
This is the **published version** of the bachelor thesis:

López Costa, Marta; Martin, Jean-Christophe, dir. La femme comme créatrice de monde dans l'imaginaire antillais. L'exemple de Texaco de Patrick Chamoiseau. 2016. 43 pag. (1001 Grau en Estudis de Francès i Espanyol)

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/166570>

under the terms of the  license

LA FEMME COMME CREATRICE DE MONDE DANS L'IMAGINAIRE ANTILLAIS

L'EXEMPLE DE *TEXACO* DE PATRICK CHAMOISEAU

Treball Final de Grau (TFG)
GRAU D'ESTUDIS EN FRANCÈS I ESPANYOL
DPT. FILOLOGIA FRANCESA I ROMÀNICA

Alumne: Marta López Costa
Tutor: Jean-Christophe Martin
Juny 2016

Remerciements

Je voudrais remercier tout d'abord mon tuteur de TFG, le professeur Jean-Christophe Martin, pour son inestimable aide tout au long du semestre, pour sa rapidité à répondre à mes courriels, pour son entière disponibilité et pour sa patience avec mes doutes. Un grand merci aussi à Jèssica Faciabén, la cotutrice de ce travail, qui a toujours été prête à écouter ses progrès et ses reculs et à m'encourager pour le faire avancer. Merci à la docteure Meri Torras pour être une source d'inspiration.

Je voudrais remercier aussi tous ceux qui ont partagé avec moi non seulement des moments au soleil, au bar, mais aussi des semaines entières d'enfermement à la bibliothèque tout au long de ma période universitaire. À Iris pour le soutien continu dans tous les domaines de ma vie ; à Alba pour être la certitude ; à Sonia pour son intuition et à Irene pour les cafés éternels. À Marina pour les regards complices, à Alejandra pour avoir écouté mes soupirs face à l'ordinateur.

Finalement, je voudrais remercier ma mère pour être mon référent, et mon père pour m'avoir appris qu'on ne nous donne rien, et que les choses données n'ont aucune valeur. Aussi à mes grands-parents, parce que sans leur lutte rien n'aurait été possible. Merci aux incontournables, à Maria, Vero, Noe et Marta, pour avoir supporté mes absences durant ce dernier semestre et mes divagations sur ce travail. Merci enfin à Adri, mon chauffeur, pour être un oasis au milieu du chaos.

Index

1. Introduction

2. Mythes fondateurs des Antilles

2. 1. Viol fondateur

2. 2. Noutéka des mornes, espace fondateur mythique

3. Femmes et stéréotypes aux Antilles et leur présence dans *Texaco*

3. 1. Mère focale ou *fanm poto mitan*

3. 2. Femme phallique : *fanm cho* et femme matador

4. Conclusions

5. Sources bibliographiques

1. Introduction

Ce travail essayera de rendre compte de la conception de la femme comme créatrice de monde dans le roman *Texaco* de Patrick Chamoiseau. On abordera le sujet à partir des différents mythes, dont le plus important à notre avis est celui du « viol des premières ancêtres africaines déportées vers l'Amérique par les premiers colons blancs »¹, présent dans la dimension mythique de l'imaginaire antillais « car il fait référence à l'origine du monde antillais »². L'identité antillaise est alors complexe parce qu'elle comporte de nombreuses contradictions en raison de ses origines multiples et de la déchirure, de la coupure, du « crime fondateur », comme l'expose Stéphanie Mulot :

Dans une société métissée, où l'apparence physique témoigne du mélange nuancé d'origines noires et blanches imbriquées, comment se reconnaître comme descendants des victimes ou des auteurs d'un crime fondateur ?³

C'est à cause de cela que de nombreux écrivains et penseurs ont essayé de comprendre et de définir une identité qui a priori n'a pas encore digéré un passé qu'on ne peut -ni veut-absolument pas oublier -bien que certains le considèrent honteux-, mais dans lequel on ne peut pas se réfugier éternellement, perpétuant ainsi l'état de mentorat que les Antilles ont vécu depuis l'abolition de l'esclavage. De cette manière, l'identité créole vise à réconcilier les racines de l'exploiteur et de l'exploité, en donnant voix aux « héros insignifiants, les héros anonymes, les oubliés de la chronique coloniale, ceux qui ont mené une résistance toute en détours et en patiences, et qui ne correspondent en rien à l'imagerie des héros occidental-français »⁴, selon les auteurs de l'*Éloge de la créolité*, ouvrage de Bernabé, Chamoiseau et Confiant cité par Christine Chivallon.⁵

La femme antillaise, quant à elle, doit se réconcilier avec deux des aspects les plus importants qui la conforment en tant qu'habitante du monde: être noire, mais aussi être femme. Après avoir révisé les mythes dont la femme est protagoniste, on pourra comprendre l'héritage que ceux-ci ont laissé jusqu'à nos jours et, alors, les différents

¹ MULOT, Stéphanie, « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », dans *Ethnologie française* 2007/3 (Vol. 37), pp. 517-524 ; p. 518

Document en ligne : <<http://www.cairn.info/revue-ethnologie-française-2007-3-page-517.htm>>

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ CHIVALLON, Christine. « Éloge de la « spatialité » : conceptions des relations à l'espace et identité créole chez Patrick Chamoiseau », dans *Espace géographique*, tome 25, n° 2, 1996, pp. 113-125 ; p. 114

Document en ligne : <http://www.persee.fr/docs/spgeo_0046-2497_1996_num_25_2_967>

⁵ Ibid.

types de femmes qui conforment l'imaginaire antillais. Ces femmes jouent un rôle très important et très spécifique dans la société antillaise, et on pourrait dire que ce rôle n'est pas interchangeable une fois qu'il a été déroulé –la protagoniste du roman qui nous occupe ne change pas du rôle de « femme-matador » tout au long du roman, malgré les chagrins et les châtements qu'elle supporte jusqu'à sa vieillesse : « Mais, femme-matador, j'avais trop vécu pour demeurer ainsi »⁶

En prenant en compte leur situation de créoles, on analysera si les femmes de *Texaco*, concrètement Marie-Sophie Laborieux, correspondent ou pas avec l'imaginaire que l'Occident a d'elles, c'est-à-dire si Chamoiseau les présente avec une sorte d'auto-exotisme, ou si elles sont en rapport avec l'imaginaire créole, qui leur assigne aussi une place dans le monde.

Dans le cas de Marie-Sophie, et malgré sa condition de femme créole, elle arrive à conquérir un espace dont personne ne réussira à la chasser, ainsi que le signale Heidi Bojsen en remarquant la problématique présentée par Chamoiseau, qui « choisit une femme comme protagoniste et comme fondatrice de la banlieue. Une femme qui n'est pas une sage-femme, qui n'est pas mère, qui n'a rien de particulier sauf un savoir transmis par son père ». Ainsi, « Marie-Sophie est une femme qui possède une puissance et une persévérance extraordinaires, ce qui lui permet de construire son espace, *Texaco*, malgré tous les obstacles matériels et idéologiques qui s'y opposent »⁷. Il est aussi remarquable que les trois premiers habitants de cet espace soient des femmes, et ce sont elles principalement celles qui luttent pour rester au quartier, tel que Marie-Sophie l'expose : « au début, les hommes se tenaient à part, nous seules les madames affrontions les polices. Quand ils virent nos misères, ils s'élançèrent aussi, mais bien vite on les retrouva face en bas dans la boue : avec eux les céhêresses frappaient comme des canons. »⁸.

Ce travail veut donc aborder les différents aspects qui établissent un rapport de la femme antillaise avec son espace, de l'imaginaire qui crée son identité jusqu'à l'espace qu'elle habite et qu'elle fait sien, à travers le roman *Texaco* de Patrick Chamoiseau et

⁶ CHAMOISEAU, Patrick (1992). *Texaco*. Gallimard: Paris, p. 40. À partir de maintenant, abrégé en NT suivi du numéro de page.

⁷ BOJSEN, Heidi. *Territoires féminins dans l'œuvre romanesque de Patrick Chamoiseau*. Université de Roskilde (Danemark), Institut d'Études Culturelles et Identitaires. Pp. 7-8

⁸ NT, p. 393.

surtout sa protagoniste, Marie-Sophie Laborieux. On se demandera si l'auteur, qui choisit une narratrice offre vraiment la parole aux femmes ou si, au contraire, il perpétue un mythe, une vision particulière de la femme antillaise que certaines auteures, surtout guadeloupéennes⁹, sont en train de démonter ou de déconstruire.

2. Mythes fondateurs des Antilles

Il y a trois questions que l'être humain se pose à un moment donné de son existence : qui suis-je, d'où est-ce que je viens et vers où est-ce que je vais ? Pour répondre à la première et à la dernière question, il est nécessaire de savoir répondre à la deuxième, et pour ce faire, les sociétés créent des mythes fondateurs qui expliquent ses origines, à partir desquelles elles peuvent se définir au présent et se projeter dans l'avenir¹⁰. Ce processus est suivi au pied de la lettre par Chamoiseau dans le roman qui nous occupe, étant donné que, pour connaître Marie-Sophie, elle remonte vers l'histoire de ses grands-parents, c'est-à-dire l'esclavage, et continue avec celle de son père, fil conducteur qui nous mènera jusqu'à sa mère et sa naissance. On pourrait dire que pour connaître qui est Marie-Sophie Laborieux, il faut connaître ses racines, son histoire et, par extension, celle des antillais, pour pouvoir aussi comprendre le futur qui attend ces héritiers, concrètement celui d'une femme qui, comme son père, a lutté pour trouver son espace au monde. Le futur se forgera aussi à partir du présent, qui sera à son tour le passé.

Si on pense aux origines des antillais, la première chose qu'il faut remarquer est que ce sont des origines multiples auxquels l'imaginaire antillais doit donner une explication pour que son présent ait un sens. Ce mythe est celui du viol des ancêtres africaines.

⁹ Comme Maryse Condé et Simone Schwarz-Bart, les pionnières de l'écriture féminine postcoloniale en Guadeloupe, ou Lucie Julia et Gisèle Pineau.

¹⁰ Mircea Eliade, dans son ouvrage *Aspects du mythe*, paru pour la première fois en 1963 aux Éditions Gallimard, définit le phénomène du mythe de la manière suivante: « Le mythe raconte une histoire sacrée ; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements ». Autrement dit, « le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment [...] C'est donc toujours le récit d'une « création » : on rapporte en effet « comment quelque chose a été produit, a commencé à être » (p. 15). Par rapport aux mythes des origines, Eliade remarque que « les mythes d'origine prolongent et complètent le mythe cosmogonique : ils racontent comment le Monde a été modifié, enrichi ou appauvri » (p. 34). Dans le cas des Antilles, on pourrait dire que les mythes des origines qu'on traitera racontent précisément comment le monde ancien (le Grand Pays, l'Afrique) a été modifié, puis appauvri avec l'esclavage et finalement enrichi avec le Noutéka de mornes.

2. 1. Mythe du viol fondateur

La première chose qu'on doit prendre en compte à propos de ce mythe est qu'il se produit « avant le premier contact avec le sol américain, sur les négriers »¹¹, c'est-à-dire que l'identité antillaise trouve son origine dans un espace « insaisissable qu'est l'Atlantique et dans ce temps indéfini qu'est la grande traversée océanique »¹². Ce fait constitue déjà un problème, parce que la fonction des mythes fondateurs est de rattacher les peuples à la terre qu'ils habitent, en leur donnant un sens à travers l'histoire, qui constitue une partie importante de leur identité. Édouard Glissant explique ce processus dans une de ses conférences :

Le rôle principal des mythes fondateurs est de consacrer la présence d'une communauté sur un territoire, en rattachant par filiation légitime cette présence, ce présent à une Genèse, à une création du monde. Le mythe fondateur rassure obscurément sur la continuité sans faille de cette filiation et autorise dès lors la communauté dont il s'agit à considérer cette terre devenue territoire comme absolument sienne.¹³

Dans le cas des Antilles, l'identité n'est pas liée à priori à un espace particulier, parce que « ce lieu est en fait un non-lieu, un lieu pris dans l'indéfini entre l'Afrique et l'Amérique et qui pose d'emblée la question de l'enracinement et de l'origine géographique et culturelle du peuple antillais »¹⁴. C'est pour ça que les écrivains et les penseurs chercheront leurs racines en Afrique dans un premier temps, après dans l'espace physique des Antilles, pour finalement se rendre compte que leur identité est issue du rencontre de différentes cultures dans un non-lieu¹⁵, alors elle ne peut pas dépendre d'un espace concret parce qu'elle n'en est pas rattachée dès sa naissance.

La difficulté des Antillais à définir leur véritable filiation et à ancrer celle-ci dans un lieu de mémoire semble vouloir être expliquée par cette dépossession violente qui marque la rupture avec l'Afrique et l'imposition de la rencontre forcée avec l'Europe, pour vivre désormais sur une terre nouvelle : celle des Amériques¹⁶

¹¹ MULOT, Stéphanie. « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », Op. cit., p. 518

¹² Ibid., p. 519

¹³ GLISSANT, Édouard (1996). *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard, p. 62

¹⁴ MULOT, Stéphanie. « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », Op. cit., p. 519

¹⁵ On comprend par non-lieu cet endroit incontournable qu'est l'océan, qui s'érige comme une sorte de pont entre l'Afrique et les Antilles et qui n'offre pas la possibilité de s'enraciner pour deux raisons principales : d'un côté, il s'agit d'un espace inconstant et amovible ; de l'autre côté, et comme conséquence de cette première caractéristique, il n'a pas d'histoire sur laquelle l'identité puisse s'appuyer. C'est précisément au bord des négriers que l'identité africaine commence à se détruire, processus qui finira sur le territoire des Antilles avec l'interdiction de parler les langues africaines et avec la séparation des gens qui appartiennent à la même communauté et donc à la même famille.

¹⁶ Ibid.

La scène fondatrice qui nous occupe est présentée « par des auteurs de la littérature (Maryse Condé), d'essais (Édouard Glissant, Raphaël Confiant...), parfois même des scientifiques (Viviane Rolle-Romana), est aussi présente dans les discours publics, les créations artistiques -carnaval, danse, théâtre, cinéma, peinture- et s'exprime même parfois dans les discours politiques »¹⁷. Chamoiseau, qui structure son roman comme un conte fondateur de Texaco, remonte, comme on l'a déjà dit, aux origines généalogiques de sa protagoniste. Dans ce processus, on rencontrera des nombreux personnages secondaires qui témoigneront les histoires qui conforment l'imaginaire antillais ainsi que des événements historiques de la Martinique. Dans ce contexte, il nous semble pertinent de mentionner la mère de Ninon, la deuxième compagne d'Esternome, dont sa mère était une africaine qui avait vécu la traite négrière :

Ninon et mon papa Esternome s'étaient assis devant leur case, en compagnie de l'impyok africaine. Cette dernière leur racontait des choses extravagantes à propos d'un voyage dans la cale d'un bateau négrier. A chacun de ses silences, mon Esternome murmurait incrédule, Excuse manman-doudou, mais un autant de méchancetés ne me paraît pas exactement possible. La vieille, un peu déréglée, redoublait de détails. Elle mobilisait pour cela les ressources de son langage bâti avec les langues qu'elle avait côtoyées.¹⁸

Le témoignage de l'africaine permet de ne pas concevoir la période de la traite comme quelque chose lointaine et de présenter ce mythe –tel qu'il est établi dans l'imaginaire antillais- comme vrai, et alors pas questionnable. Cette femme pourrait représenter le désir de retour en Afrique développé par les premiers penseurs antillais, ce besoin d'aller jusqu'à l'origine pour se redonner l'Afrique, alors ses origines et, en conséquence, son identité, étant donnée qu'une des causes de la déshumanisation des esclaves aux Antilles était le manque de racines. Cette allégorie qu'on propose serait soutenue par la suite, à partir de la mort de l'africaine :

La mort de l'Africaine ouvrit un nouveau temps. [...] Il [Esternome] racontait cette mort sans fatigue, avec une vague angoisse et une exaltation. [...] Vaste pays [l'Afrique] dont on ne savait hak. L'Africaine elle-même n'avait évoqué que la cale du bateau, comme si elle était née là-dedans, comme si sa mémoire, juste là, avait fini de battre. Ninon ne savait pas encore que tout en cultivant le souvenir de sa mère, elle oublierait l'Afrique : resteraient la femme, sa chair, sa tendresse, le bruit particulier des sucées de ses pipes, ses immobilités malsaines mais rien de l'Autre Pays. Pas même le mot d'un nom.¹⁹

¹⁷ Ibid.

¹⁸ NT, p. 125

¹⁹ Ibid., p. 154-155

On peut alors déduire que cette africaine était parmi les premières déracinées, car si elle était née dans le bateau, elle ne connaissait l'Afrique que par les paroles des nègres qui venaient avec elle. C'est pour ça peut-être qu'elle n'a pas été capable de transmettre la mémoire de l'Afrique, parce qu'elle-même s'en souvenait par d'autres paroles. Si la mère de Ninon constitue une allégorie du moment de la Négritude, sa mort ouvrirait effectivement un nouveau temps : l'Antillanité²⁰, incarné par Esternome et Ninon qui, rattachés aux îles, chercheront et donneront un nouveau signifié aux espaces que les békés n'ont pas envahi : les mornes, dont on parlera plus loin.

Le mythe du viol fondateur est alors une partie de l'imaginaire qui est très ancrée dans la pensée des antillais, et à partir de laquelle des auteurs comme Raphaël Confiant, cité par Mulot, iront « jusqu'à faire l'hypothèse que si ce n'est pas le corps, c'est au moins l'inconscient de l'Antillais qui a été violé »²¹, en affirmant dans son ouvrage *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale de ce siècle* que l'homme antillais « est l'héritier d'un viol originel qui fonde son existence au monde et détermine tous ses comportements, qu'ils soient politiques, sociaux, économiques ou sexuels »²², en souscrivant à l'idée déjà développée par Glissant, aussi citée par Mulot, qui établissait

²⁰ Dans un entretien avec Édouard Glissant, recueilli dans *Pour une littérature-monde*, Philippe Artières note que Glissant définit la poétique « non comme un art du rêve et de l'illusion mais comme une manière de se concevoir, de concevoir son rapport à soi-même et à l'autre et de l'exprimer. » (p. 78) La poétique qui définit le peuple des Antilles « est celle de la Relation par laquelle les différences des communautés sont mutuellement consenties », selon l'analyse que fait Michel Giraut dans son article « Le discours antillais, d'Édouard Glissant », où il se fait écho des paroles de Glissant quand il dit qu'« aujourd'hui l'Antillais ne renie plus la part africaine de son être ; il n'a plus, par réaction, à la prôner comme exclusive. Il faut qu'il la reconnaisse. Il comprend que de toute cette histoire (même si nous l'avons vécue comme une non-histoire) est résultée *une autre réalité*. Il n'est plus contraint de rejeter par tactique les composantes occidentales, aujourd'hui encore aliénantes, dont il sait qu'il peut choisir entre elles... Il conçoit que la synthèse n'est pas l'opération d'abâtardissement qu'on lui disait, mais pratique féconde par quoi les composantes s'enrichissent. Il est *devenu* antillais » (Glissant cité dans Giraut, op. cit., p. 437). Ce *devenir* antillais passe par « crier le pays pour pouvoir s'y incarner et, se faisant, rétablir la continuité historique qui fonde la communauté, la durée tout au long de laquelle cette communauté a souffert le paysage pour enfin se l'approprier » (Ibid.) La dimension du paysage est très importante dans la poétique développée par Glissant, tel qu'il l'explique à son interviewer : « Dans cette relation des cultures du monde, et en particulier dans cette relation entre colonisés et colonisateurs, l'espace est un des éléments fondamentaux. Quand on ne maîtrise pas, qu'on ne fréquente pas librement son espace, qu'entre le paysage et vous il existe toute une série de barrières qui sont celles de la dépossession et de l'exploitation, la relation au paysage est évidemment limitée et garrottée. » Dans le cas d'Esternome et Ninon, ils rompent avec ces barrières pour s'approprier l'espace et, par conséquent, se libérer. « Mais l'enracinement dans sa terre n'est pas l'enfermement, le repli sur soi. Entrer dans la vérité de son concret, c'est pouvoir nouer la relation à l'Autre tant il est vrai que « la manière la plus universelle d'être au monde est de naître à son propre monde d'abord. » (Giraut, op. cit., p. 436)

²¹ MULOT, Stéphanie. « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », Op. cit., p. 518

²² CONFIAnt, Raphaël (1993). *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale de ce siècle*. Paris. Stock, p. 131.

que « de nombreux comportements identitaires antillais » auraient leur origine dans le mythe du viol fondateur.

Étant-donné qu'on parle d'un viol, « le couple de protagonistes en présence, femme noire et homme blanc, ne peut être lié que par un rapport de violence, de haine réciproque, dans un acte contraint et forcé », raison pour laquelle la fondation même du métissage qui caractérise l'identité antillaise ne peut pas être considérée comme un acte « désiré, souhaité, voulu »²³. La violence qui marque la naissance de l'identité antillaise l'accompagnera aussi dans sa croissance à partir de son arrivée aux îles avec l'esclavage. Or, cette union pourrait aussi avoir été désirée, et c'est précisément cette nuance ce qui définira l'imaginaire des Antilles. Parce que, si la femme noire, l'esclave, avait désiré l'homme blanc, le maître, elle aurait été détournée « de ses congénères noirs, pour leur préférer l'homme blanc en succombant à ses attraits physiques, économiques, politiques et/ou juridiques »²⁴. Dans ce cas, l'homme noir aurait été dépossédé doublement de son humanité : d'un côté, par l'esclavagiste, qui lui aurait enlevé son sujet juridique ; de l'autre, par la femme, qui n'éprouverait pas de désir pour son corps ou sa puissance physique.

Cette distinction entre le colon caractérisé par son pouvoir, son phallus, pour utiliser un terme de la psychologie, et le nègre esclave réduit à la puissance de son corps et de son sexe, son pénis, dépossédé de toute existence en tant que sujet, aurait pu être, dans l'histoire avérée des Antilles, à l'origine des stratégies des négresses qui avaient intérêt à trouver des issues au système esclavagiste.²⁵

Ce qui pousserait les femmes à éveiller le désir du maître serait donc, d'un côté, l'incarnation en lui de certaines valeurs comme « la civilisation, la culture, la France lointaine, la beauté, la richesse ; à l'opposé le Nègre esclave apparaissait noir, laid, inculte, pauvre et sauvage »²⁶. De l'autre côté, ces stratégies viseraient aussi à pouvoir offrir un futur meilleur aux enfants. Enfin, toutes les deux feraient de la femme une machine sexuelle qui serait à la fois

la cible de l'homme noir, qui veut préserver en elle ce qui reste de sa virilité, et celle de l'homme blanc, qui raffermirait au moyen de ses abus le sentiment de sa toute-puissance.

²³ MULOT, Stéphanie. « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », Op. cit., p. 519

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ PÉPIN, Ernest, « La femme antillaise et son corps », *Présence Africaine* 1987/1 (N° 141), pp. 181-193 et p. 184

Document en ligne : <<http://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1987-1-page-181.htm>>

Dans ces conditions, la relation sexuelle ne saurait être pour la femme une source de plaisir dans la mesure où, dans les deux cas, il s'agit de relations faussées.²⁷

Si c'est le regard de l'Autre ce qui nous définit, la femme serait représentée dans ce contexte où elle désire la relation avec le Blanc -quelque ce soit le motif- comme une « abominable traîtresse », étant donné qu'

elle abandonne son groupe d'appartenance, renie ses origines et rompt avec l'Afrique pour incorporer, quitte à les transformer, les valeurs et les codes du système colonial blanc. Par ce désir « lactifié », elle tourne le dos à l'homme noir, lui signifiant l'humiliation de sa condition, et utilise le métissage comme principe de promotion, de reproduction et de survie.²⁸

On peut trouver un très bon exemple pour illustrer cette attitude envers l'homme noir dans l'ouvrage qui nous occupe : c'est le cas d'Osélia, le premier amour d'Esternome. Elle accepte de partager sa vie avec lui jusqu'à trouver un homme meilleur, c'est-à-dire d'une autre couleur ou, si on préfère, d'une autre catégorie sociale.

Danme Osélia, s'il te plaît, la vie est ce qu'elle est, il faut savoir la prendre. Moi, je sais travailler et je suis pas feignant. Avec les outils de ton défunt Zara, je pourrais battre l'En-ville et ramener le manger. Pourquoi ne pas siroter la vie ensemble-ensemble, ho dites donc ? Ce à quoi Osélia répondit sans prendre remède contre sa douleur, comme pour l'instruire d'un coup aux raideurs de l'époque : Si tu veux mon nègre... mais le temps que je trouve mon mulâtre ou mon blanc.²⁹

Et, effectivement, elle le trouve, et s'embarque « sur un vapeur des Amériques avec le blanc à yeux d'eau pâle qu'elle s'était ramassé »³⁰. Le statut des mulâtres dans cette situation est remarquable, car ils ont, selon les paroles d'Osélia, le même que les blancs. Cela confirmerait l'hypothèse qui présente le désir de la femme envers l'homme blanc comme un moyen de survie pour elle mais aussi pour ses enfants puisque, dans ce contexte,

deux types de descendants voient le jour, ceux nés du viol, mulâtres sauvés par leur métissage et rendus à la liberté grâce à leur origine paternelle (le maître), et ceux nés des relations entre esclaves, négroillons promis au même sort que leurs mère et père (esclaves).³¹

²⁷ Ibid.

²⁸ MULOT, Stéphanie. « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », Op. cit., p. 519

²⁹ NT, p. 86

³⁰ Ibid., p. 98

³¹ MULOT, Stéphanie. « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », Op. cit., p. 521

Chamoiseau, dans son roman, fait référence à ces deux types d'enfants. Il nuance la description des mulâtres, à partir de la voix d'Esternome, et inclut une attitude particulière qui pourrait « cacher » en quelque sorte la couleur de la peau :

Marie-Sophie, faut pas croire, y'avait l'affaire de la couleur mais y'avait aussi l'affaire de la manière et des beaux-airs. Avec la manière et les beaux-airs on te voyait mulâtre, si bien que les mulâtres étaient parfois tous noirs.

Mais, malgré ça, Esternome lui-même le reconnaît, « les meilleurs beaux-airs c'était d'avoir la peau sans couleur d'esclavage. »³². Et c'est précisément ça ce qui manque aux autres enfants, les négrillons, qui n'étaient pas désirés par leurs pères au temps de l'esclavage :

L'annonce de cette maternité fut un malheur pour l'homme qui mourrait au cachot. Il en devint dur comme le bois des campêches. Il en devint rêche comme une falaise marine. Aigri comme une chique sur du sel, il l'injuria presque avant lui crier *Pas d'enfants d'esclavage !...* Ceci pour dire en passant qu'aucun homme quand c'est un homme n'est jamais vraiment bon.³³

Si une femme esclave tombait enceinte, les hommes essayaient de la faire avorter parce que, « d'un point de vue créoliste, l'acceptation de la maternité illustre la perdurance du système de domination coloniale, comme le signale la joie du maître dansant autour du ventre de la mère d'Esternome »³⁴. Dans ce contexte, « l'avortement apparaît paradoxalement comme une marque d'amour inconditionnel », tandis que

l'accouchement figure une forme de collaboration avec le système. La vision du monde du colonisé élabore un *mundus inversus* où les repères sociétaux sont bouleversés. Refuser l'enfantement, s'apparente à rejeter la continuation d'une structure coloniale qui a opposé l'homme et la femme noirs en faisant de cette dernière la complice du Maître.³⁵

Mais si on fait attention à l'intervention que la narratrice fait dans son récit, on peut déduire que les femmes se trouvent face à une dichotomie qui confronte leur désir d'être mères avec la conscience qu'accoucher un enfant offre au maître un nouvel esclave. On peut ainsi considérer que les paroles de Marie-Sophie sont polysémiques en quelque sorte, parce que, d'un côté, elles font référence à la situation des femmes dans l'esclavage, c'est-à-dire la solitude qu'elles éprouvent à cause de la méchanceté des

³² NT, p. 95

³³ NT, p. 57

³⁴ COUTI, Jacqueline. « Politiques culturelles des sexes : Érotisme féminin et nationalisme chez Rafael Luis Sánchez, Raphaël Confiant, et Patrick Chamoiseau », *Revue Canadienne de Littérature Comparée*, Mars 2011, pp. 119-136, p. 127

Document en ligne : <<https://ejournals.library.ualberta.ca/index.php/crci/article/view/24537/18166>>

³⁵ Ibid.

hommes impliqués dans sa grossesse : le maître se réjouit parce qu'il va obtenir une nouvelle main d'œuvre et son compagnon la hait pour la même raison. De l'autre côté, cette phrase constitue une cataphore, dont le référent se trouve dans la vie de la narratrice qu'elle racontera elle-même beaucoup plus loin. Il s'agit d'une stratégie discursive qui nous présente en avance la personnalité de Marie-Sophie, forgée par son expérience avec les hommes qui est –ou sera, à ce moment-là du récit- très mauvaise jusqu'aux derniers jours de sa vie.

Après tout ce qui vient d'être exposé, on peut tirer la conclusion que c'est l'homme, qu'il soit noir ou blanc, qui crée l'image de la femme antillaise pour son profit. Si la relation qui s'établit entre l'esclave et le maître n'est pas violente, l'homme blanc « perd de son absolue ignominie, de sa monstruosité, en devenant un être de désir lui aussi », tandis que l'homme noir perd sa virilité pour n'être plus un objet de désir pour « sa »³⁶ femme, sa partenaire d'infortune. Mais si c'est toujours le rapport avec l'Autre ce qui nous définit, c'est la femme aussi qui crée l'image de l'homme, et c'est pour ça qu'il a besoin de la définir comme sa compagne : le blanc pour se rédimier et le noir pour ne pas se sentir castré. Le désir se présente alors, pour l'homme noir, comme un moyen de résistance dans le contexte de l'esclavage, alors la femme qui refuse son compagnon est présentée comme une égoïste qui donne priorité à sa survie et à son bien-être au dépend de l'esprit de sa communauté.

En effet, le non-consentement de la femme serait la preuve de sa fidélité affective à l'homme noir. Le non-désir de la femme envers celui qui apparaît ici comme un bourreau -le maître- n'est que le corollaire du désir exclusif qu'elle est censée vouer à son partenaire d'infortune, lequel se trouve de ce fait dans une position moins réductrice.³⁷

Si cette scène offre à l'homme noir l'ultime possibilité d'être reconnu comme un sujet, il reste néanmoins dans une

position marquée par son impuissance à empêcher le crime originel [...]. Si l'hypothèse du viol permet aux hommes encore aujourd'hui garder l'illusion réparatrice qu'ils demeurent les seuls à occuper le désir des femmes, elle les met cependant dans un rôle

³⁶ On utilise le possessif pour faire référence à l'opposition blanc-noir. On considère que ce mythe nous montre comment deux sociétés tout à fait différentes et qui n'ont pas été en contact jusqu'à la colonisation et la traite négrières sont également patriarcales, étant donné que la figure de la femme est conçue comme un trophée, tel qu'on pourrait trouver dans les romans de chevalerie. Elle n'est pas un être humain avec ses propres désirs et ambitions, mais un indicateur de la puissance de l'homme, qu'il soit blanc ou noir.

³⁷ MULOT, Stéphanie. « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », Op. cit., p. 520

de spectateurs castrés et incapables de défendre ni de sauver celle qui devient une martyre.³⁸

Cependant, le corps de cette femme martyre, qu'il soit ou non violenté, « réussit le miracle d'échapper à l'anéantissement »³⁹, étant donné que son « statut de femme » reste intacte au moment où il est reconnu comme tel par les Autres. De ce point de vue, « le viol impliquait *de facto* une reconnaissance du corps de la femme comme lieu d'une féminité que l'esclavage ne réussissait pas à altérer »⁴⁰. C'est peut-être pour cette raison que le mythe fondateur de l'identité antillaise est basé sur une femme, parce qu'elle a été, à cause de sa condition, capable de rester comme un sujet même dans un contexte qui visait précisément à lui enlever son humanité.

Nous pouvons donc dire que, dès le départ, la femme pouvait avoir conscience de son corps comme unique possibilité de salut dans un système où la négation de l'être humain était la règle constitutive.⁴¹

Si on tient compte de tout ce qu'il vient d'être exposé, il se pourrait que ce soit l'homme qui trouve l'image de la femme-martyre convenable, parce qu'on ne doit pas oublier qu'« aux Antilles, 37% des familles sont monoparentales, avec une matrifocalité rarement choisie. Les femmes, traditionnellement, ont l'habitude d'être le poteau-mitan de la famille et, de mère en fille, elles se transmettent le flambeau de la responsabilité »⁴². Il nous paraît raisonnable de penser que, dans une société où les femmes sont si importantes, mais où ce sont les hommes qui continuent à écrire sur -et quelque fois pour- elles, ils refusent de les concevoir comme des traîtresses à la race. Il ne faut donc pas oublier qu'en fonction de la version du mythe qu'on choisit, on tirera les différents types (ou stéréotypes) de femmes qui sont décrites dans la littérature antillaise, et qui se trouvent aussi dans *Texaco*, et desquels on parlera plus loin.

Le mythe du viol fondateur éloigne les hommes et les femmes : le maître exerce son pouvoir, qui se répercute sur eux avec la même violence, en tant qu'esclavagiste. Mais il réussit aussi à confronter ses esclaves à travers la division des sexes en donnant des « privilèges » à la femme, qui apprend que son corps est une manière d'échapper à sa

³⁸ Ibid.

³⁹ PÉPIN, Ernest. « La femme antillaise et son corps », op. cit., p. 183

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., p. 185

⁴² VELAYOUDOM FAITHFUL, Francesca, « La femme antillaise », *Présence Africaine* 1996/1 (N°153), p. 112-136, p. 112.

Document en ligne : <<http://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1996-1-page-112.htm>>

situation ou, au moins, de réduire la gravité de celle-ci. Le mythe du viol comporte aussi une aliénation par rapport à l'espace, étant donné que les antillais ont été conçus dans un non-espace qui est l'océan et qu'ils sont nés dans un territoire inconnu par leurs parents et qui, en plus, ne leur appartient pas. Pour se redonner la terre, surgira un nouveau mythe qui réconciliera à la fois hommes et femmes et ceux-ci avec leur territoire : le Noutéka des mornes.

2. 2. Noutéka des mornes, espace fondateur mythique

Les mornes, comme l'expose Christine Chivallon, « désignent, en créole, les reliefs ou les collines et, par extension, la région intérieure de l'île, refuge traditionnel de la petite paysannerie »⁴³. Comme on l'a déjà suggéré, il s'agit de l'espace de l'île dont les békés n'ont pas profité parce qu'il n'était pas utile pour les plantations à cause de son altitude. À partir de la libération, Esternome se rend compte qu'il est nécessaire de

prendre de toute urgence ce que les békés n'avaient pas encore pris : les mornes, le sec du sud, les brumeuses hauteurs, les fonds et les ravines, puis investir ces lieux qu'ils avaient créés mais dont nul n'évaluait l'aptitude à dénouer leur Histoire en nos mille cent histoires.⁴⁴

Ce passage fait référence à la conception occidentale de l'Histoire, basée sur un mythe fondateur rattaché à un espace géographique. Chamoiseau appelle cette vision « logique de territoire », qui fait « une logique de l'unicité, pas de l'unité »⁴⁵ parce qu'elle élimine toutes les traces de diversité qui peuvent se rencontrer sur un même endroit. Face à cette logique du territoire, Chamoiseau propose avec la créolité une logique du lieu, qui ne serait donc pas liée à un territoire concret et qui viserait à mélanger en quelque sorte la diversité du monde :

Lorsqu'on voit la constitution des Antilles, on s'aperçoit qu'il n'y a pas de genèse, puisque tout le monde est arrivé avec sa genèse ; il n'y a pas de mythe fondateur, puisque tout le monde est arrivé avec ses mythes fondateurs. S'il fallait chercher la parole fondatrice pour les peuples créoles-américains, ce serait le conte. Et le conte, c'est la diversité. [...] Nous n'avons pas de *mythe* fondateur, nous avons peut-être un *conte* fondateur, et je considère l'esclavage comme étant un conte fondateur.⁴⁶

Parce que le conte offre une vision diversifiée de l'espace et ne s'érige pas comme vérité absolue. Le conte fait partie de toutes les traditions culturelles que sont arrivées

⁴³ CHIVALLON, Christine. « Éloge de la « spatialité » : conceptions des relations à l'espace et identité créole chez Patrick Chamoiseau », op. cit., p. 114

⁴⁴ NT, p. 74

⁴⁵ McCUSKER, Maeve et Patrick Chamoiseau (2000). *De la problématique du territoire à la problématique du lieu: un entretien avec Patrick Chamoiseau*. The French Review, Vol. 73, n° 4, pp. 724-733, p. 725.

Document en ligne: <<http://www.jstor.org/stable/398600037>>

⁴⁶ Ibid.

aux îles au temps de l'esclavage, de manière que ce qui conforme l'identité des antillais est un mélange de tous les contes que ces traditions-là avaient dans leur imaginaire. Les « sociétés de créolisation », comme les définit Glissant,

commencent directement par le conte qui, par paradoxe, est déjà une pratique du détour. Ce que le conte ainsi détourne, c'est la propension à se rattacher à une Genèse, c'est l'inflexibilité de la filiation, c'est l'ombre portée des légitimes fondatrices. [...] Que sera donc la conscience historique, sinon alors la pulsion chaotique vers ces conjonctions de toutes les histoires dont aucune, et c'est là une des qualités majeures du chaos, ne peut plus se prévaloir d'une légitimité d'absolu ?⁴⁷

Chamoiseau propose que, étant donné que toutes ces histoires convergent dans l'esclavage, ce moment serait le point de départ de l'imaginaire d'une identité tellement multiple. Dans l'entretien, l'auteur remarque qu'il « ne cherche pas à reconstituer *une* Histoire », mais « à reconstituer une *trousse* d'histoires, qui donnerait un petit peu le signe de la diversité dans le pays »⁴⁸. Et c'est exactement ce qu'il fait dans son roman : il prend comme point de départ l'esclavage et mélange l'histoire des protagonistes - Esternome et Marie-Sophie- avec des faits historiques documentés et avec les histoires des personnages secondaires. Il réussit ainsi à offrir cette image de la diversité qu'il revendique en montrant des vies complètement différentes, soit pour la condition sociale ou la couleur de la peau, soit pour le sexe ou la situation personnelle, comprenant alors les charges familiales, le travail, les aspirations ou les rêves et même les dons magiques de certains personnages. Cette diversité arrive à montrer une image des Antilles qui rassemble les traditions précédentes aussi bien que celles qui se sont formées à partir du mélange de celles-ci. Pour dissiper les doutes, l'auteur fait d'Esternome son haut-parleur dans le roman au moment où il raconte ses réflexions sur le monde à sa fille, qui les a recueillies dans un de ses cahiers :

Oh Sophie ma doudoune, tu dis « l'Histoire », mais ça ne veut rien dire, il y a tellement de vies et tellement de destins, tellement de tracées pour faire notre seul chemin. Toi tu dis l'Histoire, moi je dis *les histoires*. Celle que tu crois tige-maîtresse de notre manioc n'est qu'une tige parmi charge d'autres...⁴⁹

De ce point de vue, on croit que la conquête des mornes, qui est un lieu concret du territoire des Antilles, se présente comme une première approche de la quête de l'identité créole qui finira par se conquérir avec la reconnaissance juridique de Texaco,

⁴⁷ GLISSANT, Édouard. *Introduction à une poétique du divers*. Op. cit., p. 63

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ NT., p. 117

« en rappelant par là que la question de l'identité a toujours affaire avec celle du lieu »⁵⁰, et cela constitue un problème pour l'imaginaire antillais, comme on l'a déjà vu. C'est pour ça que Chamoiseau remonte son histoire à l'esclavage, bien que certaines critiques considèrent qu'il s'agit « de la nostalgie morbide, qu'évoquer l'imaginaire qui est le nôtre [l'antillais], c'est peut-être du traditionalisme passéiste »⁵¹. Mais l'auteur considère que le problème fondamental de l'identité antillaise est en rapport avec sa fondation, et qu'il faut « assurer la fondation du lieu [...] parce que si nous ne parvenons pas à assurer cela, nous ne pouvons pas vivre le désordre du monde »⁵², désordre compris comme « celui d'une mobilité, d'une légèreté où rien n'est figé ou rigide »⁵³.

Les terres hautes se dessinent donc comme le point de départ pour cette conquête de l'espace qui, dans un premier temps, se présente comme un retour à la nature qui s'oppose à la période esclavagiste, où la terre se travaillait pour le maître. Esternome, guidé par un Mentô qu'il rencontre après avoir été libéré, s'oppose à l'opinion majoritaire qui attend une libération de la mère patrie : « Non, Messieurs et directeur, la liberté va venir des nègres de terre, de la conquête de cette terre-là... »⁵⁴.

Le fait que cette quête trouve son origine dans la parole révélée par un mentor, initiateur mythique, renforce une certaine conception du contenu donné au lieu et, par-delà, à la thématique identitaire. L'intervention d'une sorte de mythe de fondation investit en effet d'ores et déjà le lieu d'une mémoire, celle de l'origine, mémoire qui vient de surcroît du plus loin et s'annonce comme sacrée puisque le Mentô est celui qui connaît les mystères de la lointaine Afrique. Autour du récit fondateur s'accomplit aussi la fonction réunificatrice du mythe : celle qui permet de situer en un même origine (un même lieu) les liens tissés entre les hommes et les femmes d'un même peuple.⁵⁵

On voit donc l'importance d'inclure dans ce travail les deux mythes desquels on a parlé, parce que si le mythe du viol séparerait les hommes et les femmes, l'espace mythique des mornes les réunifie. Ce fait révèle effectivement l'importance de se rattacher au lieu, tel que le disait Chamoiseau, étant donné que le non-espace dans lequel s'encadre le

⁵⁰ CHIVALLON, Christine. « Éloge de la « spatialité » : conceptions des relations à l'espace et identité créole chez Patrick Chamoiseau », op. cit., p. 114

⁵¹ MCCUSKER, Maeve et Patrick Chamoiseau. *De la problématique du territoire à la problématique du lieu: un entretien avec Patrick Chamoiseau*. Op. cit., p. 726

⁵² Ibid., p. 726-727

⁵³ CHIVALLON, Christine. « Éloge de la « spatialité » : conceptions des relations à l'espace et identité créole chez Patrick Chamoiseau », op. cit., p. 114

⁵⁴ NT., p. 110

⁵⁵ CHIVALLON, Christine. « Éloge de la « spatialité » : conceptions des relations à l'espace et identité créole chez Patrick Chamoiseau », op. cit., p. 116

premier mythe provoque la confrontation des deux sexes, tandis que l'appartenance à un lieu sur le territoire les rapproche. Cette réunification est exprimée dans le roman avec le terme Noutéka, dont la traduction pourrait être, selon Chivallon, « Nous étions », étant donné que « *té ka* est la marque de l'imparfait en créole »⁵⁶, mais que dans le récit se présente comme « une sorte de nous magique »⁵⁷, ou encore un « nous retrouvé »⁵⁸. Dans cet espace nouveau, les personnages découvrent qu'ils peuvent renommer le monde et, par-delà, que les concepts sont interchangeable et que c'est bien ceci ce qui crée l'imaginaire :

L'exigence fut de survivre sans devoir redescendre. Nous cultivâmes ce que les békés appellent plantes secondes, et nous-mêmes : plantes-manger. Au bord des plantes-manger, il faut les plantes-médecine, et celles qui fascinent la chance et désarment les zombis. Le tout bien emmêlé n'épuise jamais la terre. C'est ça jardin-créole.⁵⁹

Le désir de retourner à la nature s'exprime non seulement par le détournement des signifiés, mais aussi par la complète soumission à la terre, contrairement à ce que font les békés, car le créole conçoit le Quartier comme « une permission de la géographie »⁶⁰, de manière qu'il « trouve à se nommer en épousant la forme de la terre, et du même coup donne son nom au groupe des gens. Se voit alors mise ainsi en valeur la puissance sémantique des signes dont l'espace est porteur »⁶¹. Cette « nouvelle »⁶² conception de la terre et de l'espace permet une réconciliation de la communauté, fragmentée par sexe et par « classe »⁶³. De cette manière, la conquête des mornes rétablit

une communauté solidaire qui se reconstruit en même temps qu'elle investit la terre de ses fonctions nourricières. On retrouve alors toute la symbolique attachée au jardin

⁵⁶ Ibid., p. 117

⁵⁷ NT., p. 160

⁵⁸ CHIVALLON, Christine. « Éloge de la « spatialité » : conceptions des relations à l'espace et identité créole chez Patrick Chamoiseau », op. cit., p. 117

⁵⁹ NT., p. 167-168

⁶⁰ Ibid., p. 171

⁶¹ CHIVALLON, Christine. « Éloge de la « spatialité » : conceptions des relations à l'espace et identité créole chez Patrick Chamoiseau », op. cit., p. 117

⁶² On dit « nouvelle » parce que cette liaison avec la terre existait déjà chez les ancêtres africains, tel qu'on peut le voir avec le personnage de l'Africaine, la mère de Ninon, qui, comme unique héritage, laisse à sa fille le savoir de la terre : « Mon Esternome émerveillé découvrit que sa négresse possédait un savoir étonnant. Savoir de terre et de survie. ». NT., p. 176.

⁶³ On peut constater qu'il y a une différence de statut parmi les esclaves qui s'établit en fonction du travail qu'ils réalisent : « Mon papa constatait tout cela sans trop rien y comprendre. Il devint arrogant envers les nègres-en-cannes comme se devait de l'être le moindre domestique. D'être renvoyé aux champs, hors de l'humanité, devint pour lui une crainte permanente, le raide des châtiments. Avec une tristesse incrédule, il m'avouait avoir été un vrai nègre de Grand-case. » NT., p. 61

créole, univers végétal très riche, expression d'un imaginaire où se donne à lire ce profond respect créole pour la nature.⁶⁴

À la période de l'esclavage, où le maître conditionnait l'image que les hommes et les femmes avaient de l'autre, suit un moment où ce sont eux qui doivent décider où se placer pour construire -ou pour planter, comme dit Esternome à sa Ninon- l'avenir. De cette manière, les esclaves redeviennent sujets de leur destin à travers la maîtrise du sol⁶⁵ et la réunification avec la communauté.

Mais ce paradis sur terre, qui est raconté comme une odyssée, ne durera pas longtemps.

Charge de nègres du Quartier délaissaient leur jardin. Du mardi au vendredi, ils allaient travailler aux chaudières de l'Usine ou à d'autres machines. [...] Le Noutéka des Mornes avait comme avorté. On survivait oui, libre oui, mais bien vite se pointait l'arrière-goût d'une misère. C'est l'amertume d'une terre dont les promesses s'envolent. [...] C'est de voir les mulâtres se développer sans cesse, parler bien, manger bon et aller à l'école. Les mornes n'avaient ni écoles, ni lumières. [...] Ainsi, d'année en année, les Traces marronnes se mirent à descendre vers l'Usine. Y'avait là une chance.⁶⁶

Marie-Sophie, inspirée par ce passé glorieux témoigné par son père, reprendra cette lutte contre l'En-ville pour rétablir le Noutéka, qui avait « permis d'entrevoir de manière fugitive les bienfaits de la communauté retrouvée »⁶⁷, et réussira à la reconnaissance juridique de Texaco. La conquête d'un espace alternatif à l'En-ville, qui attire et refuse au même temps, doit se faire de manière collective -ce qui représente l'esprit des mornes qu'il faut récupérer. Marie-Sophie, qui est consciente que son identité est liée au regard des autres, décide d'entreprendre cette lutte afin que le Noutéka ne soit pas un espace mythique mais un lieu sur terre, re-conceptualisant ainsi le terme et le rattachant à la réalité.

Lutter contre moi-même me renvoyait aux autres, car je sentais mon destin lié au leur. Je sentais aussi (comme mon Esternome me l'avait fait sentir) qu'il fallait face à l'En-ville organiser un vrai Quartier de mornes.⁶⁸

On voit donc comment un espace qui était a priori du domaine du mythique sert à repenser la réalité et à lui donner un nouveau sens à partir d'une vision qui rétablit les relations (cor) rompues, par le mythe du viol fondateur, entre hommes et femmes. Mais

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ NT., p. 181

⁶⁷ CHIVALLON, Christine. « Éloge de la « spatialité » : conceptions des relations à l'espace et identité créole chez Patrick Chamoiseau », op. cit., p. 121

⁶⁸ NT., p. 350

c'est aussi dès ce moment-là, où les femmes descendaient vers l'En-ville pour gagner leur argent ou restaient avec la marmaille, que se créent les stéréotypes de femmes qui sont présents jusqu'aujourd'hui dans l'imaginaire antillais, étant donné que la femme continue à être un agent social très important dans une société très créole où, comme il est affirmé dans le texte qui nous occupe, les femmes désignent la stabilité et les hommes la mobilité. C'est un état de fait qui paraît évident, par exemple, au moment où Marie-Sophie décide rester à Texaco et de posséder sa case, c'est-à-dire s'enraciner, tandis que Nelta rêve de partir vers l'Hexagone.

Pourquoi cette obsession de posséder ma case ? [...] Et puis, c'était aussi pour contredire Nelta, m'accrocher au pays alors que lui voulait, m'ensouler alors que lui jalousait les nuages, construire alors que lui rêvait.⁶⁹

3. Femmes et stéréotypes aux Antilles et leur présence dans Texaco

Comme on vient de le dire, la femme a un rôle très important dans les sociétés créoles, mais, comme il est signalé par de nombreux auteurs, ce rôle est le plus souvent consacré au foyer de la maison, en occupant ainsi l'espace que l'homme lui laisse, tel qu'il est souligné par Simasotchi-Bronès, citée par Émeline Pierre : « Le rôle majeur des femmes dans la société antillaise s'exerce par défaut, dans l'espace laissé vacant par l'homme. »⁷⁰. Par conséquent, la femme devient le seul soutien familial, car « généralement, la figure maternelle est confrontée à la solitude en raison de l'absence du père »⁷¹. Ce comportement masculin s'inscrit dans « la tradition de l'Antillais coureur »⁷², incarné par Basile dans *Texaco*. Cette situation implique que la femme ait

tendance à se sacrifier pour ses enfants avant d'accepter des responsabilités dans la politique. Les femmes qui acceptent de s'engager sont des fonctionnaires ou des citoyennes qui ont pris conscience de leur rôle dans la vie du pays. Elles ont, en général, dépassé 40 ans.⁷³

C'est peut-être à cause de cette absence du père que, « dans les années 1940, le refus de femmes comme Marie-Sophie Laborieux de devenir mères pourrait signifier le désir

⁶⁹ Ibid., p. 352

⁷⁰ PIERRE, Émeline (2007). « Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post)colonial à partir de *Mélody des faubourgs* de Lucie Julia et *La Grande Drive des esprits* de Gisèle Pineau », p. 70

⁷¹ Ibid.

⁷² VELAYOUDOM FAITHFUL, Francesca. « La femme antillaise », op. cit., p. 113

⁷³ Ibid., p. 123

d'avoir des enfants qui auront un père légitime et responsable. »⁷⁴. Cette irresponsabilité des hommes est, selon Maryse Condé, encore une des conséquences de la période de l'esclavage, étant donné qu'

il [l'homme blanc] lui a interdit la femme blanche, mais aussi il lui a enlevé sa compagne naturelle dont il a fait bien souvent un jouet, un objet sexuel. Frustré, dépossédé, l'Antillais s'est réfugié dans des attitudes d'irresponsabilité qui ont survécu à l'évolution politique des Îles.⁷⁵ (« Les stéréotypes féminins dans les littératures orales et écrites » 25)

De la même manière que la représentation la plus typique ou traditionnelle de la femme est celle de la mère dévouée à ses enfants, « le personnage masculin est souvent présenté comme un être sot, irresponsable, macho et volage »⁷⁶. Il nous semble pertinent de souligner la description des habitants de Quartier de Texaco faite par Marie-Sophie Laborieux, afin d'illustrer un peu plus ces stéréotypes qui marquent l'imaginaire antillais et, en conséquence, sa production littéraire :

Les hommes [pêcheurs attardés, djobeurs de chantiers, dockers du port, muscles de service dans hangars et magasins, rêveurs sans origine dont l'identité n'était que l'étiquette de leur rhum préféré, Caribéens en exil, mulâtres tombés, voyageurs qui menaient à Texaco une de leurs sept vies avec une concubine et un chapelet d'enfants, plus deux-trois particuliers à propos desquels j'aurais le temps d'avancer le détail...] [...]. Les femmes [maquerelles à z'anneaux, négresses de luttas sans fin rougeâtres comme les terres du Vert-Pré, créatures ne vivant que pour être enceintes et exposer des bouquets d'enfants à chaque creux de leurs coudes, jeunes filles ridées au regard sombre, matadors à grands cils dont les formes abondantes maltraitaient les coutures d'une toile rétrécie, plus une théorie de personnes à papillotes, souriantes et soucieuses, au sujet desquelles je trouverai bien manière d'offrir la précision...]...⁷⁷

Cette description, riche, précise et colorée, contient certains des prototypes de genre les plus significatifs. Nous en reparlerons. Chamoiseau, qui veut exprimer ce que la réalité lui transmet, précise encore plus les rôles de chaque sexe au moment où la protagoniste fait allusion au mode de vie dans les Quartiers :

⁷⁴ COUTI, Jacqueline. « Politiques culturelles des sexes : Érotisme féminin et nationalisme chez Rafael Luis Sánchez, Raphaël Confiant, et Patrick Chamoiseau », op. cit., p. 128

⁷⁵ CONDÉ, Maryse (1979). *La parole des femmes: Essai sur des romancières des Antilles de langue françaises*. Paris: L'Harmattan, p. 36

⁷⁶ PIERRE, Émeline. « Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post)colonial à partir de *Mélody des faubourgs* de Lucie Julia et *La Grande Drive des esprits* de Gisèle Pineau », op. cit., p. 93

⁷⁷ NT., p. 35

Faire s'élever la case était, comme dans les mornes, la charge seule des hommes. Les femmes se devaient d'affronter le reste de la vie, dont cette obligation de trouver à manger pour une charge de marmaille, sans avoir de jardin.⁷⁸

L'auteur donnera encore plus de précisions, au fur et à mesure que le roman avance, en présentant des personnages concrets qui ont, pour les hommes, les traits de caractère qu'on a déjà remarqué, et pour les femmes, les différentes caractéristiques qui leur sont attribuées selon l'archétype auquel elles appartiennent. On pense, par exemple, à Basile, qui est un des personnages les plus volages, celui qui a un rapport plus étroit avec l'irresponsabilité et le machisme si on tient compte, par exemple, de ses habituelles promenades dont le but est de chercher des jeunes filles pour les séduire :

les bonnes agglutinées devant la porte, se surveillaient la vie au travers des milans ; leur présence attirait les nègres-prédateurs de petites campagnardes, vivier facile dont mon Basile (comme des centaines d'autres, maîtres-coqueurs à beaux-airs) s'alimentait sans peine.⁷⁹

Ce comportement implique que des nombreuses femmes vivent leur maternité en solitaire ou dans l'absence du père légitime. C'est le cas d'Adélise Canille, « une fausse milâtresse réfugiée sous son aile [de Carlo] depuis que ses tétés s'étaient mis à tomber ; elle avait neuf enfants de couleurs différents, exceptés bleu et vert »⁸⁰. L'habituelle absence des figures masculines provoquera, selon Kemedjio, cité par Émeline Pierre, « une absence remarquée des hommes dans la bataille de survie qui oppose les banlieues à la ville »⁸¹. L'absence est représentée dans *Texaco* par l'incessante mobilité des hommes qui ont marqué la vie de Marie-Sophie : Basile, l'homme volage ; Félicité Nelta, le rêveur de l'Hexagone ; Arcadius, le driveur et Iréné, le pêcheur de requin. Le passage suivant illustre ce caractère inconstant et la relation éphémère que les hommes, contrairement aux femmes, ont avec l'espace :

⁷⁸ Ibid., p. 221

⁷⁹ Ibid., p. 292

⁸⁰ Ibid., p. 354

⁸¹ PIERRE, Émeline. « Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post)colonial à partir de *Mélody des faubourgs* de Lucie Julia et *La Grande Drive des esprits* de Gisèle Pineau », op. cit., p. 109

La bataille, nous devons la mener seules, car les hommes, oublieux du Noutéka des mornes, n'organiseraient rien, ne planteraient rien : avec cette terre, ils conserveraient de toute éternité un contact provisoire. Alors nous commençâmes à nous organiser.⁸²

Malgré cette négligence des hommes par rapport à l'espace et, en conséquence, au foyer, il faut souligner que l'homme sûrement le plus important pour notre protagoniste, son grand référent, est Esternome, son père, dont le comportement ne correspond pas avec ce qui vient d'être décrit. À propos de la question du père, Simasotchi-Bronès souligne qu'elle

est fondamentale dans le roman antillais : elle se place à l'articulation même de l'histoire privée et de l'histoire collective. [...] Le patriarche de la famille [...] dédicataire du récit, en est simultanément le garant. Point de départ d'une lignée et donc d'une chronologie, il ouvre le temps, il autorise la mémoire et, par conséquent, la production du récit, il permet l'accès au sens.⁸³

Si Marie-Sophie raconte l'histoire de la fondation du Quartier de Texaco, c'est parce qu'elle a commencé à écrire puisqu' « écrire c'était retrouver mon Esternome, réécouter les échos de sa voix égarés en moi-même, me reconstruire lentement autour d'une mémoire »⁸⁴. Cette mémoire c'est pas seulement le souvenir de son père, mais c'est aussi la mémoire de celui-ci, les histoires qu'il lui racontait quand il vivait, d'où le Noutéka des mornes que la protagoniste veut rétablir et qui ne serait pas possible sans ce point de départ. Esternome, à son tour, a comme point de départ la rencontre avec les hommes de force, comme son père. Il paraît nécessaire de rappeler que la fondatrice de Texaco est aussi guidée par un de ces hommes, Papa Totone, habitant de la Doum, qui lui enseignera à se nommer pour avoir de l'énergie, tel qu'il est exprimé dans le roman, étant donné qu'à chaque fois qu'elle désespère dans sa lutte pour conquérir son espace, elle répète intérieurement ce nom secret. On voit donc que c'est le père qui justifie le roman, parce que grâce à lui Marie-Sophie sait qu'elle veut quelque chose qu'elle ne connaît pas et parce que c'est Papa Totone, qui est présenté comme un second père, qui lui donne la force pour arriver à conquérir cet espace.

⁸² NT., p. 430

⁸³ PIERRE, Émeline. « Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post)colonial à partir de *Mélody des faubourgs* de Lucie Julia et *La Grande Drive des esprits* de Gisèle Pineau », op. cit., p. 95

⁸⁴ NT., p. 411

De la même manière que le rôle de l'homme est divisé en deux archétypes, bien que le deuxième ne soit pas considéré, d'après ce qu'on a vu, très fréquent dans la société martiniquaise, la représentation de la femme est basée sur l'ambiguïté ange-démon, qui « montre qu'il existe une vision dualiste de la femme qui la confine dans des archétypes »⁸⁵. On trouve alors que, chez les auteurs de la créolité, il existe « deux types d'antagonistes de féminité, la *fanm cho* (*femme facile* en créole, terme dans lequel notre étude intègre la prostituée) » et « la *fanm poto mitan* (la figure maternelle antillaise) »⁸⁶.

3.1. Mère focale ou *fanm poto mitan*

La *fanm poto mitan* est définie par des nombreux auteurs comme la figure maternelle par antonomase : « le poto-mitan est la poutre maîtresse de la case antillaise et par extension, la figure maternelle devient celle de la famille. [...] La mère courage antillaise, elle, est exemplaire, elle est l'incarnation du sacrifice. »⁸⁷. Il s'agit de la représentation la plus courante de la femme dans la littérature tant orale qu'écrite, parce que cette « Mère focale », image psychique et le psychanalyste définie par Jacques André, se trouve « au centre de la communauté »⁸⁸. Mais cette position centrale est seulement applicable au domaine de la vie privée, où elle sera « prêtre à sacrifier son bonheur pour subvenir aux besoins de son foyer »⁸⁹. Ces sacrifices impliquent, comme le signale Blérald-Ndagano, citée par Émeline Pierre, que n'importe « que l'on soit mari, amant, fils, fille, on peut toujours s'adresser à elle. Elle est avant tout dépositaire du passé et de l'avenir. C'est elle qui donne la vie. Son code d'honneur est cependant le silence »⁹⁰. On peut constater que cette confiance aveugle sur la figure de la femme est présent dans *Texaco* à travers du personnage de Marie-Sophie qui, malgré n'être pas une *fanm poto mitan* -parce que, tout d'abord, elle n'est pas mère-, provoque ce sentiment aux habitants de son Quartier.

⁸⁵ PIERRE, Émeline. « Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post)colonial à partir de *Mélody des faubourgs* de Lucie Julia et *La Grande Drive des esprits* de Gisèle Pineau », op. cit., p. 68

⁸⁶ COUTI, Jacqueline. « Politiques culturelles des sexes : Érotisme féminin et nationalisme chez Rafael Luis Sánchez, Raphaël Confiant, et Patrick Chamoiseau », op. cit., p. 125

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ PIERRE, Émeline. « Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post)colonial à partir de *Mélody des faubourgs* de Lucie Julia et *La Grande Drive des esprits* de Gisèle Pineau », op. cit., p. 68

⁹⁰ Ibid.

J'étais un peu devenue le centre de cette résistance au béké qui ne désarmait pas. [...] Les femmes me soumettaient leurs bouquets de malheurs que j'étais incapable de défaire, et qui me terrifiaient. Il me suffisait d'avoir l'air de savoir, de ne pas écarquiller les yeux devant les macaqueries de leur destin. Et le peu que je leur disais suffisait à les porter (pour un moment encore) dans le courage de vivre. Cette attitude me donna un visage grave et des yeux immobiles que les hommes fuyaient.⁹¹

Il paraît que la protagoniste du roman provoque ce sentiment à la communauté parce que, bien qu'elle n'ait pas eu de enfants -s'éloigner de l'univers de la maternité fait de la femme un objet des pires critiques⁹² - le désir de rester, de s'enraciner, cette immobilité qui est en opposition à la *drive* caractéristique de hommes, lui confèrent une espèce d'allure de *fanm poto mitan*. En plus, elle commence à être, à ce moment du roman, une femme un peu âgée, ayant alors le charme d'une grand-mère, encore plus respectée dans la communauté que la mère parce que « les grands-mères représentent la sagesse et la connaissance »⁹³, mais aussi parce que la femme, pour qu'elle soit respectée, doit être asexuée « sauf quand il s'agit de procréer »⁹⁴. En fait, « en Martinique, dans les milieux populaires, le statut de mère célibataire apparaît plus ou moins honorable à partir de l'instant où la femme efface sa sexualité »⁹⁵, et le moment où la femme se montre moins sexuelle est la vieillesse.

Il est nécessaire de remarquer que la sexualité est tellement présente dans le monde antillais parce que

le corps de la femme est toujours en vue alors que celui de l'homme est le plus souvent caché, dérobé. La maternité dès lors deviendra le rempart contre les agressions, toujours possibles, du dehors. Elle ancre la femme dans une respectabilité protectrice et la mobilise vers un objectif exclusif : le salut des enfants. Robustesse, résistance, endurance, sont les vertus attendues d'un tel corps dont l'accomplissement doit révéler les signes de la fécondité, seins volumineux, hanches larges, fesses rebondies.⁹⁶

⁹¹ NT., p. 435

⁹² PIERRE, Émeline. « Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post)colonial à partir de *Mélody des faubourgs* de Lucie Julia et *La Grande Drive des esprits* de Gisèle Pineau », op. cit., p. 68

⁹³ Ibid., p. 109

⁹⁴ Ibid., p. 66

⁹⁵ COUTI, Jacqueline. « Politiques culturelles des sexes : Érotisme féminin et nationalisme chez Rafael Luis Sánchez, Raphaël Confiant, et Patrick Chamoiseau », op. cit., p. 128

⁹⁶ PIERRE, Émeline. « Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post)colonial à partir de *Mélody des faubourgs* de Lucie Julia et *La Grande Drive des esprits* de Gisèle Pineau », op. cit., p. 186

Il paraît pertinent de penser que l’imaginaire des Antilles continue à être encore celui de la période de l’esclavage, où la femme n’avait rien d’autre à offrir que son corps, qui lui servait à son tour pour « échapper » de sa condition d’esclave. C’est précisément ce corps sexué que la communauté refusera d’elle, tandis que l’homme, dont le corps n’a été traditionnellement autre chose qu’un outil de travail, n’est pas obligé à se montrer sous une forme déterminée. On pourrait penser qu’un corps qui est constamment soumis aux jugements de la société fait partie des espaces politiques de celle-ci, mais c’est justement le contraire :

S’il est convenu que la femme est le pilier central de la société guadeloupéenne, la figure féminine ne fait pas partie de la sphère du pouvoir car elle évolue au sein d’une structure sociale patriarcale. Ce paradoxe est fondateur de la société antillaise qui est matrifocale et non matriarcale. [...] De fait, la femme est considérée comme le *poto mitan* de la famille et de la société pour pallier l’insuffisance de l’homme. Paradoxalement, elle doit évoluer dans un environnement où le pouvoir est aux mains de l’homme, même si elle agit en tant qu’élément stabilisateur de la société. Elle demeure assujettie au patriarcat. La femme est amenée à subir une pression sociale qui la réduit au rôle de mère.⁹⁷

On voit donc que le rôle de la mère focale implique un enfermement qui ne lui permet pas de montrer sa sexualité parce qu’elle doit dédier sa vie au bien-être de ses enfants. *Texaco* nous montre comment la survie du foyer, responsabilité unique de la femme, est liée à celle de la communauté : on trouve des « vraies » femmes *poto mitan* dans tous les Quartiers dont les caractéristiques communes sont la charge d’enfants, le célibat et le manque de sexualité. Face à cette conception traditionnelle du corps féminin, « le féminisme antillais s’attaque aux archétypes du personnage féminin qui vit sa sexualité uniquement dans le but de procréer »⁹⁸.

Par rapport à cet enfermement, Hernandez, citée par Émiline Pierre, souligne que « souvent dans la littérature antillaise, la condition subordonnée de la femme est comme une métaphore de la condition sociopolitique de l’archipel »⁹⁹. Par conséquent, « la narration créoliste » veut montrer que

les mères [...] soutiennent un système hérite d’une structure coloniale où l’homme noir n’a pas droit de cité. Cette caractérisation perpétue le motif historique de la négresse

⁹⁷ Ibid., pp. 69-70

⁹⁸ Ibid., p. 24

⁹⁹ Ibid., p. 69

comme la complice du maître blanc, motif qui se transforme en celui de la femme noire comme vecteur de francisation examiné sous les thèmes de la Mère focale *la fanm poto-mitan*. [...] L'écriture créoliste oppose aux effets assimilationnistes de la Mère focale l'insoumission culturelle de la femme phallique ou virilisée (maîtresse ou prostituée).¹⁰⁰

3.2. Femme phallique

Jacqueline Couti distingue deux types de femmes phalliques (signifiants « du désir ou du pouvoir masculin »¹⁰¹) :

La *fanm cho*, complice des jeux sexuels, ou la *fanm matador*, femme forte au comportement masculin qui a dû développer diverses stratégies pour subsister. Cette construction masculine de la femme facile vise à préserver la culture créole et à miner le bien-fondé de la culture française.¹⁰²

Pour illustrer l'archétype de *fanm cho*, il paraît pertinent de faire référence, dans un premier temps, à Osélia, la première femme d'Esternome, dont le corps est présenté comme le plus sexué du roman surtout à cause de son métier:

Elle s'appelait Osélia (plus tard, il sut que ses clients mulâtres, officiers ou marins, la criaient Osélia bombe-sirop ou Osélia-piment, c'était selon, et pour des aptitudes pas très évangéliques). C'était une câpresse-gros-cheveux. Une gloire d'impureté coquine lui bouillonnait aux yeux. [...] Sa bouche pouvait forcer n'importe quel homme à passer sous une table.¹⁰³

On peut constater que le pouvoir du corps féminin continue à être le même après l'esclavage, puisqu'il peut contrôler la volonté de l'homme, qui contrôle à son tour la société -il faut noter qu'Osélia entretient des relations avec des hommes importants. La *fanm cho*, qui dans ce cas est une prostituée, ne se laisse pas soumettre au rôle garante d'une respectabilité de la part de la communauté : elle maîtrise son corps et, par-delà, son destin. Ne pas avoir d'enfants signifie, dans un contexte de survie, ne pas avoir d'autre charge que sa propre vie, et le fait que sa chair ne ressent pas les effets des enfantements se traduira comme une réussite qui lui permettra de monter dans l'échelle sociale grâce à ses différents copains, comme dans le cas d'Osélia, qui quitte Esternome pour un blanc.

¹⁰⁰ COUTI, Jacqueline. « Politiques culturelles des sexes : Érotisme féminin et nationalisme chez Rafael Luis Sánchez, Raphaël Confiant, et Patrick Chamoiseau », op. cit., p. 129

¹⁰¹ Ibid., p. 125

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ NT., p. 86

Il est remarquable que ce personnage n'utilise son corps, plus précisément son sexe, que pour travailler, comme la narratrice l'exprime au moment où elle vient de décrire une scène sexuelle entre Osélia et Esternome :

Sans doute parce que cela rassemblait trop à ses travaux nocturnes, Osélia ne lui fit ça qu'une fois. Elle ne lui accorda, par la suite, qu'un coucoune immobile, ensommeillée très vague, ouverte en treize largeurs pour lui autoriser un plaisir solitaire.¹⁰⁴

Si on revient au mythe du viol fondateur, on se rend compte qu'Osélia utilise son corps de la même manière que les anciens esclaves, parce qu'Esternome est nègre, donc il ne peut pas lui octroyer les moyens de survie -ou de vie- qu'elle désire, alors il ne faut pas lui montrer le même désir qu'elle pourrait éprouver pour un autre type d'homme. Selon Jacqueline Couti, l'*ars erotica* créoliste

prétend faire du comportement sexuel de la femme créole un mode de subversion nationale contre l'acculturation française. En glorifiant une figure suprême d'insoumission culturelle, la *fanm cho*, le discours créoliste vise à défendre une certaine idée de la culture martiniquaise et condamner l'assimilation impliquant le dénigrement de la *fanm poto-mitan*.¹⁰⁵

Parce que, dans le discours créoliste, « il s'avère que seul l'acte sexuel avec la *fanm cho* (maîtresse ou prostituée) représente un acte masculin de et de résistance culturelle »¹⁰⁶. Acte masculin peut-être parce que la *fanm cho* lui redonne son identité volée par le maître à la période de l'esclavage ; de résistance peut-être parce que ce type de femme ne perpétue ce système qui s'est maintenant transformé en assimilation, mais qui représente, au contraire, l'esprit de survie du peuple antillais. D'après Émeline Pierre,

les théories féministes permettent de renverser les stéréotypes qui mettent en valeur le patriarcat ou l'image de la femme *poto mitan* de la société antillaise. De fait, à la normalisation qui vise, entre autres, à légitimer la prédominance d'une classe sur une autre, ont succédé des « contre-canon ». ¹⁰⁷

¹⁰⁴ Ibid., p. 89

¹⁰⁵ COUTI, Jacqueline. « Politiques culturelles des sexes : Érotisme féminin et nationalisme chez Rafael Luis Sánchez, Raphaël Confiant, et Patrick Chamoiseau », op. cit., p. 133

¹⁰⁶ Ibid., p. 132

¹⁰⁷ PIERRE, Émeline. « Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post)colonial à partir de *Mélody des faubourgs* de Lucie Julia et *La Grande Drive des esprits* de Gisèle Pineau », op. cit., p. 30

Parmi lesquels on considère la femme-matador, qui est, à notre avis, plus complexe que les deux précédentes.

La femme matador, comme on l'a déjà avancé, est le prototype de la femme forte qui lutte pour sa survie. Ce comportement est issu de l'idée que « la femme antillaise, comme toutes les femmes, appartient au sexe faible. Elle est, plus que les hommes, victime de violences et d'abus. La femme battue, réprimée, répudiée puis regagnée, harcelée, elle est la femme du silence et de l'orgueil ». ¹⁰⁸ On considère que Marie-Sophie s'érige dans le roman comme le paradigme de la femme-matador, en construisant autour de sa survie une légende qui ne cessera de croître jusqu'à sa mort. Sa survie commence au moment de naître : unique fille d'une mère aveugle et un père âgé, elle devra dès son enfance apprendre à s'en sortir toute seule. Orpheline, quand elle est encore une enfant, commence à travailler comme bonne à l'En-ville. Mais c'est surtout au moment où son corps commence à être sexué qu'on assiste à la violence des hommes :

Les changements de mon corps intéressèrent Lonyon. [...] Moi, yeux baissés, j'adoptais une attitude de jeune-fille-jambes-serrées qui semblait l'amuser, la seule à me permettre de souffrir sa présence sans vomir de haine. [...] Je crus mourir quand la porte de ma chambre s'ouvrit, que son ombre maudite se dirigea vers moi. Il était tout-nu. Tremblant. Il me couvrit de son corps (chaud comme une tôle au soleil) en me coinçant les mains. [...] Je n'aurais pas cru pouvoir déployer tant de force. ¹⁰⁹

Marie-Sophie réussit à éviter la violation dans ce cas, mais elle n'aura pas la même chance avec sieur Alcibiade, duquel elle deviendra enceinte. Ce moment est présenté par la narratrice comme un des plus importants de sa vie, puisque c'est à partir de cet événement qu'elle se prendra en charge :

Je basculai dans une ravine où s'embrouillaient le plaisir, la honte, la douleur, l'envie de mourir, l'envie de tuer et d'être tuée, le sentiment de l'injustice, de ne pas exister, d'être une chienne méprisée, la haine de cet En-ville où je me tournillais seule, livrée aux sept malheurs sans choisir le chemin. D'avoir été comme ça durant presque deux heures, le jouet flaccide de ce sieur Alcibiade, dut être ce qui m'amena à ne plus jamais me laisser commander par personne, à décider à tout moment, en toute autorité, toute seule, de ce qui était bon pour moi et ce qu'il fallait faire. ¹¹⁰

¹⁰⁸ VELAYOUDOM FAITHFUL, Francesca. « La femme antillaise », op. cit., p. 129

¹⁰⁹ NT., pp. 265-266

¹¹⁰ Ibid., p. 325

Il est remarquable qu'au moment où elle exprime les sentiments qu'elle a éprouvés pendant cette relation forcée avec Alcibiade, elle fasse référence à l'espace dévorateur de l'En-ville. C'est précisément à partir de la prise de conscience de soi qu'elle cherchera un lieu, son lieu, auquel se rattacher, parce que « je sentais aussi (comme mon Esternome me l'avait fait sentir) qu'il fallait face à l'En-ville organiser un vrai Quartier de mornes »¹¹¹ qui ne laisserait le cœur orphelin, mais qui, au contraire, aurait comme caractéristique la solidarité. On voit donc comment l'idée de l'identité est étroitement liée à l'idée de l'espace, comme le signale Heidi Bojsen :

Le lien entre le corps féminin et la géographie politique est mis en évidence à plusieurs occasions dans les romans de Chamoiseau : pensons à Marie-Sophie dans *Texaco* qui investit son corps de femme dans la construction de la banlieue de Texaco à Fort-de-France et qui reçoit des coups de matraque de la police qui fait violemment incursion à plusieurs reprises pour détruire les cases du bidonville. Pensons également à son excursion au cœur de l'en-ville pour joindre le Président de Gaulle afin de lui faire savoir ce qui se passe réellement dans le département.¹¹²

Parce que Marie-Sophie est présente dans tous les espaces qui nous sont décrits depuis sa naissance, toujours se débrouillant seule dans des territoires qui l'attirent et la refusent en même temps, avec toujours en tête l'idée de récupérer ou de rétablir l'espace mythique des mornes. En rapport à cette idée, Émeline Pierre souligne que

Le personnage féminin aspire à conquérir un espace guadeloupéen¹¹³ qui est à l'image de la société : hiérarchisé. La figure féminine souhaite dépasser les limites spatiales qui lui sont imposées par l'Histoire. De fait, elle occupe divers lieux afin de se les approprier. Ainsi, elle expérimente la *drive* qui la mènera vers l'autonomie.¹¹⁴

C'est au long de cette *drive* que la protagoniste se créera l'image d'une figure ancestrale porteuse du savoir du Noutéka transmis par son père, de sorte qu'elle deviendra un « vrai agent d'intégration et de perpétuation des traditions [...] à travers de comptines, des mots des proverbes, des légendes et des rituels, en somme, d'une Histoire vécue transmise oralement », étant donné qu'elle permettra l'accès au passé, à sa légende et

¹¹¹ Ibid., p. 350

¹¹² BOJSEN, Heidi. *Territoires féminins dans l'œuvre romanesque de Patrick Chamoiseau*. Op. cit., p. 7

¹¹³ L'auteure fait référence ici à l'espace guadeloupéen parce que les œuvres qu'elle analyse dans son travail sont des romans d'auteurs guadeloupéennes, mais il nous paraît qu'il existe une relation suffisamment proche par rapport à l'Histoire et à l'espace entre la Martinique et la Guadeloupe pour que cette citation soit pertinente.

¹¹⁴ PIERRE, Émeline. « Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post)colonial à partir de *Mélody des faubourgs* de Lucie Julia et *La Grande Drive des esprits* de Gisèle Pineau », op. cit., p. 31

celle de Texaco, à travers de son récit comme Informatrice pour le Marqueur de paroles¹¹⁵. De cette manière, la femme, représentée par Marie-Sophie, « n'est plus seulement la simple cible ou l'objet de la représentation ou de la figuration, mais elle est aussi, et surtout, l'agent des images »¹¹⁶.

Cette régression vers le passé, vers un au passé perdu, dans ce cas l'épopée avortée du Noutéka, passe souvent « par des figures ancestrales féminines dépositaires d'une expérience et d'une sagesse indispensables » selon Lydie Moudileno, citée par Émeline Pierre¹¹⁷. En fait, la seule chose que possède Marie-Sophie est ce savoir transmis par Esternome, comme le souligne Bojsen :

Chamoiseau choisit une femme comme protagoniste et comme fondatrice de la banlieue. Une femme qui n'est pas une sage-femme, qui n'est pas mère, qui n'a rien de particulier sauf un savoir transmis par son père, protagoniste de la première moitié du roman. Marie-Sophie est une femme qui possède une puissance et une persévérance extraordinaires, ce qui lui permet de construire son espace, Texaco, malgré tous les obstacles matériels et idéologiques qui s'y opposent.¹¹⁸

Il nous semble que ce qui qu'il y a de particulier chez Marie-Sophie est précisément son caractère de femme-matador, de femme qui ne se laisse pas dominer par les autres et qui cherche son bien-être et celui de la communauté, caractéristique qui nous semble vraiment créole si on tient compte du fait que la soumission des femmes a été interprétée, comme on l'a signalé plus en haut, comme la soumission des Antilles à l'Hexagone. Elle ne devrait pas être le centre de sa communauté, parce qu'elle n'est pas une femme *poto-mitan*, mais on croit que, après ce qu'on a vu, on ne peut pas définir la protagoniste de *Texaco* à partir d'un seul stéréotype. Elle n'est pas une sage-femme, mais elle sait lire et écrire, et elle est capable de transmettre à la communauté un sentiment d'assurance qui fera, en dernière instance, que ses voisins ou frères de Texaco l'appellent Présidente. Elle n'est pas mère, mais elle aurait désiré l'être. Le seul inconvénient est qu'elle voulait décider quand et avec qui, comme une nouvelle rébellion contre la société. Face à ces enfants non désirés, elle décide d'avorter :

¹¹⁵ COUTINHO, Ana Paula (2015). *D'une île à l'autre: enjeux de la créolité au féminin*. Carnets : revue électronique d'études françaises. Ile série, n°3, pp. 70-80., p. 72

¹¹⁶ Ibid., p. 75

¹¹⁷ Ibid., p. 109

¹¹⁸ BOJSEN, Heidi. *Territoires féminins dans l'œuvre romanesque de Patrick Chamoiseau*. Op. cit., pp. 7-8

Basile me donnait des enfants que je ne voulais pas garder. Une sorte de répulsion, de peur, de refus qui provenait à la fois de la guerre, de mon mépris pour Basile, de ma crainte d'affronter l'En-ville avec une marmaille à l'épaule. Ma première grossesse fut surprenante. Il me fallut du temps pour comprendre, et ce fut Sylphénise (une malheureuse qui vivait à côté avec sept enfants et des épisodes d'hommes) qui me signala le problème et me conseilla un thé d'ananas vert. [...] Je n'étais pas la seule à me percer le ventre. Que de misères de femmes derrière les persiennes closes... et même, jusqu'au jour d'aujourd'hui, que de solitudes rêches autour d'un sang qui coule avec un peu de vie... Ô cette mort affrontée au cœur même de sa chair... que de misères de femmes...¹¹⁹

L'avortement a un rapport direct avec la période de l'esclavage, où cet acte signifiait une déclaration d'insoumission au maître. Malgré la violence avec laquelle est décrit le moment où la protagoniste sait qu'elle est enceinte – « répulsion, peur, refus »-, « la décision d'avorter est prise par la femme qui veut contrôler son corps. Cette reprise de possession du corps s'avère un combat dangereux de tous les instants », tant du point de vue politique que physique.

En avortant, cette femme persiste à résister au système colonial et démontre que le corps peut rester insoumis. [...] Dans un discours créoliste, le rejet de la maternité pourrait exprimer le désir de changer une structure qui repose sur la Mère focale ou la mère-célibataire, prétendue alliée du pouvoir colonial. Dans cette perspective, pour Marie-Sophie Laborieux, l'avortement signifie le refus de certains rôles féminins dans une société héritée du système colonial. Le comportement abortif suggère aussi la destruction d'une communauté minée par la colonisation et la départementalisation.¹²⁰

Bien que Marie-Sophie soit une femme matador, c'est-à-dire une femme forte, il existe aussi un « rapport de domination dans la sexualité féminine »¹²¹ qui rapproche notre protagoniste du stéréotype de la femme *poto mitan*, comme l'a avancé plus haut. On a remarqué que la soumission de la femme peut être en rapport avec celle des Antilles à la France, et que l'acte sexuel avec une femme phallique, qu'elle soit *fanm cho* ou matador, constitue une sorte de « libération » de l'homme en contraposition avec sa situation dans la période de l'esclavage. Par contre,

Cette *matador*, cette femme forte, veut passer du statut de maîtresse à celui de compagne légitime. Marie-Sophie, la narratrice, associe sa *coucoune* à la jouissance que son amant en retire et à un moyen de séduction visant à s'attacher cet homme. La

¹¹⁹ NT., p. 306

¹²⁰ COUTI, Jacqueline. « Politiques culturelles des sexes : Érotisme féminin et nationalisme chez Rafael Luis Sánchez, Raphaël Confiant, et Patrick Chamoiseau », op. cit., pp. 128-129

¹²¹ Ibid., p. 131

description des contractions des muscles du vagin lors du coït peint le sexe comme une bouche qui menace l'amant d'assimilation : *la coucoune chatrou*.¹²²

D'ailleurs, le fait que Marie-Sophie veuille retenir Nelta Félicité avec un enfant nous amène à nous questionner sur son désir d'enfant afin de savoir si celui-ci répondait à une envie de mère ou plutôt à celle d'une amante ou d'une compagne :

J'aurais pu retenir Nelta avec un négrillon. [...] Il surveillait mon ventre que ne s'éveillait pas [...] Je connus cette misère de vouloir lui donner son négrillon, son ancrage, l'amener à nous, construire une belle case-fibrociment avec les billets destinés à son rêve. Mais rien ne se fit jamais.¹²³

Ce moment est le seul du roman pendant lequel la protagoniste montre un certain désir d'avoir un enfant et, comme on peut le voir, il s'agit d'un désir douteux. En plus, il ne faut pas oublier que cette femme est en lutte pour gagner son espace, et que sa pensée a toujours été celle de ne pas avoir d'enfants si on n'a pas de lieu, parce que sinon ils deviennent une charge. La drive, qui a caractérisé tous les personnages masculins qui ont partagé sa vie -Esternome, Basile, Alcadius, Nelta et Iréné – fait partie de la survie, alors de la femme matador ; la différence est que les hommes la conçoivent comme un mode de vie et elle comme un outil pour conquérir leur espace. De cette manière, ni les hommes cèdent à ses besoins ni elle aux leurs. C'est probablement la raison pour laquelle « dans la littérature antillaise, les figures féminines subissent, en silence, l'abandon de leur amant »¹²⁴, comme il est montré par la narratrice qui, après s'être préparée à la disparition de Nelta¹²⁵, décide de ne pas montrer à la communauté son chagrin :

L'homme s'en est allé [...] Ce qui en fait ne signifiait rien -sinon à démontrer aux goûteuses de malheurs, maquerelles avides des larmes, que nul pleurer n'avait engoué ma gorge.

¹²² Ibid., pp. 131-132

¹²³ NT., p. 345

¹²⁴ PIERRE, Émeline. « Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post)colonial à partir de *Mélody des faubourgs* de Lucie Julia et *La Grande Drive des esprits* de Gisèle Pineau », op. cit., p. 88

¹²⁵ NT., p. 348

Pour leur montrer : je pris l'habitude de chanter chaque matin sous le premier soleil, en charroyant mon eau ou en ouvrant mon linge. Cela me resta. Jusqu'à présent, je chante mes tristesses les plus raides.¹²⁶

Ce comportement n'est pas du tout rare, parce que « le personnage féminin antillais a la réputation d'être fort, résistant aux diverses formes de domination auxquelles il doit faire face, et ce à travers différents moyens de survie »¹²⁷. Cette réputation lui vient de la personnalité qu'éprouvent les femmes des Antilles selon l'auteur de *Texaco*, qui déclare dans l'interview avec Maeve McCusker que le personnage de Marie-Sophie est basé sur de la personnalité de deux femmes : Madame Sico, fondatrice réelle du quartier Texaco et qui avait vécu la lutte pour son espace, et la mère de Chamoiseau, décrite par celui-ci comme « une femme d'une autorité incroyable, puissante, qui régénait le monde, qui se battait contre la misère ». ¹²⁸

Si on tient compte de ces déclarations de l'auteur, on peut conclure que la femme matador, qu'on a présentée ici, à travers le modèle de Marie-Sophie Laborieux, comme une sorte d'hybride entre la *fanm poto mitan* et la *fanm cho*, est vraiment une femme créatrice de monde dans l'imaginaire créole. Au lieu de suivre les rôles traditionnels imposés par les colonisateurs, qui impliquaient la dépossession de son corps et de sa sexualité mais qui lui permettaient aussi de créer un monde, puisqu'elle était le centre d'une communauté matrifocale et la dépositaire de la sagesse et des connaissances ancestrales, elle investit son corps, le fait sien et, ce faisant, elle réussit à se consacrer à un espace qui résiste à l'assimilation. Mais, comme Esternome disait à Marie-Sophie,

Je sais que Liberté ne se donne pas, ne doit pas se donner. La liberté donnée ne libère pas ton âme...¹²⁹

¹²⁶ Ibid., p. 351

¹²⁷ PIERRE, Émeline. « Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post)colonial à partir de *Mélody des faubourgs* de Lucie Julia et *La Grande Drive des esprits* de Gisèle Pineau », op. cit., p. 29

¹²⁸ McCUSKER, Maeve et Patrick Chamoiseau. *De la problématique du territoire à la problématique du lieu: un entretien avec Patrick Chamoiseau*. Op. cit., p. 730

¹²⁹ NT., p. 110

4. Conclusions

Au début de ce travail, on se questionnait sur la représentation des femmes dans les ouvrages antillais, concrètement sur le danger d'auto-exotisme qui plane sur les productions d'auteurs de sexe masculin par rapport au rôle qu'ils assignent à la femme dans leurs ouvrages. Pour tenter de répondre à cette question, on a choisi le roman *Texaco* de Patrick Chamoiseau, qui a pour protagoniste et narratrice une femme qui habite en Martinique. À travers l'analyse des deux mythes qu'on considère fondamentaux pour comprendre le rôle de la femme dans les sociétés antillaises, on a essayé de rendre compte de ce personnage principal pour savoir si l'auteur se réfugiait dans les rôles traditionnels ou s'il existait quelque détournement, peut-être une sorte d'évolution ou transformation de l'image de la femme dans un ouvrage qui est postérieur à *l'Éloge de la créolité*, où les auteurs qui le signaient, entre eux Chamoiseau, transmettaient « une vision assez limitée et partielle du rôle des femmes dans l'expérience même de l'hybridité créole »¹³⁰.

Par rapport à la présence des mythes dans l'imaginaire du monde de *Texaco*, on a pu constater qu'ils sont encore bien présents. Celui du viol sert à expliquer le refus de Marie-Sophie à avoir des enfants, en la désignant comme une sorte d'idéal créole étant donné qu'elle ne perpétue pas le système colonial, en s'érigeant comme une allégorie des Antilles insoumises au mentorat français. Si l'image du viol était à la fois la dépossession et la reconnaissance du corps féminin, tous les deux conséquences du regard de l'homme, la protagoniste de notre roman arrive à subvertir cette image à partir du moment où elle décide qu'elle va être maîtresse de sa vie et, en conséquence, de son corps.

L'appropriation du corps est étroitement liée à l'appropriation de l'espace, et le roman en témoigne parfaitement. Si on suit la ligne chronologique des événements, la mère d'Esternome ne possédait ni son corps ni son espace, et elle finit par amener au monde un enfant condamné à l'esclavage. Le premier avortement de Marie-Sophie est présenté comme la prise en charge de son corps, moment à partir duquel elle s'élancera dans la

¹³⁰ COUTINHO, Ana Paula. *D'une île à l'autre: enjeux de la créolité au féminin*. Op. cit., p. 72

recherche de son lieu en suivant l'épopée manquée de son père. Il se pourrait alors que les deux mythes qu'on a traités aient encore une forte influence sur l'imaginaire antillais et, en conséquence, sur la conception que l'on a de ses habitants. En conséquence, la représentation de ceux-ci peut être encore chargée d'un grand symbolisme, héritier de ces mythes, qui répercutent sur la manière dont on conçoit les habitants des Antilles. On a essayé d'examiner ce phénomène quand nous avons fait référence aux stéréotypes de femmes, à partir desquels on a analysé le personnage de Marie-Sophie Laborieux, à partir duquel nous avons tenté de comprendre la manière dont l'auteur concevait les femmes. Notre objectif était de réfléchir sur un possible auto-exotisme qui empêcherait beaucoup d'auteurs d'écrire sur la femme. De plus, il nous a semblé indispensable d'essayer de déterminer jusqu'à quel point Chamoiseau « offre » la parole aux femmes ou si, écrivant sur elles, il présentait alors un modèle qui correspondrait à des images stéréotypées.

D'après l'analyse qu'on a fait de la protagoniste, Marie-Sophie est un personnage complexe qui possède en soi les caractéristiques attribuées aux différents types de femmes : elle n'est pas mère, elle n'est pas sage-femme, mais elle est écoutée et respectée par la communauté ; son corps est sexué, mais il n'y a pas d'exotisme dans sa description. Elle participe dans la scène politique au même temps qu'elle possède une vie sentimentale et personnelle. Elle est fondamentalement une femme-matador parce qu'elle est une femme de survie, et tout au long de cette survie elle nuancera les caractéristiques propres de la femme-matador. Ce fait nous mènerait à souscrire ce que propose Teri Hernandez au moment d'inscrire l'auteur de *Texaco* dans une « nouvelle littérature antillaise » qui désirerait « créer un personnage féminin plus authentique » pour

éviter que la femme soit « écrasée sous les clichés » ; c'est pour cela que le écrivains antillais contemporains proclament la diversité comme étant le seul synonyme de la nouvelle condition féminine. En même temps que le récit antillais s'occupe des stéréotypes féminins, les écrivains y insèrent des éléments nouveaux qui pourront aider à la transformation des attitudes au sujet de la condition féminine aux Antilles¹³¹

Selon ce qui vient d'être exposé, on pourrait faire l'hypothèse que la femme antillaise a toujours été, depuis l'époque de l'esclavage, créatrice de monde, bien qu'elle ait

¹³¹ HERNANDEZ, Teri (2003), *La femme dans la littérature antillaise: auteur, personnage, critique*.
[Document en ligne: <<http://www.suzannedracius.com/spip.php?article17>> Consulté le 25/05/2016]

expérimenté une évolution : si avant elle créait le monde du foyer et, par extension, celui de la communauté, maintenant elle est en train de se construire elle-même, de conquérir son propre monde, c'est-à-dire son propre espace. Les nouvelles représentations de la femme visent à la dépouiller de ses rôles traditionnels afin de lui conférer un nouvel espace dans lequel elle aura la possibilité de se développer : la femme est maintenant la créatrice de son propre monde et, en ce faisant, elle change le monde qui l'entoure.

5. Sources bibliographiques

ARTIÈRES, Philippe “*Solitaire et solidaire*. Un entretien avec Édouard Glissant” dans LE BRIS, Michel et Jean Rouaud (dir.) (2007), *Pour une littérature-monde*, Mayenne: Gallimard, pp. 77-86

BOJSEN, Heidi. « Territoires féminins dans l’œuvre romanesque de Patrick Chamoiseau. » dans *Colloque sur le métissage. Unité et pluralité du français –langue et culture- à l’heure de la mondialisation*. (2006), Syddansk Univesitet.

[Document en ligne :

<https://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwiT7tj0pZbNAhWHXhQKHZutAWEQFggiMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.sdu.dk%2F~%2Fmedia%2FFiles%2FOM_SDU%2FInstitutter%2FISK%2F Forskningspublikationer%2FOWPLC%2FNr28.ashx&usg=AFQjCNEvSdhcJwQyDsxxX6F4fQ7XNTJapWQ> Consulté le 20/02/2016]

CHAMOISEAU, Patrick (1992). *Texaco*. Gallimard: Saint-Amand (Cher)

CHIVALLON, Christine. « Éloge de la « spatialité » : conceptions des relations à l’espace et identité créole chez Patrick Chamoiseau », dans *Espace géographique*, tome 25, n° 2, 1996, pp. 113-125 ; p. 114

[Document en ligne : <http://www.persee.fr/docs/spgeo_0046-2497_1996_num_25_2_967> Consulté le 16/02/2016]

CONDÉ, Maryse (1979). *La parole des femmes: Essai sur des romancières des Antilles de langue françaises*. Paris: L'Harmattan.

COUTI, Jacqueline (2011). « Politiques culturelles des sexes : Érotisme féminin et nationalisme chez Rafael Luis Sánchez, Raphaël Confiant, et Patrick Chamoiseau », *Revue Canadienne de Littérature Comparée*, pp. 119-136.

[Document en ligne :

<<https://ejournals.library.ualberta.ca/index.php/crcl/article/view/24537/18166>>

Consulté le 01/03/2016]

COUTINHO, Ana Paula (2015). *D'une île à l'autre: enjeux de la créolité au féminin*. Carnets : revue électronique d'études françaises. Ile série, n°3, pp. 70-80.

[Document en ligne : <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/13036.pdf>> Consulté le 12/05/2016]

ELIADE, Mircea (1963). *Aspects du mythe*, Gallimard : Paris

GIRAUD, Michel, « Le discours antillais, d'Édouard Glissant », *Présence Africaine* 1982/1 (N° 121-122), p. 435-438.

[Document en ligne : <<http://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1982-1-page-435.htm>> Consulté le 20/05/2016]

GLISSANT, Édouard (1996). *Introduction à une poétique du divers*. Gallimard : Paris

HERNANDEZ, Teri (2003), *La femme dans la littérature antillaise: auteur, personnage, critique*.

[Document en ligne:<<http://www.suzannedracius.com/spip.php?article17>> Consulté le 25/05/2016]

McCUSKER, Maeve et Patrick Chamoiseau (2000). *De la problématique du territoire à la problématique du lieu: un entretien avec Patrick Chamoiseau*. *The French Review*, Vol. 73, n° 4, pp. 724-733.

[Document en ligne: <<http://www.jstor.org/stable/398600037>> Consulté le 01/03/2016]

MULOT, Stéphanie, « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », dans *Ethnologie française* 2007/3 (Vol. 37), pp. 517-524 ; p. 518

[Document en ligne : < <http://www.cairn.info/revue-ethnologie-française-2007-3-page-517.htm>> Consulté le 16/02/2016]

PÉPIN, Ernest, « La femme antillaise et son corps », *Présence Africaine* 1987/1 (N° 141), pp. 181-193 ; p. 184

[Document en ligne : <<http://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1987-1-page-181.htm>> Consulté le 20/02/2016]

PIERRE, Émeline (2007). « Le caractère subversif de la femme antillaise dans un contexte (post)colonial à partir de *Mélody des faubourgs* de Lucie Julia et *La Grande Drive des esprits* de Gisèle Pineau ». Université du Québec (Montreal) [Document en ligne : < <http://www.archipel.uqam.ca/5159/1/M9918.pdf>> Consulté le 15/05/2016]

VELAYOUDOM FAITHFUL, Francesca, « La femme antillaise », *Présence Africaine* 1996/1 (N°153), p. 112-136.

[Document en ligne : <<http://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1996-1-page-112.htm>> Consulté le 20/02/2016]