seule à soulever ce problème: c'est un sujet qu'Elizabeth Spelman traite en détail dans *Inessential Woman* (1990), de même qu'Hazel Carby dans *Reconstructing Womanhood*, New York, Oxford University Press, 1987 et bell hooks dans toute son oeuvre — voir en particulier *Ain't I a woman: black women and feminism*, London, Pluto, 1982, *Feminist Theory: From Margin to Centre*, Boston, Mass., Southend Press, 1984, *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black* Boston, Mass., Southend Press, 1989.

¹² Par exemple, dans *Mon Examen de blanc*, lors de son adhésion à un groupe indépendantiste, Madévie annonce son intention d'utiliser sa formation professionnelle afin de fonder et de diriger des programmes éducatifs sur la contraception. Les hommes du parti s'y opposent, estimant que le problème de surpopulation et par conséquent de contrôle des naissances 'ne devra être abordé que dans une Guadeloupe libérée et socialiste, qu'il faut des petits nègres encore pour faire la révolution' (Manicom 1972: 147-8). En d'autres termes, les débats concernant tout particulièrement les femmes sont relégués au second plan en faveur de la lutte

pour la cause plus 'grande' de l'indépendance. Dans un ouvrage plus récent, *La graine: Journal d'une Sage-Femme* (1974), Manicom continue d'accorder une place importante aux problèmes de santé des femmes, de la contraception et de la surpopulation de la Guadeloupe.

Références

- A.J. Arnold (1981) *Modernism and Negritude*, Massachusetts, Harvard.
- A.J. Arnold (1992) 'Poétique forcée et identité dans la littérature des Antilles francophones', in Maryse Condé, ed., *L'Héritage de Caliban*, Paris, Editions Jasor, pp. 19-28.
- Dany Bébel-Gisler (1985) *Léonora, L'histoire enfouie de la Guadeloupe*, Paris, Seghers.
- Dany Bébel-Gisler (1989) *Le Défi culturel guadeloupéenne: devenir ce que nous sommes*, Paris, Editions Caribbéennes.
- Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphael Confiant (1989) *Eloge de la créolité* Paris: Gallimard.
- Eloïse Brière (1990) 'L'inquiétude généalogique: tourment du Nouveau Monde', *Présence Francophone*, 36, pp. 57-72.
- Carole Boyce Davies and Elaine Savory Fido (1990) *Out of the Kumbla: Caribbean Women and Literature*, Trenton, New Jersey, Africa World Press.
- Mayotte Capécia (1948) *Je suis Martiniquaise*, Paris, Corrèa.
- Mayotte Capécia (1950) *La négresse blanche* Paris, Corrèa.
- Aimé Césaire (1983) *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine.
- Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant (1991) *Lettres créoles: Tracées antillaises et continentales de la littérature 1635-1975*, Paris: Hatier.
- Maryse Condé (1973) 'Pourquoi la négritude? Négritude ou révolution?', in Jeanne-Lydie Goré, ed., *Négritude Africaine, Négritude Caraïbe*, Université de Paris-Nord (Centre d'Etudes Francophones), Editions de la Francité, pp.150-154.
- Maryse Condé (1974) 'Négritude césairienne, Négritude senghorienne', *Revue de la littérature comparée*, 3, pp. 409-419.
- Maryse Condé (1976) *Heremakhonon*, Paris, Union générale d'éditions.
- Maryse Condé (1976a) 'La Littérature féminine de la Guadeloupe: recherche d'identité', *Présence africaine* 99/100, pp. 155-166.
- Maryse Condé (1978) *La Civilisation du bossale: réflexions sur la littérature orale de la Guadeloupe et de la Martinique*, Paris, L'Harmattan.
- Maryse Condé (1979) *La Parole des femmes: essai sur des romancières des Antilles de langue française*, Paris, L'Harmattan.
- Maryse Condé (1981) *Une Saison à Rihata*, Paris, Robert Laffont.
- Maryse Condé (1982) 'La Femme antillaise et l'avenir des Antilles françaises', *Croissance des jeunes nations*, 241, pp. 33-35.
- Maryse Condé (1989) *Traversée de la mangrove*, Paris, Mercure de France.
- Maryse Condé (1992) *Les Derniers rois mages*, Paris, Mercure de France.
- Maryse Condé (1995) *La Migration des coeurs*, Paris, Robert Laffont.
- Frantz Fanon (1952) *Peau noire, masques blancs*, Paris: Seuil.
- Frantz Fanon (1961) *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspéro.
- Frantz Fanon (1964) 'Africains et Antillais', in Frantz Fanon, *Pour la révolution africaine*, Paris,

- Maspéro, pp. 19-33.
- Peter France, ed. (1995) *The New Oxford Companion to Literature in French*, Oxford: Oxford University Press.
- Edouard Glissant (1981) *Le Discours antillais*, Paris: Seuil.
- Edouard Glissant (1994) 'Le chaos-monde, l'oral et l'écrit', in Ralph Ludwig, ed., *Ecrire la 'parole de nuit': La nouvelle littérature antillaise*, Paris, Gallimard, pp.111-130.
- Sam Haigh, ed. (1999) *An Introduction to Caribbean Francophone Writing: Guadeloupe and Martinique*, Oxford: Berg.
- Michèle Lacrosil (1960) *Sapotille et le serin d'argile*, Paris, Gallimard.
- Michèle Lacrosil (1961) *Cajou*, Paris, Gallimard.
- Michèle Lacrosil (1967) *Demain Jab-Herma*, Paris, Gallimard.
- Jacqueline Manicom (1972) *Mon Examen de Blanc*, Paris, Presses de la Cité.
- Jacqueline Manicom (1974) *La graine: Journal d'une Sage-Femme*, Paris, Presses de la Cité.
- Francine Mil (1979) 'Simone Schwarz-Bart et le merveilleux antillais', *Flash Antilles-Afrique*, 14, pp. 31-33.
- Françoise Pfaff (1993) *Entretiens avec Maryse Condé*, Paris: Karthala.
- Simone Schwarz-Bart (1972) *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, Paris, Seuil
- Simone Schwarz-Bart (1979) *Ti Jean l'horizon*, Paris, Seuil.
- Simone et André Schwarz-Bart (entretien avec) (1979a) 'Sur les pas de Fanotte', *Textes-Etudes- Documents*, 2, pp. 13-22.
- Mohamed B. Taleb-Khyar (1991) 'An Interview with Maryse Condé and Rita Dove', *Callaloo*, 14, pp. 347-366.
- Sylviane Telchid (1996) *Throvia de la Dominique*, Paris: L'Harmattan
- Clarisse Zimra (1993) 'In the Name of the Father: Chronotopia, Utopia and Dystopia in Ti Jean L'horizon', *L'Esprit créateur* XXXIII:2, pp. 59-71.