

Identités contrôlées : exposer les tabous dans la littérature et culture antillaises

By

Roxane Pajoul

Dissertation

Submitted to the Faculty of the

Graduate School of Vanderbilt University

in partial fulfillment of the requirements

for the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

in

French

May 11, 2018

Nashville, Tennessee

Approved:

Paul B. Miller, Ph.D.

Vera Kutzinski, Ph.D.

T. Denean Sharpley-Whiting, Ph.D.

Nathalie Debrauwere-Miller, Ph.D.

Copyright © 2018 by Roxane Pajoul
All Rights Reserved

*Pour mes amis, qui ont toujours été là
et qui ont fait de moi une meilleure personne.*

REMERCIEMENTS

Cette thèse de doctorat est l'aboutissement de plusieurs années de travail à l'université de Vanderbilt mais pour moi elle représente bien plus. Je pense que je n'aurais jamais réussi si je n'avais eu la chance d'avoir le rappel – parfois quotidien – de toutes ces personnes qui croyaient en moi et qui me rappelaient ce dont j'étais capable. A vous tous : merci !

Je tiens tout d'abord à remercier les membres de mon comité de thèse. Merci à mon directeur de recherche et mentor, Paul B. Miller d'avoir cru en moi, même dans les moments difficiles, et de m'avoir poussée à être toujours plus rigoureuse dans ma recherche. Merci à Vera Kutzinski, qui m'a inspirée dans sa classe, et qui, lorsqu'elle m'a donné le conseil « when you have writer's block, always start talking about the text, » a définitivement soigné ma peur de la page blanche. Merci à T. Denean Sharpley-Whiting pour avoir été une source d'inspiration dans ses travaux et un modèle à suivre dans sa personne. Merci à Nathalie Debrauwere-Miller pour ses innombrables encouragements depuis mes débuts dans le programme et pour son cours sur les féminismes français qui continue de résonner encore aujourd'hui dans mes choix quotidiens.

Merci à ma famille, ma Compagnie Créole à moi, pour les déjeuners sans fin et les débats houleux qui les ponctuent depuis des années à chaque retour en France : Charles (et Aurélie), Malaury, Clara, Nicolas (et Maëva). Merci à mes neveux et nièce, Mathis et Alexis, Lyam et Léony, pour avoir égayé mes journées avec leur intelligence, leurs rires et leur innocence. Merci à mes parents, Jean-Louis Pajoul et Catherine Charvet pour m'avoir appris à quel point l'école est un privilège qu'il faut apprécier et que la réussite est un combat. Merci à mon Tonton Bernard et à Tatie Marie pour m'avoir hébergée durant mes séjours aux Antilles. Merci pour les repas sous les étoiles avec un 'ti punch à me raconter l'histoire de mes ancêtres. Un merci

particulier pour toi, Tonton, de m'avoir fait rêver depuis mon enfance avec tes voyages à travers le monde et de m'avoir rappelé lors de nombreux coups de téléphone « ou ka tchébé ».

Merci à ma famille néerlandaise, René, Josje, Liselotte et Annabelle Van Duist, pour un soutien sans relâche depuis mon adolescence. Merci pour vos emails, pour nos voyages, pour les livres, pour les discussions, et de nombreuses tentatives de m'apprendre le néerlandais.

Ma famille de cœur, ce sont aussi tous les amis qui ont toujours été là, malgré les années, malgré la distance. Merci à tous ! Ces lignes ne représentent qu'une infime partie de ma gratitude. A ceux que je retrouve avec tellement de joie lors de mes étés en Europe : merci à Stéphanie Chor, Jérôme Deniel, Aurélie Hacquard, Marine Josset, Christian Nguyen, Stéphanie Petit et Sarah Vuibert. Merci à Amandine Erard et Vincent Korman pour nos débats politico-féministes. Merci pour les photos et vidéos de leur fille Victoria, ma « goddess-daughter », la relève féministe, qui me donne la force de continuer. A ceux qui m'ont vue me transformer et qui y ont contribué : merci à Virginie Wan et Sylvain Warton. Vos messages journaliers et nos retrouvailles estivales m'ont permis de tenir dans les moments les plus difficiles. Vous avez fait ma force et je vous en suis éternellement reconnaissante. Merci à Marina Calas pour m'avoir donné le meilleur conseil pour finir la thèse (« écris tous les jours »), pour son soutien par téléphone et ses fameux cocktails en personne. Merci à Saloua R'Ghif pour le modèle qu'elle me donne à suivre depuis toutes ces années et nos discussions à cœur ouvert une fois par an.

A vous qui m'avez guidée et inspirée à Vanderbilt : merci à mes piliers, Eva Dessen et Julian Ledford, pour m'avoir aidée à croire en moi, pour avoir pris le temps de me former, pour les fous rires et les costumes et les déménagements. Merci à Virginia Scott et Gay Welch pour leur soutien et l'esprit de famille qu'elles apportent à ma vie Nashvillienne. Merci à Maïté Monchal pour m'avoir donné l'opportunité de travailler à Vanderbilt-in-France et pour m'avoir

transmis son optimisme et sa passion. Merci à Raquelle Bostow, Abby Broughton, Kate Devine et Cara Wilson, pour nos rendez-vous féministes et tous nos projets de changer le monde en faisant des cookies. Merci particulièrement à Raquelle pour les innombrables heures que nous avons passées ces derniers mois à rire, à pleurer et à écrire ensemble. Merci pour cette force que nous avons mise en commun pour la partager aux moments opportuns. Merci à Lénie Torregrossa, pour sa bonne humeur et nos échanges franco-américano-français qui n'ont de sens que pour nous. Merci aux Professeurs Sohee Park et Martin Egli et à leur fils Basil pour leur gentillesse et leur soutien, et les goûters du samedi matin qui me donnaient toute la force nécessaire de travailler le samedi après-midi. Merci à Joseph Jordan pour ses suggestions sur mon projet et pour m'avoir appris à relativiser.

Merci aux libraires à Vanderbilt, particulièrement à Jim Toplon au service ILL qui a souvent répondu à mes nombreuses questions avec beaucoup d'efficacité, et Yvonne Boyer pour m'avoir aiguillée lorsque certaines sources étaient introuvables. Merci également aux libraires de la bibliothèque Schoelcher à Fort-de-France pour leurs suggestions et tous leurs efforts pour m'aider pendant ma recherche durant l'été 2016.

Les antillais avec lesquels j'ai eu le plaisir de mener plusieurs entretiens informels ont préféré rester anonymes. Je leur suis néanmoins reconnaissante pour leur temps et la précision de leurs réponses. Je remercie chaleureusement le Professeur de sciences politiques Justin Daniel qui a bien voulu m'accorder un entretien à la veille de son départ en vacances.

Merci aux assistantes administratives, Laura Dossett à Vanderbilt et Manuelle Meize et Magali Stratigeas à Vanderbilt-in-France pour leur aide et leur patience.

Merci à mes amis de Jackson, TN qui m'ont nourrie de leur optimisme et joie de vivre : Alice et Val Bryson, Céleste Ball, Mike, Judy, et Bryson Baskin. Merci à Anna Powell pour les soirées dans son jardin et son accueil toujours chaleureux.

Merci à Lee et Joan Gorden, leurs enfants Isaac et Eliana et surtout leur chien Iko. Une partie de mon projet a été écrit chez eux et je les remercie pour leur hospitalité dans leur belle maison et pour des pauses très divertissantes avec Iko.

Merci à ma belle-famille pour leurs messages et leur vote de confiance : Michael et Judy Rodgers, Cindy et Jim Bortz.

Enfin et surtout, je suis éternellement reconnaissante envers mon partenaire, Luke Rodgers, qui a accepté de plonger les yeux fermés dans cette aventure avec moi, sans jamais se plaindre. Merci de m'avoir faire rire, de m'avoir écoutée des heures durant et d'avoir échangé sur ces sujets qui me tiennent tant à cœur, de m'avoir aidée à prendre du recul, et de m'avoir rappelé maintes et maintes fois son soutien et son amour.

SOMMAIRE

	Page
DÉDICACE	iii
REMERCIEMENTS	iv
INTRODUCTION	1
L'origine de ce projet	1
Les tabous, perspective psychologique d'une communauté	5
Les traumatismes aux Antilles	9
Examens de tabous littéraires et discursifs spécifiques	15
CHAPITRE	
I. Le tabou de l'homosexualité dans les Antilles françaises. Hétérosexualité toxique et tensions identitaires dans <i>Comme deux frères</i>	20
« C'est quoi votre ami, une miss ? » : Les sexualités non-hétéronormatives dans la Caraïbe, un tabou persistant	20
Une présence académique grandissante, une absence littéraire flagrante	25
Masculinité et homosexualité : incompatible ?	28
<i>Comme deux frères</i> : proximité (il)légitime	34
Les deux frères, tensions identitaires entre deux mondes	45
Le tabou de l'homosexualité : le prix d'une respectabilité désirée	50
<i>A Small Gathering of Bones</i> : l'imposition de modèles alternatifs	55
Conclusion	65
II. «Loa can make one turn bad» : le traitement de l'homosexualité dans la culture haïtienne, entre révolution, christianisme et vaudou	68
Homosexualité à Haïti : la communauté M et les <i>Masisi</i>	76
Qui sont les <i>Masisi</i> ?	76
« They used to call me 'Masisi' » : Le tabou vs. le vaudou : la tolérance dans le cadre du vaudou, réelle ou imaginée ?	79
L'interventions des églises chrétiennes américaines et la loi haïtienne.	86
Haïti: la construction d'une nation résistante.	94
Productions littéraires récentes : d'Assotto Saint à aujourd'hui	102
Jean-Claude Figolé : <i>La dernière goutte d'homme</i>	108
Mettre en scène deux hommes	111
La liberté du Spiralisme	116
Le « problème » de la pathologisation	120
Conclusion	128

III. Invisibilité littéraire du couple mixte dans la littérature antillaise francophone : tabou genré ?.....	130
Antilles-Métropole : migrations, contacts	137
Le couple mixte aux Antilles en chiffre	140
Fanon, Capécia et le couple mixte	142
Couple mixte face à l'histoire et à l'inconscient antillais	147
« Counterarchival source » : Non M. Fanon, nous ne souhaitons pas toutes être lactifiées ...	162
Romans féminins antillais : expression d'un « color complex » ?	167
Le couple mixte dans le récit haïtien : désir, espoirs, échecs	187
Conclusion.....	202
CONCLUSION.....	210
Ce que l'étude des tabous nous a apporté.....	210
Nos considérations pour une révision de ce projet.....	215
Possibles développements	217
RÉFÉRENCES	219

INTRODUCTION

Discours contrôlé, agencéité¹ gagnée ?

L'origine de ce projet

Identités contrôlées : exposer les tabous dans la littérature et culture antillaises, est le produit de l'examen des Antilles françaises (la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane) et de la constatation de silences, réels ou métaphoriques, quant au traitement de sujets spécifiques. Il m'a été donné de constater qu'il existe un décalage entre les thèmes abordés dans la littérature antillaise, les discours populaires, les échanges privés et la réalité, particulièrement concernant certaines notions identitaires. Par exemple, comment expliquer que la littérature antillaise, qui est reconnue pour aborder ouvertement la question de la sexualité², ne mette pas en scène de personnages non-hétéronormatifs, ou ne reconnaisse pas ouvertement l'existence de minorités sexuelles ? Il est en effet difficile d'y lire un personnage ayant une relation avec une personne de même sexe. De même, la question du phénotype y est souvent discutée, l'éventail des couleurs de peau aux Antilles étant un élément clé des descriptions d'auteurs³. Comment expliquer les rares récits qui comportent des couples hétérogènes, avec des origines métropolitaines ? Plus

¹ Nous empruntons cette traduction du terme « agency » à la politiste Syliane Larcher (*L'autre citoyen* 26)

² Dans l'introduction de son article « Violences sexuelles et reconstructions identitaires au féminin chez Gisèle Pineau, » (2013) la chercheuse Florence Ramond Jurney remarque que la sexualité a une part importante dans la littérature antillaise. Selon elle, les auteur(e)s antillais(e) auraient tendance à écrire sur le plaisir que prennent certains personnages à faire violence, ou au contraire, à se focaliser sur la recherche de plaisir dans l'acte sexuel, particulièrement chez les écrivaines. Elle mentionne par exemple l'usage de références gastronomiques pour la relation sexuelles chez Maryse Condé, Gisèle Pineau ou Suzanne Dracius. Similairement, dans son article « Le manque et l'excès : la sexualité dans la littérature antillaise, » (2013) la chercheuse Arzu Etensel Ildem associe la prédominance de la sexualité dans les récits antillais au passé esclavagiste, et de la violence sexuelle qui y a été associé, notamment pour les femmes noires qui étaient régulièrement violées. Voir également « Jouissance carnavalesques : représentation de la sexualité » (1995) de Thomas Spear qui analyse pour sa part la représentation de la sexualité exagérée dans plusieurs romans antillais, notamment la puissance sexuelle.

³ Il y aurait de nombreux exemples à citer. Par soucis d'efficacité nous ne mentionnerons qu'un seul exemple représentatif, l'analyse de Ginette Bâ-Curry « Raphaël Confiant's *Ravines du Devant-Jour* (1993) : Ethnostereotypes in Martinique » dans laquelle elle décortique le mémoire de l'auteur chabin (métis aux yeux, cheveux et peau clairs), Raphaël Confiant, qui est très axé sur la description des couleurs de peau, des origines et de leurs significations sociales. Confiant dit par exemple de sa sœur : « En Guadeloupe, on la prend pour une métisse indienne, une échappée-coulie, parce que mon père est un métis noir-chinois et ma mère une métisse noir-blanc; elle a repris les cheveux des chinois, elle a la peau noire [...]. » (Bâ-Curry 182)

spécifiquement, lorsque ces récits existent, par quelles modalités comprendre les couples mixtes contenant un partenaire blanc ?

Parfois, l'existence d'une certaine réalité n'est que peu représentée dans la littérature antillaise. Il peut s'agir de ce qui s'apparente à un choix artistique, c'est-à-dire de l'intérêt d'un thème littéraire ou d'un désintérêt de l'auteur pour ce sujet de façon totalement arbitraire. Il est difficile de mesurer ce qui pousse un auteur à écrire avec un thème en tête. Cependant, les sujets évités ou rares, deviennent visibles du fait même de leur invisibilité répétée. Comme l'a souligné Maryse Condé dans son article « Chercher nos vérités, » (1995) dans lequel elle fait un point sur ce qu'est l'identité antillaise à la fin du vingtième siècle, elle constate que « la littérature antillaise s'est toujours voulue l'expression d'une communauté. Ecrire se veut un acte collectif. Même quand il dit « Je », l'écrivain antillais est censé penser 'Nous'. » (309) La littérature antillaise, comme toute littérature postcoloniale, s'est faite le messager des complexités identitaires de ces « sujets ». Par conséquent, lorsqu'un thème n'est pas traité, lorsqu'il est absent, que cela reflète-t-il, non seulement pour l'auteur, mais comme le souligne Condé, pour la communauté ? Telle a été la question principale en amont de cette analyse.

Nos recherches sur l'histoire et la culture antillaises ont d'abord permis de remarquer l'ambivalence concernant la relation France-Antilles⁴. D'un côté, les antillais sont fiers d'appartenir à la France. L'histoire démontre clairement que la volonté d'être intégrés a été mise en avant très tôt sous le système post-abolitionniste. L'historien Jacques Dumont⁵ utilise l'expression de « citoyens colonisés » (12) lorsqu'il fait référence à la période entre l'abolition

⁴ Voir à ce sujet l'introduction de Adlai Murdoch dans *Creole Identity in the French Caribbean Novel* (2001).

⁵ Jacques Dumont *L'amère patrie* (2010).

de l'esclavage en 1848 et la départementalisation de 1946⁶, période durant laquelle l'acquisition de certains droits étaient déniés aux anciens esclaves, comme par exemple celui du service militaire, tandis que ceux-ci souhaitaient rejoindre l'armée française. Comme le résume très bien Dumont, la difficulté réside dans le fait que « le thème de la gratitude se superpose à celui d'une pleine intégration. » (22), soulignant que les anciens esclaves veulent montrer leur reconnaissance à leur ancien colon pour les avoir libérés, tout en voulant eux-mêmes être reconnus comme français à part entière. De son côté, la politiste Silyane Larcher, a mis en avant les demandes répétées des antillais de faire partie intégrante de la France dès l'abolition de l'esclavage en 1848 (*L'autre citoyen*). Dans son ouvrage, elle se focalise spécifiquement sur ce décalage juridique et politique qui a existé dans le siècle après l'abolition qu'elle qualifie d'aporie, entre inclusion politique mais exclusion de citoyens (Larcher 21), toujours justifiée aux yeux du gouvernement français par l'histoire (esclavagiste) de ces nouveaux-libres. Elle mentionne l'une des ces exceptions :

« Lorsque par exemple en 1875 sous la Troisième République, une commission ministérielle est chargée d'appliquer aux 'travailleurs créoles' ou 'travailleurs indigènes' une législation sociale identique à celles des 'travailleurs métropolitains', la pathologisation du corps social des colonies, notamment à travers l'évaluation de l'habitat, jugé peu stable, symptôme de populations flottantes, errantes, est constituée en obstacle à l'extension de la loi. » (Larcher 24-25)

Ici, comme démontré dans de nombreux autres exemples dans l'ouvrage de Larcher, le passé esclavagiste est sans cesse utilisé par la métropole, pour justifier et entretenir les différences

⁶ La départementalisation marque l'intégration officielle des Antilles en tant que département français, se détachant de leur ancien statut de colonie, et leur offre ainsi les mêmes droits et devoirs qu'aux français métropolitains. Cette date est cependant controversée (voir notre analyse plus bas de cet événement).

entre les citoyens antillais et les citoyens métropolitains, tandis que les anciens esclaves se battent au niveau politique et juridique pour créer une égalité totale. Ce fait est également confirmé par la chercheuse au CNRS Myriam Cottias dans son article « 'L'oubli du passé' contre la 'citoyenneté' : troc et ressentiment à la Martinique (1848-1946), » (1997) article dans lequel elle souligne que « L'assimilation, évoquée depuis la fin du XVIIIème siècle, devient le crédo généralisé des forces politiques à partir des années 1870 pour toujours 'assurer la paix et la concorde'[...]. » (Cottias 302).

D'autre part, cette ambivalence envers la métropole repose sur un ressentiment évident, produit non seulement par les relations violentes qui ont caractérisé l'esclavage, mais également la persistance de schémas coloniaux post-abolition. Là encore, Cottias démontre comment la rancune des anciens esclaves tente d'être gérée au niveau politique, avec le développement d'un discours qui se veut celui de l'oubli (« L'oubli du passé » 301-302). L'accession à la citoyenneté est censée compenser pour les mauvais traitements de l'esclavage tandis que le discours des hommes politiques post-abolition est celui du pardon et de l'unité. Mais Cottias met en exergue les sentiments rancuniers des nouveaux libres, sentiments qui se retrouvent à la fois refoulés et amplifiés parce qu'ils sont ignorés. Enfin et surtout, les propriétaires blancs ne peuvent tolérer le changement de statut et continuent de résister à l'intégrations des Noirs dans leur société lors de réunions privées ou politiques, exacerbant les tensions avec des non-dits: « Cette cristallisation raciale, ouverte dans les journaux, est larvée dans la vie quotidienne, enfouie même. Sous une apparente modification des rapports sociaux, les mêmes relations sont maintenues. » (Cottias 308).

Dans cet entre-deux, il nous est apparu que certaines « absences » littéraires dans la littérature ou le discours antillais reflètent l'expression de tensions qui sont au confluent de ces

deux identités, de leurs réalités historiques, et culturelles. D'une part se trouve l'ancien colon, défini comme oppresseur, mais qui a fini par intégrer ses anciennes colonies à son territoire, exécutant une forme de repentance. De l'autre, les anciens esclaves, opprimés et résistants, qui ont fini par s'associer à leur ancien bourreau, tout en gardant une identité singulière. La domination de la France en tant qu'empire colonial et l'opposition des anciens propriétaires blancs post-abolition ont produit un désir d'affirmation dans ces anciennes colonies, désir que nous percevons dans des résistances identitaires multiples qui se sont immiscées dans le quotidien. A l'inverse de résistances juridiques et politiques ouvertes (Dumont, Larcher, Sainton, Cottias), certaines de ces résistances n'ont pas été exprimées mais se sont mises en place progressivement, inconsciemment. Pour nous, ces tensions se sont installées dans l'inconscient collectif antillais et sont le mieux visibles sur la scène littéraire et certains médias.

Les tabous, perspective psychologique d'une communauté

Dans une tentative de comprendre ces silences littéraires et discursifs, le concept de « tabou » m'est apparu comme le plus utile. En effet, la notion de tabou, aujourd'hui vulgarisée à l'équivalent du non-dit, a des sources complexes en psychologie et en anthropologie. La découverte de ce terme est issue d'un premier contact entre le Capitaine Cook et les peuples indigènes de Polynésie et signifie « frappé d'interdit par un caractère sacré ou impur déterminé par une tradition magico-religieuse des peuples d'Océanie⁷ ». Son utilisation dans le vocabulaire courant s'est faite avec la popularisation du travail du neurologue Sigmund Freud. Dans *Totem et Tabou* (1913), il constate des similarités de comportements entre ses patients névrosés et ce qu'il appelle les peuples « primitifs ». En utilisant les recherches d'anthropologues, il définit le tabou comme quelque chose de sacré mais aussi de dangereux qui se met en place à l'intérieur

⁷ Voir l'étymologie de «tabou» Centre Nationale de Ressources Textuelles et Lexicales (CNTRL).

d'une communauté comme un code non écrit (Freud 28-29). L'utilisation du mot « tabou » est versatile, étant un ou tout à la fois objet, personne, action ou adjectif. Freud constate des peurs inexplicables parmi certains de ses patients, qui les poussent à s'imposer des interdictions concernant certaines actions. Sur le modèle des « primitifs », il associe ces interdictions à une attitude ambivalente qui provient du désir de toucher l'objet de l'interdit, tout en ayant conscience de sa dangerosité. En effet, l'une des constatations de Freud est que le tabou est lié à la notion de protection contre ce qui est vu comme une énergie négative. De plus, la contradiction entre le désir de toucher l'objet tout en ayant peur, se matérialise dans une ambivalence affective que Freud voit comme l'une des sources du tabou (75). Le tabou est donc issu d'une dynamique de peur, de protection et de tentation.

Jusqu'à présent, Freud demeure la référence dans les analyses théoriques du concept du tabou⁸ et c'est la raison pour laquelle *Totem et Tabou* nous servira de cadre de référence. Dans notre étude nous nous focaliserons sur les trois points essentiels mentionnés ci-dessus : le tabou concerne des règles non écrites imposées au sein d'une communauté pour des raisons variées telles que la peur, la protection et la tentation. De plus, notons que chez les « primitifs » le tabou est souvent utilisé pour protéger les plus faibles ou des personnes importantes (Freud 30), ce qui ajoute une relation de pouvoir à la notion de protection : avoir le pouvoir de décider qui mérite la protection, ou avoir le pouvoir de protéger soi-même. Dans les deux cas, le tabou crée une hiérarchie. Enfin, si l'origine du tabou demeure incertaine⁹, ces interdictions « arbitraires » sont souvent le fruit semble-t-il « inné » d'un accord entre une communauté ou une nation. Alors qu'il est difficile de justifier cette théorie de « l'inné », les interdictions ont en tout cas été

⁸ Lynn Holden *Encyclopedia of Taboos* (2000).

⁹ Freud l'associe au complexe d'Œdipe et au meurtre du père, après lequel ses fils éprouvent des remords. Selon Freud, le tabou est institué pour éviter de reproduire l'acte originel, un fait qui a été démontré comme improbable (Holden 110).

consolidées depuis par des lois et des principes souvent religieux et moraux, tels que l'inceste, le meurtre, la consommation de certaines nourritures, certains rites etc. D'autres sujets ont pu ou peuvent devenir tabous encore aujourd'hui, notamment lorsque l'objet ou le sujet est le fruit d'une expérience traumatique ou d'une gêne excessive¹⁰.

Dans quelle mesure l'étude de tabous est productive dans le cadre identitaire des Antilles? Le concept de tabou met en avant tous ces aspects à la fois concernant la relation France-Antilles : le silence tacite, l'idée de protection, l'ambivalence de sentiments, la relation de pouvoir. Le fait que notre analyse se base sur les tabous ouvre d'emblée plusieurs angles d'étude qui, combinés, nous donnent un accès privilégié à la construction de l'identité antillaise depuis l'esclavage. En effet, en abordant la question des tabous, nous nous intéressons prioritairement à la psychologie antillaise analysée au travers de textes littéraires et de moyens discursifs populaires (médias, réseaux sociaux). Dans la lignée de théoriciens antillais tels que le psychiatre Frantz Fanon et l'auteur et philosophe Edouard Glissant, il nous semble impossible de comprendre les choix et ressentis de l'antillais si nous ignorons le chemin qui a mené à ce résultat en tant que groupe. Dans *Peau noire, masque blanc* (1952), Fanon dit que « l'aliénation du noir n'est pas une question individuelle » (8), et le reste de son étude démontre comment le(s) Noir(s) a intériorisé les préjugés raciaux du Blanc et cherche constamment à se prouver (95). Glissant adresse lui aussi la question de groupe et remarque « la démission de plus en plus tracée de *l'élan collectif* » (en italique dans le texte, 21) dans *Discours Antillais* (1981). Ses *Discours* se veulent être une réflexion sur la Martinique en particulier, les Antilles aussi et leurs statuts de départements, une trentaine d'années après la départementalisation de 1946. Le constat de

¹⁰ Nous pensons ici à des sujets tels que le HIV et le silence qui s'impose (de la part de la personne concernée ou de la part d'une communauté) par peur de la stigmatisation et donc réciproquement par honte d'être associé à, et d'être défini comme la maladie. Voir par exemple : Dorothy E. Roberts *Sex, Power & Taboo : Gender and HIV in the Caribbean and beyond* (2009).

Glissant est pessimiste : il voit dans le changement de statut un néo-colonialisme effarant dans lequel les antillais perdent leur identité au profit d'une surconsommation inutile.

Débutant leurs examens avec l'histoire esclavagiste et coloniale dont la centralité est indéniable pour les deux auteurs, ils démontrent tous deux comment les antillais ont travaillé depuis leur libération à un effort collectif inconscient de se greffer sur la métropole autant dans la psyché que dans les traditions. Leurs explications relèvent toutes deux de la psychologie : Fanon se tourne vers la notion d'inconscient collectif, elle-même développée par le psychiatre Carl Gustav Jung, selon laquelle la psyché se construit sur un archétype, visible dans les mythes et les rites culturels des peuples. Fanon, s'il utilise le terme, est en désaccord avec Jung. Pour lui, l'inconscient collectif est culturel, donc, acquis (Fanon 152). Ce fait est important pour nous dans la mesure où cela démontre une conscience de groupe, qui peut être complétée par la perpétuation d'histoire, mais qui permet aussi d'expliquer comment les antillais ont intégré certains des préjugés raciaux de leurs colons.

Glissant va plus loin. Il considère l'histoire antillaise comme une névrose, développée à partir de la traite négrière comme choc traumatique :

« La Traite comme choc traumatique, l'installation (dans le nouveau pays) comme phase de refoulement, la période servile comme latence, la «libération» de 1848 comme réactivation, les délires coutumiers comme symptômes et jusqu'à la répugnance à « revenir sur ces choses du passé » (Glissant 229).

Cette perception se rapproche de la nôtre, dans la mesure où il met en évidence un lien psychologique parmi les antillais dû au trauma de l'esclavage, mais surtout les répétitions d'événements qui conduisent à un refus de considérer le passé, ce que nous traduisons comme un tabou (même si Glissant n'emploie pas le terme).

Les recherches de Fanon et de Glissant se présentent comme des points de départ utiles mais nécessitent d'être développées. Leurs arguments sur le trauma du groupe et ses répercussions sur l'inconscient collectif, et notre propre analyse du tabou et de la composante psychologique (et inconsciente) qui y est liée, nous ont amenés à considérer un autre point essentiel pour notre recherche : les tabous ne sont pas seulement les signes énonciateurs d'un problème, ils sont aussi le résultat de celui-ci.

Les traumas aux Antilles

Un autre angle d'approche pour produire cette recherche a donc été de voir les différents éléments de l'histoire et du vécu antillais en tant que traumas, ancrés dans un inconscient collectif, qui accumulaient les émotions sans pour autant les gérer. Dans le langage courant, le terme « trauma » est défini par le *Littré* comme provenant de l'origine grecque qui signifie « blessure », « percer ». Dans le *Trésor de la Langue Française*, cette définition s'enrichit vers 1900 avec une addition de « névrose traumatique : Névrose associée à un choc émotionnel récent ou passé par lequel le sujet s'est senti en danger ». L'idée de blessure et les traces qu'elle peut laisser autant sur le corps que dans l'esprit, nous intéresse pour le cadre postcolonial spécifique de cette étude.

La chercheuse Cathy Caruth, spécialiste du trauma dans le cadre des études littéraires, complète cette définition lorsqu'elle explique que le sens premier du terme « trauma » était celui d'une blessure physique qui est devenue une blessure mentale dans les travaux de Sigmund Freud. Alors qu'il est communément pensé que le terme trauma s'applique à l'événement originel qui provoque le choc, Caruth explique que Freud présente le trauma comme la *répétition* d'un événement passé qui a été réprimé, et qui réapparaît après une période de latence

(*Unclaimed Experience* 3-4), des propos similaires à ceux d'Edouard Glissant dans son analyse de l'histoire antillaise comme névrose, cité ci-dessus. Caruth souligne par ailleurs que l'incompréhension est également au cœur du trauma :

“The accident, that is, as it emerges in Freud and is passed on through other trauma narratives, does not simply represent the violence of a collision but also conveys the impact of its very incomprehensibility. What returns to haunt the victim, these stories tell us, is not only the reality of the violent event but also the reality of the way that its violence has not yet been fully known.” (6)

Le travail de Caruth nous sera important non seulement parce qu'elle valorise l'utilisation de la littérature comme exutoire du trauma mais aussi pour l'accent qu'elle met sur la notion d'incompréhension. Elle servira de référence dans notre analyse dans la mesure où ces deux points sont essentiels pour nous. En effet, comme nous le démontrerons en détails dans les chapitres qui suivent, l'histoire de la relation France-Antilles et ses répercussions sur la culture antillaise sont au centre de nombreuses contradictions. La colonisation, la traite négrière et l'esclavage sont bien entendu les points de départ traumatiques de cette histoire complexe, mais il nous semble évident que c'est aussi et surtout une relation complexe avec la France dans un va-et-vient entre inclusions et rejets (métaphoriques ou réels) qui crée depuis l'abolition de l'esclavage, une illusion de stabilité qui est sans cesse questionnée.

Comme nous l'avons évoqué ci-dessus, l'incompréhension germe tout d'abord de l'approche juridique française au moment de, et après l'abolition de l'esclavage¹¹. Alors que les nouveaux libres attendent une égalité identique à celle promise à tous les citoyens français depuis la Révolution Française en 1789, les parlementaires œuvrent pour que leur droit de vote leur soit retiré au plus vite peu après l'abolition en 1848. Comme le met en avant la politiste Silyane

¹¹ Voir Jean-Pierre Sainton. « De l'état d'esclave à 'l'état de citoyen' » (2003).

Larcher¹², au terme de long débats discutés en métropole, les anciens esclaves ne sont pas reconnus comme suffisamment responsables pour exercer leur droit politique et citoyen (145-146). Sans officialiser cette décision avec une loi, il est plutôt décidé de ne pas proposer d'élections :

« Bien qu'aucun texte ne retire explicitement aux affranchis leurs droits politiques, le régime de Napoléon III consacra pour longtemps la disqualification civique des anciens esclaves des Antilles et de la Réunion. Par un décret-loi du 2 février 1852, la représentation parlementaire des colonies fut d'abord supprimée (article 1 : « L'Algérie et les colonies ne nomment pas de députés au Corps législatif »). Puis, en vertu des articles 11 et 12 du sénatus-consulte de 1854, les membres des assemblées locales seraient nommés par le gouverneur, 'dépositaire de l'autorité de l'Empereur' localement (article 9). De la sorte, privés d'élections, les 'nouveaux citoyens' des colonies post-esclavagistes ne se rendront plus aux urnes avant 1870. » (Larcher « L'égalité divisée » 152)

Remarquons ici que c'est le gouverneur, un poste spécifique au fonctionnement des colonies, et qui n'existe donc pas en métropole, qui obtient le pouvoir total pour son territoire. Ces exceptions, combinées à un racisme latent de la part de leurs anciens maîtres (Cottias 308, Larcher « L'égalité divisée » 158, Sainton 65) continuent d'entretenir des habitudes similaires aux règles coloniales. Notamment, la métropole continue de donner des ordres à sens unique, sans prise en considération des populations locales. L'anthropologue Gary Wilder¹³ résume extrêmement bien la situation en distinguant les termes « 'subject-citizens' (that it, they were

¹² « L'égalité divisée. La race au coeur de la ségrégation juridique entre citoyens de la métropole et citoyens des 'vieilles colonies' après 1848 » (2015).

¹³ Gary Wilder. *The French Imperial Nation-state : Negritude & Colonial Humanism between the Two World Wars* (2005).

prevented from fully participating in self-government) » et « ‘citizen-subjects’(for whom there would be no ontological distinction between rulers and ruled) » (Wilder 160). Ces incohérences politiques et juridiques ont continué d’être répétées jusqu’à l’intégration officielle des Antilles à la France, un rappel constant d’une relation de domination, avec des conséquences psychologiques.

Certains argumenteront que l’inclusion totale des Antilles à la France, avec la départementalisation de 1946, a comblé ces fossés. En réalité, l’événement de la départementalisation nous apparaît au contraire comme la plus grande source de trauma pour les antillais. Malgré l’importance de cet acte symbolique, son officialisation après un siècle a été compliquée par l’attente et l’espoir qui ont caractérisé sa venue. En effet, nous l’avons vu, les antillais désirent dès l’abolition de 1848 être intégrés au territoire de l’ancien colon. Les raisons sont multiples, mais elles sont, en somme, le lieu de complémentarités : montrer leur reconnaissance à l’ancien colon pour la liberté nouvellement acquise, tout en étant indirectement compensés pour les tribulations qu’ils ont vécu pendant près de trois siècles. Lorsque les colonies sont enfin officiellement intégrées par la loi du 19 mars 1946, les antillais exultent. Nos recherches dans les archives de la Bibliothèque Schoelcher nous ont permis de consulter un numéro spécial du journal *France-Antilles* datant du 19 mars 1996 qui célèbre les cinquante ans de la départementalisation. On y trouve une interview d’Aimé Césaire (celui qui fut le rapporteur de la loi à l’Assemblée Nationale) datant de 1973, republiée pour l’occasion, qui s’exprime sur l’atmosphère de l’époque en ce qui concerne la relation France-Antilles en 1945-1946 :

« – Il est clair qu’il y avait un préjugé très favorable à la France à cette époque-là. Incontestablement. Très largement répandu... Il y avait d’une part l’influence de l’Ecole, le patriotisme enseigné dans les écoles. L’idée que l’on se faisait de la

France – même chez les démocrates – c’était l’idée que la France était confondue avec les droits de l’Homme et du citoyen. C’était la France de 1848... Il y a avait *toute une mythologie qui s’était faite, créée, cristallisée* [...]. Par conséquent incontestablement, les gens étaient – je ne dirais pas Français, mais – extrêmement *francophiles*. Avec beaucoup de naïveté sans doute, et beaucoup d’idéalisme.

– En dépit des réalités locales difficiles ?

– Et peut-être même à cause des réalités locales... On disait : ‘Oui, c’est comme cela à la Martinique, mais c’est *parce que l’on n’est pas département français* ! On est loin. On est une colonie !’ D’où le souhait de devenir département français, pour devenir comme la France. » (Nous soulignons, *France-Antilles 2*)

Cet échange est extrêmement important puisqu’il offre, au-delà de l’opinion de Césaire sur l’évènement, plusieurs éléments sur la psychologie des antillais à l’époque. L’idée d’une France idéalisée, mythologique y est forte. La volonté d’être « comme la France » renforce cette idée de modèle mais aussi d’espoir quant à la situation des Antilles.

La départementalisation se présente donc comme une seconde libération de l’esclavage, comme le suggère Aimé Césaire ci-dessus. Rapidement, cependant, les déceptions se font. Dans son article « La lutte des Antillais pour l’égalité, » la chercheuse en sciences politiques Audrey Celestine démontre que la loi contient plusieurs restrictions. L’article 3 indique par exemple “*dès la promulgation de la présente loi, les lois nouvelles applicables à la métropole le seront dans ces départements sur mention expresse insérée aux textes*”¹⁴ (en italique dans le texte, Celestine 38). Nous voyons ici encore, que malgré une intégration cette fois complète des

¹⁴ Audrey Célestine « La lutte des Antillais pour l’égalité » (2007).

Antilles à la France, au niveau juridique, se poursuivent les exceptions que nous assimilons dans leur ensemble comme les répétitions du trauma initial de l'esclavage.

Mais la trahison est véritablement ressentie au niveau économique et social. Dans leurs contributions au volume *1946-1996 : cinquante ans de départementalisation* (1997) proposant un bilan de la loi d'assimilation¹⁵, José Nosel¹⁶ et Bertrand-François Lubin clarifient la réalité : la date anniversaire est celle de 1948 et non 1946 (Nosel 25). Lubin¹⁷ rappelle pour sa part que ce sont les syndicats qui se sont battus pour l'implémentation effective de la loi: "Il fallut deux ans de lutte syndicale et politique pour aboutir à l'extension de l'allocation aux vieux travailleurs salariés (décret du 30 mars 1948)" (Lubin 75). Tandis que nous ne dénisons pas le rôle essentiel qu'a joué la métropole envers ses nouveaux départements, particulièrement dans le cadre de son redressement économique une fois le système mis en place, notre démarche se veut celle d'une réflexion sur les conflits psychologiques, d'un état d'admiration de la France, à la réalisation progressive qu'une fois encore, le rapprochement et l'inclusion pérennes n'avaient été que des illusions.

En parallèle de ces chronologies historiques, juridiques et politiques, se développe une identité régionale (celle des Antilles) et une identité nationale (celle de la métropole), l'une et l'autre entrant en conflit, mais aussi en se complétant, créant ainsi des sentiments ambivalents, le produit de l'accumulation des traumas décrits ci-dessus. Contrairement à d'autres nations colonisées, les Antilles doivent composer avec ce qui a été leur ancien oppresseur, et ce qui est, leur nouveau bienfaiteur. Les antillais se retrouvent donc dans une situation « post-coloniale » qui n'en est pas une à part entière : porter désormais une identité nationale liée à la source de leur

¹⁵ Autre nom donné à la loi de départementalisation

¹⁶ José Nosel « Appréciation de l'impacte économique de la départementalisation à la Martinique » (1997).

¹⁷ Lubin Bertrand-François « Les méandres de la politique sociale outre-mer » (1997).

propre oppression. Dans ce cadre spécifique, la valorisation de choix identitaires distincts allait être une arme de contrôle.

Examens de tabous littéraires et discursifs spécifiques

Notre présentation des notions du tabou, du trauma et de l'inconscient collectif nous permettent maintenant d'articuler ces termes dans le cadre spécifique de la littérature et culture antillaise. Ces recherches combinées nous permettent d'argumenter que certains sujets tabous dans la littérature et la culture antillaise sont le produit et la réaction aux traumas répétés au contact de la relation France-Antilles. Le tabou exprime, comme nous l'avons démontré plus tôt, à la fois une source de danger, une forme de protection mais aussi une figure de tentation qui résulte en l'invisibilisation de certains sujets dans le discours populaire et en littérature. La période de latence qui s'étend de l'abolition de l'esclavage jusqu'à la départementalisation, a été le lieu de nombreuses décisions politiques, juridiques et sociales conflictuelles avec les attentes antillaises, ayant conduit à un trauma qui, à force d'accumulation, s'est concentré dans des sentiments de colère et de rancœur. Les antillais se sont donc trouvés à un carrefour identitaire, ayant d'une part intériorisé leur volonté de devenir citoyens français et de gagner un respect égalitaire, et d'autre part, une profonde volonté de se démarquer d'une société qui a « joué » avec leurs sentiments. Les implications faites avec l'utilisation de notions telles que « tabou » et « trauma » sont la place de l'inconscient à l'égard de sujets rendus invisibles. *Identités contrôlées* cherche à élucider ces absences, silences, ou – lorsqu'elles existent – les tentatives de suppressions qui concernent ses sujets.

La première partie de notre analyse se focalise sur le tabou qui entoure l'acceptation et les représentations des relations homosexuelles entre hommes dans la culture antillaise. Nous

reviendrons dans un premier temps sur un historique de la perception de l'homosexualité dans les Antilles françaises¹⁸ avant de nous concentrer sur le consensus académique qui analyse l'homosexualité comme une menace pour la masculinité de l'homme antillais. La condition servile ayant déjà amenuisé l'ego de l'homme noir, celui-ci s'investit dans une dynamique de justification et d'affirmation pour se repositionner face à l'homme blanc. Le tabou est donc le produit d'une tentative de contrôle qui a échappé à l'homme antillais dans son asservissement. Le seul texte antillais que nous ayons trouvé qui met en scène deux hommes dans une relation ambiguë, et qui propose une discussion relative sur l'homosexualité aux Antilles, est la pièce de théâtre de Maryse Condé *Comme deux frères* (2007). Comme nous le démontrerons, ce texte ne fait pas qu'exposer le tabou de l'homosexualité, il explore l'importance excessive donnée à l'hétérosexualité aux Antilles au point de nier l'existence d'un modèle autre, tout en étant une source de pression, non seulement sur les minorités sexuelles, mais aussi sur les femmes antillaises. Cette étude sera également complétée par l'examen du texte de l'auteure jamaïcaine Patricia Powell intitulé *A Small Gathering of Bones* (1994). Alors que la Jamaïque est réputée être un pays particulièrement homophobe¹⁹, Powell dresse le portrait d'une société complexe où le couple d'hommes ne se définit par uniquement par son orientation sexuelle. Dans notre analyse, Powell donne du pouvoir à ses personnages en les mettant en scène dans leurs vies

¹⁸ Comme dans d'autres îles du bassin Caraïbes, les Antilles associent l'homosexualité à une déviance européenne importée. Voir à ce sujet la remarque de Frantz Fanon quant à l'absence d'homosexualité aux Antilles, excepté dans un but utilitaire (Fanon, 146). Cette interprétation est bien entendue erronée et la présence d'individus non hétéronormatifs *ante-colonisation* a été mis en avant dans plusieurs études, dont l'incontournable *Boy-wives and Female Husbands: Studies in African Homosexualities* de Stephen Murray et Will Roscoe (1998).

Voir également les analyses de M. Jacqui Alexander *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred* (2005) : 49 ; Donna Chambers « A Postcolonial Interrogation of Attitudes Towards Homosexuality and Gay Tourism. » (2011) : 105 ; Farquharson cité dans Migge et Mühleisen, *Politeness and Face in Caribbean Creoles* (2005) : 103.

¹⁹ Voir par exemple Williams Lawson "On Homophobia and Gay Rights Activism in Jamaica (2000)" (2008); Timothy Chin "Bullers and Battymen – Contesting Homophobia in Black Popular Culture and Contemporary Caribbean Literature." (1997)

quotidiennes, un processus de « normalisation » qui résiste aux clichés de déviance et de perversion.

La seconde partie de notre analyse accorde une importance particulière à Haïti et son traitement des relations non-hétéronormatives. Nous cherchons à y faire ressortir les logiques sociales et politiques qui caractérisent cette ancienne colonie française, en comparaison des Antilles françaises devenues départements. Notre considération de milieux spirituels et religieux, légaux, culturels et littéraires permettent de défier de nombreuses idées reçues qui suggèrent une homophobie plus forte dans la région Caraïbe. Tandis qu'il serait faux de prétendre à une inclusion indiscriminée en Haïti, le vaudou y est vu comme un refuge pour la communauté M (individus qui se revendiquent non-hétéronormatifs) et les *Masisi* (homosexuels masculins) du fait de croyances liées au pouvoir des déités vaudous ainsi qu'à la possession corporelle durant les périodes de transes pendant les rituels. Dans un processus de néo-colonisation, ce sont les églises américaines qui poussent à la production du tabou dans un rejet organisé, non seulement des pratiques vaudous, mais surtout un désaveu de l'homosexualité en Haïti. Ce chapitre exposera les complexités coloniales et post-coloniales pour une nation indépendante toujours tributaire des décisions de l'occident. L'une des formes de résistance mise en avant dans le chapitre concerne la littérature, un aspect essentiel de la culture et de l'identité haïtienne, même si son accès se limite à une population encore minoritaire. Notre examen du roman de Jean-Claude Figolé, *La dernière goutte d'homme* (1999), le premier en Haïti, à notre connaissance, à traiter d'une relation entre deux hommes, superpose la relation amoureuse et la violence quotidienne à Port-au-Prince dans ce que nous proposons être un appel à se préoccuper de vraies priorités.

Enfin, notre analyse se clôture sur le tabou qui entourent les couples mixtes aux Antilles. Le traitement de ce tabou est particulier parce qu'il germe lui-même du tabou qui entoure la question de la couleur de peau aux Antilles. Le couple mixte Noire/Blanc ne représente que l'un des aspects de la complexité de l'histoire raciale et coloniale sur laquelle nous revenons dans notre examen, mais c'en est sans doute l'articulation majeure. Construite sur le « viol fondateur » de la femme noire par le colon blanc, cette relation, dans son développement post-esclavagiste, se double d'un processus de réappropriation du corps de la femme par l'homme noir. Nous avons constaté parmi les quelques intrigues contenant une femme noire et un homme blanc que plusieurs sont écrites par des auteures antillaises dont le travail a été ignoré ou minimisé. Notre examen de Michèle Lacrosil, l'auteure de *Cajou* (1961), et Jacqueline Manicom, l'auteure de *Mon examen de blanc* (1972), propose une autre interprétation de leurs travaux où la relation à l'homme blanc correspond à la relation entre la France et les Antilles autour de la départementalisation. Les auteures et leurs œuvres sont rendues tabous parce qu'elles adressent des sujets tabous : à la fois raciaux, avec une symbolique chargée de violence ; et politiques, avec des femmes qui révisent une histoire régionale douloureuse du point de vue de personnages féminins uniquement, une lecture « à l'encontre des archives » (Donnette Francis). La dernière partie de notre analyse met en parallèle deux romans et une nouvelle d'auteures haïtiennes, qui, une fois encore offre leur vision d'une histoire douloureuse. Les récits de Marie Vieux Chauvet, Yanick Lahens et Evelyne Trouillot²⁰ interrogent spécifiquement les relations raciales et leurs liens avec les conflits en Haïti.

En somme, si le silence qui entoure un sujet semble nier son existence, tels (1) l'homosexualité et sa signification dans une reconstruction identitaire en compétition avec

²⁰ Marie Vieux Chauvet *Amour* (1968); Yanick Lahens « Le désastre banal » ; Evelyne Trouillot *Le mirador aux étoiles* (2007).

l'ancien colon blanc ; (2) les pratiques spirituelles locales et l'espace de résistance et de survie qu'elles offrent à une population minoritaire, en conflit avec l'approbation de l'occident ; (3) ou encore le refus de proposer une histoire raciale qui ne soit pas patriarcale ; l'étude de tabous nous permet de comprendre l'ensemble de ces rouages et de les voir comme des outils de contrôles, qui, à tort ou à raison donnent à leurs initiateurs une forme d'agencéité dans le monde postcolonial.

CHAPITRE I

Le tabou de l'homosexualité dans les Antilles françaises.

Hétérosexualité toxique et tensions identitaires dans *Comme deux frères*.

Lors d'un voyage de recherche aux Antilles durant l'été 2016 je me trouve dans une boutique de téléphonie mobile. Un jeune homme entre dans la boutique avec une amie. Il attire l'œil de quelques acheteurs : ses ongles sont longs, certains recouverts de vernis, sa voix est douce mais plutôt aiguë, il parle en faisant quelques gestes vagues. Quelques minutes plus tard au moment de sortir de la boutique, un autre homme s'avance et demande à la jeune femme : « C'est quoi votre ami, une miss ? » puis disparaît. La jeune femme ne répond pas mais répète à son ami ce que vient de lui dire l'homme en sortant. Celui-ci est visiblement ennuyé et répond assez fort pour que tout le monde l'entende : « Je ne vois pas en quoi ça le regarde... Et il ne pouvait pas me le dire en face ? Pourquoi est-ce qu'il te le dit à toi ? »

« C'est quoi votre ami, une miss ? » : Les sexualités non-hétéronormatives dans la Caraïbe, un tabou persistant.

Dans l'échange décrit ici, un homme antillais questionne le genre et l'identité sexuelle d'un autre homme antillais. En l'appelant « une miss » et en le faisant publiquement, le client de la boutique a deux buts. Dans un premier temps, il attire l'attention sur le décalage entre le sexe biologique du jeune homme et son attitude pointant implicitement vers une forme d'anomalie ou de déviance. Dans un second temps, il le fait de sorte qu'il n'y ait pas vraiment d'échange ou de conversation sur le sujet mais plutôt de façon moqueuse, en quittant la boutique et en espérant mettre le jeune homme dans l'embarras face aux regards des autres clients. En le comparant à une

femme, ou en tout cas en suggérant que c'est peut-être le cas, l'homme touche à un sujet qui est délicat pour la société antillaise ; c'est d'ailleurs sans doute la raison pour laquelle il le dit au moment de son départ, créant ainsi un malaise tout en fuyant le conflit probable qui pourrait s'ensuivre.

En effet, les sexualités non-hétéronormatives restent aujourd'hui un sujet peu abordé dans les Antilles françaises et constitue ce que j'ai identifié dans mon introduction comme un tabou : un sujet reconnu gênant ou embarrassant et à la fois sacré et/ou dangereux, au sujet duquel la population s'interdit inconsciemment de parler (Freud *Totem et tabou* 29). Malgré la mise en place du Pacte Civil de Solidarité (PACS) en 1999 et plus récemment du Mariage pour tous (2013), ces réformes ont été difficilement acceptées dans les Antilles françaises comme en témoignent plusieurs articles de presses. Le journal antillais *France-Antilles* datant du 30 janvier 2013 titre son édition « Mariage pour tous, c'est non et non ! », dans laquelle est publiée le discours à l'Assemblée Nationale du député du nord de la Martinique, maire de la commune de Sainte Marie. Celui-ci argumente que le mariage est une institution créée en vue de procréer, ce qui est impossible pour le couple gay et qui ne lui donne donc pas le droit au mariage. Le groupe « La Manif pour tous » estime, selon un sondage IFOP pour Vita, que seuls 12% des Antillais sont favorables au mariage pour tous, en comparaison de 39% de métropolitains. Enfin, un article dans *Libération*, journal métropolitain, souligne la réticence de six députés antillais de gauche qui ont tous décidé de voter contre la loi du mariage pour tous²¹.

Cet homme qui quitte la boutique utilise le terme « miss » comme une litote, avec toutes les implications que le mot comporte : blesser son interlocuteur en questionnant la masculinité de celui-ci tout en marquant sa désapprobation de cette éventualité. Le besoin de faire ce

²¹ Voir par exemple : « Mariage pour tous, c'est non et non ! » *France-Antilles*, 30 janvier 2013; « Les députés d'outre-mer boudent le mariage pour tous » *Libération*, 31 janvier 2013; « Les Antilles massivement contre le 'mariage pour tous' » *La Manif pour Tous*, 20 mars 2013.

commentaire en public mais aussi le refus d'employer le mot « homosexuel » ou « gay » bien qu'il le suggère fortement, entretiennent ainsi un tabou verbal au travers duquel il refuse l'existence d'une forme alternative de masculinité ou de sexualité. L'homme crée ainsi une tension avec sa question. Par ailleurs, la manière dont est faite cette remarque est caractéristique de ce que nous percevons comme tabou : la remarque n'est pas directement adressée à la personne concernée, l'échange sur le sujet est évité, et se fait au moment de la sortie, une position d'entre-deux social, entre la présence physique et l'absence, comme le tabou lui-même. Les autres clients dans la boutique, dont je faisais partie, savent précisément de quoi il est question, sans pour autant réagir. La connaissance du propos par les personnes présentes, sans avoir à en parler, suivie du silence collectif, réifie le tabou.

Sans pour autant généraliser à toute une population les propos d'un individu (sans doute provocateur), mes recherches sur la relation France-Antilles m'ont amenée à examiner la question du tabou et à me focaliser sur la question de l'homosexualité dans les Antilles françaises – sujet reconnu tabou par des auteurs (Maryse Condé, Patricia Powell), chercheurs (Timothy Chin, Delroy Constantine-Simms, Dorsia Smith), ou confirmé lors de discussions informelles avec la population locale. Comme expliqué dans mon introduction générale, cette tension ressentie autour de choix identitaires tels que la sexualité ou la question de la « race », est partiellement due à ce que je perçois comme une réaction inconsciente à une accumulation de traumatismes²² : la colonisation, l'esclavage et la départementalisation de 1946. J'argumenterai dans ce premier chapitre qu'en traitant les relations entre personnes de même sexe comme un tabou, les

²² Cette étude ne prétend pas que le tabou ou le rejet autour du sujet de l'homosexualité n'existe que dans la région Caraïbe et ne concerne que la relation France-Antilles. Nombre de réticences sur la scène internationale prouvent que l'idée de relations entre personnes de même sexe, à l'encontre des modèles religieux ou sans but de procréation, restent difficilement acceptées jusqu'à aujourd'hui. Rappelons par exemple que la France n'a dépénalisé l'homosexualité que depuis 1982. Voir à ce sujet Massimo Prearo *Le Moment Politique De L'homosexualité: Mouvements, Identités Et Communautés En France* (2014). Notre argument concerne la perception que les antillais ont de cette orientation sexuelle, dont il est souvent dit qu'elle est inexistante dans les îles, et le rapport qui *peut être fait* dans la relation à la métropole.

antillais pensent avoir trouvé un moyen de se distancer de ce qu'ils perçoivent comme l'hégémonie culturelle française.

Comme nous le verrons, cette résistance identitaire passe tout d'abord par le refus de mettre des mots spécifiques sur des actions. Une recherche dans le dictionnaire²³ nous indique que le terme « homosexuel » signifie « (Celui, celle) qui éprouve une attirance sexuelle pour des individus de son propre sexe » mais aussi « qui caractérise le comportement sexuel d'un individu attiré *exclusivement* ou *occasionnellement* par des individus de son propre sexe » (Mon emphase n.p.). Cette définition, dénuée de contexte, limite l'interprétation à une rigidité binaire, d'être ou de ne pas être homosexuel et nécessite d'être complétée. La recherche américaine étant très prolifique sur le sujet, nous avons choisis l'approche scientifique du chercheur en neurosciences Simon LeVay. Dans *Gay, Straight, and the Reason Why* (2011), LeVay s'est appliqué à expliquer ce qu'est le concept d'orientation sexuelle et a démontré que cette partie de notre identité est créée avant même la naissance, réfutant ainsi les théories freudiennes et béhavioristes qui mettaient en cause l'influence d'éléments sociaux tels que l'éducation par exemple (LeVay xiii). Notre choix de commencer avec LeVay repose sur l'importance de son approche biologique (le désir, les hormones, le cerveau) plutôt que théorique, contrairement aux recherches académiques de Judith Butler, par exemple, qui reposent sur l'idée de performance du genre et de la sexualité, la déconstruction de ces mêmes notions, et qui rendent les possibilités d'analyse illimitées.

Pour notre étude, nous allons suivre les propos de LeVay, selon qui l'orientation sexuelle dépend d'un nombre de conditions telles que l'attraction, les sentiments, ou la disponibilité de partenaires sexuels. Par conséquent, une personne qui est attirée par une personne du même sexe

²³ Centre national des Ressources Textuelles et Lexicales <http://www.cnrtl.fr/definition/homosexuel>

peut être appelée « homosexuelle » ou « gay », mais cette identité n'est pas fixe et peut être amenée à évoluer selon les critères indiqués ci-dessus (LeVay 2-3). Nous sommes conscients que l'acceptation de ces identités sexuelles sont relativement récentes dans les cultures occidentales et qu'il est problématique de présumer une universalisation de ces identités et de ces termes sur les cultures non-occidentales. En étant consciente cela, je fais le choix d'utiliser les termes « homosexuel », son synonyme contemporain « gay », ou les termes « non-hétéronormatif » et « sexualités alternatives » par soucis de clarté, ces expressions étant régulièrement employées dans les sources que j'utiliserai.

Après une présentation des sources majeures sur le sujet, j'argumenterai que les relations homoérotiques entre hommes sont la cible d'un tabou bien plus sensible aux Antilles que celles entre femmes. En effet, ces relations représentent une menace pour la masculinité de l'homme antillais, inconsciemment liée à une crise identitaire déjà mise à l'épreuve lors des différents traumas coloniaux. Mon argument principal se base sur l'idée qu'en mettant en avant sa masculinité et en la surjouant même, l'homme antillais cherche à défier certains schémas coloniaux toujours en place aujourd'hui et renforcés par les échecs de la départementalisation de 1946. Dans cette affirmation identitaire, les relations entre hommes sont perçues comme un affront à cette masculinité en reconstruction.

Parallèlement, en créant un tabou autour de la relation entre personnes de même sexe, les antillais pensent rejeter ce qu'ils voient comme une imposition culturelle et une perversion française. L'hétérosexualité et l'hétéromasculinité deviennent donc des formes de résistance à travers ce que je perçois comme une surenchère de la norme. Dans la performance de son identité, l'homme antillais se mesure à son ancien colonisateur et défie l'hégémonie et le racisme latent de la métropole envers les Antilles. Pour d'une part mettre à jour le tabou entourant les

relations non-hétéronormatives, et d'autre part les mécanismes de performance qui l'entretiennent, j'utiliserai la pièce de théâtre de Maryse Condé, *Comme deux frères* (2007). Cette première approche à la relation homosexuelle masculine aux Antilles est fondamentale pour son rôle précurseur, mais, ironiquement, est elle aussi victime du tabou qu'elle dénonce. Dans la deuxième partie de mon analyse, j'examinerai le roman anglophone de l'auteure jamaïcaine Patricia Powell, *A Small Gathering of Bones* (1994), dans ce que je perçois être une réelle transgression du tabou : la « normalisation » de la relation entre deux hommes qui sont présentés comme jamaïcains avant tout.

Pour diriger mes réflexions dans ce chapitre, je garderai en tête les questions suivantes : Comment le statut de départements d'Outre-Mer français place les Antilles dans un cadre identitaire particulier qui influence la perception de l'homosexualité ? Dans quelle mesure la littérature nous donne-t-elle un aperçu du traitement du tabou dans les travaux de Maryse Condé et Patricia Powell ?

Une présence académique grandissante, une absence littéraire flagrante

Les recherches sur le sujet de l'homosexualité ont été particulièrement prolifiques dans le monde académique nord-américain depuis les années soixante-dix. Néanmoins, le traitement du sujet dans le bassin Caraïbe est resté peu abordé. Les seules exceptions sont l'article de Jacqui Alexander « Not Just (Any)Body Can Be a Citizen : the politics of law, sexuality and postcoloniality in Trinidad and Tobago and the Bahamas » (1994) qui traite des lois régulant l'homosexualité dans trois îles anglophones ; et celui de Timothy Chin « Bullers and Battymen – Contesting Homophobia in Black Popular Culture and Contemporary Caribbean Literature » (1997) qui revient sur le scandale autour de la chanson reggae de Banju Banton (qui incite à tuer

les homosexuels) pour ensuite aborder la littérature traitant de l'homosexualité dans les Antilles anglophones, particulièrement en Jamaïque. Cependant, depuis le début des années deux mille, on assiste à un véritable avènement du sujet. Dans *The Politics of Passion: Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora* (2006) l'anthropologue Gloria Wekker déconstruit le mythe de l'hétérosexualité comme orientation sexuelle unique dans les Antilles néerlandophones en s'intéressant au concept de *mati*, une coutume au Surinam et une forme d'amitié entre femmes qui va à l'encontre de relations exclusivement hétérosexuelles. En 2010, Omise'eke Tinsley traite aussi des femmes et des relations érotiques entre femmes dans la littérature des Caraïbes dans son ouvrage *Thieving Sugar*. Plus récemment, Rosamond King s'est intéressée à toutes les sexualités non-hétéronormatives dans le bassin Caraïbe dans son ouvrage *Island Bodies : Transgressive Sexualities in the Caribbean Imagination* (2014). Elle complète ainsi les recherches souvent limitées aux relations entre personnes de même sexe.

Les productions sur l'homosexualité dans les Antilles françaises (Martinique, Guadeloupe et Guyane) ou francophone (Haïti) sont cependant encore rares. Le monographe de l'anthropologue canadien David Murray traite du concept de masculinité dans le cadre néocolonial en Martinique grâce au travail de terrain que celui-ci a effectué dans les années quatre-vingt-dix²⁴. Les travaux de l'anthropologue française Dolorès Pourette se focalisent sur la Guadeloupe et mettent en exergue la difficulté pour beaucoup d'hommes d'être homosexuels sur leur île natale, les poussant à quitter les Antilles pour la métropole²⁵. Michel Magnez met quant à lui en avant la variété de rencontres homosexuelles dans la littérature haïtienne soulignant ainsi la difficulté de définir le terme « homosexuel »²⁶. Même si ces auteurs reconnaissent un malaise

²⁴ *Opacity: Gender, Sexuality, Race and the 'Problem' of Identity in Martinique* (2002).

²⁵ « La figure du Makòmè, masque de l'homosexualité masculine dans les mondes guadeloupéens » (2002); *Des Guadeloupéens en Ile de France* (2006).

²⁶ « Le héros homosexuel dans les récits en Haïti » (2001).

par rapport aux relations entre personnes de même sexe, ils se limitent souvent à associer cette réticence à l'importance de la masculinité dans ces îles, ce que je compte explorer et développer dans mon argumentaire liant les tabous à la notion de traumatismes et l'identité postcoloniale. L'examen d'Haïti dans mon second chapitre sera nécessaire pour mon analyse dans le but de mettre en perspective la tolérance face à l'homosexualité dans le cadre du vaudou mais aussi pour placer l'ancienne colonie française comme contre-exemple des Antilles afin de déduire les effets possibles de la départementalisation de 1946. Par ailleurs, bien que toute production sur la globalité du bassin Caraïbe m'intéresse et me guide dans ma recherche, je distinguerai ici « les Antilles » – terme qui fera systématiquement référence à la Martinique, à la Guadeloupe et à la Guyane – des expressions « bassin Caraïbe » ou de « la Caraïbe » qui prendront un sens plus général contenant l'ensemble des îles, pays, et langues de la région. Cette précision est primordiale dans la mesure où mon travail se focalisera essentiellement sur les territoires français mais mentionnera parfois d'autres territoires à titre de comparaison pour le traitement de ce tabou.

En me basant sur les travaux cités ci-dessus et mes propres recherches, mon travail sur le tabou des relations homosexuelles, homoérotiques ou non-hétéronormatives se portera uniquement sur les relations entre hommes. En effet, ce tabou représente ce que je perçois comme une expression importante du rejet de la culture occidentale dans les sociétés antillaises, bien plus que le sujet du lesbianisme. Bien que les relations entre hommes soient généralement perçues comme négatives dans la plupart des territoires de la Caraïbe, la résistance à son sujet dans la culture franco-antillaise est particulière. Tout d'abord, c'est une résistance qui est peut-être surprenante car les Antilles sont françaises et respectent les mêmes lois que la France. Pourquoi donc vouloir se démarquer sur ce sujet en particulier ? Par ailleurs, il est intéressant de

noter que la résistance se fait essentiellement à travers le langage écrit ou oral : le silence absolu sur le sujet ou au contraire l'oppression verbale au travers d'insultes et de moqueries ; l'absence littéraire de personnages en littérature qui sont attirés par des personnes du même sexe. A défaut de violences physiques comme cela peut-être le cas dans certaines îles avoisinantes comme la Jamaïque, les discussions autour de l'homosexualité sont surtout faites de tensions, d'un refus d'en parler ou de laisser place à la moindre ambiguïté en public, surtout parmi les hommes. Etrangement, d'autres îles dans le bassin considérées homophobes ou machistes tolèrent néanmoins la présence d'homosexuels dans certaines conditions particulières, ainsi qu'une production littéraire et artistique sur le sujet, ce qui manque singulièrement aux Antilles françaises²⁷.

Masculinité et homosexualité : incompatible ?

Les ouvrages mentionnés plus haut présentent tous la masculinité comme un pendant nécessaire à la compréhension des relations homosexuelles aux Antilles. Je commencerai donc par examiner l'importance de la masculinité dans le contexte postcolonial de manière à mieux saisir la menace que peut représenter l'homosexualité pour celle-ci. Dans *Opacity : Gender, Sexuality, Race and the "Problem" of Identity in Martinique* (2002) l'anthropologue canadien David Murray se focalise sur la question de l'identité et de la sexualité en Martinique dans un contexte qu'il définit comme nécessairement opaque, c'est-à-dire toujours contradictoire (15). Il

²⁷ Notons par exemple qu'en Haïti, l'association KOURAJ est de plus en plus vocale sur les droits homosexuels. Leur présence en ligne et dans les médias ainsi que leur récupération de termes dérogatoires leur ont permis de s'imposer progressivement en Haïti (voir notre chapitre 2). A l'heure actuelle, il est difficile de trouver un équivalent de KOURAJ en Martinique, Guadeloupe ou Guyane. Lors de mon voyage de recherche en Martinique en 2016, certaines personnes m'ont cependant dit utiliser les réseaux sociaux pour assister à des soirées organisées. Par ailleurs, notons qu'au moment de la rédaction de cette analyse, la première Gay Pride a eu lieu en Martinique le 11 juin 2017, un signe d'une progression des mœurs. Voir « Gay Pride : amusement et tolérance pour tous! » *France-Antilles* 12 juin 2017.

démontre le caractère particulier de l'identité sexuelle en Martinique dû à la relation néocoloniale de la France avec les Antilles. Pour Murray l'infantilisation des Antilles durant et depuis la colonisation contribue à cette utilisation de l'identité sexuelle pour dominer. Murray explique que « Historically, Martinique has been represented in French literature (along with other French colonies) as either one of 'les filles' (the daughters) or 'la petite patrie'." (Murray 120) Remarquons que ce n'est pas seulement l'infantilisation mais aussi la forte féminisation de ces termes qui peuvent être vues comme dégradantes dans ce contexte particulier. Dans son travail d'observation sur le terrain Murray a constaté que l'identité masculine hétérosexuelle est la seule qui soit valide pour les hommes martiniquais et note qu'il est surtout essentiel de respecter les exigences imposées par le sexe biologique, même pour les hommes qui ont d'autres préférences affectives et sexuelles dans leur vie privée (Murray 109).

Le travail de Rosamond King analyse les sexualités non-hétéronormatives dans l'ensemble de la Caraïbe et propose l'idée de « secreto abierto », un oxymore qui démontre que les relations entre personnes de même sexe existent bel et bien dans le bassin Caraïbe mais que les singularités régionales/locales ne l'associent pas toujours comme un équivalent direct de l'homosexualité nord-américaine ou européenne. King argumente qu'il est important de prendre en considération les perceptions de chaque île et d'éviter l'imposition culturelle des sociétés impérialistes sur les sociétés du bassin caraïbe. Elle explique par exemple que les revendications identitaires telles que le « coming out » ne sont pas un but valorisé dans les communautés homosexuelles de la Caraïbe : « In the tradition of el secreto abierto, the 'secret' is not fully hidden, and thus explicit revelation is not necessary and could, in fact, be redundant. » (King 64) Au contraire, la discrétion est préférée par l'individu mais aussi son entourage, qui malgré des réactions publiques homophobes, deviennent parfois complices de ce secret à condition que la

personne l'exerce selon des règles bien définies (souvent dans la sphère privée et en continuant de respecter le genre associé au sexe biologique en public).

La notion de secret a également été abordée dans le travail de Dolorès Pourette, anthropologue française et première chercheuse à avoir véritablement traité du sujet de l'homosexualité dans les Antilles françaises (en Guadeloupe plus précisément) avec son article sur le *Makòmè* en 2002 puis dans son livre *Des Guadeloupéens en île de France* en 2006. Le *Makòmè* (ou *Macoumé* dans les écrits de Murray) correspond à une figure homme-femme qui

« désigne l'homosexuel, entendu comme l'homme efféminé qui a des rapports sexuels avec d'autres hommes. C'est également une insulte destinée à mettre en doute la masculinité et à ébranler la réputation de celui auquel elle s'adresse. *Makòmè* est la contraction créole de 'ma commère' » (*Des Guadeloupéens en île de France* 210).

L'allusion aux commérages, habituellement associés aux femmes, est ici utilisée pour montrer que l'homme s'abaisse à une pratique qui n'est normalement pas la sienne. Pourette démontre que l'homosexualité n'est, en général, pas tolérée aux Antilles mais elle insiste particulièrement sur la figure du *Makòmè*, de *la folle*, homme homosexuel efféminé qui est en Guadeloupe (comme en Martinique) l'antithèse de l'homme masculin. Il est intéressant de constater que plusieurs guadeloupéens avec lesquels Pourette a mené des interviews, et qui ont reconnu avoir eu des rapports avec d'autres hommes, ne se perçoivent pas comme homosexuels. Le *Makòmè*, lui, ne peut échapper à cette catégorisation à cause de ses manières souvent efféminées. Pourette décrit aussi le harcèlement dont sont victimes les hommes perçus comme *Makòmè*, y compris à l'intérieure de la communauté homosexuelle où leur sexe biologique (masculin) n'est absolument pas pris en considération, au contraire du genre qui leur est attribué par la société. Plus

intéressant encore, certains homosexuels interviewés par Pourette insistent sur leur apparence masculine et hétérosexuelle qu'ils surjouent dans le but d'éviter la caractérisation de *Makòmè* (Pourette 242-245). Ces hommes, qui avouent avoir des rapports sexuels avec d'autres hommes, parfois vivent avec eux, considèrent que leurs relations avec des hommes à l'apparence masculine (comme eux) ne sont pas des relations homosexuelles. David Murray, qui se focalise sur la Martinique, suggère des pratiques similaires, même si dans l'ensemble ses interviews ont été faites avec des hommes qui ont accepté le titre de « gay ». Cependant il est important de noter que toutes les personnes interviewées par les deux chercheurs ont sévèrement rejeté l'appellation de *Macoumé/Makòmè* (Murray 111) suggérant que le terme est indicible ou inutilisable comme revendication identitaire, positionnant ainsi ce mot comme un terme tabou.

De la même façon, Rosamond King argumente que les sociétés de la Caraïbe valorisent l'importance de la conformité au genre avec le sexe biologique plutôt que d'un choix selon les sentiments de l'individu. Toute déviance, particulièrement évidente, qu'elle soit un homme qui décide d'avoir des rapports sexuels avec un autre homme par exemple, ou un homme qui se travesti en femme, est perçu comme anormal, déviant et dangereux. King démontre elle aussi que la masculinité est valorisée à tout prix, même si elle n'est pas nécessairement respectée dans la vie privée de l'individu.

Un exemple dans son analyse est celui de Cuba qui dans les années soixante et soixante-dix a créé un lien fort entre la masculinité machiste et la nation, développées par le discours révolutionnaire (King 68). Jacqui Alexander, dans son article « Not Just (Any) Body Can Be a Citizen » a démontré similairement le lien entre nationalisme, hétérosexualité et hétéromasculinité. Alexander avance qu'en criminalisant les relations non-reproductives, ces îles prétendent renforcer leur nationalisme en se distançant de pratiques occidentales déviantes. En

réalité, Alexander argumente qu'il s'agit de réaffirmer le système patriarcal tout en bénéficiant des avantages économiques du tourisme sexuel.

Pourette, King, Murray et Alexander présentent tous l'hétéro-masculinité comme un modèle obligatoire à suivre pour les hommes de la région, entretenue par le tabou entourant les identités sexuelles divergentes. La pression communautaire renforcée par les sentiments de peur, de honte et le besoin d'appartenir, sont des moyens puissants d'entretenir et d'encourager l'universalisation des comportements. Par ailleurs, ceux-ci sont tellement ancrés dans les mœurs que le contrôle se fait automatiquement au sein de la communauté. Pourette évoque par exemple l'éducation de jeunes garçons auxquels il est régulièrement répété que « les jeux de filles et les activités féminines » leur sont interdits, « afin qu'ils ne deviennent pas *makômè* » (Pourette 225). Alexander explique la pression de correspondre à des modèles de masculinité bien définis avec le développement de la notion de respectabilité (11) durant le dix-huitième siècle parmi l'aristocratie blanche pour valoriser le *gentleman*. Ce concept a ensuite été repris par les nationalistes noirs qui se sont servis de ces mêmes critères dans le but d'être reconnus comme sophistiqués par leurs anciens maîtres (Alexander 13). Pourette et King ne justifient pas en détails la raison pour laquelle la masculinité est une identification genrée aussi essentielle dans la région, mais laissent également sous-entendre l'impact de la colonisation.

Au vu de ces sources, je place donc la masculinité au centre de mon analyse et notamment son lien au traitement de l'homosexualité et du tabou qui l'entoure. Il semble essentiel de prêter attention au contexte complexe qui entoure cette situation dans les Antilles françaises à cause, non seulement, de la colonisation, mais surtout à cause de la décolonisation qui n'a jamais eu lieu pour les Antilles françaises. En effet mes recherches démontrent que la masculinité affirmée et parfois surfaite, concomitante avec le tabou de l'homosexualité, est *l'un*

des moyens inconscients de gérer les sentiments ambivalents qui dirigent les relations franco-antillaises depuis la colonisation. Cette relation a été complexifiée et continue d'être complexe dans la mesure où les antillais, *a contrario* de leurs confrères cubains, jamaïcains ou dominicains, n'ont d'une part, jamais obtenu leur indépendance. Or, nous l'avons vu dans l'introduction, la départementalisation de 1946 qui promettait l'égalité tant attendu avec les français de métropole, a en réalité continué de traiter les antillais comme des citoyens de seconde classe, provoquant un mélange de déception et de colère mais aussi de rancune, des faits répétés que j'ai analysés comme un trauma. D'autre part, ces sentiments ont été aggravés après la départementalisation à cause d'une dépendance économique à la France, les îles n'ayant pas assez de ressources pour vivre en autonomie. C'est avec ce contexte historique mais aussi psychologique qu'il est important de garder en tête dans notre analyse du tabou de l'homosexualité le besoin souvent inconscient qui persiste de se remettre à égal face à l'ancien colonisateur blanc.

La reconquête de la masculinité fait donc suite à ce que l'anthropologue Stéphanie Mulot présente dans son article « Redevenir homme en contexte post-esclavagiste antillais » (2009) comme la « castration coloniale » (118), c'est-à-dire la dépossession de l'esclave noir au profit de la possession du pouvoir par le maître blanc. Par association, le monde occidental qui a colonisé ces mêmes nations et qui les a réduites en esclavage d'abord, puis en terre d'exploitation agricole, touristique, sexuelle, et humaine, devient aussi la cible de cette compétition pour reprendre le pouvoir. Au travers de la performance d'une masculinité exacerbée, ces sujets (autant individus que sujets postcoloniaux) revendiquent ce qui leur a été pris, les obligeant à devoir se prouver de manière constante. Néanmoins, et paradoxalement, les critères pour se mesurer à la France colonisatrice sont ceux mis en place par leurs oppresseurs. Bien que la

masculinité soit un point de contention central pour toutes les nations de la Caraïbe, je me focaliserai sur le cas particulier de la Martinique, de la Guadeloupe et de la Guyane spécifiquement parce qu'elles n'ont jamais obtenu leur indépendance et se trouvent donc au cœur d'un paradigme complexe entre citoyenneté française et néocolonialisme.

Comme deux frères: proximité (il)légitime

Pour traiter du tabou de l'homosexualité dans la littérature et la culture antillaise, j'ai choisi d'utiliser une pièce de Maryse Condé. A ma connaissance, aucun autre auteur antillais n'a écrit sur le sujet, une preuve en soi de l'existence de ce tabou qui trahi d'une prise de risque que seul un auteur bien assis dans sa carrière peut gérer. Avec une notoriété de provocatrice (Carruggi) et un registre éclectique de romans, pièces de théâtre, nouvelles ou essais, Maryse Condé occupe une place prépondérante dans la littérature antillaise qui lui donne le pouvoir de s'attaquer à ce sujet. De manière générale, Condé est aussi une auteure pour qui la sexualité et le rapport au corps a toujours été essentiel dans ses romans²⁸. Dans la collection d'essais *Rébellion et Transgression* (2010), Noëlle Carruggi complète le portrait de Maryse Condé entamé par Françoise Pfaff dans *Conversations avec Maryse Condé* (1996). Que cela soit dans *Célanire cou-coupé* dont le mari se révèle homosexuel ou dans *Moi, Tituba*, il est important pour notre analyse de remarquer que Condé est la première auteure antillaise francophone à avoir traité du sujet de l'homosexualité, en Afrique (dans le premier), en Amérique (dans le second) et maintenant aux Antilles dans la pièce de théâtre *Comme deux frères*.

Par ailleurs, l'histoire personnelle de Maryse Condé résonne dans la mesure où son fils Denis Boucolon (qui sera étudié dans notre deuxième chapitre) était homosexuel. Là où certains

²⁸ Pensons notamment à *En attendant le bonheur* (Hérémakhonon 1976), *Moi, Tituba, sorcière noire de Salem* (1986), *Traversée de la mangrove* (1989), *La migration des cœurs* (1995), *Célanire cou-coupé* (2000).

pourraient voir un lien hâtif entre la réalité et la fiction, Condé avoue elle-même avoir choisi ce sujet parce qu'il constitue un lien important avec ce qu'elle a vu et vécu :

« C'est le tabou d'une société. Homme ou femme, on n'en parle pas. Moi j'en parle car j'ai eu de bonnes raisons d'en parler, ayant eu autour de moi beaucoup de gens, un fils aussi, qui étaient homosexuels. Je me suis dit : faut-il toujours se taire sur cette grande partie de l'humain, toujours l'ignorer, toujours l'exclure. Ils doivent aussi apparaître en littérature. J'ai toujours été forcée par la vie que j'ai connue d'inclure les homosexuels dans mes portraits littéraires parce que je les ai vus vivre à côté de moi. Dans les romans depuis le début je parle de l'homosexualité ; – il y a un homosexuel dans *Hérémakhonon* ». (Carruggi 215-216)

A l'inverse de d'autres auteurs antillais qui négligent les personnages homosexuels ou non-hétéronormatifs, Condé utilise son expérience personnelle et sa position d'auteur pour parler de ce qu'elle voit comme une réalité aux Antilles et qu'il est nécessaire d'aborder. Notons d'ailleurs que le texte présenté ici est une pièce de théâtre, un support qui n'est pas anodin puisqu'il permet non seulement la lecture sur papier mais aussi la possibilité d'être vu. Cela représente une double prise de risque dans la mesure où, le public est non seulement plus large, mais aussi plus diversifié : une personne qui va voir une pièce de théâtre ne l'a pas forcément lue avant et vice-versa. Cependant, la production théâtrale de ce texte a elle-même été victime du tabou comme nous le verrons ici.

Dans cette pièce en un seul acte publiée en 2007 et jouée en Guadeloupe, en Martinique et à Avignon en 2007 puis à Paris et aux Etats-Unis en 2008 et 2009, *Comme deux frères* relate au travers d'une discussion houleuse entre deux amis d'enfance leurs vies en Guadeloupe. Les deux hommes, Jeff et Grégoire, tous les deux la trentaine, sont en prison pour le meurtre

accidentel d'un homme lors d'un braquage raté. Le lecteur apprend au fur et à mesure de leurs échanges comment ils en sont arrivés là. Leurs mères étant prostituées, ils ont reçu une éducation partielle au milieu de la pauvreté et de la violence. Jeff a été élevé par une grand-mère dévouée, morte lorsqu'il avait dix-huit ans, ce qui, apprend-on, l'a laissé seul et vulnérable. Grégoire de son côté, a été victime des violences de sa mère mais aussi des amants de celle-ci. A quelques heures de leur procès, les deux jeunes guadeloupéens font un point sur leurs vies, leurs échecs et rêvent à un futur différent. Ils cherchent aussi à ce que l'un d'entre eux endosse la responsabilité de l'acte pour que l'autre puisse vivre sa vie librement.

Avec ce contexte, le titre de la pièce, *Comme deux frères*, n'est pas anodin. Les deux amis sont en effet comme des frères depuis l'enfance dans la mesure où ils ont eu la même expérience de la vie. Ils ont le même âge, ils ont grandi dans des cases adjacentes, avec des mères prostituées, ont subi les mêmes moqueries et ont commis ensemble les mêmes coups. L'idée de frères les place alors à égalité tout en suggérant la substitution : ils sont tellement similaires que l'on pourrait les confondre. C'est ce qui est insinué au début de la pièce lorsque Jeff souhaite raconter l'un de ses rêves à Grégoire qui refuse sous prétexte de les connaître tous (*Comme deux frères* 9), comme s'ils étaient connectés ou comme s'il avait les mêmes rêves parce qu'il avait eu la même vie. Cette amitié qui est présentée comme une forme de gémellité et le titre *Comme deux frères* suggèrent une proximité entre les deux amis qui est légitime et sanctionnée par la société. Cette idée continue de remplir le texte lorsque les deux amis réfléchissent à qui restera en prison, jusqu'à ce que la relation fraternelle devienne illégitime, l'un d'entre eux étant peut-être plus qu'un frère pour l'autre. Les tensions dans le texte portées sur la dualité et la binarité seront clé ici.

Dans l'ensemble de la pièce, Grégoire s'impose en monopolisant la parole et en étant agressif. Il refuse le moindre remord et demande à son ami de porter le chapeau, comme il l'a toujours fait. Jeff est quant à lui plus discret et ses nombreux silences, un leitmotiv de la pièce, sont marqués par des points de suspension. Cependant le lecteur est surpris d'apprendre que Jeff, malgré son tempérament plus doux, est en fait l'instigateur de nombreux coups que Grégoire a exécuté. Par ailleurs, alors que Jeff tente lui aussi de justifier son envie de sortir de prison, il surprend son ami en lui apprenant que malgré son apparente préférence pour les femmes il a eu une relation avec un homme qui a duré trois mois. Grégoire répond à cette révélation avec agitation, propose de se sacrifier pour laisser son ami sortir, puis fait volte-face, en insistant sur son besoin de sortir de prison pour changer et se construire une famille traditionnelle. Jeff finit par céder, mais à une seule condition : il suggère « une proposition indécente » qu'il murmure à l'oreille de son ami. Le lecteur ne saura jamais ce qui a été dit mais se doute fortement de l'offre, particulièrement au vu du refus catégorique de Grégoire de s'exécuter. Tandis que Grégoire refuse, la pièce se conclut sur une didascalie qui indique un « *Corps à corps, secs, abrupts, fermes et feutrés à la fois* ». Ce final ambigu provoque de nombreuses questions : y-a-t-il rapport sexuel entre les deux amis ? Serait-ce la première suggestion d'un acte homosexuel dans un texte antillais ? Avec cette ambiguïté, Condé laisse planer le doute sur le rapport sexuel a proprement parlé, mais réussit dans son entreprise de confronter ses lecteurs/spectateurs à l'existence de l'homosexualité en Guadeloupe.

Maryse Condé traite d'un sujet qu'elle décrit elle-même comme « tabou ». Dans *Rébellions et transgressions*, lors d'une interview avec Noëlle Carruggi, Condé déclare :

« La pièce telle qu'on la voit n'est pas tout à fait comme elle a été écrite. À l'origine, c'était plutôt un *tabou* que l'un des deux obligeait l'autre à regarder en

face . . . Au début, ça faisait partie des provocations obligées. Jeff obligeait l'autre à regarder la complexité éventuelle de sa nature. » (Nous soulignons, Carruggi 216)

Le texte a en effet été lui-même victime de ce tabou lors de modifications qui ont été apportées à la pièce, tout d'abord par le dramaturge béninois Joseph Plyia qui a aidé Maryse Condé à adapter le texte sous forme dramaturgique à l'écrit ; puis de José Eléxis, metteur en scène martiniquais qui a trahi le texte en modifiant la scène finale, ce que le critique Roland Sabra pointe du doigt :

« L'escamotage de cette scène explique la fin choisie par José Exéxis qui élude donc la dimension homosexuelle du 'deal' conclu et pourtant on ne peut plus lire dans le texte de Maryse Condé. José Exéxis semble avoir reculé d'effroi devant l'homosexualité affichée de Jeff et refoulée chez Grégoire. Il opte donc pour une fin 'poétique', non 'dramatique' mais en tout cas non conforme aux didascalies de l'auteur. » (Roland Sabra, Critique de la pièce *Comme deux frères*, <http://www.madinin-art.net/>)

L'inconfort de Plyia et Eléxis face au sujet est palpable dans les changements qu'ils ont faits sur le texte mais aussi lorsque l'on se concentre sur des interviews données sur le sujet. En effet, en juillet 2007 Stéphanie Bérard rencontre les acteurs et le metteur en scène. Gilbert Laumord (l'acteur pour lequel Condé a écrit le texte et qui joue le rôle de Jeff, le personnage homosexuel) déclare qu' « il n'y a pas de relation de désir » entre les personnages et suggère à la place une « histoire d'amour et de tendresse entre deux individus avec ce que cela comporte d'aspérités, de contradictions, de manques, de reproches, de dits et de non-dits, de tu et d'exprimé . » (Carruggi 178).

Cependant le 26 août 2007, en présence de Maryse Condé, les acteurs et le metteur en scène sont interviewés une fois de plus par le célèbre blog antillais, *fxgpariscaraibe*. Gilbert Laumord dit cette fois :

« Le texte m'a touché et je me suis demandé qu'est-ce qu'il y avait dans Jeff qui lui faisait penser à moi... Peu à peu, j'ai apprivoisé le personnage et j'ai compris que c'était un personnage qui portait un manque de tendresse et *que sa part de féminité tourmentait*. » (Nous soulignons, blog *fxgpariscaraibe*)

Notons la référence à « la part de féminité » qui était précédemment complètement désavouée. Ce changement est-il dû à la présence de Maryse Condé lors de la seconde interview ou d'une prise de conscience de la part de Laumord ? Dans ses dialogues avec Françoise Pfaff publiés en 1996, Maryse Condé avait déclaré : « J'écris pour provoquer les gens, *pour les obliger à accepter* des choses qu'ils n'ont pas envie d'accepter, à regarder des choses qu'ils n'ont pas envie de regarder ». (Nous soulignons, Pfaff 49). Il est intéressant de voir comment la pièce elle-même suscite autant de contention, même parmi les principaux intéressés. C'est donc dans ce contexte qu'il faut replacer le travail entrepris par Maryse Condé : d'une part affronter les non-dits, les peurs et la pression communautaire qui mènent au silence ; d'autre part imposer une discussion et suggérer une alternative à l'ordre établi. Pour cette raison, la pièce jouée diffère du texte original comme le souligne Roland Sabra plus haut ce qui me poussera à me baser ici sur la pièce écrite qui se rapproche plus de l'intention de l'auteure.

Une critique acerbe de la société guadeloupéenne et de ses échecs, je démontrerai ici que cette pièce, au-delà de l'aveu de Jeff est un moyen de questionner l'oppression de l'hétérosexualité masculine antillaise sur le reste de la population, surtout les minorités : les sexualités non-hétéronormatives et les femmes. Dans sa tirade de la scène 6 qui a été perçue par

Sylvie Romanowski²⁹ comme une diatribe misogyne (147), j'argumenterai que le personnage de Jeff procède en réalité à un réquisitoire contre l'hétérosexualité oppressante de la société guadeloupéenne qui est, selon sa description, à la source des dysfonctionnements de la Guadeloupe (et par extension des Antilles françaises). Cependant, en replaçant cette oppression dans le contexte colonial et postcolonial, je démontrerai que cette coercition envers les sexualités non-hétéronormatives correspond à une peur des populations locales d'être vues comme faibles et au besoin de se mesurer à l'ancien colon. L'ambiguïté de la fin de la pièce ne confronte pas totalement le tabou, un défaut grave selon nous, mais Condé ouvre la voix pour un autre discours : je suggérerai qu'au lieu d'un ultimatum, le personnage de Jeff, et indirectement la pièce, appellent à plus de fluidité et de tolérance dans les identités sexuelles aux Antilles de façon à éviter l'oppression binaire.

Alors que le texte commence sur les enfances difficiles de Grégoire et Jeff, les deux personnages s'interrogent sur ce qui leur manquera le plus s'ils restent en prison. Grégoire s'empresse de mentionner les femmes. Il est important de préciser que le personnage de Grégoire est ce qu'on pourrait appeler « l'antillais typique » selon le discours populaire. En effet, la référence à l'homme antillais est souvent faite de plaisanteries et de surnoms clichés faisant référence à ses talents sexuels mais aussi à son incapacité à être fidèle, tels que « le coureur de jupons » ou « l'homme à femmes » comme le prouvent de nombreux articles de la presse populaire, académique, blogs et autres forums³⁰. Tout au long de la pièce, Grégoire parle donc de

²⁹ « Le huis clos tragique de *Comme deux frères* de Maryse Condé » (2012).

³⁰ Voir Michel Giraud « A propos du multipartenariat hétérosexuel caribéen » (1999). *Le blog de La Tchapie* publie un billet en février 2011 intitulé « Pourquoi ne faut-il surtout pas sortir avec un antillais ? ». Signalons qu'au final le but de l'article est de rejeter ces clichés. Le blog *Lucide Sapiens* propose la question « Pensez-vous que les hommes martiniquais ou antillais sont les plus infidèles au monde ? » dans un billet de juillet 2015. Comme le blog précédent il reconnaît les clichés qui entourent les hommes antillais mais il suggère qu'il s'agit d'un stratagème dans le but de penser à l'homme blanc comme la seule alternative viable pour une relation saine.

sa conquête des femmes, de sexe et de ses idées machistes. Sa sexualité et ses besoins sexuels semblent le définir, et il en est fier, surtout lorsqu'il envisage sa sortie de prison : « Va, Jeff, va dire aux filles de la Pointe de se préparer à la parade ! Le sacré nègre est de retour, *son morceau de fer en ordre de marche* ! » (Nous soulignons, 23). Grégoire utilise clairement sa vie amoureuse et sexuelle comme un moyen de compenser pour une vie difficile : mère prostituée ; abus physiques par les amants de sa mère ; abus sexuels par le policier du quartier ; violence et larcins en tout genre qui démontrent une vie très instable. *A contrario*, les femmes peuvent être dominées, ce qui lui donne l'idée qu'il contrôle au moins une chose dans sa vie : « La vie, c'est comme une femme qui ne fait pas ce que tu veux. Plus tu lui donnes des coups, plus elle te résiste. Et, à cause de cela, plus tu as envie d'elle. » (18). La vie de Grégoire a été faite de résistances et il n'a appris à les gérer qu'avec la violence et l'agressivité. De la même façon, il se définit dans sa relation aux femmes, mettant en parallèle sa capacité à les dominer comme une forme de réussite sociale. Rappelons que selon les travaux de Pourette, Murray ou de King, l'expression de la masculinité chez l'homme antillais dépend d'une visibilité excessive dans les gestes, l'attitude et la parole et donc d'en faire une performance. A travers son machisme et sa puissance sexuelle c'est ce choix que Grégoire rappelle à son ami.

Le personnage de Jeff est quant à lui plus complexe. A défaut d'une identité absolue (le coureur), Jeff endosse de multiples personnalités, particulièrement en ce qui concerne sa sexualité. Lorsque lui aussi imagine ce qui lui manquera le plus s'il reste en prison, Jeff commence par se conformer aux attentes de son ami et par là même à celles de la société antillaise : « Moi aussi, les filles vont me manquer, » commence-t-il (*Comme deux frères* 20). Ce à quoi son ami répond avec un simple « Ah » qui exprime le doute, puis détaille sa

Pour finir, notons le titre de cette conversation datant de janvier 2010 sur un forum très connu en France (*Au féminin.com*) : « La fidélité des antillais... ». L'une des réponses commence avec « Fidélité et antillais : c'est antinomique ».

pensée : « On ne t'a jamais vu avec une fille ». Jeff tente dans un premier temps de convaincre son ami en lui décrivant le genre de femmes qu'il préfère. Cependant, petit à petit il questionne la vie sans femme :

JEFF. Et comment fait-on sans femme ?

GREGOIRE. Quoi ?

JEFF. Comment je fais sans Lucinda, sans Florette, sans femme pour assouvir mon désir sexuel ?

GREGOIRE. ...

JEFF. L'assouvir ici et maintenant.

GREGOIRE. ... *(Comme deux frères 21)*

La façon dont Jeff amène le sujet est intéressante car il essaie dans un premier temps de se prouver à son ami en tant qu'hétérosexuel, comme pour montrer sa « normalité », ce que Dolorès Pourette présente comme quelque chose d'habituel dans le milieu gay antillais :

« Le fait d'initier des relations hétérosexuelles relève de plusieurs stratégies. La première d'entre elles consiste à faire preuve de sa normalité en ayant des comportements sexuels qui correspondent à la norme. Les relations hétérosexuelles servent alors de « couverture » au sens où elles voilent l'attirance que ressent l'individu pour ceux du même sexe. » (Pourette *Guadeloupéens en Ile-de-France* 230).

Similairement, dans *Opacity*, David Murray parle de la technique de *masking* qui correspond au fait de « jouer » (dans le sens Butlerien de *performance*) l'hétérosexualité masculine en public, tandis que l'on se sait homosexuel dans la sphère privée (Murray 111). Pour nous, ce choix de tromper les apparences correspond plutôt au fait de refuser de reconnaître ses préférences

amoureuses par peur d'être marginalisé par l'imposition du tabou sur le sujet. Lorsque Grégoire le questionne pour avoir plus de détails : « C'est quoi, ton type? » (*Comme deux frères* 20), Jeff change de technique. Il envisage d'abord l'absence de femmes et demande à son ami ce qu'il ferait à sa place. Cette question est provocatrice dans la mesure où les deux hommes sont en prison, un lieu unisexe, connu pour les relations homosexuelles qui y ont lieu soit par frustration sexuelle, soit dans le but d'établir une relation de pouvoir avec les détenus plus faibles. En imposant la question à Grégoire (qui, rappelons-le, a été présenté comme un homme hypersexuel), Jeff normalise sa préférence pour les hommes. Il force son ami à imaginer un nouveau paradigme dans lequel l'alternative à l'hétérosexualité existe par préférence amoureuse ou par manque de choix.

En effet dans ses travaux sur le *Makòmè* Pourette explique que le manque de femmes peut parfois expliquer un rapprochement masculin – un rapprochement temporaire bien sûr, – qui ne peut être toléré que dans le cadre de la découverte sexuelle uniquement :

« le problème de fond qui se trouve parfois à l'origine des pratiques homosexuelles adolescentes : l'inaccessibilité du sexe opposé. Dans certains cas, les conduites homosexuelles masculines constituent des conduites de substitution ... Comment, en effet, assurer la suprématie et la réputation sexuelle des hommes tout en préservant la pureté sexuelle attendue des femmes? » (Pourette *Guadeloupéens en Ile-de-France* 232)

Cet argument s'avère problématique car Pourette sous-entend que l'homosexualité n'existe *que* comme solution par défaut pour les hommes qui n'ont pas accès aux femmes. Dans le cas présent, c'est exactement ce que Jeff suggère à son ami : que ferait-il sans femme, lui qui ne se définit et ne se prouve qu'au travers de celles-ci ? Et plus pragmatiquement, que ferait Grégoire

s'il était amené à rester en prison pour le meurtre dont ils sont accusés ? Les points de suspension, un moyen récurrent de marquer les silences tout au long de la pièce, prennent une importance capitale dans cet échange. En effet, le personnage de Grégoire, qui a jusqu'à présent monopolisé la parole, qui a été dépeint précédemment comme violent et machiste, ne répond guère aux questions de Jeff. Ne recevant aucune réponse de son ami, Jeff insiste en ajoutant : « L'assouvir [son désir] *ici et maintenant.* » (Nous soulignons) Cette précision sur le lieu et le moment implique une proposition franche qui ne concerne que les deux hommes. Jeff occulte cette fois complètement les femmes, et démontre son expérience en la matière :

JEFF. : Quand je travaillais à Magwada, il y avait un client. Un méridional, brun, velu, moustachu. Un macho viril. Un jour, il s'est approché, il m'a dragué, comme une femme.

GREGOIRE. : ...

JEFF. : Nous nous retrouvions dans son appartement de Moudong ; une chambre, un peu comme cette cellule, avec des tableaux aux murs, des fleurs. Ça a duré trois mois. Un soir je suis arrivé et j'ai trouvé porte close. Je ne l'ai jamais revu.

GREGOIRE. : ...

JEFF. : Alors, Greg ... qu'est-ce que tu me proposes ? Ici ? Maintenant ?

(Greg hausse les épaules et lui tourne le dos) (En italique dans le texte, *Comme deux frères 22*)

Jeff s'ouvre alors totalement à son ami et il lui fait déjà clairement savoir « la proposition indécente » qui clôturé la pièce. En effet, notons les parallèles entre l'aventure homosexuelle de Jeff et sa relation avec Grégoire : il commence avec la description de l'homme qu'il a fréquenté comme étant un « macho viril, » ce qui peut être une allusion à Grégoire sachant, comme nous

l'avons vu auparavant, que Grégoire a tendance à revendiquer sa virilité au travers de ses conquêtes féminines. De plus, la cellule où se trouvent les deux amis est comparée à la chambre dans laquelle Jeff retrouvait son amant. Il est intéressant de voir le rapport au huis clos, la chambre ou la cellule, comme deux mondes à part où tout est envisageable et surtout où les secrets demeurent. A travers ce parallèle « comme cette cellule » puis l'indication « je ne l'ai jamais revu », Jeff semble sous-entendre que l'échange peut rester secret et être confiné à la cellule qu'ils finiront par quitter. Enfin, le silence de Grégoire face à ces informations ne décourage pas Jeff qui accule Grégoire avec les questions « qu'est-ce que *tu* me proposes » (Nous soulignons) et surtout la répétition de « ici » et « maintenant » évoqués plus tôt.

Les deux frères, tensions identitaires entre deux mondes

A défaut d'une réponse, la suite de la discussion entre les deux amis représente pour cette analyse le point d'orgue de la pièce avec leur confrontation, ce que je perçois comme deux mondes. Grégoire représente l'hétérosexualité valorisée et acceptée aux Antilles tandis que Jeff devient son antithèse, la déviance crainte par la culture antillaise et contre laquelle il est nécessaire de se positionner. Dans son article « Not Just (Any) Body Can Be A Citizen », Alexander suggère que cette antithèse est un outil de manipulation au travers duquel la perception de l'homosexualité (ou des sexualités non-hétéronormatives) comme déviante, place nécessairement l'hétérosexualité comme la norme. Alexander explique :

“[...] lesbian and gay sex, the ‘pervert’, the ‘unnatural’ are all indispensable to the formulation of the ‘natural’, the conjugal, the heterosexual. *This dialectic must be made visible*, for there is not absolute set of commonly understood or accepted

principles called the 'natural' which can be invoked definitionally except as they relate to what is labelled 'unnatural'." (Nous soulignons 9).

De la même façon, dans l'échange qui suit les aveux de Jeff, nous pouvons argumenter que Grégoire tente de reprendre le dessus et de rendre son hétérosexualité *visible* dans le but unique de se repositionner en tant qu'homme, un être « normal » et sain au vu de la proposition suggérée par Jeff. Les désirs de Jeff, même s'ils sont devinés par le lecteur, ne sont jamais rendus *visibles* ou *audibles*. Maryse Condé, en faisant ce choix littéraire, entretient le tabou : elle ne met pas de mots sur les désirs de son personnage mais le lecteur sait pertinemment de quoi il s'agit.

Suite aux aveux de Jeff, Grégoire décide soudainement d'endosser la responsabilité du meurtre, tout en prenant soin de mettre en avant son hétéromasculinité en s'imaginant le père d'une famille traditionnelle. Cette mise en scène de son hypermasculinité est en fait un stratagème. En effet, alors que Grégoire n'a jamais accepté de reconnaître ses erreurs passées comme nous le montre l'échange de la scène 2 : « Nous avons des circonstances atténuantes. Nous n'avons que ça. » (12), même les plus graves : « GREGOIRE. Jeff, elle est morte ! [...] JEFF. C'est toi qui l'as tuée » (19), Grégoire décide pourtant soudain d'assumer seul les conséquences de leurs actes. En faisant cela, il se repositionne comme un homme, un vrai mâle. Grégoire se surnomme King Kong pour souligner le fait qu'il est « le génie du mal ! [...] la terreur ! [...] le tigre » (23) tout en mettant en avant sa force physique et mentale : « [...] je n'ai pas de remords ! Je n'ai pas de regrets ! Je vais faire de la taule et personne, tu m'entends, personne n'osera me manquer de respect ! » (23). En se présentant comme celui qui est le plus courageux des deux, Grégoire utilise les clichés de la masculinité tels que le courage, le pouvoir, la capacité à gérer sa famille (Antonio de Moya cité dans King 70) et implique que son ami n'est pas un vrai homme puisqu'il fuit la responsabilité du meurtre. Dans la suite du texte, Grégoire

utilise d'ailleurs des clichés en imaginant soudainement qu'à sa sortie de prison il refera sa vie : il aura un papa, il aura une maman (25) et « [Jeff et lui] deviendron[t] des hommes, de ceux qui se consacrent à leur famille. [...] [Il sera] leur père, ils seront [ses] enfants. » (26). Le renforcement de la famille hétérosexuelle se fait non seulement au travers des parents imaginaires de Grégoire mais surtout de sa capacité personnelle à (re)produire cette même famille et à confirmer sa masculinité par ses actions.

Cependant, en se redéfinissant comme « normal » par rapport à Jeff et en mettant en avant son hétérosexualité, il entretient l'hypocrisie commune selon laquelle l'hétéronormativité est la seule et unique forme d'identification correcte. C'est alors que Jeff commence sa tirade sur le rôle de la mère et de la femme dans la culture antillaise. Sylvie Romanowski dans son analyse de la pièce comme un huis clos tragique, suggère que pour répondre aux aspirations de Grégoire, la tirade de Jeff est misogyne dans le but de détruire sa vision idéalisée de la famille (147). Bien que je partage son avis sur la vision idéalisée de la famille dans laquelle Grégoire se réfugie, je suis en désaccord avec son interprétation qui ne prend pas en compte la double vision de la femme que Jeff propose. Sa tirade est en deux temps et commence avec de nombreuses insultes à l'égard des femmes. Néanmoins il me semble évident que Jeff n'est pas l'auteur direct de ces pensées mais plutôt qu'il parodie Grégoire :

« JEFF. Parce que, voyez-vous, une mère, c'est avant tout une femme, une pétasse, une de ces foutues salopes qu'on collectionne comme des papillons ou des timbres-poste.[...] Une femme, on l'insulte. Une femme, on la bat. On la trompe. On la méprise Elle va être belle, ta nouvelle vie. Ça oui. » (26)

Puisque Grégoire a dressé un portrait de famille biaisé, Jeff le complète en y ajoutant le traitement que son ami a toujours fait des femmes, c'est-à-dire en étant violent, en les maltraitant

et en étant un coureur de jupons (ce que nous avons identifié plus tôt comme le cliché de l'antillais). Notons les nombreuses insultes, le parallélisme de structure dans « Une femme, on l'insulte. Une femme, on la bat » ce qui crée l'impression de répétition, comme si les deux s'alternaient sans arrêt. Enfin, Jeff se détache complètement de ce modèle en utilisant l'adjectif possessif « *ta* nouvelle vie » (Nous soulignons) marquant bien son désaccord avec ce style de vie. La seconde partie de sa tirade décrit au contraire la mère-femme antillaise comme une victime de l'oppression hétérosexuelle idéalisée par Grégoire et conspuée par Jeff, et permet à Jeff de pointer du doigt ce que je perçois comme la toxicité de l'hétérosexualité masculine :

« JEFF. [...] Une mère, vois-tu, c'est bien souvent une fillette de quinze ans qui gambade sur le Morne de l'hôpital et qui cherche des icaques. Une fillette qui croise la route d'un king ou d'un kong qui, pour montrer sa puissance, se jette sur elle. Alors forcément, la mère de quinze ans, son bébé primate, elle ne l'aime pas, elle le déteste [...]. » (26-27).

Dans cette deuxième partie, la femme devient victime d'un système où elle n'est nécessaire que pour aider l'homme à se prouver au travers de l'acte sexuel et de la reproduction, ce qui correspond exactement à ce que Grégoire a fait depuis le début de la pièce. Contrairement à Romanowski (147), je vois la critique de Jeff non pas comme une diatribe misogyne mais comme un réquisitoire contre l'hétérosexualité imposée, un argumentaire dans lequel Jeff rejette la déviance que la société antillaise lui associe.

Notons dans la deuxième partie de la tirade l'allusion à « la fillette de quinze ans » qui « gambade », la suggestion à la fois de l'innocence et de la liberté. Le destin de celle-ci bascule à cause du king ou du kong (mention qui fait une référence directe à Grégoire qui se définissait comme King Kong dans la scène précédente), qui se « jette » sur elle, ce qui implique la violence

autant physique que sexuelle mais aussi la barbarie du rapport de force. Signalons également la place du personnage fictif de King Kong qui a été exploitée par le cinéma américain comme une figure de force suprême et indomptable. Lorsque Grégoire se présente comme King Kong il exprime cette force, et inversement, il met en avant la difficulté de lui résister, suggérant là aussi la violence physique ou sexuelle. Et justement, le viol commis sur la fillette de quinze ans conduit à la naissance d'un enfant que la mère, qui n'est désormais plus fillette, doit apprendre à gérer seule. A travers cette description, certes dramatisée, nous voyons comment la performance de la masculinité menace une société toute entière dans laquelle des hommes comme Grégoire se prouvent au détriment de victimes laissées pour compte. Dans ses accusations, Jeff fait allusion à des mères comme la sienne et celle de Grégoire, mettant en perspective leurs vies de prostituées et la description des divers abus dont ils ont été victimes.

Au travers de cette parabole, le personnage de Jeff nous pousse à réfléchir de manière alternative à l'idée de masculinité. Sans tomber dans un système binaire dans lequel l'homosexualité serait nécessairement valorisée en substitution à l'hétérosexualité, cette tirade propose un modèle contre la norme et la paralysie de la culture antillaise qui a tendance à s'accrocher à des modèles anciens et dépassés. Cette idée résonne avec celle d'Alexander qui argumente que les modèles de masculinité et féminité ont été importés à la Caraïbe par le système colonial au dix-huitième siècle et ont ensuite été réutilisés et copiés par les nationalistes noirs lorsque l'esclavage a été aboli. Leur but était de prouver à l'Europe et à l'ancien système colonial que le peuple noir était à la hauteur de leurs exigences :

« In order to demonstrate that it had 'graduated from all schools of constitutional, economic and social philosophies' (Pindling, 1972), and that it could comport itself with 'discipline, dignity and decorum, with the eyes of the world upon us'

(Williams, 1962), Black nationalist masculinity needed to demonstrate that it was *now capable of ruling*, which is to say, it needed to demonstrate moral rectitude, particularly on questions of paternity. » (Nous soulignons, Alexander 13)

Cette idée d'être capable, de se prouver, est développée par Alexander lorsqu'elle reprend la notion de Toni Morrison de « respectabilité comme dette », avec l'idée que le colonisateur a sauvé l'homme noir de son incivilité et de sa barbarie (Morrison citée par Alexander 14) et que l'homme noir doit maintenant prouver ou justifier l'utilité du procédé à l'ancien colon.

Le tabou de l'homosexualité : le prix d'une respectabilité désirée

Maintenant que nous avons examiné les dangers d'une hétéromasculinité imposée, je souhaite réfléchir à la notion de « respectabilité comme dette » évoquée par Alexander. Cette notion constitue, selon moi, une partie intégrante à l'idée de trauma³¹, dans la mesure où les tentatives de se prouver à la France sont vaines, mais néanmoins réitérées. En effet les antillais se trouvent dans une position inconsciente de dette envers la France depuis l'abolition de l'esclavage, renforcée par leur accès à la départementalisation. Rappelons que dans leur tentative de s'aligner à la France (prouver leur respectabilité) et devenir français, la relation France-Antilles a continué de fonctionner similairement au régime colonial : la France est celle qui imposait ses attentes, les territoires ultra-marins se calquaient sur les règles imposées. Cette dynamique n'a commencé à changer que lorsque la départementalisation et ses politiques sociales se sont avérées trop assimilationnistes, provoquant la colère chez les antillais (grèves et

³¹ Pour rappel, nous avons traité dans notre introduction générale des travaux de la chercheuse Cathy Caruth sur le trauma. Celle-ci affirme que le trauma n'est pas ce qui perçu comme le choc originel mais plutôt la *répétition* de celui-ci jusqu'à ce que l'inconscient en prenne conscience : « the wound of the mind – the breach in the mind's experience of time, self, and the world – is not, like the wound of the body, a simple and healable event, but rather an event that, like Tancred's first infliction of a mortal wound on the disguised Clorinda in the duel, is experienced too soon, too unexpectedly, to be fully known and is therefore not available to consciousness until it imposes itself again, repeatedly, in the nightmares and repetitive actions of the survivor. » (*Unclaimed Experience*, 3-4)

manifestations) et des répercussions inconscientes (rancœur, méfiance, distance de la France). Qu'il s'agisse de se prouver à la France ou de la défier, les deux processus ont impliqué une revalorisation de la masculinité (durement mise à l'épreuve depuis l'esclavage) mais qui, comme nous l'avons vu plus tôt, se définit dialectiquement opposé à l'homosexualité. Cette dernière est donc nécessairement vue comme incompatible avec la notion de respectabilité, et explique en partie le malaise à son sujet dans les Antilles.

Le travail considérable des anciennes colonies pour passer du statut de colonie à celui de département français a inconsciemment suggéré l'idée que les Antilles devaient mériter leur accession à la citoyenneté, ce qui a à son tour entretenu la relation de pouvoir entre la métropole et les îles. Pour justifier mes propos je me base sur la notion de « respectabilité comme dette », mais également sur le travail de la sociologue et anthropologue Stéphanie Mulot. Dans son article « Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal », Mulot argumente que le moyen pour l'homme antillais de se prouver est de s'appuyer sur les notions de respectabilité et réputation qu'elle définit en rapport à la classe sociale. La respectabilité implique l'idée d'une hiérarchie sociale décidée par la bonne conduite morale, ce qui s'applique parmi les classes moyennes et bourgeoises. La réputation est quant à elle reconnue par la communauté de pairs et basée sur des qualités plus pratiques comme les talents par exemple (Mulot 119). En ayant conscience de ces deux termes, je perçois l'attente qui a précédé l'accès à la départementalisation comme le catalyseur du complexe d'infériorité à cause duquel les antillais ont ressenti le besoin de se prouver à la métropole. Durant cette attente d'un demi-siècle (selon la politiste Silyane Larcher³²) il me semble évident que l'un des moyens pour les populations locales de gérer ce sentiment a été de vouloir se calquer sur la métropole pour mettre en place une égalité que je qualifierais de « reconnaissable et mesurable ».

³² Silyane Larcher *L'autre citoyen* (2014)

En d'autres termes, je dirais que les Antillais ont cherché à correspondre à des critères bien spécifiques qui les identifieraient comme français de prime abord. C'est ainsi que ces deux notions de respectabilité et réputation se sont inconsciemment mises en place. Pour les classes bourgeoises cela s'est fait par la valorisation de la religiosité ou de l'éducation qui leur a permis de se distinguer et se distancer des classes populaires tout en se rapprochant de l'image idéalisée qu'ils avaient de la métropole (Mulot 119). Par ailleurs, leur succès financier et leur classe sociale ont contribué à leur impression de se rapprocher de l'élite française. Ce schéma était différent pour les classes populaires qui n'ont, elles, eu que peu de moyens de s'élever aux standards français de manière que j'ai décrite comme « reconnaissable et mesurable ». Au contraire, ces populations sont celles qui ont eu le plus besoin de la France et de son soutien financier³³. De plus, j'utiliserai ici l'argument de Mulot selon lequel les hommes antillais de la classe populaire sont pris entre les feux de la « castration coloniale » qui continue d'influencer la culture antillaise aujourd'hui, et la pression sociale valorisant la virilité (118). Elle explique que le seul moyen de se prouver pour l'homme noir post-esclavage est uniquement physique et sexuel. Mulot développe cette idée de « racialisation des identités sexuelles » et de division du pouvoir qu'elle explique ainsi :

« Au maître blanc, détenteur du phallus, reviendrait l'exercice du pouvoir (colonial, juridique, exécutif) au détriment des esclaves. Aux femmes noires incomberaient l'éducation des enfants et l'autorité domestique. Ne resterait aux hommes noirs qu'une puissance physique (corporelle et sexuelle) héritée d'une anatomie prétendument généreuse, les cantonnant aux capacités de leur pénis. Quant aux femmes blanches, épouses des maîtres, inaccessibles et prudes, elles occupent une place ambivalente, nous le verrons. » (Mulot 124)

³³ Jean Crusol « Quelques Aspects Economiques de la Départementalisation aux Antilles Françaises » (1975)

Se trouvant en manque de pouvoir et en manque d'autorité, l'homme noir est dans l'obligation de redéfinir son rôle une fois l'esclavage terminé. Mulot rappelle également que l'homme blanc avait accès au corps de la femme noire tandis que l'homme noir ne devait sous aucun prétexte s'approcher de la femme blanche de façon à préserver la hiérarchie coloniale. La castration n'était donc pas seulement l'absence de pouvoir mais aussi les conditions dans lesquelles l'homme noir vivait sa sexualité. Enfin, notons que la fin de l'esclavage ne signifie pas la fin de la colonisation, ce qui a contribué d'une certaine façon à perpétuer ces rôles coloniaux jusqu'à la seconde guerre mondiale avec un gouverneur blanc au pouvoir, et, jusqu'à aujourd'hui, nombre d'hommes d'affaires Békés³⁴ ou métropolitains qui continuent d'occuper des postes à responsabilités.

Dans un tel contexte de compétition, combinée avec le besoin de se prouver, toute forme de déviance apparaît donc comme une entrave. L'homosexualité est vue comme une faiblesse et une nouvelle attaque sur l'identité sexuelle de l'homme noir³⁵. En effet au vu des recherches de Mulot, il me semble évident qu'une fois l'esclavage aboli, les antillais exacerbent leur masculinité au travers d'une hétérosexualité imposée parce que seule leur puissance physique et sexuelle a été reconnue comme leur appartenant. Par ailleurs l'hétérosexualité imposée est aussi un acte symbolique de repossession de leurs femmes, les pratiques esclavagistes du viol et des divisions familiales ayant endommagé les relations familiales depuis cette période.

³⁴ Rappelons que les Békés sont les descendants blancs des maîtres esclavagistes.

³⁵ Ces propos sont également corroborés par le sociologue Michel Giraud dans son étude sur la sexualité antillaise : « cette valeur d'opposition au pouvoir du maître (celui d'hier comme celui d'aujourd'hui qui, en définitive, serait resté fondamentalement le même) que les attitudes et les comportements des hommes des sociétés caribéennes postesclavagistes continueraient de véhiculer jusqu'à maintenant et qui, d'ailleurs, feraient du machisme — configuration sous laquelle ces attitudes et ces comportements sont habituellement subsumés — « un symbole central du combat contre l'imaginaire colonial et raciste de l'homme colonisé faible et impuissant » (D. Murray, 1996), ainsi que le note un anthropologue américain ayant tout récemment effectué une enquête sur l'homosexualité en Martinique. » (« Une construction coloniale de la sexualité » 50)

Le tabou qui entoure le sujet de l'homosexualité aux Antilles devient donc une forme de contrôle sur la sexualité antillaise, une forme de subversion identitaire, avec des répercussions culturelles et politiques. Ce choix, certes inconscient, de rejeter les relations non-hétéronormatives, particulièrement celles qui impliquent des hommes, place la France comme un ennemi identitaire. Paradoxalement, il est nécessaire d'en obtenir l'approbation (ce que nous venons de voir). Ces deux quêtes s'opposent tout autant qu'elles se complètent, produits d'une reconstruction individualiste post-esclavagiste complexe. Les antillais éprouvent aussi en effet le besoin d'exprimer leur différence culturelle face à la France. Là aussi l'homosexualité y est vue comme une menace.

A défaut de voir la France comme un modèle ultime, les anciennes colonies rejettent certains aspects culturels métropolitains. Dans le but de réaffirmer leur identité face à l'ancien empire colonial, et dans une certaine mesure, néocolonial, les antillais voient comme nécessaire de pointer du doigt les faiblesses de celle-ci. L'homosexualité est vue comme une importation européenne qui devient l'un des boucs-émissaires pour les normes de respectabilité et de réputation dont nous avons discutées. En se définissant comme une nation moralisatrice, stricte et religieuse³⁶, les Antilles construisent une antithèse nécessairement déviante et immorale de la France, se trouvant ainsi en position de force symbolique. Au contraire des autres cultures du bassin Caraïbe qui sont pour la plupart indépendantes, leur dépendance à la France en tant que département complexifie le processus de réaffirmation tout autant que la présence jusqu'au jour d'aujourd'hui de la population Békés et de leur pouvoir économique qui symbolise une forme de domination pérenne. En abaissant les morales françaises, les antillais s'élèvent et combattent le sentiment d'infériorité. Je perçois donc le tabou de l'homosexualité comme le prix d'une

³⁶ Dans l'article «Les députés d'Outre-Mer boude le mariage pour tous » (2013), mentionné au début de notre analyse, il est dit que « Les élus d'outre-mer invoquent à leur tour 'un modèle familial plus conservateur que dans l'Hexagone', 'des pratiques religieuses plus prégnantes', 'des spécificités locales'. » (n.p.)

respectabilité désirée : en faisant l'impasse sur une pratique perçue comme immorale, la population locale se conforte dans l'idée qu'elle a un ennemi visible, « reconnaissable et mesurable », qui lui permettra éventuellement d'être respectable et surtout respectée. Cette respectabilité n'est cependant jamais réellement atteinte à cause d'une relation postcoloniale qui reste biaisée au travers d'une dépendance économique accrue et d'un complexe d'infériorité intériorisé avec la question de la « race », sujet que nous aborderons dans notre troisième chapitre.

A Small Gathering of Bones: l'imposition de modèles alternatifs

Nous l'avons vu, la construction du tabou de l'homosexualité se met en place de façon inconsciente autour d'une multitude de contradictions qui germent non seulement de l'esclavage mais aussi de la relation coloniale, puis néocoloniale qui a persisté entre la France et les Antilles. Partagés entre un désir d'intégration et d'émancipation, l'homosexualité masculine se trouve à un carrefour complexe pour les Antillais. Bien que l'imposition du mariage pour tous à la Martinique, en Guadeloupe et à la Guyane ait été reçue avec beaucoup de résistance, comme nous l'avons démontré au début de cette analyse, l'option légale a contribué à faire changer certaines mentalités. L'acceptation, au niveau social, n'est cependant possible qu'avec l'aide de méthodes variées. Les productions artistiques et littéraires sont de celles-ci. Alors que Sylvie Romanowski³⁷ se demande dans quelle mesure la pièce de théâtre de Maryse Condé peut à elle seule faire changer les mentalités, je pense qu'il est parfois au contraire vital d'imposer (comme le dit Condé elle-même³⁸) certaines idées aux gens. La littérature antillaise francophone est peu

³⁷ « Le huis clos tragique de *Comme deux frères* de Maryse Condé » (2012)

³⁸ « J'écris pour provoquer les gens, pour les obliger à accepter des choses qu'ils n'ont pas envie d'accepter, à regarder des choses qu'ils n'ont pas envie de regarder ». (Pfaff 49)

lue par le public antillais, ce qui ne signifie pas qu'elle n'ait pas d'impact sur les populations locales.

En effet, bien que la Jamaïque soit régulièrement pointée du doigt comme l'un des pays le plus homophobe³⁹, il est intéressant de constater l'effort d'auteurs jamaïcains pour adresser le sujet de l'homosexualité. Dans son ouvrage *The Queer Caribbean Speaks: Interviews With Writers, Artists, and Activists* (2014), Kofi Campbell interroge plusieurs personnalités de la région Caraïbe sur leur peur de produire sur le sujet de l'homosexualité. Patricia Powell avoue apprécier le fait de ne pas être exposée aux représailles, étant donné qu'elle vit aux Etats-Unis, mais insiste sur le rôle de son écriture : « I'm hopeful that maybe it makes one isolated gay person feel less alone. Maybe it gives that person voice, boldness, safety. Perhaps that person shares the work with others. » (Campbell 103) De son côté Thomas Glave parle de l'importance du soutien timide mais progressif du pôle Université des Antilles à Kingston lors du développement du groupe J-FLAG, une organisation de soutien au mouvement LGBT en Jamaïque (Campbell 38). Similairement aux choix soi-disant « artistiques » de Joseph Plyia et de José Exélis concernant la pièce de Maryse Condé, trop d'auteurs antillais semblent encore être influencés, voire même intimidés par la pression communautaire. Condé elle-même, qui a une réputation assise dans le monde littéraire, et qui ne vit pas aux Antilles de manière continue, a certes, approché le sujet mais ne l'a certainement pas assez développé. Comme nous l'avons remarqué plus tôt, Condé entretient le tabou en laissant sa pièce finir sur une ambiguïté. Je pense donc qu'il y a fort à gagner à réfléchir à de nouvelles stratégies littéraires pour braver le tabou, les non-dits et les effacements littéraires qui entourent le sujet.

³⁹ Rosamond King fustige dans le deuxième chapitre le magazine *Time* de son livre pour un article paru en avril 2006 intitulé « The Most Homophobic Place on Earth ? ».

Un exemple particulièrement réussi d'une défiance du tabou de l'homosexualité est représenté dans le roman *A Small Gathering of Bones* de Patricia Powell, publié en 1991, alors que la maladie du Sida décime la population homosexuelle. Ce roman traite de la relation de deux hommes, Dale et Nevin, qui sont en couple depuis cinq ans, et de leur quotidien en 1978 en Jamaïque, tandis que l'un de leurs amis, Ian, est en train de mourir du Sida. Réflexion originale sur une tranche de vie au sein de la culture jamaïcaine, ce roman ne cherche pas à choquer, convaincre ou apitoyer. Au contraire, j'argumenterai ici que la stratégie de Powell consiste à transgresser le tabou en présentant les relations de plusieurs couples masculins comme des couples typiques jamaïcains qui se définissent non pas par leur sexualité, mais par leur identité jamaïcaine, au milieu de coutumes locales, de leur parler patois, de leurs échanges et de leurs conflits. J'examinerai ici les différents moyens entrepris par Powell pour contextualiser le récit comme local et contrer le mythe de l'homosexualité en tant qu'invasion étrangère : son utilisation d'une langue qui se rapproche du patois jamaïcain, l'importance de la famille, des conflits et le traitement de l'homosexualité. Plutôt que de se focaliser sur la seule question de l'homophobie dont il est (trop) souvent question dans les discussions d'identité sexuelle sur la Jamaïque, Powell rétablit un équilibre en plaçant ses personnages dans la banalité du quotidien avec des stratégies littéraires qui les « normalisent ». Cependant, elle ne cherche pas non plus à romancer ou ignorer l'homophobie latente qui entoure le quotidien de ces hommes. Son récit se veut réaliste en montrant certains risques à être homosexuel au vu et su de tous. Au final, il ne s'agit pas de montrer que la Jamaïque est plus ou moins homophobe que d'autres pays, mais plutôt de réfléchir à ce que cela implique d'aimer une personne du même sexe, dans cette île en particulier, au quotidien. Pour cette analyse, j'utiliserai les termes homosexuel et gay pour parler

de la relation entre les différents couples de même sexe puisque Powell les a aussi qualifiés de la sorte dans ses échanges sur le roman⁴⁰.

Dans une interview pour le *Boston Globe* datant de 2004⁴¹, Patricia Powell raconte avoir été voir une psychiatre lorsqu'elle s'est découverte homosexuelle à l'âge de quinze ans. La psychiatre l'a encouragée à trouver une copine et Powell ajoute «I was well aware of the kind of fervor around gayness ... She didn't tell me what I already knew: Just how hostile people can be toward that kind of lifestyle. » (Jones, n.p.) Dans la suite de l'interview, Powell explique également à quel point ses romans sont souvent influencés par sa propre vie et expérience. Bien qu'elle ait quitté la Jamaïque à seize ans, l'île reste au cœur des préoccupations et de l'inspiration de l'auteur. Son roman *A Small Gathering of Bones* se passe sur son île, ce qu'elle rend reconnaissable de façon particulière, avec une langue distinctive. Dans une interview avec Irlin François «Unchaining the Unconscious, » Powell reconnaît l'importance de cette langue qu'elle a créée :

« With *A Small Gathering of Bones*, I was trying to find a hybrid language, one that was palatable to both my North American and Jamaican audiences. It was important to me that the book felt Jamaican, it was a gay Jamaican story after all and I wanted to capture that sense of place with the language.» (115)

L'un des moyens que Powell utilise pour éviter que son récit soit vu comme une invasion ou perversion venue de l'extérieure (du monde occidental), est de présenter le lecteur jamaïcain natif avec une langue qui ressemble au patois jamaïcain mais qui n'est pas trop polissée. De même, le lecteur anglophone se trouve face à une langue qui le trouble, mais qu'il comprend. Le

⁴⁰ Faith Smith et Patricia Powell "An Interview with Patricia Powell" (1996)

⁴¹ Vanessa Jones "Out of the Caribbean, Far from Home," *Boston Globe*, 29 Janvier 2004

premier dialogue du roman débute ainsi: « Ian Kaysen, I don't mean to interfere in your personal prerogatives, but that rattle in that back of your throat not any little play-play cold. » (*Gathering of Bones* 1) Le fait que l'ensemble du récit utilise cette langue hybride (et pas seulement les dialogues) conforte le lecteur dans l'impression qu'il assiste à la vie quotidienne des personnages sans aucun embellissement, tout en donnant une certaine véracité au texte. Malgré ces précautions, Powell dit avoir été accusée de présenter les jamaïcains comme homophobes et de le faire alors qu'elle vit aux Etats-Unis (Powell citée dans Chin 536). Timothy Chin, dont l'article « The Novels of Patricia Powell » (2007) se concentre sur la question de la diaspora et du nationalisme, valorise au contraire ce qu'il appelle « diasporic positioning, » et la capacité de Powell de faire parler l'ineffable, grâce à la distance géographique, tout en offrant un discours alternatif sur les sexualités non-normatives en Jamaïque (Chin 535-537). Les tensions et ambiguïtés qui ressortent de ces contacts (comme l'accusation de ne pas vivre sur l'île) représentent « Powell's heightened sensitivity to the politics of place » (Chin 538). Ce fait est intéressant parce que Maryse Condé se trouve dans une situation similaire (elle ne vit pas aux Antilles au quotidien) et fait pourtant le choix de ne pas totalement transgresser le tabou dans sa pièce, ce qui pose la question de savoir ce qui la restreint.

Une fois le lieu solidement établi grâce à un patois revisité, Powell organise un travail de mise en scène en plaçant ses personnages dans des cadres familiaux que l'on pourrait définir comme « classiques » pour la région Caraïbe. D'un côté Nevin vit avec Dale dans la maison adjacente à celle de chez ses parents, Mr. Et Mrs. Morgan. Ce modèle est assez répandu dans l'ensemble des Antilles, avec des membres de la même famille vivant souvent sous le même toit ou à très grande proximité, quelques minutes tout au plus. Powell met également en avant cette proximité familiale avec le commerce de tissus que possède Mrs. Morgan. Elle emploie son fils

pour l'aider sur le marché jusqu'à ce qu'il soit capable d'avoir sa propre boutique. Le travail en famille, qu'il concerne un commerce familial ou l'entraide de plusieurs membres de la même famille, est aussi un modèle courant dans la région. Dans cette mise en scène, il est intéressant de constater que le couple Nevin/Dale est intégré à la vie familiale à part entière, contrairement à l'hostilité souvent présentée comme habituelle pour la région, comme l'article du magazine *Time* cité plus tôt. Dans son article « Reclaiming Sexual Identities, » la chercheuse Marie Sairsingh analyse le roman de Powell à travers la théorie des frontières⁴². Sairsingh démontre avec cette théorie comment pour les auteurs tels que Powell “their representations of same-sex love and bisexuality reveal how sexual identity politics problematize the issue of national identity and assert the need for the renegotiation of such identity.” (Sairsingh 65) La notion de frontière me semble ici importante car dans sa description de cette famille jamaïcaine, il est possible de voir une métaphore de la nation dans laquelle Nevin et Dale sont à l'intérieur de la frontière.

De plus, le cadre familial est renforcé par le personnage de Mrs. Morgan, qui est très investie dans la relation des deux hommes, ce qui est montré lors de nombreux échanges entre elle et Dale. Cela lui donne une figure maternelle mythique qui dans la culture littéraire de la région Caraïbe est souvent surnommée Man, le symbole de la sagesse, de la vieillesse et de la confidente. En donnant ce rôle à Mrs. Morgan, Patricia Powell ancre le récit non seulement dans la littérature Caribéenne, mais aussi dans l'imaginaire antillais par définition, avec cette figure protectrice. Powell ne dépeint cependant pas un cadre romancé. Mrs Kaysen, la mère de Ian, rejette son fils parce qu'il lui avoue aimer les hommes. Dale, quant à lui, vient d'une famille monoparentale et matrifocale. Son père a quitté la famille pour une autre femme alors que Dale était adolescent. Sa mère a élevé ses trois enfants seule avec l'aide de sa sœur. Cet autre modèle

⁴² Sairsingh emprunte cette théorie à Gloria Anzaldua qui argumente que la frontière est souvent la limite du « normal », tandis que l'extérieur de la frontière signale « l'anormal ». Dans cette configuration, Anzaldua trouve des espaces d'entre deux qui servent de lieux de résistance (Sairsingh 66).

est très commun dans le bassin caraïbe⁴³ et correspond à une particularité culturelle de la région que Powell utilise pour une fois de plus attester de la véracité du récit tout en le normalisant.

Parmi ces relations familiales, amoureuses et autres, le récit se base sur les échanges qui animent ces groupes pour montrer un quotidien concret. Certains sont des conflits qui montrent les désaccords banals de la vie, tels que la jalousie de Dale, ou le refus de Mrs. Morgan que sa fille se marie à un Rastafari, ou encore les conflits internes de chaque personnage, souvent enracinés dans leurs croyances religieuses. Il est d'ailleurs évident que Patricia Powell utilise la religion comme un autre moyen de « normaliser » son récit, celle-ci ayant une grande importance dans le bassin Caraïbe, tout en montrant les ramifications que la religiosité peut avoir autour de couples de même sexe. Le personnage principal, Dale, est par exemple très investi dans son église pour laquelle il anime l'étude de la bible tous les dimanches ainsi que le catéchisme. Le récit se concentre plusieurs fois sur la relation que Dale a avec son église et comment ses croyances l'ont sauvées lorsqu'il s'est découvert homosexuel : «Yes, church was Dale's pride and joy, without it, him probably would be like a lost ship on stormy waters, floundering helplessly, no compass to steer him right.» (44)

Au lieu de se focaliser sur la sexualité de Dale, Powell se concentre sur la complexité de son personnage qui n'est pas exclusivement homosexuel ou religieux. Au contraire, elle montre la dépendance entre les deux : la religion représente l'un des piliers de la vie de Dale tout en étant paradoxalement la source de sa persécution. En grandissant, Dale accepte cette antithèse et suit les conseils de son pasteur, qui connaît son secret, selon lequel Dale doit « accept and bear persecution. » (*Gathering of Bones* 10) Cependant, malgré son travail pour compartementaliser sa vie personnelle et sa vie religieuse, Dale est hanté par la possibilité d'être démasqué :

⁴³ Voir Michel Giraud « Une construction coloniale de la sexualité [A propos du multipartenariat hétérosexuel caribéen] » (1999).

« Dale ... could see now the entire congregation gathered around for his excommunication. Deacon Roache, own self, would carry it out, ... ‘The Devil is among us.’ ... him would stop finally at Dale’s pew. And everyone in the row would twitch nervously from fear. But Deacon Roache’s eyes would first pass over John Brown who committed adultery with one of the girls in the choir last year, and his eyes would pass over Eric Tom who beat his wife constantly, Elma Tubs who was excommunicated from Ebenezer Open Bible for stealing church money and many others, before finally coming to rest on Dale. No other sin was as great as Dale’s...» (*Gathering of Bones* 111-1112).

Dans cet extrait, la culmination des deux vies du jeune homme s’apparente à une forme de jugement dernier. Alors qu’il a suivi à la lettre toutes les exigences morales bibliques, il réalise qu’il sera toujours le premier à être condamné, aussi graves que soient les autres péchés jugés à côté des siens. Son travail et sa piété n’éclipseront jamais sa sexualité, ce qui l’amène éventuellement à se distancer de son église.

En basant son récit sur la religiosité réputée de la Jamaïque (mais aussi des Antilles en général), Powell souligne l’hypocrisie d’une société qui se base sur les apparences (leur présence à l’église, leur strict suivi des règles hétéro-patriarcales) mais qui néanmoins ferme les yeux sur leurs actions. Par exemple, la mère de Ian est décrite comme une femme pieuse et qui se réfère à dieu lorsqu’elle rejette son fils à cause de sa sexualité et son immoralité : « When your child choose a course God didn’t cut out for hm, you dish him dirt. » (37) Cependant elle n’hésite pas à tuer son propre fils sous prétexte qu’il est homosexuel. Le récit se clôture sur la mort de Ian et sur sa mère qui ne montre aucun remord. Powell souligne que Ian meurt non pas de son immoralité prétendue, son homosexualité, mais plutôt des croyances excessives de sa mère qui

préfère le voir mort qu'homosexuel (*Gathering of Bones* 136-137). Similairement, les apparences sont mises en cause lorsque Dale a une aventure avec un homme marié idéalisé par la société jamaïcaine : homme de classe moyenne, marié, avec deux enfants qu'il emmène au catéchisme tous les dimanches et qui est aussi professeur de religion au lycée du coin. Cependant cet homme aime les hommes mais préfère ne pas prendre de risques, ce qu'il avoue à Dale. Cette relation comme tant d'autres dans ce récit a pour but de montrer la complexité d'une société souvent vue comme uniforme, hétéronormative et religieuse. Le récit de Powell se veut réaliste dans la mesure où elle y présente à travers chaque interaction un pan de la culture jamaïcaine qu'il s'agisse de l'attachement à la famille, de l'importance de la communauté et de l'importance de certaines coutumes ou règles de vie. Tandis qu'elle dépeint un couple homosexuel et son quotidien, elle démontre aussi les dangers potentiels qui accompagnent leur choix de vivre dans une région peu tolérante.

Sans se focaliser uniquement sur l'homosexualité des personnages, Powell n'embellit pas pour autant la réalité et n'évade pas les conflits spécifiquement liés à leur orientation sexuelle, un autre aperçu de la culture en Jamaïque. Par exemple, la mère de Ian ne valorise que les relations hétérosexuelles et le répète à Dale lorsqu'il vient lui annoncer que l'état de santé de son fils empire. Mais elle lui répond qu'elle n'a désormais que deux enfants qui font ce que l'on attend d'eux : « Courtney marry now three years and give me a nice grand-daughter seven months ago... » (37) En faisant le lien avec la procréation de sa petite fille, la mère de Ian avance le discours souvent répété de l'hétérosexualité comme relation « naturelle » qui a un but précis. Son autre fils s'est prouvé en ayant un enfant tandis que Ian, qui a choisi une alternative, est malade. Pour elle la maladie de Ian est une punition divine à cause de ses actions, une idée commune dans l'ensemble des Antilles. Une autre représentation de la réalité difficile pour les hommes

gays en Jamaïque se fait au travers du parc Nanny Sharpe, dans lequel des hommes se rencontrent la nuit pour avoir des rapports sexuels, tout en prenant le danger d'être découverts et arrêtés. Avant qu'il ne soit gravement malade, Ian fréquentait souvent ce parc, avec les risques que cela comportait. Dale lui dit par exemple « you're your own big person, but sometimes you don't know is who you following into the bushes. Suppose is a straight man who hate people like us. Suppose is a ploy to get into the bush so him can cut your throat, bust your head. Suppose is a police man. » (81) La suggestion que le parc est à la fois un lieu de rencontres et de fréquents guet-apens confirme d'une part l'existence de ce genre de lieux sur une île réputée homophobe, mais d'autre part rappelle aux lecteurs les risques auxquels ces hommes font face au quotidien pour vivre leur sexualité librement.

Notons pour finir que Powell ne fait pas que braver le tabou en mettant ses lecteurs face à un couple homosexuel dans la Jamaïque des années soixante-dix et en les rendant visibles. Elle utilise sa plateforme pour montrer une homosexualité qui dépasse les clichés et la flexibilité de la masculinité, suggérant qu'elle n'est pas nécessairement violente. En effet, nous avons vu que l'homosexualité est perçue comme une faiblesse en rapport à l'expression de la masculinité dans les Antilles. Dans un essai sur la masculinité justement⁴⁴, Patricia Powell revient sur l'importance de l'équilibre entre le masculin et le féminin, le *ying* et le *yang*, en pointant du doigt l'hégémonie patriarcale qui a altéré un développement sain dans toutes les sociétés en rabaissant l'un au profit de l'autre (Campbell 116). Elle rétablit donc dans son roman un équilibre en décrivant un continuum d'hommes qui sont masculins avec une part de féminité selon leurs propres termes. Par exemple, Dale a été victime depuis son plus jeune âge de ses manières après que plusieurs garçons l'aient frappé « because according to them, him was too 'sissyish.' » (*Gathering of Bones* 58). Cependant le récit ne le décrit jamais comme efféminée. Il montre

⁴⁴ Patricia Powell « A search for Caribbean Masculinities » (2014)

parfois une part de sensibilité, un dévouement pour son ami Ian qui est malade, mais il alterne aussi cette partie de sa personnalité avec un certain courage et une certaine autorité dans les situations de conflits. Son ami Ian joue quant à lui sur les apparences et utilise la sur-masculinité à son avantage lorsqu'il est en public pour séduire d'autres hommes, mais aussi pour éviter d'être repéré et éventuellement d'être attaqué : « So I put my best man walk. You know... Act just like them » (*Gathering of Bones* 16). Au final, même si le mot « homosexuel » ou « gay » n'est jamais prononcé par les personnages, que des périphrases telles que « that way » (*Gathering of Bones* 38) ou « man-loving shit » (106) sont utilisées, Patricia Powell adresse aussi les idées reçues sur l'existence de relations de même sexe et sur la complexité qui entoure ces hommes qui sont jamaïcains avant tout.

Conclusion

L'étude de la pièce de théâtre *Comme deux frères* de Maryse Condé met en scène pour la première fois dans la littérature des Antilles françaises un homme qui reconnaît être attiré par d'autres hommes. Bien que la fin de sa pièce reste ambiguë, Condé confronte le tabou qui restreint les discussions ou les allusions au sujet en termes uniquement péjoratifs. Sans se prononcer sur ce qu'il advient entre les deux amis, elle impose deux idées fondamentales. La première, le fait que l'homosexualité existe aux Antilles et pas seulement sous la forme caricaturée du *Makòmè*. La seconde, que cette pièce est un moyen de résistance aux divisions binaires : être un homme *ou* être homosexuel. J'ai perçu dans la pièce de Maryse Condé une rébellion contre l'hétéromasculinité imposée, ce que j'ai interprété comme une forme de résistance due à la relation complexe entre l'homme antillais et son ancien colonisateur, mais qui déplace l'oppression sur les minorités aux Antilles.

En effet, en essayant de se dégager de schémas d'oppression coloniaux et néocoloniaux qui rappellent le trauma de l'esclavage, l'homme noir se positionne à l'homme blanc au travers de sa masculinité par l'intermédiaire de sa sexualité (voire hypersexualité) et de la (re)possession du corps de la femme noire. Cette binarité faussée qui consiste à être un homme sexuel et puissant, ou au contraire un homme non-hétérosexuel nécessairement faible, est pointé du doigt par le personnage de Jeff qui suggère le besoin de l'existence de d'autres modèles de masculinité. Cependant, j'ai aussi démontré que la pièce est elle-même victime du tabou, et que Condé trahit d'une certaine façon son propre message lorsqu'elle accepte que l'adaptation de sa pièce se fasse en laissant planer le doute lors de la scène finale. La pièce de Condé, même si elle ouvre une brèche culturelle et sociale importante, ne va pas jusqu'au bout de son entreprise.

La seconde partie de mon analyse a donc proposé de se tourner vers un autre modèle issu du bassin Caraïbe, celui de l'auteure jamaïcaine Patricia Powell qui met elle aussi un couple d'hommes en scène en Jamaïque. Les travaux des deux auteures sont à mettre en parallèle parce qu'elles sont toutes les deux les premières à avoir abordé le sujet de l'amour homoérotique dans leurs îles respectives. De plus, elles vivent toutes les deux à l'étranger et ne sont donc pas exposées quotidiennement à des répercussions éventuelles pour leurs choix littéraires. Ainsi, il nous semble évident que Maryse Condé se restreint en jouant sur l'ambiguïté à la fin de sa pièce pour évoquer un *possible* rapport sexuel entre deux hommes guadeloupéens ; le texte de Powell (pourtant écrit une douzaine d'année avant la pièce de Condé), nous apparaît en comparaison comme une réelle transgression du tabou concernant les sexualités non-normatives. Powell prend beaucoup plus de risques et combat ouvertement le mythe que l'homosexualité est une perversion venue du monde occidental. Dans un quotidien jamaïcain mis en place avec des repères culturels reconnaissables, Powell met en scène toutes les complexités liées aux sexualités

minoritaires tout en évitant de présenter ses personnages comme des homosexuels uniquement déterminés par leur orientation sexuelle. Au contraire, elle démontre par la description du quotidien que ces hommes sont des jamaïcains comme les autres, qui proposent un modèle de masculinité alternatif mais qu'elle inclut à l'intérieur d'une frontière réelle (la Jamaïque) mais aussi métaphorique (leurs communautés familiales, religieuses) pour les rendre visibles.

L'exemple littéraire de Powell me semble particulièrement important et constitue un modèle à suivre encore aujourd'hui car elle a imposé des modèles alternatifs à une époque où la tolérance dans son île semblait inaccessible⁴⁵. Pourtant, aujourd'hui, l'association J-FLAG⁴⁶, est présente en Jamaïque depuis 1998. Au lieu de faire un exemple à part de ces minorités, au lieu d'en faire des victimes, elle les rend visibles et complexes.

Dans le but de continuer cette réflexion sur les sexualités non-hétéronormatives et le tabou qui les entoure dans les Antilles françaises, il me semble essentiel de réfléchir plus en profondeur au rôle possible de l'indépendance pour les nations qui ne sont pas restées sous la coupe française après l'esclavage. Dans le second chapitre, j'utiliserai par conséquent l'exemple d'Haïti, ancienne colonie française, qui a obtenu son indépendance en 1804. J'y examinerai dans quelle mesure la construction d'une identité nationale a pu influencer la perception des relations entre personnes de même sexe, tout en considérant l'idée d'une tolérance dans le cadre de la pratique du vaudou.

⁴⁵ Dans une interview avec Faith Smith, Powell mentionne par exemple sa peur face aux réactions violentes lors d'une marche pour les droits homosexuels en Jamaïque en 1992 : "All I could think of was that gay march back in the summer of 1992 when I was there researching *The Pagoda*, and reading about the protesters blocking the roads and wielding weapons. And then there were the rabid homophobic articles that spilled out of the newspapers daily." (Smith citée dans Chin 535)

⁴⁶ Jamaica Forum for Lesbians, All-sexuals and Gays (Sairdingh 63-64)

CHAPITRE 2

“Loa can make one turn bad” : le traitement de l’homosexualité dans la culture haïtienne, entre révolution, christianisme et vaudou.

Dans une anthologie posthume intitulée *Spells of a Voodoo Doll*, le lecteur découvre ou redécouvre une partie des nombreux travaux d’Assotto Saint, auteur haïtien, immigré à New York en 1970 à l’âge de treize ans. Enfant, Saint se rend rapidement compte qu’il n’est pas compatible avec la culture haïtienne : « Straight As, ran like a girl, cute powdered face, silky eyebrows – I was the kind of child folks saw and thought quick something didn't click. I knew very early on that I was ‘different’ and I was often reminded of that fact by schoolmates. ‘Massici’ (faggot), they'd tease me. » (230) Régulièrement moqué par ses camarades, le jeune adolescent de treize ans décide de rejoindre sa mère à New York, là où les homosexuels défilent librement dans la rue et portent impunément de courts shorts (223). Malgré son départ précoce d’Haïti, l’île natale restera néanmoins une source d’inspiration tenace pour ce poète, dramaturge, essayiste et surtout farouche activiste contre le SIDA, le virus qui a décimé la population homosexuelle noire américaine dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix. Les conséquences de cette pandémie sur les hommes homosexuels noirs mais aussi les accusations que le virus provient sans doute de son île natale⁴⁷, provoqueront chez lui une rage d’écrire et de vivre qui sont matérialisées dans ses productions.

Artiste provocateur, fier de son identité homosexuelle autant que de son identité noire, le tabou qui entoure l’homosexualité en Haïti ne le concerne certainement pas. Ainsi, son poème « I

⁴⁷ Notons que le débat fait toujours rage. Voir Michaeleen Doucleff « Researchers Clear 'Patient Zero' From AIDS Origin Story » (2016). Dans son article sur Assotto Saint, cité plus bas dans notre analyse, la chercheuse Erin Durban-Albrecht dénonce le surnom « Four-H Club » donné par le Center for Disease Control aux groupes à risque : « homosexuals, Haitians, hemophiliacs, and heroin addicts. » (Durban-Albrecht 245)

want to celebrate » est une ode à des aventures amoureuses passées qu'il décrit avec un vocabulaire érotique. Le premier vers « I want to celebrate vicious-officious cocks », est complété dans la deuxième strophe par « I want to celebrate cushiony groins / hot balls that were a mouthfull » (Saint 21). La description des parties génitales au pluriel « cocks », « groins », « balls », tandis qu'il mentionne « a stranger's smile [...]» évoque l'indistinction entre tous ces corps vus et appréciés tandis que ces individus sans visage (en tout cas à la lecture du poème) ne représentent avec le recul que des moments de plaisirs charnels que le poète ressasse nostalgiquement. Sans honte, sans pudeur, il exulte dans ses créations, après avoir fui le carcan haïtien. L'œuvre de Saint déconstruit tout ce qui a été nié et caché sur le sujet de l'homosexualité en Haïti.

Les productions d'Assotto Saint soulignent les nombreuses tensions entre ses identités. Ses provocations et son besoin de partager en détails ses aventures sexuelles, les ravages du Sida sur ceux qui l'entourent, ou encore ses combats contre l'Amérique raciste, germent en fait de nombreuses frustrations. En partie il déplore l'incapacité d'Haïti d'accepter l'existence de l'homosexualité sur son territoire et, à la place, de choisir de victimiser ses malades du Sida, « poor hustlers who were *used* by visiting homosexual American tourists who infected them » (en italique dans le texte; *Spells of a Voodoo Doll* 229) ; et d'autre, de la passivité américaine face à ce virus, sans chercher à informer de façon efficace et impartiale les populations à risque, constituées souvent de noirs et d'homosexuels. L'œuvre d'Assotto Saint représente une exception sur la scène littéraire et artistique haïtienne de son époque, où peu ont eu l'opportunité ou le courage de braver le déni mais aussi le tabou qui entoure l'homosexualité et les sexualités non-hétéronormatives.

J'ai argumenté dans mon premier chapitre que l'esclavage et le maintien du pouvoir français sur ses anciennes colonies antillaises (Martinique, Guadeloupe et Guyane) produisent un besoin de se prouver extrêmement puissant qui poussent beaucoup parmi les sujets antillais contemporains à se conformer autant que possible aux règles de bienséances provenant de la société métropolitaine. C'est d'ailleurs une question qu'aborde Frantz Fanon dans l'introduction de *Peau noire, masque blanc* : « C'est encore un fait : des Noirs veulent démontrer aux Blancs coûte que coûte la richesse de leur pensées, l'égale puissance de leur esprit. » (7) Nous avons démontré que dans cette dynamique de probité par rapport à la métropole, les relations homosexuelles, surtout celles entre hommes, sont perçues comme une forme de déficience. En conséquence, le besoin de rivaliser avec l'ancien colon passe par l'utilisation des armes de celui-ci : se mettre en position de force par rapport à l'opresseur et le confronter à ses propres attentes bienséantes pour dénoncer ses défaillances. Il est par exemple courant d'entendre dire dans les Antilles que l'homosexualité est une pratique étrangère qui a été importée par les européens ou les américains⁴⁸. Dès lors, ce qui est perçu comme des déviances par la majorité conformiste antillaise, sont prises pour cible car elles sont le rappel de l'inadéquation et du sentiment d'infériorité qui ont longtemps été les armes des colonialistes et esclavagistes, et jusqu'à aujourd'hui ceux des xénophobes. Nous remarquons un raisonnement similaire en Haïti, comme le démontre Assotto Saint ci-dessus, lorsqu'il dénonce l'idée de « visiting homosexual American tourists, » un mythe qui a permis aux haïtiens de prétendre que l'homosexualité n'existait pas sur

⁴⁸ Rappelons ici les ouvrages déjà cités dans notre introduction générale notamment M. Jacqui Alexander qui présente le point de vue des populations aux Bahamas qui voient l'homosexualité comme « American phenomenon » dans *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred* (2005) : 49 ; l'homosexualité comme une déviance importée de l'Ouest dans la perception des jamaïcains dans le travail de Donna Chambers « A Postcolonial Interrogation of Attitudes Towards Homosexuality and Gay Tourism. » (2011) : 105 ; ou enfin l'homosexualité perçue comme l'imitation de la culture européenne (Farquharson cité dans Migge et Mühleisen, *Politeness and Face in Caribbean Creoles*, 2005 : 103).

leur territoire. Comme dans les Antilles françaises, l'homosexualité nous apparaît comme un sujet tabou en Haïti.

Dans mon étude de la culture haïtienne, similairement à celle des Antilles françaises, je choisis le terme « tabou » pour me référer aux silences et rejets qui entourent les relations non-hétéronormatives. La notion de tabou est le produit de plusieurs concepts fondamentaux mis en exergue dans *Totem et Tabou* de Sigmund Freud : à la fois le silence, la volonté de taire un sujet, ou la mise en quarantaine, le rejet de la communauté envers un individu dû à une action interdite, jugée elle-même tabou. La notion de tabou est utile pour signifier une distanciation physique ou métaphorique mais aussi pour suggérer une connexion psychologique, souvent inconsciente. Dans notre introduction générale, nous avons démontré que le lien psychologique provient notamment des ramifications du trauma de l'esclavage et de l'intériorisation du racisme colonial. En réaction à ces traumas, le sujet de l'homosexualité est culturellement tabou en Haïti, bien que légalement les relations amoureuses entre personnes de même sexe ne soient pas punissables par la loi⁴⁹, un point sur lequel nous reviendrons dans notre analyse.

Mon argument part donc du postulat que tout comme aux Antilles françaises, Haïti a eu (et continue d'avoir) une relation complexe avec les sexualités non conformes aux attentes hétéro-normatives, et ce, due à la colonisation française et à l'hégémonie culturelle qui en a découlé. Nous pensons ici par exemple à l'imposition aux esclaves de valeurs morales strictes à travers un catholicisme écrasant et moralisateur. Aujourd'hui, le christianisme a une place prépondérante dans le pays, un signe que cette imposition a fonctionné. De plus, la mission civilisatrice a instauré un lien direct entre la couleur de peau et la moralité, réduisant les esclaves

⁴⁹ Notons cependant qu'au moment de l'écriture de ce chapitre, le Sénat haïtien a proposé une loi interdisant le mariage homosexuel et la promotion de l'homosexualité, ce qui risque certainement d'amplifier le rejet culturel et le tabou. Voir « Haïti : le Sénat vote une loi instaurant une homophobie d'Etat, » *Marianne*, 3 août 2017.

au statut de « sauvages », d'êtres hypersexuels et incontrôlables, ce qui a fortement influencé le développement de leurs descendants, qui, jusqu'à aujourd'hui, se perçoivent négativement par rapport à leurs homologues blancs. C'est d'ailleurs l'un des aspects dont traite Frantz Fanon dans son analyse de « L'expérience vécue du Noir » dans *Peau noire, masque blanc*, lorsqu'il affirme « Aucune chance ne m'est permis. Je suis sur-déterminé de l'extérieur. Je ne suis pas l'esclave de « l'idée » que les autres ont de moi, mais de mon apparaître. » (93) Ce que je perçois comme un trauma identitaire a non seulement impacté le sens d'estime de soi de nombre de ces esclaves, mais a de ce fait inconsciemment transmis ces aprioris à leurs descendants qui ont une forte volonté de se démarquer de ces préjugés. De plus, il a toujours un fort ressentiment anticolonial, que les esclaves voyaient (et que les populations descendantes d'esclaves voient jusqu'à ce jour) comme la source indistincte de désavantages et d'inadéquation sous prétexte de leur couleur de peau. Les haïtiens, tout comme les antillais, valorisent donc la culture occidentale sur certains points, mais la combattent sur d'autres. Cette situation d'entre deux, qui nous semble vraie pour l'ensemble du bassin Caraïbe, est la mieux résumée dans l'excellent commentaire de la chercheuse M. Jacqui Alexander à propos de l'homosexualité aux Bahamas⁵⁰ : « State managers are caught in the contradictory homage to the West as the harbinger of civilization and progress, on the one hand, and as the harbinger of sexual destruction on the other. » (49).

Au milieu d'un tel climat, les relations non-hétéronormatives sont les cibles privilégiées d'un ordre qui se veut homogène et cohérent que cela soit dans les Antilles françaises ou en Haïti. Cependant, *a contrario* des Antilles françaises qui vivent prises entre leur identité locale (du bassin Caraïbe) et les exigences métropolitaines dont elles sont financièrement dépendantes, Haïti est une nation indépendante depuis 1804. En tant que telle, son développement culturel, et indirectement psychologique, n'a pas suivi le même cheminement que les Antilles françaises, ce

⁵⁰ M. Jacqui Alexander *Pedagogies of Crossing* (2005)

qui a contribué à un traitement différent du tabou de l'homosexualité par exemple⁵¹. Cela ne signifie cependant pas que la culture haïtienne soit entièrement acceptante des relations entre personnes de mêmes sexes, comme nous le verrons. Par ailleurs, il est nécessaire de prendre en considération les nombreuses interventions américaines, françaises et internationales qui utilisent tous les prétextes possibles depuis 1804 pour s'immiscer dans le développement de la première république noire, maudite selon certains, audacieuse selon d'autres.

Je démontrerai par conséquent dans ce chapitre que malgré un fort tabou autour de l'homosexualité en Haïti, une tolérance existe au sein de la pratique spirituelle du vaudou, un fait qui a été constaté par plusieurs chercheurs (Magloire et Lescot, Migraine-George, Monroe, Hammond). Alors qu'Haïti a été depuis sa création politiquement et commercialement dépendante de l'Europe et des Etats-Unis⁵², notre argument va plus loin en présentant le vaudou comme un élément culturel typiquement haïtien associé à d'autres (histoire révolutionnaire, littérature engagée prolifique entre autres), qui dans leur ensemble, tentent de résister à l'invasion culturelle occidentale. Malgré les nombreux troubles politiques qui ont dirigé l'histoire du pays, j'argumente que c'est cette forte identité nationale qui a permis de créer un espace culturel bien spécifique dans lequel les relations non-normatives étaient tolérées. Cependant, nous verrons que ce fragile équilibre a été fortement perturbé depuis le tremblement de terre de janvier 2010, comme le montre plusieurs témoignages (« Haïti, terreur et tremblement » 46 ; Migraine-George). Nous examinerons ici les raisons d'un tel revirement, dû à la place grandissante d'églises américaines, qui, paradoxalement, viennent combattre en Haïti ce qui est toléré sur leur propre territoire. Il est néanmoins important de souligner qu'à l'inverse des

⁵¹ J'argumenterai dans le chapitre suivant que le détachement précoce de l'ancien colon n'a pas toujours eu les effets relativement positifs que nous constaterons sur le sujet de la sexualité : il a laissé de profondes marques dans la relation au phénotype.

⁵² Voir par exemple l'article de Vertus Saint Louis « Relations internationales et classe politique en Haïti (1789-1814) » (2003).

Antilles françaises, il y a en Haïti une organisation croissante parmi les individus qui se définissent comme non-hétéronormatifs pour créer un réseau de soutien, des lieux de rencontres et une littérature, certes timide, mais existante avec des personnages résistants aux modèles sexués.

Il ne s'agit pas d'avancer ici que l'indépendance serait la solution à tout problème postcolonial – nous verrons que de nombreuses tensions persistent en Haïti – mais plutôt de visualiser avec l'exemple de la sexualité et du genre comment la colonisation et la néo-colonisation agissent sur les anciennes colonies, indépendantes ou non. En effet, en continuant d'intervenir en Haïti au niveau politique et économique, les Etats-Unis et la France en profitent pour continuer leur mission civilisatrice, ce qui a pour résultat une résistance culturelle accrue, associée pour les haïtiens à un sentiment de contrôle, mais qui s'attaque en réalité à leurs propres libertés.

Dans la première partie de ce chapitre, nous ferons un point sur les sexualités non-hétéronormatives en Haïti et nous nous concentrerons sur la communauté M, une communauté de sujets qui se revendiquent non-hétérosexuels. Ce groupe s'apparente au groupe LGBT des Etats-Unis mais refuse l'appellation nord-américaine par fierté haïtienne et par refus d'acculturation. Cette discussion nous permettra de réfléchir à la façon dont l'homosexualité est perçue en Haïti. La spiritualité prendra une part essentielle de notre discussion puisque le vaudou est l'une des seules religions qui acceptent ses membres sans jugement de leur orientation sexuelle (Erol cité dans *Des hommes et des dieux* ; Magloire citée dans Perrault). Cette première partie se terminera sur le tabou autour de l'homosexualité qui persiste néanmoins en Haïti et notre étude mettra en avant les tensions qui ressortent entre la tolérance du vaudou et la forte

influence chrétienne (surtout protestante) qui a particulièrement attaqué la communauté M lors du tremblement de terre de 2010.

Malgré le tabou, la production littéraire sur le sujet existe et se développe progressivement. La seconde partie de notre étude se portera sur l'exemple littéraire de Jean-Claude Figolé qui a publié en 1999 *La dernière goutte d'homme*, le premier roman haïtien qui décrit ouvertement une relation amoureuse entre deux jeunes hommes à Port-au-Prince. La trame du roman est complexifiée par sa teneur spiraliste, une marque unique de la culture haïtienne, et ce que je perçois comme la raison pour laquelle il est possible pour Figolé d'aborder un sujet tabou. Après avoir passé en revue ce qui constitue le spiralisme dans le roman et comment cela permet à l'auteur d'y combiner l'homosexualité et Haïti, nous nous tournerons vers l'ambiguïté de la maladie mentale dans le roman. Ce choix littéraire est sans doute hasardeux mais néanmoins problématique dans la mesure où cela renforce certains clichés que l'homosexualité est une maladie. Dans le but de comparer ce traitement du sujet, nous traiterons en parallèle *Mon mari est capable* (1988) de Denis Boucolon. Boucolon n'a pas grandi aux Antilles mais il est le fils de l'auteur guadeloupéenne Maryse Condé. Tout comme chez Figolé, son personnage principal est homosexuel et développe un amour malsain pour sa mère. Notre but est de mettre en valeur ces deux romans pour leur démarche originale, tout en démontrant que leur pathologisation de l'homosexualité révèle certains *a priori* restants, ce qui souligne une ambivalence inconsciente par rapport au sujet.

Homosexualité à Haïti : la communauté M et les *Masisi*

Qui sont les Masisi ?

Tout comme les recherches sur l'homosexualité dans le cadre des Antilles françaises, les recherches sur l'homosexualité en Haïti sont rares. Malgré une augmentation de parutions récentes sur le sujet de l'homosexualité dans les Antilles françaises et francophones⁵³, le sujet reste très peu abordé. Seul un article de Thérèse Migraine-George intitulé « From *Masisi* to Activists: Same-Sex Relations and the Haitian Polity » publié en 2014, examine en détails ce sujet au travers de son étude du développement de la démocratie en Haïti et de l'association KOURAJ. Cette association est la seule en Haïti qui lutte au quotidien pour reconnaître les droits des sexualités non-hétéronormatives, celles qui ont été baptisées la communauté M. Au lieu d'utiliser l'appellation nord-américaine LGBT, l'association a décidé de s'approprier un nom local pour encourager l'appartenance identitaire sexuelle autant que nationale :

La notion de *LGBT* ne correspond pas à la réalité haïtienne. La majorité des personnes s'identifiant comme ne faisant pas partie de la norme identitaire sont *Masisi*, *Madivin*, *Makomer* ou *Mix*. La forte acculturation vécue par Haïti à travers la présence des organisations, institutions internationales et sa relation privilégiée avec les Etats-Unis a laissé penser que *Masisi*, *Madivin*, *Makomer* et *Mix*, étaient tout simplement les équivalents péjoratifs créoles de LGBT. [...]

En raison de la forte dysphorie entre la notion de *LGBT*, celles d'*Hétérosexualité* et d'*Homosexualité* et la réalité haïtienne, nous sommes dans la

⁵³ Une recherche Proquest en date du 8 Février 2017 indique plusieurs thèses sur le sujet de l'homosexualité et des Antilles. Ces travaux étaient, au moment de l'écriture de ce chapitre, non disponibles et en attente de publication. Référençons ici Erin Durban-Albrecht, *Postcolonial homophobia: United States imperialism in Haiti and the transnational circulation of antigay sexual politics*, The University of Arizona, ProQuest Dissertations Publishing, 2015. Durban-Albrecht est l'une des rares sources récentes mentionnant Assotto Saint. L'un de ses articles disponibles en ligne sera cité plus loin dans cette analyse. Voir également Andia Augustin-Billy, *Bodies in Transgression: Exploring Same-Sex Relations in Contemporary Francophone Caribbean Literature*, Washington University in St. Louis, ProQuest Dissertations Publishing, 2015.

nécessité de faire un choix. Soit accepter cette acculturation qui pourrait transformer la Communauté M et la réorganiser en Communauté *LGBT* sur le long terme, soit la refuser. KOURAJ en raison de sa forte indépendance et du rôle critique qu'elle joue dans la société haïtienne a décidé de rejeter cette importation terminologique, car elle s'engage à changer aujourd'hui la société haïtienne afin que plus aucune personne ne soit privée de la pleine jouissance de ses droits humains en raison de son orientation sexuelle ou de son identité de genre. » (En italique dans le texte, *De la notion de LGBT à celle de M*)

Ce choix d'exister tout en se démarquant du courant *liberal* américain souligne la forte volonté de ce groupe de se définir selon leurs propres termes, non au sein de la culture américaine globalisante, mais en tant que nationaux haïtiens à part entière, un souhait bien au-delà de celui de la communauté non-hétérosexuelle antillaise par exemple, ce qui marque le souhait actif de ne plus être traité comme des parias.

Comme indiqué ci-dessus, les membres de cette association ne font « pas partie de la norme identitaire ». Cependant, notons que le terme *Masisi* a été réapproprié par l'association KOURAJ qui souhaite que le mot soit plutôt utilisé par ses membres de façon positive. Bien que nous ayons choisi de traiter le sujet de l'homosexualité en Haïti comme d'un sujet tabou, remarquons que l'association KOURAJ a fait un travail de fond important pour sortir du silence et rendre visible les différences sexuelles et genrées, une tentative de surmonter le tabou. *Masisi* est un terme similaire à *Makòmè* dans les Antilles françaises et signifie selon Migraine-George « efféminé » (9). L'existence de cette association en tant que telle et l'existence de ces catégories regroupées sous le titre « M », témoigne d'une volonté de changement qui n'est pas encore au même degré dans les Antilles françaises. Malgré ce travail, le tabou continue de s'appliquer tandis que la majorité de la population continue de prétendre que ces termes

n'existent pas ou que ses membres sont un danger pour le reste de la population et ne méritent pas d'être reconnus.

En effet, malgré les distinctions proposées par KOURAJ, la société haïtienne en marge du mouvement continue d'associer le terme *Masisi* indistinctement de manière péjorative à tout homme (né avec des attributs masculins) jugé comme hors de la division genrée binaire homme/femme. De l'autre côté, certains hommes se revendiquent *Masisi* (contrairement au terme *Makòmè* des Antilles françaises), et le mot représente pour eux un symbole de résistance linguistique. Par conséquent, le terme *Masisi* est régulièrement le sujet d'amalgames. Il est employé pour désigner en Haïti les personnes qui sont non-hétérosexuelles et/ou non-conforme à leur genre. Il est important de souligner la multiplicité de choix suggérée dans le « et/ou ». En effet dans le documentaire *Des hommes et des dieux* (2002), auquel je ferai référence de manière régulière dans ce chapitre, le terme *Masisi* est utilisé délibérément par les personnes interrogées, selon la façon dont elles se perçoivent mais aussi dont elles sont perçues par les gens qui les entourent – leurs amis, leur famille et la société. Par exemple, l'une des personnes interrogées dans le documentaire est Blondine. Elle est née avec des attributs masculins mais dit se sentir femme et par conséquent s'habille comme telle. Lorsqu'elle est interrogée sur son lieu de travail, le marché de Port-au-Prince, plusieurs voix sont entendues répétant *Masisi* et plusieurs rires sont audibles. Ces personnes ne connaissent pourtant pas les préférences sexuelles de Blondine et ne savent pas si elle préfère les relations amoureuses avec des hommes ou des femmes. Ce qui semble être pointé du doigt par les réflexions moqueuses est le décalage entre le corps biologique de Blondine et sa tenue vestimentaire ainsi que ses faux cheveux longs. Blondine, de son côté, se décrit comme une « girl-masisi », indiqué par le sous-

titre en anglais⁵⁴. Elle explique : «I'm a girl-masisi. If I meet another one like me and I like *him* we get together and make a *lesbian* couple!» (Italique ajouté). Lorsque la traduction sous-titrée indique « lesbian couple » Blondine dit en créole haïtien « *Madivine* ».

La difficulté reste donc entière quant à la définition et la compréhension du terme *Masisi*. Doit-on suivre les pas de KOURAJ qui cherche à créer une communauté solidaire et fière ou ceux d'individus qui se revendiquent *Masisi* pour utiliser un terme créole qui signale leur différence, quelques soient leurs préférences ? Tout en gardant en tête les définitions primordiales de l'association KOURAJ, j'utiliserai dans ce chapitre le terme *Masisi*, toujours écrit en italique pour plusieurs raisons. Tout d'abord, le terme me semble adéquat parce qu'il concerne en partie les hommes haïtiens non-hétéronormatifs, l'objet central de notre étude. Mon but n'est pas tant de savoir s'ils s'avèrent avoir des relations avec d'autres hommes ou non mais plutôt de comprendre pourquoi l'idée de cette relation est un tabou dans cette ancienne colonie française. Par ailleurs, plusieurs sources emploient ce terme pour se définir ou décrire les attaques verbales dont elles sont victimes. L'emploi de ce terme rendront alors mes citations plus cohérentes.

« They used to call me 'Masisi' » : Le tabou vs. le vaudou : la tolérance dans le cadre du vaudou, réelle ou imaginée ?

Dans mon introduction j'ai souligné que plusieurs chercheurs avaient noté une connexion positive entre le vaudou et les relations non-hétéronormatives, grâce au message positif du reportage *Des hommes et des dieux* d'Anne Lescot et de Laurence Magloire. L'idée que le

⁵⁴ Le reportage a été conduit en créole haïtien et en français. Le sous-titrage est en anglais pour la version américaine. C'est par conséquent la version en anglais que je citerai ici, excepté pour Erol qui parle en français. Ma compréhension basique du créole haïtien m'a permis par moment de comparer la version proposée en anglais et ma propre compréhension que je mets en valeur ici car elles diffèrent.

vaudou puisse être un lieu de sécurité et de soutien pour les *Masisi* représente un espoir tandis que la plupart des religions et croyances spirituelles antagonisent souvent les relations de même sexe et la non-conformité patriarcale. Cependant, sans romancer la réalité, le reportage témoigne également du quotidien difficile sous les insultes et les moqueries. L'association KOURAJ se veut encore plus alarmiste comme l'affirment les nombreuses interviews de Charlot Jeudy, le président de l'association. Qu'en est-il donc de la communauté *Masisi* au quotidien ?

Le reportage *Des hommes et des dieux*, sorti en 2002 est le premier du genre à avoir défié le tabou sur le sujet en Haïti. Comme dans le reste du bassin Caraïbe, l'homosexualité et les pratiques non-hétéronormatives sont stigmatisées et la plupart des personnes concernées taisent leur orientation sexuelle de peur d'être attaquée, moquée ou rejetée. Ce reportage a donc été vu comme essentiel dans la communauté et dans la région, un exemple et une source d'espoir. La plupart du documentaire est en créole haïtien sous-titré en anglais (pour la version américaine) excepté lors de l'entretien avec Erol, un artiste et *hougan* (prêtre vaudou) qui parle en français. Les deux femmes qui ont dirigé le reportage sont Anne Lescot et Laurence Magloire. Lescot est née en France d'un père haïtien, a fait des études d'anthropologie et a vécu de nombreuses années en Haïti tandis que Magloire est née à Port-au-Prince et a grandi à Montréal (*Afriquecultures.com*). Elles ont chacune réalisé d'autres documentaires sur Haïti, parlent le créole haïtien et ont donc une connaissance du milieu qui leur confère un rôle privilégié pour les entretiens qu'elles ont menés.

Le documentaire suit huit personnes non-hétéronormatives qui sont vues comme ou se revendiquent *Masisi* : Blondine, Denis, Innocente, Madsen, Jean-Marcel, Flanise, Fritzner et Erol. Deux d'entre eux, Blondine et Innocente, se considèrent femmes. Ces huit personnes sont toutes pratiquantes du vaudou, cependant il n'est pas toujours clair si certains sont devenus

pratiquants après avoir découvert leur préférence sexuelle ou s'ils l'ont toujours été. Innocente fait partie de ceux qui ont trouvé dans le vaudou un refuge. Elle affirme « I have a man's body but a woman's style » tandis que sa soeur confirme « He was born like that ... we even tried to change him. » Le père d'Innocente renchérit « That's the way God made him. » Un peu plus tard dans le reportage, Innocente explique comment le vaudou lui a offert la tranquillité : « They used to call me 'Masisi ! Masisi ! Masisi !' Since I have become a hougan, they've stopped. Now they come knocking on my door asking me to call the loas ... This is the kind of respect I've found in voodoo ». Un *hougan* est le nom donné au prêtre masculin dans le vodou Haïtien. La prêtresse est appelée une *mambo*. Notons ici qu'Innocente se définit comme un *hougan* ce qui semble contredire le genre qu'elle a choisi. Dans l'ensemble du reportage, Innocente est vue en présence de sa famille et de ses amis, un groupe de *Masisi* avec qui on la voit rire et s'amuser. Elle ne semble pas être attaquée ou moquée dans la rue comme c'est le cas de Blondine au marché de Port-au-Prince. Le spectateur imagine alors le vaudou comme une réelle protection. Pourtant, Innocente dit aussi "When I wear a wig, high heels, make-up, people look at me and laugh. It bothers me," ce qui souligne que la protection existe peut-être dans sa communauté proche, avec les voisins de ses parents et avec ses amis *Masisi*, mais que les sorties en ville s'avèrent plus délicates. C'est ce que confirme Madsen, un ami d'Innocente qui possède un salon de beauté. C'est dans son salon que le groupe de *Masisi* se retrouve à plusieurs reprises dans le reportage pour converser, se maquiller, rire et se préparer avant d'aller en boîte de nuit le vendredi soir et le dimanche après-midi. Madsen habite Cabaret City. Il est musclé mais porte des vêtements échancrés et semble efféminé. Il explique que "If I weren't from this town I would have problems. But they accept me for who I am." Madsen n'est pas beaucoup vu dans le reportage et le spectateur n'est pas sûr qu'il pratique le vaudou. Au contraire d'Innocente, son commentaire

démontre que c'est une communauté qui le connaît et l'a vu grandir qui le protège et le tolère plutôt que le vaudou.

Fritzner est un autre *Masisi* et il se décrit lui-même ainsi. Il vit dans un quartier pauvre de Port-au-Prince, il a quatre enfants et il dit être *Masisi* depuis longtemps, sans donner de date précise. Il est aussi prêtre *hougan* depuis 1980 et il assume complètement sa sexualité, avec des femmes pour avoir des enfants, et avec des hommes lorsqu'il en a envie. Fritzner explique que le vaudou est une religion tolérante parce qu'il n'y a pas de chef ou de hiérarchie et que chacun fait ce qu'il veut, ce qui explique la liberté qui y règne. A ceux qui accusent les *loas* (les déités vaudous) de les avoir rendus *Masisi*, Fritzner est catégorique : « A loa cannot do that. It's in you. » Alors que le reportage progresse, les spectateurs voient des rassemblements vaudou au cours desquels Blondine, Denis et Innocente sont vus en train de danser, prier et entrer en transe. Ils sont inclus comme tous les autres membres et ne sont pas fuis ou moqués comme nous avons pu le voir dans certains lieux publics. Erol, un artiste et prêtre vaudou qui parle français, explique que la déesse Erzuli Dantor, celle à laquelle les vodouisants (pratiquants du vaudou) s'adressent dans leurs prières, accepte ses enfants, que « c'est pas [*sic*] la sexualité qui est importante, c'est l'homme ». Ce résumé, très tolérant, nous amène donc à réfléchir aux fondements du vaudou, ce que cette religion propose de différent par rapport au christianisme et comment les membres sont acceptés par ceux à l'extérieur de leur communauté.

Souvent écrit en français « vaudou » ou « vodun », Milo Rigaud, auteur haïtien de *La Tradition Voodoo Et Le Voodoo Haïtien* (1953) nous indique que l'orthographe exacte est « voodoo », les deux mots ci-dessus étant l'écriture populaire en Haïti. Nous utiliserons ici l'écriture populaire par soucis de clarté, cette orthographe étant courante parmi de nombreuses sources que nous avons consultées. La machine hollywoodienne a beaucoup caricaturé le vaudou

comme une superstition qui est souvent réduite à une série d'enchantements exotiques (et exotisés), d'incantations et de poupées vaudou. Cette perception populaire occidentale a contribué à rendre le vaudou trivial tout en limitant les connaissances sur le sujet, et donc, à le rendre effrayant aussi. Ses origines africaines (souvent, aucun pays en particulier n'est mentionné) en font aussi un objet d'exotisme qui résonne dans la culture occidentale comme lointain, sauvage et dangereux. Rigaud commence son ouvrage de façon catégorique : « le voodoo est une *religion*, au sens entier du mot » (en italique dans le texte, 2).

Une autre source essentielle dans le domaine est Alfred Métraux, anthropologue et ethnologue suisse qui a produit *Le vaudou haïtien* (1958). Au contraire de Rigaud qui se focalise sur les cérémonies et l'ésotérisme de cette religion, Métraux veut son ouvrage plus scientifique. Il y indique que le vaudou a en réalité ses sources dans le royaume de Dahomey, le Bénin actuel, et de plusieurs populations au Nigéria et au Togo (Métraux 20). Le vaudou fait partie des importations culturelles qui ont survécu la traversée de l'Atlantique en négrier et qui se sont développées parmi les esclaves en Haïti comme croyance religieuse tout autant que comme soutien moral à leur condition d'esclave. Le vaudou a certainement toujours intrigué comme le montrent les écrits de Moreaux de Saint-Méry dans ses descriptions de Saint Domingue au XVIIIème siècle (*Description Topographique, Physique, Civile, Politique Et Historique De La Partie Francaise De L'isle Saint-Domingue*, 1797), avec notamment la description détaillée d'une cérémonie vaudou. Son statut de spectateur mis en place par le système colonial en fait un témoin biaisé dont les descriptions sont pleines de préjugés et impérialistes, comme le remarque Métraux (30). Rappelons aussi et surtout qu'une cérémonie vaudou est à l'origine de la révolte d'esclaves qui conduisit à l'indépendance d'Haïti (C.L.R. James, *The Black Jacobins*; Métraux, 34 ; Balutansky, *Konesans Vodou*, 31) ce qui constitue une source de fierté pour le peuple haïtien

tout autant qu'une source de peur pour les nations impérialiste qui voient cette religion comme une menace à l'hégémonie qu'elles avaient établie. Curieusement, la victoire obtenue grâce au vaudou reste pour beaucoup d'Haïtiens chrétiens le seul aspect positif du vaudou, le reste du folklore lié au vaudou étant négatif et démoniaque. Selon Rigaud, « vo » signifie « introspection » tandis que « du » signifie « dans l'inconnu » (Rigaud 25) tandis que Métraux préfère l'explication de Moreaux de Saint Méry « être tout puissant et surnaturel », une définition qui s'apparente à l'animal qui est vaudou (Métraux 29).

Parmi les nombreux esprits (les *loas/lwas*) qui composent le vaudou, Erzuli est celle qui nous intéresse le plus. Selon Métraux, qui l'appelle Ezili-Fréda-Dahomey, c'est une sorte d'Aphrodite, séductrice mais aussi capricieuse (97). Erzuli est la déité de la fertilité, de l'amour et du travail. A cause du syncrétisme religieux dont est issue le vaudou, Erzuli est souvent représentée comme la sainte Marie du catholicisme, selon Rigaud (50), un subterfuge pour les vodouisants qui peuvent ainsi prétendre être catholiques et éviter les attaques lors des campagnes de renonce⁵⁵. C'est la raison pour laquelle de nombreuses statues représentant des saints catholiques blancs sont vus dans le reportage *Des hommes et des dieux*.

Les *Masisi* voient en Erzuli la source de leur orientation sexuelle et en même temps une source de soutien pour l'accepter. Tout au long du reportage, Denis fait partie de ceux qui sont les plus fervents adorateurs de la déesse. Parce que les croyances et les offrandes ne sont jamais faites à un seul esprit, il est vu à plusieurs reprises prier devant un autel dans sa chambre, dans un rassemblement vaudou et enfin en pèlerinage pour Saint Yves. Malgré sa ferveur, Denis est aussi vu pleurant face à la statue de Saint Yves à la fin du reportage. Sans emploi depuis un an et

⁵⁵ Dans son article « Rencontre avec Milo Rigaud », Jean Benoist explique que les renonces sont les campagnes de condamnation envers les croyances superstitieuses au cours desquelles il faut publiquement renoncer à ces croyances et détruire les objets qui les accompagnent (14).

malgré son groupe d'amis *Masisi* avec lequel il est vu rire, Denis espère redevenir « normal » : « « If [Saint Yves] could change me also, it would be better ».

Le vaudou et ses déités ont donc un double rôle pour ces *Masisi*. Pour certains c'est la raison de leurs soucis et de leur protection, pour d'autres, c'est un refuge spirituel. Il est évident en effet que le vaudou leur apporte un espace dans lequel ils sont acceptés. Erol, tout comme Fritzner, ne croit pas qu'Erzuli ou une autre déité vaudou soit la source de l'orientation sexuelle de ces personnes : « On vit dans un pays où l'homosexualité est taboue alors pour s'excuser il y a plein de gens qui dit [*sic*] [...] : 'c'est à cause d'Erzuli que le côté féminin chez moi s'est développé' ». Tout comme dans les Antilles françaises, l'homosexualité ou les relations non-hétéronormatives sont tabous, il est rare d'en parler ou d'y faire référence. Cependant, *a contrario* des Antilles françaises, les dieux sont souvent vus comme responsables du « problème » en Haïti : c'est une punition divine. Les parents d'Innocente disent que c'est Dieu qui l'a faite comme elle est. Même les *Masisi* qui semblent accepter leur orientation sexuelle éprouvent le besoin de s'expliquer, ce qui confirme les propos d'Erol. Blondine dit « the loa spoiled me » tandis que Jean-Marcel justifie « loa can make one turn bad », suggérant l'idée d'avoir été maudit. Cependant la possibilité de donner une explication spécifique pour leur « condition » est rassurante et leur donne de l'espoir, ce qui n'est pas possible pour les chrétiens antillais ou haïtiens, qui ne peuvent accuser Dieu pour leurs actions, sous peine d'être accusés de blasphème.

Le reportage nous apparaît comme essentiel car il met en lumière la coexistence possible de croyances religieuses et d'une identité sexuelle non normative, tout en étant une mine d'informations sur les détails de cette vie au quotidien. Ce documentaire sert aussi de confrontation au tabou, la possibilité pour les homosexuels de s'exprimer et de montrer

l'existence d'une communauté. Dans l'unique article que nous avons trouvé avec la contribution de l'une des deux réalisatrices, Laurence Magloire affirme par exemple :

« tu peux arriver à la cérémonie vaudou habillé en femme. On ne te dira rien ; au contraire, on va t'encourager parce que tu vas mettre de l'ambiance : les homosexuels ajoutent de l'ambiance dans les fêtes. Ils sont même recherchés pour ça. Et aucune sanction ne peut les frapper. Ils s'y sentent donc beaucoup plus libres.» (Magloire citée dans Perrault, n.p.).

Magloire souligne une tolérance possible dans le cadre spécifique du vaudou, un modèle qui démontre la possibilité d'une association entre sexualité et culture, dans des termes non imposés par le monde occidental. Cette image est à l'encontre de clichés sur les anciennes colonies ou pays en voie de développement et leurs cultures, souvent perçus comme intolérants ou conservateurs. Ironiquement, ce sont les impositions coloniales et post-coloniales qui ont fragilisé cet équilibre et qui travaillent au quotidien à le détruire. Alors que le mariage homosexuel a récemment été autorisé aux Etats-Unis (2015), les églises protestantes américaines investies en Haïti poussent non seulement à l'abandon du vaudou mais aussi et surtout à la diabolisation des *Masisi*.

L'interventions des églises chrétiennes américaines et la loi haïtienne

Bien qu'Haïti soit vue dans la culture populaire comme le haut lieu du vaudou parmi les nations de la Caraïbe, l'île n'en demeure pas moins officiellement à majorité catholique due à la colonisation française⁵⁶. Le vaudou est pratiqué par beaucoup, mais officieusement, car il est

⁵⁶ Par exemple sur le site internet du Ministère des Affaires Etrangères américain, il est expliqué que 80% de la population est Catholique, le reste de la population étant de dénominations protestantes variées. Le vaudou est aussi mentionné mais sans chiffre exact, avec l'indication « is practiced alongside Christianity by a large segment of the

perçu comme une série de superstitions, souvent pratiquées par une population pauvre et non-éduquée (Métraux 51). La chercheuse Kate Ramsey a d'ailleurs décortiqué l'interdiction légale de « pratiques superstitieuses » en Haïti entre 1835 et 1987 et démontre que le secret qui entoure la pratique du vaudou jusqu'à aujourd'hui provient de multiples lois mises en place par le gouvernement haïtien en réponse à la perception de la communauté internationale⁵⁷. En rejetant officiellement les superstitions, les gouvernements successifs pouvaient ainsi rebuter le scepticisme quant aux habilités sociales et politiques du pays (Ramsey). Alors que les croyances coexistaient jusqu'à récemment, le tremblement de terre de janvier 2010 a relancé un débat houleux entre les chrétiens et les vodouisants, prenant particulièrement à partie les vodouisants *Masisi* et renforçant de ce fait le tabou de l'homosexualité en associant leur sexualité et une intervention divine.

Le reportage *Des hommes et des dieux* montrait une tolérance relative en 2002 qui a disparu depuis le tremblement de terre de 2010. Plusieurs églises chrétiennes ont utilisé l'argument d'une punition divine pour expliquer l'accumulation de désastres sur Haïti à cause non seulement des pratiquants du vaudou (Desmangles et McAlister, 72 ; Balutansky, *Konesans Vodou*, 24), mais aussi à cause des *Masisi* (*Têtu*, « Terreur et tremblement »). Les églises américaines ont particulièrement utilisé cette catastrophe à des fins de récupération pour diminuer les haïtiens et les choix de leurs croyances. Rappelons par exemple les propos outrageux du télévangéliste Pat Robertson qui a expliqué le tremblement de terre à cause du pacte avec le diable que le peuple haïtien a fait en 1791⁵⁸, au commencement de la révolte d'esclave menant à l'indépendance d'Haïti. De plus, le tremblement de terre s'est présenté

population. [...] Voodoo continues to be frowned upon by elite, conservative Catholics and Protestants.” (“International Religious Freedom Report”, *US Department of State*)

⁵⁷ Kate Ramsey *The Spirits and the Law* (2011)

⁵⁸ “Pat Robertson says Haiti paying for ‘pact to the devil’,” *Cnn.com*, January 13, 2010.

comme une aubaine pour les églises protestantes qui espéraient poursuivre leur mission civilisatrice disputée avec l'église catholique durant le XXème siècle. En effet, dans une excellente analyse du protestantisme en Haïti⁵⁹, la chercheuse Karen Richman démontre la bataille politico-religieuse entre les catholiques et les protestants pour écarter les haïtiens du vaudou et les attirer vers leurs propres cultes. Elle met en évidence le rôle calculateur du dictateur François Duvalier, pourtant lui-même vodouisant, qui, pour limiter l'importante présence catholique en Haïti, laissa entrer des pasteurs protestants sur le territoire :

« The Protestants could be depended on to avoid involvement in political affairs as much as possible and meanwhile bring 'development' into the country. [...] Approximately 70 percent of the Protestant missions in Haiti in 1970 had been established in the preceding twenty years, and an estimated 20 percent of the population was Protestant.” (Richman 275)

La bataille entre les deux croyances limitait ainsi leur intervention politique et laissa à Duvalier le champ libre pour contrôler le pays. Lorsque les protestants furent implantés, ils amadouèrent leurs futurs membres de tous les moyens possibles, allant parfois jusqu'à les payer (Conway cité dans Richman 276). C'est de cette époque que s'est développée le prosélytisme protestant américain et l'association dans l'esprit des haïtiens entre les missionnaires et les ressources matérielles qu'ils amenaient avec eux, provoquant des conversions rapides et simulées pour améliorer leur situation économique et sociale. Richman ajoute cependant qu'à la grande frustration des protestants, de nombreux haïtiens continuent de croire si ce n'est au vaudou, du moins aux superstitions (269). Par ailleurs, depuis 2003, le vaudou a été ajouté à la liste des religions officielles en Haïti (Richman 268).

⁵⁹ Karen Richman “The Vodou State and the Protestant Nation: Haiti in the Long Twentieth Century” (2014)

Plusieurs sources pointent du doigt l'impact négatif de l'intervention d'églises américaines évangélistes dans le secours aux victimes du tremblement de terre. Dans leur article « Religion in Post-Earthquake Haiti, » Desmangles et McAlister démontrent comment les églises américaines ont blâmé le tremblement de terre sur les vodouisants (72) mais aussi comment l'aide humanitaire a été utilisée comme rançon données aux haïtiens convertis, tout en marginalisant les vodouisants (73). La Révérende Irene Monroe, une bloggeuse américaine pour le Huffington Post spécialisée en religion, se focalise dans ses posts sur le rôle de la religion envers la communauté LGBT. Elle a publié en février 2010 un article dans lequel elle met en parallèle l'ouragan Katrina en Louisiane et le tremblement de terre en Haïti et les conséquences sur la communauté LGBT. Elle affirme qu'en Louisiane les organisations religieuses avaient refusé d'aider les membres de la communauté LGBT, tout en les blâmant pour cette catastrophe naturelle, et anticipais une réaction similaire en Haïti contre les homosexuels haïtiens pratiquant le vaudou. Nous n'avons pu trouver de sources qui corroborent les déclarations de Monroe sur le traitement de la communauté LGBT après Katrina, mais ses préoccupations envers Haïti se sont avérées réelles. Le rapport de la Commission Internationale des Droits de l'Homme Gays et Lesbiens/SEROvie⁶⁰, « The Impact of the Earthquake, and Relief and Recovery Programs on Haitian LGBT People », a été publié en mars 2011 suite à l'interview de soixante-quinze membres LGBT en avril 2010 à Port-au-Prince. Le rapport démontre que les minorités sexuelles ont été spécifiquement ciblées après le tremblement de terre, qu'il s'agisse de violences sexuelles, comme des viols correctifs sur les lesbiennes, viols et agressions en tout genre à l'encontre d'hommes gays et transgenres mais aussi le refus de leur fournir l'accès à des

⁶⁰ Le Commission est une organisation internationale (The International Gay and Lesbian Human Rights Commission, IGLHRC) qui se bat contre les discriminations basées sur le genre ou l'orientation sexuelle (perçue ou réelle). SEROvie est une association haïtienne travaillant à la prévention du SIDA parmi les minorités sexuelles. L'association existe depuis 1999 selon leur page Facebook (elle ne possède pas de site internet à l'heure actuelle). Leur rapport a été écrit en anglais.

logements d'urgence, de la nourriture ou des soins médicaux (Rapport IGLHRC/SEROvie 4-5) : « Lengemy, a young MSM-identified Haitian⁶¹, was ejected from an emergency food distribution line at Sylvio Cator Stadium because he was visibly effeminate.” (5). Comme anticipé, le rapport signale également le rôle dangereux de l'influence des églises américaines envers la communauté M et envers les vodouisants :

« In the weeks following the earthquake, many MSM heard sermons on the radio and in churches, as well as talk in the streets that blamed the *masisi* and other “sinners” for incurring the wrath of God and causing the earthquake. [...] There have also been verbal and physical attacks against Vodou practitioners following the earthquake, perpetrated by those who felt that, like homosexuals, *Vodouists* were immoral and bore some responsibility for the country's catastrophe. It is common knowledge that a significant number of Vodou are *masisi*, and many LGBT believe that it was easier to be open about one's sexuality and gender expression within Vodou culture.” (Rapport IGLHRC/SEROvie 7)

Il semble évident que cette quête violente à la recherche d'un bouc-émissaire à blâmer pour les malheurs du pays n'a fait que renforcer le tabou autour des sexualités non-normatives, dans les mois qui ont suivi le tremblement de terre.

Excédé par ces formes de harcèlement, Charlot Jeudy, le président de KOURAJ, mentionné plus haut, a décidé de créer l'association en 2011 suite à la réalisation que la communauté non-hétéronormative haïtienne avait besoin de soutien, particulièrement suite au tremblement de terre lorsque plusieurs individus ont été pris à partie. Dans un article du magazine gay français *Têtu* qui a interrogé Jeudy, les églises protestantes sont également pointées du doigt: « Avec la montée en puissance des Églises protestantes américaines dans le

⁶¹ MSM : en anglais “men who have sex with men”

pays, accentuée après le séisme de janvier 2010, la dévotion religieuse a viré à l'extrémisme. »
(45) Il y est notamment fait mention de la marche du 19 juillet 2013 contre les *Masisi* après laquelle quarante-sept personnes avaient été agressées (*Têtu* 47).

Ajoutons à cela que nombres de policiers, censés protéger la population, restent souvent inactifs, voire participent aux agressions ou harcèlement des *Masisi* (Rapport IGLHRC/SEROvie 5 ; KOURAJ). Il est essentiel de noter que l'homosexualité n'est pas une pratique illégale en Haïti. Le Code Pénal haïtien⁶², ne mentionne aucunement les minorités sexuelles. L'étude de la section IV bis, « attentat aux mœurs », contient cependant les articles 281 et 283, ajoutés depuis 2005, dans lesquels la définition de « débauche » est suffisamment vague pour potentiellement accabler la communauté M :

Art. 281.- (*Décret du 6 juillet 2005, art. 6*). Quiconque aura attenté aux mœurs, en excitant, favorisant, ou facilitant habituellement la débauche ou la corruption de la jeunesse, de l'un ou de l'autre sexe au-dessous de l'âge de dix-huit ans, sera puni d'un emprisonnement de six mois à deux ans.

Art. 283. (*Décret du 6 juillet 2005, art. 8*). Toute personne qui aura commis un outrage public à la pudeur en commettant tous actes, attouchements ou autres actes semblables susceptibles de blesser la pudeur d'une personne de l'un ou de l'autre sexe, sera punie d'un emprisonnement de trois mois à un an.
(*haitijustice.com* « Code Pénal Haïti » 55)

La pratique de l'homosexualité étant souvent être considérée comme immorale par la population conformiste et religieuse, ces deux articles de loi peuvent très facilement être interprétés et utilisés comme un outil de menace ou tout du moins de contrôle de la communauté M. La

⁶² La version la plus récente que nous ayons trouvée se trouve sur le site du centre de recherche et d'information juridiques, *Haïti Justice*, mis à jour en 2017 (<http://haitijustice.com/crij/accesauxcodes/3>).

perception d'une féminité excessive chez un homme peut être traduite comme un outrage à la pudeur, un mauvais exemple pour ceux qui l'entoure ou une provocation. Le site internet de KOURAJ rapporte par exemple que « Deux masisi ont été arrêtés par la police dans la 2ème ville du pays, Cap Haïtien, alors qu'ils assistaient à l'enterrement de l'un de leur ami, assassiné quelques jours plus tôt [...]. » Ils ont été « interpellés et incarcérés pour 'atteinte à la pudeur' » (KOURAJ, rubrique presse, n.p.).

Alors que jusqu'à présent le système légal haïtien ne réprimait pas officiellement les relations entre personnes de même sexe, le sénat haïtien vient de passer une proposition de loi interdisant le mariage gay en Haïti (« Les sénateurs mettent les bâtons dans les roues des homosexuels » *Le Nouvelliste*). Sous prétexte de vouloir « protéger la jeunesse et la famille de la dépravation », le sénateur porteur de la loi, Carl Murat Cantave, se base sur ses convictions chrétiennes tout en reconnaissant qu'Haïti est un pays laïc. Plus grave encore, la proposition de loi rendrait également illégal « toutes manifestations publiques d'appui à l'homosexualité et de prosélytisme en faveur de tels actes » (*Le Figaro* « Haïti: le sénat interdit le mariage gay »), et de manière générale la promotion de l'homosexualité, rendant le travail de l'association KOURAJ impossible. La loi doit encore être votée par les députés à une date non arrêtée. Cette décision ne fait que rendre extrêmement dangereux le quotidien des minorités sexuelles en Haïti, et renforce le tabou invisibilisant non seulement la communauté M, réduite au silence, mais aussi toute possibilité d'avancement de leur cause, sous peine de poursuites légales.

Il est révélateur de constater que la décision des sénateurs haïtiens repose en partie sur la peur de l'importation de cultures étrangères, comme il l'a déjà été souligné auparavant dans notre analyse et comme le suggère le député Cantave lorsqu'il souligne « protéger le pays de toute déviance d'émanation étrangère » (« Les sénateurs mettent les bâtons dans les roues des

homosexuels » *Le Nouvelliste*). Pourtant, le vaudou est un élément unique de la culture haïtienne qui a lui aussi été menacé par le développement du protestantisme américain et du catholicisme européen, un fait qui n'est jamais mentionné par les mêmes politiciens, et qui n'est pas défendu aussi farouchement ces derniers. Il est d'autant plus ironique que ce sont des églises américaines qui sont la source de l'intolérance envers le vaudou et l'homosexualité, alors qu'elles se targuent d'aller en Haïti pour aider au développement de l'île, sous prétexte qu'elles viennent d'un pays plus « progressiste ».

Ces églises continuent en fait une mission civilisatrice à peine déguisée sous couvert de laquelle les conflits internes haïtiens, tels que ceux entre les chrétiens et les vodouisants et/ou *Masisi*, justifient le besoin d'une assistance extérieure, et donc une politique interventionniste. L'attention qui est portée sur la Jamaïque, par exemple, souvent injustement considérée comme le lieu le plus homophobe⁶³, dédouane le monde occidental de son propre traitement des minorités sexuelles. Il ne s'agit pas d'affirmer qu'il n'y a pas d'homophobie dans le bassin Caraïbe, mais plutôt de déconstruire une échelle de l'homophobie, où les pays occidentaux s'auto-positionnent comme « plus tolérants que », nécessairement à l'opposé d'autres nations qui ne peuvent qu'être « intolérantes » ou « extrêmement homophobes ».

La culture haïtienne, nous l'avons vu, a été dans une certaine mesure tolérante dans le cadre spécifique du vaudou et de la communauté qui est offerte à ses membres non-hétéronormatifs. Cependant, depuis le séisme de janvier 2010, l'association KOURAJ et d'autres observateurs internationaux refusent toute complaisance. Le site internet de KOURAJ souligne que des membres de la communauté sont encore attaqués pour leur simple existence ou présence, parfois à cause de rumeurs. L'existence de l'association, la récupération du terme *Masisi* et la

⁶³ Voir la critique de King qui attaque la une du magazine *Time* d'avril 2006 pour avoir dit que la Jamaïque était l'endroit le plus homophobe du monde (*Island Bodies*, 83).

place de la communauté vaudou offraient jusqu'à récemment une forme de systèmes institutionnels qui présageaient une évolution progressive pour la protection de la communauté M. Nous avons démontré que le tabou s'est néanmoins ancré un peu plus dans la culture depuis le séisme du fait d'une stigmatisation religieuse forte, et d'un conflit paradoxal entre le rejet d'une imposition culturelle occidentale et la place que tiennent les églises chrétiennes (surtout protestantes américaines) en Haïti. Le sujet de l'homosexualité semble ainsi être devenu le symbole d'une résistance *choisie* contre la mondialisation.

Il est donc important de voir quels sont les éléments culturels qui permettent à Haïti de conserver une forme de mainmise sur sa culture. En effet, malgré les tensions sociales et une répression légale en devenir quant à la non-conformité aux sexualités hétéronormatives, il est intéressant de noter que le monde littéraire haïtien a vu la parution de quelques romans depuis 1999 dont les personnages sont homosexuels⁶⁴ à l'inverse des Antilles françaises, où, à notre connaissance, seule la pièce de Maryse Condé, *Comme deux frères* (2007) aborde le tabou de l'homosexualité. Nos recherches nous poussent à argumenter que la tolérance (relative et contrôlée) qui existe en Haïti dans le cadre du vaudou et du monde littéraire, repose sur le fait que ce sont des éléments culturels *typiquement* haïtiens. Il nous semble que la construction d'une identité nationale ait fortement influencé le développement d'Haïti depuis sa création, qui peut être envisagée être comme le terreau de l'acceptation progressive dans un cadre uniquement haïtien.

Haïti : la construction d'une nation résistante.

⁶⁴ Jean-Claude Fig nolé *La dernière goutte d'homme* (1999), Jean-Euphèle Milcé *L'alphabet des nuits* (2004) et Kettly Mars *L'Heure hybride* (2005)

Dans le premier chapitre de cette analyse, je mettais en avant que le tabou de l'homosexualité aux Antilles était à mettre en rapport avec une masculinité bafouée sous l'esclavage, et un acte de résistance contemporain à l'hégémonie culturelle française. J'argumenterais ici qu'Haïti constitue un test à cette proposition dans la mesure où l'ancienne colonie a obtenu son indépendance, contrairement aux autres territoires français dans le bassin Caraïbe. Malgré un rapport continu avec la France, je vois dans l'indépendance haïtienne et surtout la culture nationale qu'elle a développée (par le biais de son histoire révolutionnaire, de la littérature, du créole et du vaudou), une approche au tabou de l'homosexualité qui peut être plus avenante. En d'autres termes, tant que l'homosexualité sera vue comme une importation culturelle, elle sera rejetée. Comme nous l'a montrée notre étude sur le vaudou antérieure à 2010, les possibilités d'acceptation seront plus grandes si l'homosexualité s'associe au folklore haïtien.

Similairement aux Antilles, les colons ont imposé des règles de moralité à des esclaves perçus comme puérils, bestiaux et hypersexuels. Cependant, l'histoire coloniale d'Haïti a divergé de celle des colonies françaises grâce une indépendance réussie en 1804 après une révolte d'esclaves commencée en 1791⁶⁵. Bien que les conditions de développement et de vie aient été complexes suite à cela⁶⁶, Haïti a eu la possibilité de s'établir en tant que nation indépendante, surnommée la première république noire. C'est cette indépendance que je perçois comme l'élément déclencheur et générateur de l'identité haïtienne, qui offre des lieux de résistance réduits mais précis face au tabou. Cette identité a été entretenue et développée par plusieurs facteurs. Dans *A History of Literature in the Caribbean Vol. 1*, le chercheur J. Michael Dash l'explique dans un premier temps avec l'esprit de rébellion des esclaves qui s'est imprégné dans

⁶⁵ Pour un récit détaillé de l'accession à l'indépendance, voir C.L.R. James *The Black Jacobins* (1938).

⁶⁶ Pour une histoire détaillée d'Haïti et de ses nombreux conflits politiques internes depuis l'indépendance, voir David Nicholls *From Dessalines to Duvalier* (1996) et Matthew Smith *Red and Black in Haiti* (2009) pour une étude plus approfondie sur la période entre la fin de l'occupation américaine en 1934 et le régime Duvalier en 1957.

la culture haïtienne (309-310). Dash poursuit son analyse en mettant en avant que cette impulsion a été maintenue lorsque la classe des mulâtres, qui avait été développée dans le but d'exercer dans les colonies en Afrique de l'ouest, a fini par utiliser son savoir pour se défendre des clichés qui présentaient les personnes de couleur comme non-éduquées ou non-sophistiquées (Dash 311). Dans le même ouvrage, Ulrich Fleischmann commente justement le développement littéraire d'Haïti, lorsqu'il essaye de comprendre l'idée de nationalisme en tant que discours politique *versus* sa réalisation concrète. Pour lui, même si les conditions économiques n'étaient pas réunies au début du XIXème siècle pour permettre à la jeune république noire de poursuivre les idéaux politiques qui l'avait poussée à se rebeller (les idéaux de la Révolution française dont l'indépendance d'Haïti était la réification), la classe moyenne haïtienne souhaitait tout de même continuer à se développer face à la France, son ancien bourreau et, surtout, à se prouver :

The new mulatto ruling class that had abolished the feudal planter caste saw itself legitimized by education and Enlightenment ideals. *In their view, the creation of literature was one of the most important means of furthering modernity, a civic spirit, and the evolution of good taste and sensitivity, and thereby of countering the prejudices against the new "black" country that were circulating in Europe and the rest of the world.* (Nous soulignons ; Fleischmann 321-322)

Comme le démontre cette citation, la littérature est perçue comme un outil essentiel d'appartenance au monde moderne et d'affirmation face à la France. Rappelons ici que les Antilles françaises avaient le même but : se prouver face à l'ancien colonisateur qui les avait exploitées et infériorisées. Contrairement aux Antilles françaises, Haïti avait l'avantage d'être indépendante ce qui allait fortement influencer son développement. Alors que les Antilles allaient devoir attendre un siècle et demie avant d'être officiellement françaises, la république

haïtienne allait se lancer dans une distanciation culturelle de la France⁶⁷, tout en promouvant ses propres intérêts par le biais de la littérature, profondément influencés par les idées des Lumières qui restaient une source d'inspiration pour la jeune nation : se prouver par la connaissance et la raison.

En 1915, alors que la situation politique se détériore et que les Etats-Unis envahissent l'île, la littérature haïtienne se retrouve sous l'Indigénisme, un mouvement qui met en valeur la vie paysanne de l'île, longtemps oubliée et dénigrée à cause de son manque d'éducation et de ses liens avec le vaudou. Le départ américain en 1934 entraîne un regain de confiance nationaliste parmi l'élite littéraire, qui se divise néanmoins sur son futur. Le groupe des Griots se radicalise et se focalise en grande partie sur la question de la « race » générant ainsi le *Noirisme*, mouvement littéraire et politique nationaliste qui valorise les origines africaines et la population noire comme marque de leur réelle appartenance à Haïti (« *Noirisme and the Griots* »). Ce mouvement est annonciateur de la dictature Duvalier, l'un des intellectuels qui avait poussé au développement de cette idéologie qui le favorise en politique et qu'il utilise pour accéder au pouvoir. Tout en prenant conscience des graves conséquences de cette idéologie qui réduisit Haïti sous le joug dictatorial pendant près de trente ans, il est nécessaire de mettre en avant ce mouvement pour l'étape qu'il constitue dans le développement de l'identité haïtienne : une démarcation plus grande de la culture française et occidentale, une réappropriation des racines africaines et noires et une production littéraire et artistique, par essence, haïtienne.

L'identité haïtienne, du fait de son indépendance politique et de sa culture qui se positionnent à l'encontre de l'opresseur, bénéficie de ce que je perçois comme une conscience

⁶⁷ La France est restée dans les esprits élitistes haïtiens l'un des modèles à reproduire, tout en étant un adversaire politique à cause du passé colonial mais aussi de la façon dont s'est résolue la question de l'indépendance avec l'imposition d'une indemnité de 150 million de francs à verser à la France comme dédommagement symbolique pour les anciens colons. Voir à ce sujet l'article de Itazienne Eugène « La normalisation des relations franco-haïtiennes 1825-1838 » (2003).

de son existence et de sa différence. Il est utile de considérer ici les notions de « nation » et de « conscience nationale ». Pour cela je ferai appel dans un premier temps à l'article du philosophe français Ernest Renan, « Qu'est-ce qu'une nation ? » (1882). Après avoir démontré qu'une nation n'est ni la race, ni la religion, ni la langue, ni même la géographie, Renan arrive à la conclusion que la nation est une connexion historique entre le passé et le présent d'un peuple, tout en ayant à la fois la connaissance de cette connexion :

La nation, comme l'individu, est l'aboutissant d'un long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouements. Le culte des ancêtres est de tous le plus légitime ; les ancêtres nous ont faits ce que nous sommes. Un passé héroïque, des grands hommes, de la gloire (j'entends de la véritable), voilà le capital social sur lequel on assied une idée nationale. Avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent ; avoir fait de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà les conditions essentielles pour être un peuple. (Renan 50)

Dans cet extrait Renan insiste sur la conscience d'évènements passés mais aussi d'une volonté de faire partie de ce que le présent et le futur impliquent. Ainsi, Haïti peut certainement se réclamer de cette définition avec une république créée non seulement d'un passé héroïque mais aussi et surtout de grands hommes qui ont conduit à la révolution comme Makandal ou encore qui l'ont menée comme Toussaint Louverture et Jean-Jacques Dessalines. Surtout, malgré bien des déboires politiques qui sont la conséquence de nombreux coups d'état et dictatures, Haïti demeure, pour ceux qui connaissent son histoire, ancrée dans ce passé révolutionnaire que la population s'accorde à se remémorer. Le passé haïtien est à la fois une source d'inspiration mais aussi de ténacité et surtout de particularisme.

Mes constatations sont corroborées par la recherche du sociologue Franklin Midy dans son article « Vers l'indépendance des colonies à esclaves d'Amérique : l'exception haïtienne » (2003) dans lequel il propose que la révolution haïtienne a ses sources dans une organisation rigoureuse qui s'est développée au nord du territoire sous le commandement de l'esclave échappé, Makandal. Selon Midy, Makandal aurait travaillé entre douze et dix-huit ans à renverser l'ordre esclavagiste (129) et à imaginer l'indépendance (133) : « L'imaginaire social d'un pays afro-créole a d'abord rayonné et habité dans un territoire délimité, le *site Makandal*, dans la province du Nord. C'est sur ce site qu'on peut reconstituer aujourd'hui la géographie des insurrections de masse. « (Midy 135) Midy situe non seulement géographiquement mais aussi culturellement les débuts d'Haïti en tant que nation révolutionnaire à travers son récit de Makandal, des nombreux empoisonnements pour lesquels celui-ci a été jugé et de la force mentale qu'il a fourni aux esclaves, les poussant à l'indépendance. Pour le sociologue, ce sont ces conditions spécifiques qui ont créé ce qu'il appelle « l'exceptionnalisme haïtien ».

Cette notion d'exceptionnalisme haïtien est essentielle dans notre démonstration du folklore au milieu duquel peut se développer une tolérance à l'encontre du tabou de l'homosexualité. Nous la retrouvons également dans le discours de l'écrivain engagé Jacques-Stephen Alexis *Du réalisme merveilleux des haïtiens*, présenté à la Sorbonne au Premier Congrès International des Ecrivains et Artistes Noirs en 1956. Dans ce discours, Alexis revient sur les origines multiples d'Haïti qu'il célèbre pour montrer la richesse de l'île avec ses ancêtres Taïno-Chemès, africains et européens. Cependant, petit à petit, son discours se veut surtout une réflexion sur Haïti seule, la construction de sa nation avec une histoire à part entière et une culture née de mélanges mais aussi de ses propres interprétations :

La culture haïtienne s'est individualisée progressivement, en même temps que la nation haïtienne, à l'intérieur de la société esclavagiste domingoise. Au cours d'un long mûrissement historique pendant lequel les résidus de la population autochtone chemès se sont brassés à Saint-Domingue avec les multiples éléments africains déversés par la Traite (Mandingues, Bambaras, Ibos, Peuhls, Aradas, Congos. etc ...) et aussi avec quelques éléments européens (principalement français et espagnols), la culture haïtienne s'est progressivement dessinée à partir de l'apport décisif africain, jusqu'au jour de l'indépendance, le premier janvier 1804, où la nation haïtienne et sa culture en formation allaient poursuivre un développement autonome. (Alexis 249)

Dans cette partie de son discours située au début de sa communication, Alexis énumère une à une les sources de la nation haïtienne. Cependant notons qu'il met déjà en place une valorisation d'Haïti seule, non pour amenuiser les contributions passées, mais surtout pour insister sur la notion de progrès et de transformation *individuelle*. Il poursuit son idée avec la définition de ce qu'est une « culture » qu'il définit comme une « constitution progressive » et un « devenir incessant » (Alexis 250). Son discours se fait de plus en plus nationaliste en parcourant l'essence haïtienne : le créole, le vaudou, l'indigénisme (254-256) et surtout l'objet de son discours, le Réalisme Merveilleux (Alexis 268), un contact étroit entre les intellectuels et le peuple qui décrit la vie haïtienne dans le réalisme le plus total. Son discours « s'haïtianise » petit à petit pour reprendre le néologisme qu'Alexis utilise lui-même (254). L'histoire révolutionnaire haïtienne et le discours d'Alexis sont des exemples de formes de résistances à l'imposition culturelle étrangère qui peuvent être utiles pour recontextualiser les relations non-hétéronormatives dans le cadre spécifique d'Haïti.

En outre, nous pouvons citer les travaux plus récents de l'historien et politicologue Benedict Anderson sur la notion de conscience nationale qui renforcent les arguments proposés ci-dessus et expliquent clairement comment Haïti a pu se développer à contre-courant d'autres anciennes colonies françaises. Dans son livre *Imagined Communities* (1983), Anderson affirme deux idées que je considère essentielles pour notre discussion. Basant ses recherches sur les origines de la conscience nationale des pays de l'Europe moderne, Anderson soutient que les premiers sentiments nationaux se sont trouvés dans la convergence du capitalisme, de la presse à imprimer et de la division linguistique survenus après la disparition progressive du latin, durant le seizième siècle (Anderson 42-43). Selon lui, le développement de l'imprimerie est ce qui a poussé les intellectuels et « honnêtes hommes » de l'époque les uns vers les autres, à la recherche de ceux avec lesquels ils pouvaient échanger sur certains écrits ; ils ont donc été naturellement attirés vers ceux qui parlaient la même langue. Cet argument est intéressant car il va d'une certaine façon à l'encontre de celui de Renan lorsqu'il refuse de reconnaître le rôle des langues dans cette conscience. Cependant, tout comme Renan, Anderson s'accorde à utiliser l'histoire comme outil clé pour une compréhension entière de ce développement et positionne comme collatérale l'histoire coloniale européenne.

Alors qu'Anderson démontre le rendement important des économies coloniales des Antilles et des Amériques pour les puissances européennes du dix-huitième siècle, particulièrement l'Espagne, la France et l'Angleterre, il dépeint également leur distanciation progressive des mères patries. Malgré leurs origines européennes (lisons ici : descendants d'européens blancs), Anderson argue que les créoles américains, bien qu'ils soient en théorie éduqués, chrétiens et pour certains nobles, étaient perçus comme inférieurs par leurs confrères européens (Anderson 58). Alors que la presse papier (le journal) se popularise dans les

Amériques, un réseau d'informations locales se construit et rapproche les colonies. C'est ainsi qu'Anderson explique une division progressive entre les deux mondes qui sont séparés par l'Atlantique, à cause d'un racisme latent, de l'importance de la conscience locale, d'un esprit de résistance inspiré des Lumières et d'un capitalisme farouche qui pousse à la compétition économique et donc aux divisions.

Bien que les Antilles ne soient pas spécifiquement mentionnées dans le texte d'Anderson, il est facile d'imaginer comment dans un climat de révolutions (américaine, française et haïtienne), l'élite haïtienne s'est construite sur les idéaux non seulement des Lumières mais aussi et surtout sur l'importance de la littérature et de la culture, renforcé par le développement des journaux. Alors que les Antilles françaises sont longtemps restées colonisées même au niveau littéraire avec des publications essentiellement de blancs créoles, l'avènement de la littérature haïtienne, s'est faite dès 1836 avec Ignace Nau, reconnu par certains comme le premier auteur francophone noir de nouvelles et fiction en prose (*Ile en Ile*). La culture littéraire a donc non seulement permis la construction de la nation mais a aussi entretenu un esprit de résistance envers la France.

Ces réflexions sur les développements identitaires d'Haïti par l'intermédiaire de sa littérature, de son histoire et de sa conscience en tant que nation, nous renseignent sur la construction de sources de fierté mais aussi de résistance. Malgré des réticences face à l'homosexualité masculine, il y a eu une place pour la tolérance dans le cadre précis fourni par le vaudou en Haïti, ce qui nous amène à proposer que c'est en replaçant l'homosexualité dans un contexte national ou local qu'il sera possible d'envisager une perception nouvelle. La littérature haïtienne nous offre un exemple de cette mise en situation.

Productions littéraires récentes : d'Assotto Saint à aujourd'hui

Dans ce cadre de semi-tolérance, notons que la production littéraire haïtienne sur le sujet des sexualités non-hétéronormatives, quoique limitée, est tout de même plus prolifique que celles des Antilles françaises. Tandis que la pièce *Comme deux frères* (2007) de Maryse Condé semble être la seule œuvre littéraire bravant le tabou dans les Antilles françaises, les productions haïtiennes en comptent quatre. Nous l'avons vu, le premier à avoir bravé ce tabou est l'auteur Yves François Lubin plus connu sous le vrai nom d'Assotto Saint. Redécouvert récemment avec les travaux d'Erin Albrecht-Durban et de Andia Augustin-Billy, qui ont cherché à lui redonner une place dans le monde académique et dans la littérature haïtienne, Saint était un auteur prolifique dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix aux Etats-Unis. Malgré son départ d'Haïti à l'âge de treize ans pour rejoindre sa mère à New York, le travail d'Assotto Saint demeure profondément ancré dans ses origines haïtiennes. A commencer par son nom d'artiste, une référence à un type de tambour haïtien utilisé lors de cérémonies vaudou (écrit *Asòtò*) et au héros haïtien, Toussaint Louverture, « one of [his] heros » (Saint 9).

Comme nous l'avons vu en introduction de ce chapitre, les productions de Saint étaient explicites et provocatrices, une volonté pour lui de vivre sa sexualité ouvertement et sans complexe. Dans son article « The Legacy of Assotto Saint: Tracing Transnational History from the Gay Haitian Diaspora » (2013), Erin Durban-Albrecht construit son argument autour de l'idée que Saint écrivait pour un public gay avant tout (238) mais que la richesse de ses écrits étaient le résultat de l'ensemble de ses identités, que Saint valorisait à tout prix : noir, homosexuel, haïtien et américain. Alors qu'il serait facile de penser qu'en immigrant Saint avait délaissé sa culture haïtienne (Durban-Albrecht remarque par exemple qu'il écrit en anglais), son texte le plus connu célèbre pourtant Haïti. Dans « Haïti : Memory Journey », Saint raconte sa première rencontre

homosexuelle en Haïti, lorsqu'il découvre qu'il n'est pas le seul à défier la norme. Son texte confirme le discours populaire qui circule en Haïti selon lequel l'homosexualité n'existe pas (car elle n'est pas *visible*) : « In Les Cayes, there had been rumors about three or four men who supposedly were homosexual, but they all were married. Some had no less than seven children” (Saint 233). Le fait que ces hommes aient des enfants, surtout plusieurs, servait à les absoudre et à lever les doutes sur leur sexualité, résultant en une équation étrange dans laquelle être marié et avoir des enfants, signifiait par essence être « normal ». Il fallait donc se prouver, comme c'est souvent le cas dans les Antilles, la reproduction étant un signe de virilité, tandis que l'hédonisme, surtout entre hommes, était vu comme un péché pour plus d'une raison.

Alors que ces révélations nous dépeignent l'Haïti des années soixante-dix comme rarement vu au travers d'une perspective *queer*, Durban-Albrecht souligne et déplore l'édition du texte « Haïti : Memory Journey » qui ne correspond pas à la version originelle publiée en 1986⁶⁸. Ce texte de Saint, le plus reproduit dans les anthologies, présente les Etats-Unis comme une nation tolérante où l'on peut vivre sa sexualité librement (Saint mentionne par exemple voir des homosexuels en mini-shorts dans le train) tandis qu'Haïti semble homophobe en comparaison. Durban-Albrecht pointe du doigt ce qu'elle appelle « the politics of representation » (249-250). Le fait que le texte ait été tronqué et qu'il donne une version d'Haïti peu favorable pose la question de la construction culturelle et morale dont bénéficient les pays occidentaux lorsqu'ils s'auto-définissent comme ouverts d'esprit en rapport aux différences. En d'autres termes, ces nations, qui du fait de leur pouvoir économique et leur visibilité politique accaparent le discours sur les libertés, utilisent les nations moins puissantes comme Haïti contre lesquelles se définir, en

⁶⁸ Malgré plusieurs prises de contact depuis novembre 2016 avec les archives du magazine *The New York Native* dans lequel le texte a été publié, je n'ai reçu aucun retour de leur part concernant la possibilité d'obtenir un scan de l'article original. Parmi les rares recherches académiques sur Assotto Saint, Durban-Albrecht est la seule qui semble avoir eu accès aux archives et qui a constaté l'édition du texte. Je me base donc sur ses observations.

leur imposant un discours réducteur et sectaire pour se faire valoir (un point que nous avons soulevé plus haut dans notre traitement des églises américaines).

Dans sa célébration de l'homosexualité, Saint a sans doute eu une influence importante sur la communauté noire homosexuelle américaine, particulièrement dans le monde artistique New-Yorkais. Peut-être dans une moindre mesure, cette influence s'est-elle faite sur ceux qui avaient la possibilité de lire ses écrits en anglais en Haïti (une minorité). En revanche, la republication de son texte dans certaines anthologies du bassin Caraïbe, notamment celle d'Edwidge Danticat *The Butterfly's Way: Voices from the Haitian Diaspora in the United States* (2001) et de Thomas Glave *Our Caribbean: A Gathering of Lesbian and Gay Writing from the Antilles* (2008), nous montre qu'il y a une volonté de faire connaître Saint et ses travaux et de donner une place à Haïti sur la scène des productions non-hétéronormatives. Si nous ajoutons à cela la sortie du documentaire *Des hommes et des dieux* en 2002, ainsi que la publication de plusieurs romans contenant des personnages homosexuels au début des années 2000, nous constatons une réelle prise en considération des sexualités non-hétéronormatives que nous ne trouvons pas dans les Antilles françaises, par exemple.

L'article de Michel Magniez « Le héros homosexuel dans le récit en Haïti » (2011) offre un point de départ intéressant pour réfléchir à cette question. Magniez y offre une analyse concise dans laquelle il met en exergue la diversité des amours homosexuels dans plusieurs romans haïtiens qui se déroulent en Haïti. Les travaux de Jean-Claude Fignolé, *La dernière goutte d'homme* (1999), Jean-Euphèle Milcé, *L'alphabet des nuits*, (2004) et Kettly Mars, *L'Heure hybride*, (2005) y sont analysés. Ils traitent tous de relations homosexuelles qui mettent en scène des personnages qui sont aux prises avec leurs identités et leurs appréhensions de leur sexualité. Le travail de Magniez est fort utile et présente au lecteur des pistes essentielles comme les

conflits, l'importance de l'art et le leitmotiv de la nuit dans chacun des romans ; cependant il généralise la relation homosexuelle haïtienne comme étant « un espace trouble, entre bonheur et tension » (Magniez 213-214), une analyse qui ne capte pas assez à mon avis les enjeux du traitement d'un tel sujet dans l'histoire particulière d'Haïti. Magniez évoque par exemple le parallèle entre la violence et la nuit (226) dans le roman de Figolé, *La dernière goutte d'homme*, sans prêter attention au reste du récit qui mentionne régulièrement des bandes de pillards et de tueurs qui terrorisent la ville de Port-au-Prince. Au-delà de la romance homosexuelle qui, certes, prime dans le récit, c'est aussi le quotidien inexorablement violent que Figolé veut pointer du doigt. Décrire l'existence de l'homosexualité en Haïti (un fait qui est nié par beaucoup) passe nécessairement par la mise en contexte de la réalité quotidienne, qui, elle, ne peut être déniée. C'est d'ailleurs de cet angle bien précis que nous analyserons le roman de Figolé ci-dessous.

Notons que ces auteurs haïtiens (Figolé, Milcé et Mars) ont publié relativement récemment et sont particulièrement intéressants pour notre étude parce qu'ils touchent au sujet de l'homosexualité tout en étant des résidents actuels d'Haïti. Ce fait est remarquable dans notre considération du tabou autour du sujet de l'homosexualité et par rapport aux travaux de Maryse Condé et de Patricia Powell, étudiées dans notre premier chapitre, qui vivent toutes les deux à l'étranger. En effet, malgré les résistances que nous avons pu constater en Haïti quant aux sexualités non-normatives, ces auteurs ne semblent pas avoir été persécutés pour leurs écrits. Jean-Claude Figolé, le plus âgé, est un intellectuel reconnu qui a été investi en politique (*Ventsdailleurs.fr*). Jean-Euphèle Milcé travaille pour l'organisation internationale PEN qui défend la liberté d'expression et la littérature (*pen-international.org*). Kettly Mars travaillait dans l'administration publique mais se concentre depuis 2010 sur sa carrière d'écrivain (*kettlymars.com*). Alors que leurs textes mentionnés ici sont très clairement suggestifs et

décrivent ouvertement des relations entre hommes, les auteurs semblent vivre leur quotidien paisiblement en Haïti ce qui suggère que leurs travaux sont acceptés, ou tout du moins tolérés. Cette constatation nous pousse à voir le rôle de la littérature haïtienne comme un possible outil de tolérance quant à la question de l'homosexualité, dont un exemple sera développé dans notre seconde partie.

A ce stade de notre étude, il est important de faire un point sur les idées mises en avant dans la première partie de cette analyse. Dans la culture haïtienne, les sexualités non-hétéronormatives sont peu représentées, voire même invisibles, sous couvert d'un tabou culturel. Cependant, nous avons constaté qu'il y a certaines différences essentielles avec la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane où le mariage homosexuel existe mais où les résistances culturelles se font par une survalorisation de la masculinité antillaise. En Haïti, nous avons évoqué l'existence d'une association qui cherche activement à récupérer le mot *Masisi* (terme péjoratif pour gay) pour en faire un terme d'identité positif. KOURAJ se bat au quotidien pour servir de refuge mais aussi construire une voix non-hétéronormative en Haïti. Le simple fait que l'association existe et qu'elle ait regroupé ses membres sous le titre de communauté M est un pas majeur vers la reconnaissance du groupe. Cela leur donne une visibilité, un but commun à défendre et surtout la possibilité d'être reconnu et petit à petit accepté. De plus, le reportage *Des hommes et des dieux* a mis des visages sur cette cause dès le début des années 2000, bien avant le reste des Antilles, tout en montrant l'importance du vaudou qui accepte les membres de la communauté M sans discrimination.

Malgré les difficultés qui persistent (les menaces que reçoit l'association KOURAJ, la présence croissante d'églises américaines, une proposition de loi sur l'homosexualité), nous

avons mis en exergue une certaine tolérance en Haïti, qui existe dans ce que nous avons défini comme le particularisme haïtien et non comme une invasion culturelle étrangère. Pour cela, nous avons argumenté que l'indépendance acquise suite à la révolution haïtienne a eu l'effet de créer une identité nationale forte construite grâce à des repères culturels bien spécifiques. Certains repères typiquement haïtiens ont été cultivés et ont servi de contre-poids à l'hégémonie française, puis à l'occupation américaine. L'histoire révolutionnaire et ses héros, le vaudou, certains courants littéraires comme l'Indigénisme et de manière générale une conscience de la nation haïtienne, ont contribué à résister, tout du moins culturellement, aux invasions extérieures.

Pour preuve, nous verrons ci-dessous comment l'homosexualité a déjà une place (certes, minime mais en développement) dans le monde littéraire haïtien. Pour illustrer la perception et le tabou de l'homosexualité, nous analyserons le roman spiraliste de Jean-Claude Figolé *La dernière goutte d'homme*. L'analyse littéraire mettra en exergue la façon dont Figolé superpose la relation entre les deux amants à la réalité historique et violente de Port-au-Prince post-coup, au début des années quatre-vingt-dix, ce que nous voyons comme un appel à la tolérance.

Jean-Claude Figolé : *La dernière goutte d'homme*

Formé en droit, agronomie et économie, Jean-Claude Figolé est devenu journaliste, enseignant, écrivain et plus récemment maire de la commune des Abricots. Ses valeurs morales et l'amour de sa patrie, notamment la volonté de sortir sa communauté de la pauvreté, l'ont conduit à s'investir au niveau politique. C'est aussi et surtout l'un des membres fondateurs du Spiralisme, un mouvement littéraire haïtien complexe qui cherche à capter une réalité toujours en mouvement et donc décousue (« Le spiralisme de Frankétienne »). Le Spiralisme fut fondé en 1965, pendant la dictature de François Duvalier, un moyen pour ses membres fondateurs,

Frankétienne, René Philoctète et Jean-Claude Figiolé, de survivre par l'écriture, sans quitter leur pays, contrairement à nombre d'intellectuels qui s'exilèrent. Dans son étude du Spiralisme⁶⁹, la chercheuse Kaiama Glover souligne que les spiralistes ont refusé d'avoir un manifeste pour leur mouvement par peur d'être réduits à un principe réducteur (21) et que l'ensemble que leurs travaux sont confus par choix. Elle donne l'exemple de Figiolé dont elle dit que le manque de clarté dans ses travaux « is strategic, serving ultimately to prevent theorists and literary critics from focusing on certain of the principles he evokes while relegating others to the background.” (Glover 20) Elle résume ainsi la quête des trois auteurs : “His [Figiolé] and other Spiralist works are thus meant to be an exploration and interrogation of reality rather than the vehicle for any predetermined message.” (Glover 20).

Le roman de Figiolé, *La dernière goutte d'homme* a été publié en 1999 et se veut provocateur dans la mesure où il décrit l'amour passionnel et destructeur entre deux jeunes hommes, Yvan et Roger, tout en abordant le sujet de l'inceste, un autre thème tabou. Le récit, riche et dense, n'a pas encore été l'objet de travaux académiques. Nous entreprendrons donc ici une première ébauche focalisée spécifiquement sur le tabou de l'homosexualité entre les deux jeunes hommes, tout gardant à l'esprit qu'un travail considérable reste à faire sur le reste du roman.

La dernière goutte d'homme nous décrit le quotidien de Roger, artiste peintre de vingt ans, et de son amant Yvan, un joueur de guitare de dix-huit ans, sur une toile de fond composée d'un quotidien violent à Port-au-Prince au début des années quatre-vingt-dix, et d'un récit polyphonique de ce qui semble être un conte sur la famille d'Yvan. Le début du récit nous présente leur relation sous un jour heureux, avec des rendez-vous réguliers dans leur bar préféré, et renforcé par la stabilité de leur relation qui dure depuis huit mois. Le récit évolue rapidement

⁶⁹ Kaiama Glover *Haiti Unbound: A Spiralist Challenge to the Postcolonial Canon* (2010).

dans une situation de conflits et de désintégrations due à plusieurs tensions relationnelles à l'intérieur de leur couple, dans la famille d'Yvan et dans la superposition des deux. En effet, Yvan, qui a une relation quasi-incestueuse avec sa mère, Monica, décide de présenter son amant à celle-ci. Très vite, Roger et Monica, tombent amoureux, sous les yeux de son fils, qui prétend ne rien voir et continue d'espérer que Roger reviendra à lui. Monica de son côté, est une femme qui a été abandonnée par le père d'Yvan, lui aussi prénommé Roger, et qui brûle de désir tout autant que de vengeance envers le père de son fils. La dernière partie du roman est confuse et suggère que dans un acte de folie, Roger (le jeune peintre) viole Monica et tue Yvan. Cependant, les dernières pages du roman insinuent également que Monica est peut-être celle qui, comme le personnage mythique de Médée, auquel elle est comparée tout au long du roman, tue son fils pour punir Roger, son ex-mari.

Le roman, décousu et parfois complexe dû aux différentes couches qui le composent, est néanmoins clair dans son témoignage de la réalité haïtienne. Figolé nous pousse à réfléchir à la notion de réalité tout en abordant le sujet délicat de l'existence de l'homosexualité en Haïti, en superposant les deux. En effet, en plaçant son récit dans le contexte de la violence des Zenglendos – des bandes armées qui ont réellement existé au début des années quatre-vingt-dix⁷⁰ – Figolé pousse son lecteur à accepter la relation homosexuelle comme existante et haïtienne elle aussi.

Par conséquent j'argumenterai dans cette analyse que Figolé nous donne un récit ancré dans un cadre historique spécifique (Haïti post-coup, après le départ du président Aristide), qui

⁷⁰ Selon le site internet Human Rights Watch, *Zenglendo* "is used to refer to members of armed criminal groups, usually operating at night and particularly in the slums and working-class districts of Port-au-Prince. Some of this violence may be assumed to be purely criminal, without political motivation. However, it is widely believed in Haiti that even zenglendos operate under the cover, or with the express tacit consent of the police, and that their operation, while involving armed robberies, may also be intended to intimidate the population of localities most opposed to the post-coup authorities and committed to the return of President Aristide." (HumanRightsWatch.org)

impose la relation homosexuelle non pas comme une invasion culturelle de l'extérieur mais dans un contexte spécifiquement haïtien. Ce procédé illustre que la relation amoureuse fait partie de la vie haïtienne, au même titre que la violence des gangs dont le lecteur connaît l'existence. Par ailleurs, il conviendra nécessairement de s'interroger sur la relation entre la tonalité spiraliste et le traitement du tabou : Comment Figolé utilise-t-il le spiralisme pour aborder le sujet ? Comment gère-t-il cette relation entre deux hommes ? Dans quelle mesure y-a-t-il une tolérance⁷¹ ? L'inclusion de la maladie mentale au sein de la relation homosexuelle nous pousse en effet à questionner les motifs de l'auteur. S'agit-il de pathologiser la relation entre les deux hommes ? L'inclusion de la folie nous amènera à comparer le texte de Figolé à un autre roman qui dépeint lui aussi un personnage homosexuel névrosé dans *Mon mari est capable* de Denis Boucolon.

Mettre en scène deux hommes

Contrairement à nombre d'auteurs francophones du bassin caraïbe, Jean-Claude Figolé se positionne dès 1999 comme un auteur ouvert d'esprit et d'une certaine façon intrigant, en choisissant de focaliser les prémices de son histoire sur un amour entre deux jeunes hommes de Port-au-Prince. Au premier abord, le tabou semble inexistant, exposant ouvertement la relation dès les premières pages du roman. Dès leur rencontre initiale, Roger et Yvan s'étaient « souri[s] l'un [à] l'autre. Aussitôt un vœu à travers la reconnaissance instantanée d'affinités réciproques » (*La dernière goutte d'homme* 21) laissant deviner une complicité immédiate et naturelle, mais aussi une reconnaissance de leur orientation sexuelle. Les deux personnages se savent déjà tous deux différents puisqu'ils se rencontrent par le biais de Reynald, qui met en contact des hommes

⁷¹ Nous n'avons pas trouvé d'analyse qui associe Spiralisme et homosexualité. Cette prise de position est donc notre propre interprétation.

qui préfèrent les hommes. Dans leur quotidien, Roger et Yvan sont aussi décrits allant au cinéma ensemble, se retrouvant régulièrement dans un bar. Leur discrétion est évidente et ils ne se touchent que par prétexte, « par-dessus les verres au moment des mixages. Surpris. Oh! pardon! Ils se souriaient. [...] Personne ne nous voit. [...] Les mains se rapprochaient. Rapidement. Les doigts entrelacés. Pris. Tout aussitôt dépris. Entre eux, un bonheur câlin. » (*La dernière goutte* 25) Même s'ils restent précautionneux, ils jouent avec leur secret que personne ne semble deviner. La succession d'actions mentionnée ci-dessus laisse deviner un jeu régulier entre les deux amants peut-être par provocation envers une société qui les voit comme déviants. Ces descriptions sont déjà beaucoup plus explicites que celles de la plupart des auteurs antillais. Figolé va plus loin avec quelques bribes de leur intimité : « Les lèvres de Roger frémissaient. Il se laissa déshabiller. Yvan évita de le brusquer lorsqu'il souleva son buste pour tirer la chemise. [...] Roger s'abandonna. » (57) Sans pour autant inclure de descriptions graphiques, Figolé n'hésite pas à mettre en scène les deux hommes lors de moments amoureux, une première forme de transgression du tabou.

Néanmoins, au milieu de cette relation stable et partiellement vécue à découvert, les moments de tension entre Roger et Yvan commencent à apparaître spécifiquement dû à leur orientation sexuelle. Lorsqu'Yvan, qui est très proche de sa mère, souhaite lui présenter Roger, la peur d'être découvert submerge Roger et provoque chez lui colère et terreur, imposant le silence à Yvan :

- Tu ne lui as pas dit que nous ...

Roger, décontenancé, avait perdu sa coutumière assurance. Sur son visage, une pâleur pétrifiée. Dans ses yeux, les premiers ferments de la colère. Jailli hors de ses frontières, *il n'arrivait plus à trouver ses mots*. Dressé sur les hauts d'une

situation embarrassante, il tressaillait. La peur d'être enfermé dans sa vérité. Connu et reconnu. Une réaction qui n'a pas cessé d'étonner Yvan. Celui-ci rétorqua :

- Les autres? Ils savent, eux. Roger tape sur la table du poing. Un geste rageur. Heureusement que le bar est vide hormis le garçon qui sursaute.

- Les autres ! C'est pas pareil. Nous sommes, nous, une grande fraternité.

Yvan sourit, narquois. Belle fraternité en effet, eut il envie de crier. *Celle du secret*. Quel ? Une moue désenchantée plissa sa bouche. Secret non pour protéger notre être profond mais pour cacher la honte qui recouvre notre différence. (Nous soulignons, *La dernière goutte* 25-26)

Alors que leur relation était jusqu'à présent fonctionnelle, Roger se ferme soudain, étant incapable de communiquer, que cela soit physiquement, dans son visage « pétrifié », ou dans les mots qui lui manquent, exprimés par les points de suspension. Il s'avère alors que même s'il a vécu cette relation secrète comme un genre de défi envers la société haïtienne, Roger reste bloqué à l'idée de *vocaliser* qui il est ou de se rendre *visible* hors de son cercle d'amis gays. Ce ne sont évidemment pas ses désirs qui l'entravent mais plutôt la façon dont il sera perçu. La peur de l'exclusion par la majorité domine l'extrait comme le montre l'affirmation « Les autres [nos amis] ! C'est pas pareil ».

Tout comme la définition primaire de tabou signifie « marked off » ou « off-limit » (Holden ix), le sujet de leur relation est considéré tabou par Roger qui entretient ce silence en interdisant toute allusion hors d'un cercle bien défini. Comme décrit dans l'ouvrage de Sigmund Freud *Totem et tabou* (1913), nous nous trouvons ici en présence de la matérialisation du tabou : non seulement le sujet abordé est jugé problématique, voire dangereux, mais il y a aussi une

volonté de limiter la connaissance de ces informations en anticipant les conséquences résultant de la violation de cette interdiction (Freud 29-30). Roger sait que la connaissance de leur secret peut porter préjudice à sa carrière, par exemple. En effet, il séduit souvent ses jeunes modèles féminins, ceci lui servant de couverture hétérosexuelle. Dans le dialogue, la limitation du tabou se veut orale dans son injonction de savoir si Yvan a déjà parlé, mais surtout constitue une imposition future de *ne plus parler*. De son côté, Yvan associe dédaigneusement le secret à de la honte, à la peur d'être découvert, et replace le lecteur dans un traitement schématique des relations entre personnes de même sexe en Haïti : le silence, le mensonge, la dissimulation voire même l'effacement visuel. Alors que le roman présentait au départ un modèle différent des attentes sur le sujet, nous retrouvons certaines performances similaires à celles des Antilles françaises, ce qui dénotent des tensions en Haïti aussi.

La matérialisation du tabou se fait surtout entre les deux jeunes hommes en connexion avec leurs familles, à qui ils cachent leur relation. Par exemple, la mère d'Yvan, Monica, a entendu parler de Roger mais malgré sa proximité avec son fils, elle ignore l'homosexualité de celui-ci. D'une certaine façon, le secret qui entoure leur relation rend celle-ci inexistante. C'est d'ailleurs ce qui permet à Roger de se positionner en tant qu'amant pour Monica et que celle-ci accepte, pensant qu'il n'est qu'un ami d'Yvan. Dans la famille de Roger, le tabou est le plus flagrant car il est basé sur l'accord tacite que sa mère ne connaît pas son orientation sexuelle alors que le contraire est évident :

La voix aigre l'accueillit. Scandalisée.

- Combien de fois t'ai-je dit que je ne veux pas (elle pesait ses mots) te voir déambuler dans cette maison, habillé de si grotesque façon. (Un ton au-dessus.)

Mais tu es une femme. Tu ne vois pas. Regarde. (Monica imagine la mère de Roger l'entraînant devant un miroir.) *Regarde. Il ne te manque que les seins et des boucles d'oreilles.* (Nous soulignons, *La dernière goutte*, 111)

Ici, nous sommes en présence du point culminant d'une discussion qui a lieu bien des fois entre la mère et le fils. Roger est réprimandé par sa mère à cause de ses vêtements et de la non-conformité entre son sexe et son genre. Surtout, il est évident par la question « Combien de fois t'ai-je dit » que sa mère a remarqué sa différence, mais refuse de l'accepter, sans aborder le sujet réel de la discussion, sa préférence pour les hommes⁷². Le fait qu'elle l'appelle « femme » et le mette face au miroir, semble vouloir le confronter à ce fossé entre l'identitaire et le biologique, mais sans mettre les mots sur ce qui la dérange vraiment. Par exemple, elle ne questionne pas la présence constante d'Yvan dans la chambre de Roger jusqu'au jour où elle l'y trouve nu : « Mais! Ciel! Qui êtes-vous? Un homme nu dans la chambre. Ma honte. » (119) Le fait qu'elle s'exclame « Ma honte » renvoie à la confrontation visuelle de ce qu'elle préférait ignorer jusqu'à présent. Ironiquement, son sentiment résonne avec celui de Roger, mentionnée plus tôt. Malgré cette honte, maintenant mise à jour, le secret n'est plus. Pourtant après cette confrontation, le sujet ne sera jamais abordé entre la mère et le fils, démontrant que le tabou est entretenu par *choix* et d'un accord tacite entre eux. Il est possible de lire dans ce choix littéraire de Fignolé une proposition de la relation homosexuelle suivant la notion de « secreto abierto⁷³ » de la chercheuse Rosamond King, qui propose que le *coming out*, le fait de clamer sa différence sexuelle, n'est pas nécessairement un but primordial dans les cultures non-occidentales. L'oxymore de « secret » et « ouvert » exemplifie pour King la connaissance d'une différence

⁷² Il est impossible d'aborder l'ensemble du texte dans tous ses détails et certains objecteront que Roger n'est peut-être pas homosexuel au vu de sa relation avec Monica. Cependant, il est quasi certain que la relation qu'il développe avec Monica n'est qu'une façon de se venger de sa propre mère. A la fin du récit, alors que Roger est devenu complètement fou, nous apprenons qu'il a été violé par son frère et que Roger tient sa mère pour responsable.

⁷³ Rosamond King *Island Bodies* (2014) particulièrement le chapitre 2.

sexuelle dans l'entourage proche, mais l'absence d'un affichage ostentatoire pour montrer cette différence. La mise en scène des deux hommes est à valoriser pour son effort de braver le tabou mais il nous semble que c'est le genre spiraliste du texte, dans son rapport à la réalité, qui permet le plus à Fignolé d'imposer le message de tolérance envers l'homosexualité.

La liberté du Spiralisme

Malgré certains malaises dans la relation entre les deux amants, qui se traduisent par des moments de silences, d'évitement et de déni, il nous semble que cette histoire d'amour entre deux hommes est validée grâce à sa tonalité spiraliste. Dans une interview pour le site *Potomitan*, l'auteur haïtien Frankétienne, l'un des fondateurs du mouvement avec Fignolé, explique l'importance de la spirale comme « un genre nouveau qui permet de traduire les palpitations du monde moderne. L'œuvre spirale est constamment en mouvement. » Dans son analyse des propos de Frankétienne, Saint-John Kauss propose alors que

« La littérature haïtienne, avec le spiralisme, définit ainsi sa nouvelle démarche pour expliquer, par la parole et l'action, l'ambiguïté de la vie ou le désarroi général. En bousculant les formes passées, en descendant dans les profondeurs complexes du langage, l'être spiraliste manifeste une vigueur toute nouvelle : celle de condamner le traditionalisme. » (« Le spiralisme de Frankétienne »)

En dépassant et en condamnant le traditionalisme, en se détachant du roman traditionnel, le spiralisme s'impose comme une approche de la réalité beaucoup plus crue et inéluctable. Fignolé aurait sans doute pu choisir n'importe quel autre thème pour son roman mais la relation entre deux jeunes hommes est particulièrement à propos pour questionner une réalité complexe où peu tolèrent ce schéma non-hétéronormatif qui est souvent perçu comme un choix. Glover, citée plus

haut, affirme pour sa part que le spiralisme produit « a narrative instability that effectively obliges the reader's engagement with the texts other than by way of a more traditional attachment to or identification with sympathetic protagonists. » (Glover 72) Le récit est déroutant comme pour renforcer le hasard incontrôlable et fatal de la vie des deux jeunes hommes.

Cette fatalité est clairement mise en scène avec l'utilisation centrale de la figure mythologique de Médée, qui a tué ses propres enfants pour se venger de leur père, Jason. Dans le roman, Monica est souvent comparée à Médée, « la figure la plus tragique de la maternité, » (*La dernière goutte*, 119), ce qui laisse très vite présager qu'elle va sûrement venger elle aussi. De cette figure classique célèbre, Figolé créolise le mythe en y superposant le vaudou haïtien. Telle une tragédie grecque, Monica fait appel à la déité vaudou Ogoun à plusieurs reprises, dans des apostrophes dramatiques, lorsqu'elle en appelle à sa pitié ou à sa protection. Par exemple, lorsqu'elle prend le parti de Médée lors d'une discussion avec son fils, Monica se rend sûrement compte que sa défense est en réalité son propre plaidoyer. Elle est alors décrite les « Yeux hagards, souffle haut, une main posée sur le coeur, l'autre brandie, la paume dressée dans le geste de repousser le malheur. – Ogoun! Ogoun ! Préservez-moi! » (119). La posture, la supplique et l'appel au(x) dieu(x) rappelle sans hésitation le personnage racinien de Phèdre, qui elle aussi se croit le jouet des dieux. Similairement, Monica demande protection à Ogoun à des moments clé du roman lorsque son désir de vengeance accroit. Figolé « spiralise » son récit en mélangeant la tragédie classique, symbole de la production littéraire traditionnelle valorisée dans le monde occidental, à un élément typiquement haïtien, le dieu vaudou Ogoun, dieu de la guerre. Le mélange crée un mouvement qui a pour but de situer le récit dans un environnement connu et reconnu du lecteur (littérature classique) tout en le surprenant et le déstabilisant. La confusion, produit par les mélanges inattendus, est similairement utilisée lors de la description de la vie

quotidienne haïtienne et de la relation homosexuelle, tabou en Haïti, inattendue dans ce décor familial.

Dans le récit, le monde extérieur est Port-au-Prince où règne la terreur et la violence. La mention dans le texte des Zenglendos, bandes armées qui terrorisent la population, place le récit au début des années quatre-vingt-dix, alors que le président haïtien de l'époque, Jean-Bertrand Aristide a quitté le pays suite à un coup d'état par l'armée. Ce contexte historique, ancré dans la réalité contribue à aborder le tabou et constitue une réponse radicale à l'idée que l'homosexualité n'existe pas en Haïti. Pour notre analyse, cette empreinte de l'histoire haïtienne est essentielle car elle impose un quotidien connu et reconnu par la population comme un fait indéniable. En superposant l'histoire haïtienne et la relation entre les deux hommes, nous voyons ce que Glover analyse dans l'ensemble de l'œuvre de Figolé comme des personnages « whose personal sufferings echo those of the Haitian nation and, to some extent, of the (post)modern world as a whole. » (72) Dans la connexion entre la relation homosexuelle et l'histoire haïtienne, il semble que Figolé ne veuille pas nécessairement faire une apologie de cette relation, mais plutôt l'humaniser et appeler à la tolérance.

Remarquons par exemple que la première description des attaques de Zenglendos est faite au début du roman alors que les deux hommes doivent rentrer chez eux, créant un parallèle entre les dangers qui découlent de leur relation et la violence qui sévit dans la rue. Yvan semble vouloir rester avec Roger, ce qui provoque la colère de ce dernier, suggérant qu'ils ne peuvent passer la nuit ensemble. Yvan se prend alors à penser à la violence qui les entoure :

Autour d'eux, à présent, des existences multiples parlaient de carnage comme si, dans ce pays, la mort était le commencement de tout. Une femme. Langue coupée, seins tronçonnés et hachés, après avoir été violée par deux individus non

identifiés. Un enfant. Quatre ans. Abattu froidement en présence de ses parents tenus en respect sous la menace d'une mitraillette Uzi par cinq énergumènes masqués. Des bébés. Abandonnés dans un canal au milieu d'un lot de matériel chirurgical. Et des kyrielles de cadavres nus jonchant les rues dans leur indécence et dans leur puanteur. Du sang! Partout! Boue et sang déferlent. (*La dernière goutte* 22-23)

Dans cette description d'une série de meurtres, les phrases courtes et la ponctuation, constituée majoritairement de points, durcissent l'énonciation, telle la lecture d'une liste. Cet aspect renforce l'idée d'une constatation des atrocités quotidiennes qui sont subies par la population locale. L'anonymité est renforcée par l'indistinction « Une femme », « Des bébés », « Des kyrielles de cadavres », exprimant la répétition quotidienne de ces actions traumatisantes mais devenues banales. Par ce procédé, Figolé décrit les réalités bien différentes qui coexistent à Port-au-Prince : la tragédie des violences quotidiennes d'une part, réaffirmant l'existence et la sacralité de l'amour, d'autre part. Au fond, Figolé valorise l'amour entre Yvan et Roger, faisant peu de cas de la non-conformité de leur relation, rejetant le discours populaire homophobe et démontrant surtout qu'il y a suffisamment de violence en Haïti. Cette vision est très similaire à celle de Charlot Jeudy, le directeur de l'association KOURAJ qui pointe du doigt l'hypocrisie politique de certains parlementaires qui se focalisent sur la communauté M et la soi-disant perversion des mœurs, au lieu de gérer les problèmes concrets qui ralentissent le développement d'Haïti⁷⁴.

⁷⁴ Donnons l'exemple du sénateur Jean-Renel Senatus, qui, en juillet 2016 avait mis en garde les familles contre la diffusion de programmes télévisés durant les vacances scolaires qui « all[ait] en sens contraire de la moralité ». Mise en cause, la série américaine *Glee*, qui était vue comme une promotion de l'homosexualité. « Il y a certaines choses dont on a besoin de *l'étranger*, tout comme il y en a d'autres dont on n'a pas besoin. » (Nous soulignons, *Le Nouvelliste*) Il suggère que « l'étranger » est ici la source du vice et que de telles pratiques ne sont habituellement pas natives d'Haïti.

Contrairement à Frankétienne, Figolé insiste que sa conception du spirralisme avait surtout un but révolutionnaire⁷⁵. Pour lui, au de-delà de l'enrichissement littéraire haïtien, ce mouvement apparaît surtout essentiel pour un retour littéraire à l'individu. En focalisant son récit sur deux hommes, nous pouvons arguer qu'il poursuit cette quête révolutionnaire dans l'esprit spirraliste, en soutenant les identités non-conformistes. Cependant, la fin du récit est particulièrement violente, le triangle amoureux entre Yvan, Roger et Monica conduisant au viol et au meurtre dans ce qui semble être un accès de folie de Roger. Lorsque l'on réfléchit à aux perceptions dépassées qui pensaient l'homosexualité une maladie mentale, comment interpréter l'inclusion de la folie dans le récit ? Similairement, l'auteur Denis Boucolon met en scène un personnage homosexuel névrosé. Quels sont les enjeux conflictuels d'un tel procédé ?

Le « problème » de la pathologisation

Il convient de clôturer ces réflexions et de revenir sur le thème de la folie et de la maladie mentale, mentionnées plusieurs fois dans cette étude. La folie est centrale pour le courant spirraliste dans la mesure elle décrit une réalité autre, mais dans une certaine mesure nécessaire car authentique. Le thème de la folie est couramment utilisé dans la littérature antillaise comme l'une des marques du trauma résultant de l'esclavage et de la dissociation identitaire subi par le sujet antillais ou haïtien⁷⁶. Dans le roman *La dernière goutte d'homme*, la folie semble avoir une place prépondérante puisque plusieurs personnages en sont victimes. Son rôle est d'ailleurs multiple : dans un premier temps, elle ajoute une tension entre les personnages, mettant en scène

⁷⁵ Voir Kathleen Gyssels « Entretien avec l'écrivain Jean-Claude Figolé » (2007).

⁷⁶ Pour les études à ce sujet, voir par exemple Sarah Burnautzki « Le motif de la folie dans *Rosie Carpe* : Réminiscence de la littérature antillaise » dans *Quand la folie parle* (2014) ; Valérie Orlando *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls: Seeking Subjecthood Through Madness in Francophone Women's Writing of Africa and the Caribbean* (2003). Parmi les œuvres littéraires, voir Michèle Lacroisil, *Cajou* (1961) ; Marie Vieux Chauvet *Amour, Colère, Folie* (1968). Parmi les canons théoriques voir Edouard Glissant *Discours Antillais* (1981); Frantz Fanon *Peau noire, masque blanc* (1951).

une mère de famille prête à tout (même à l’infanticide ?) pour se venger de son ex-mari. Dans un second temps, la folie est aussi représentée comme une réponse aux divers traumatismes des personnages, un exutoire de leurs souffrances. Enfin, et similairement à d’autres romans antillais, la folie côtoie le thème de l’homosexualité dans une pathologisation qui est, certes, possible⁷⁷ mais également dangereuse. En effet, il est intéressant de constater que la maladie mentale est souvent associée à l’homosexualité dans des textes antillais où l’importance est portée sur l’absence du père et/ou du trauma familial.

Dans le but de réfléchir à la représentation de la relation homosexuelle dans la littérature haïtienne, nous nous devons d’étudier ici la pathologisation qui est en fait assez courante dans certains écrits antillais qui combinent récits non-hétéronormatifs et maladies mentales. En effet, dans *A Small Gathering of Bones* de Patricia Powell, examiné dans notre précédente analyse, le personnage principal est décrit comme se mourant de la maladie du Sida ; cependant, sa déchéance est surtout due à l’obsession qu’il a pour une mère qui le rejette lorsqu’il lui avoue aimer les hommes. Notons que le père est décédé. Surtout, Ian s’enfonce dans le déni puis dans la psychose, lorsqu’il prétend être de nouveau en contact avec sa mère alors que celle-ci refuse de le voir. Dans la pièce *Comme deux frères* de Maryse Condé, Grégoire se prend à rêver d’une vie meilleure entièrement inventée, dans laquelle il rêve que ses enfants compenseront pour ses erreurs passées, une espèce de rédemption exagérée qui est en fait une désillusion malsaine. Denis Boucolon, le fils de Maryse Condé écrit en 1988 *Mon mari est capable*, un roman situé en Afrique de l’ouest, dans une ville inconnue. Il s’agit d’un *Bildungsroman* racontant l’histoire d’Isaac, un petit garçon fou amoureux d’une mère qui le rejette. En grandissant, il se découvre

⁷⁷ Plusieurs recherches démontrent que les membres de la communauté LGBTQ aux États-Unis ont trois fois plus de risques d’être victimes de maladies mentales (National Alliance on Mental Illness ; « Mental Health in Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender (LGBT) Youth »). Il est malheureusement difficile de trouver des informations similaires sur Haïti ou les territoires du bassin caraïbe, mais il convient d’imaginer des similarités.

une préférence pour les hommes, tandis que sa famille suggère qu'il cherche en fait à imiter sa mère. Enfin, l'amour incestueux est aussi au cœur du roman de Jean-Claude Figolé *La dernière goutte d'homme* que nous avons analysé ci-dessus. Yvan cherche à remplacer son père lors de certaines interactions avec sa mère : il l'embrasse sur la bouche, cherche à entrer dans son lit lorsqu'elle y est nue et obsède quant à son père absent auquel il fait souvent référence. Les monologues intérieurs d'Yvan sont souvent ceux de la crainte, et de la peur du rejet. Roger, son amant, s'éprend de la mère d'Yvan avec pour but ultime de remplacer celui-ci. Il tombe littéralement « fou » amoureux d'elle et finit par tuer Yvan dans un acte de délire. La mère, Monica est comme nous avons pu le voir plus haut, une Médée créolisée. Sa folie est aussi liée à l'idée de rejet, à cause du père de son fils qui l'a abandonnée.

Notons que dans tous ces récits la figure du père absent, tel un leitmotiv, semble être à la source de la maladie mentale. Le problème étant que l'amalgame de la non-conformité aux schémas patriarcaux et les répercussions mentales est presque simpliste. J'utiliserai ici les romans de Boucolon et Figolé pour leur traitement de la relation incestueuse à la mère du fait de l'absence du père. J'ai choisi ces deux romans parce qu'ils suggèrent que l'absence du père influence la sexualité de l'enfant et qu'elle est peut-être la source de l'homosexualité. Bien que ces deux œuvres défient le tabou de l'homosexualité, cette idée repose sur un cliché, conscient ou non de l'auteur. La pathologisation des personnages, notamment au travers de la névrose ou de la psychose, souligne une difficulté à présenter la relation homosexuelle comme relation équilibrée et saine, ce qui d'une certaine façon peut démontrer une ambivalence inconsciente quant à la relation non-hétéronormative.

En effet les étapes qui semblent conduire à la relation homosexuelle sont similaires chez les deux auteurs. Dans un premier temps il y a le père absent que l'enfant connaît à travers de

très vagues descriptions. Chez Boucolon, Isaac Johnson sait simplement que son père était un métis Libanais qui a abandonné la mère d'Isaac parce qu'il était déjà marié (*Mon mari est capable* 32-33). Chez Fignolé, le père est absent physiquement mais présent en photo, dans la chambre de la mère qui lui voue un amour-haine puissant, tandis que le petit garçon s'invente un père avec des bribes de souvenirs (*La dernière goutte d'homme* 29). Même si son père lui manque, Yvan se développe en tant qu'adolescent puis jeune adulte artiste, et reporte son amour sur sa mère.

L'absence du père est beaucoup plus forte pour le personnage d'Isaac, non pas que le personnage l'évoque, mais plutôt dans la mise en scène qu'en fait l'auteur. Il n'y a *aucun* homme présent durant l'enfance du petit garçon, à part la photo de son grand-père décédé qui est mystifié par sa grand-mère. Le début de l'intrigue se focalise surtout sur les femmes qui entourent Isaac et l'élèvent : sa mère, Génovéva et sa grand-mère, Aïssa, qui s'occupe de lui parce que sa mère est trop occupée à devenir une chanteuse célèbre. Dans la première partie du roman, qui couvre la vie d'Isaac de ses cinq ans à ses seize ans, l'emphase est surtout mise sur un complexe d'Œdipe qui perdure. Un premier cliché concerne l'absence d'une présence masculine qui le pousse à être obsédé par sa mère, voire amoureux d'elle :

- Tu m'aimes trop, Isaac, beaucoup trop ! Ce n'est pas normal pour un homme ... Tu es un homme à présent, mon fils ! Tu n'es plus un enfant ! Il faut essayer d'en aimer une qui te fera oublier ta mère ... (*Mon mari* 21)

Elle ne me voyait pas souvent, pourtant je traînais après elle, je lui frôlais la main, je la dévorais des yeux ... A voir le peu de cas qu'elle faisait de moi, je doutais qu'elle soit réellement ma mère. (*Mon mari* 48)

Le petit garçon, malgré le rejet de sa mère, l'idolâtre et il semblerait que l'absence du père le pousse à voir sa mère comme l'unique source d'attention, un thème très œdipien. Surtout, il lui est souvent rappelé qu'il n'est pas normal, que son identité genrée est faussée. Par exemple, son manque de virilité est pointé du doigt plus d'une fois, par sa famille et les enfants de son âge, fille ou garçon :

Cours, tape dans un ballon, grimpe aux arbres ! Sois un garçon, enfin ! Pourquoi crois-tu que Dieu t'a donné un machin ? Comment réagiras-tu plus tard si on insulte ta femme en ta présence ? Vas-tu fondre en larmes comme ça t'arrive si souvent ? On dirait une fille ! Même les filles ne pleurent pas aussi facilement ! Sais-tu que j'ai parfois honte d'un de mes petits-fils ? Dis-moi, faux garçon, quand est-ce que ta vieille mère pourra enfin être fière de toi ? (*Mon mari* 32-33)

C'est ici sa grand-mère qui le pousse à se prouver en allant jouer au foot. L'ensemble de son exhortation est rempli de clichés. Dans cette association d'idée extrêmement genrées, Aïssa cherche à provoquer son petit-fils en doutant de ses capacités au foot qu'elle rapproche de son incapacité à être un homme. Lorsqu'elle lui répète « On dirait une fille » ou encore « faux garçon », il semble qu'elle est déjà consciente qu'il est trop tard pour le changer, d'autres indices démontrant sa sensibilité excessive. Plus loin, la grand-mère s'étonne « Mon Dieu, qu'il est bizarre ! [...] , jamais vu un homme comme ça! Je me demande ce qu'a pensé Génovéva le jour de sa naissance. » (*Mon mari* 37).

Similairement, Isaac est perçu comme une fille par les enfants de son âge. A l'âge de cinq ans les filles ne veulent plus jouer avec lui, lui répétant qu'il est un garçon, tandis que les garçons n'arrivent pas à croire qu'il soit l'un des leurs mais ne puisse jouer au foot. Pour se prouver, Isaac doit leur montrer son pénis : « - D'abord, avant de continuer, es-tu vraiment un garçon ? Si

ça se trouve, tu nous racontes des blagues ! Montre voir ... » (*Mon mari* 39). Il est évident ici que toute preuve passe par son physique, son pénis, la réification de la masculinité. Malgré les preuves physiques, Isaac finit par faire ce que font les femmes, si l'on en croit la division normative des remarques citées ci-dessus : son amitié avec un garçon de son quartier le pousse à accepter de satisfaire sexuellement son ami. Il n'est pas clair ici si Isaac souhaite réellement ce rapport dans la mesure où nombre de ses dialogues avec Alkaly sont constitués d'injonctions de ce dernier tandis qu'Isaac ne répond peu ou pas ou très faiblement. A la moquerie « Et puis regarde-moi ta démarche ! Même les femmes ne marchent pas comme ça ! », Isaac répond simplement « - Je fais ce qui me plaît. » (*Mon mari* 63).

L'amour pour la mère prend alors des formes diverses dans les deux romans mais toutes certainement problématiques. Dans *La dernière goutte d'homme*, Figiolé met en scène Yvan pour qui sa mère est une obsession, « Son île de lumière. Depuis dix-huit ans. Tous les départs d'Yvan le conduisent inévitablement à elle [...] » (33). Il l'embrasse à pleine bouche (46), il évoque le complexe œdipien « - Quel enfant n'a pas rêvé, un jour, de faire l'amour avec sa mère? » (50) ou encore il entre dans le lit de celle-ci car il la désire (65). Similairement chez Boucolon, Isaac rêve de sa mère avec qui il fait l'amour : « Quand je ferme les yeux, je te prends dans mes bras et je te fais gémir comme personne ne l'a jamais fait ! Quand tu danses, aïe ma mère ! » (*Mon mari* 15). Dans les deux cas, au moment où sont prononcées ces paroles, les personnages sont de jeunes hommes et leur obsession est clairement présentée comme une maladie mentale, un désir malsain dont ils ne se rendent pas compte. Dans les deux cas, ce sont souvent les gens autour d'eux (mère, grand-mère, amant, amis) qui soulignent l'anormalité de la relation.

Dans les deux narrations, l'homosexualité des personnages est alors pathologisée de manière très similaire, laissant suggérer, comme dans les travaux de Sigmund Freud, que les petits garçons ont pu aller au bout de leur complexe œdipien étant donné que le père était absent et qu'il n'y avait pas de peur de castration. Les relations d'Yvan et d'Isaac avec les hommes se définissent alors en rapport à la mère : Isaac « devient » sa mère lorsqu'il se rend compte qu'elle est inaccessible car trop occupée à séduire d'autres hommes. Après l'avoir traitée de « putain » dans ce qui semble être un accès de jalousie, Isaac est envoyé faire ses études à Paris où il se prostituera avec des hommes pour survivre. Lorsqu'il imagine un règlement de compte avec sa mère, le transfert entre la mère et l'enfant est évident : « On ne fait pas l'amour avec sa mère ! On ne rêve pas de s'étendre sur elle ! On ne se détourne pas des femmes pour lui rester fidèle. *On ne se glisse pas sous les hommes pour l'imiter ...* » (Nous soulignons, *Mon mari* 18). C'est Isaac qui imagine ces phrases, et il est ici clair qu'il a vu dans sa relation à sa mère un conflit avec l'amour qu'il pourrait porter aux autres femmes. Etant dans l'incapacité de la posséder, il essaie alors de la devenir, de « l'imiter » à l'extrême. Rappelons que dans l'article de Freud « Au-delà du principe de plaisir » (1920), la compulsion de répétition domine le principe de plaisir chez l'enfant car c'est en répétant l'acte traumatisant que l'enfant gagne un contrôle rétroactif sur celui-ci (Freud 63, 74).

De son côté, le personnage d'Yvan est complexifié par la teneur spiraliste du texte. Il semblerait qu'il cherche à accéder à sa mère de deux façons différentes : à travers le rôle du père, et à travers son amant, tous deux appelés Roger, une forme de transfert flagrante. Dans un premier temps, Yvan veut devenir son père, « non parce qu'il lui ressemblait mais parce que [la beauté de Monica] le hantait. Il rêvait de s'achever en elle. » (*La dernière goutte* 66) Yvan espère qu'en devenant son père il ait finalement accès à sa mère. Dans un second temps, Yvan utilise

son amant, Roger, dans le même but. Il associe d'ailleurs son amant à son père : « Yvan connut Roger, et cette connaissance cicatriza le temps. Sa joie ne cessa de mêler son père et son ami, de les fondre, les confondre dans ses rêves. » (*La dernière goutte* 33) Il n'est pas clair si Yvan choisit consciemment ou non de créer une relation entre sa mère et son amant mais il semble difficile de croire que Roger et Monica passent autant de temps ensemble sans qu'Yvan ne s'en aperçoive. Par ailleurs, Roger décide de peindre un tableau de Monica, ce tableau devenant beaucoup plus énonciateur qu'il n'y paraît. En effet, le tableau est peint par Roger mais sert de cadeau de la part des deux jeunes hommes à Monica, un symbole de leur triangle amoureux : « Nous l'offrirons *ensemble* demain à ta maman » (Nous soulignons, *La dernière goutte* 129). Lorsque le tableau est terminé, il représente une parfaite fusion entre les visages de Roger et de Monica, l'évidence de leur amour mais aussi, indirectement, le rappel de l'amour entre le père et la mère d'Yvan.

Dans les deux cas, nous ne critiquons pas le choix des auteurs d'incorporer l'inceste ou la maladie mentale dans la trame littéraire de leurs textes, étant donné que cela peut correspondre à un choix indépendant du thème général du roman ou de leurs personnages. Cependant, il est intéressant de constater dans ces deux textes d'auteurs du bassin Caraïbe un premier traitement de l'homosexualité avant-gardiste qui défie le tabou mais qui reste ancré dans certaines idées reçues sur l'homosexualité. Chez Fignolé, nous assistons à une œuvre provocatrice qui s'appuie sur la complexité du spiralisme pour placer son récit dans un contexte typiquement haïtien avec pour but de suggérer une tolérance envers la relation homosexuelle tout en démontrant qu'Haïti a d'autres priorités nationales (violences, pauvreté) à gérer. En incorporant dans son récit des éléments clés de la culture nationale haïtienne, tels que le vaudou, l'histoire récente du pays ou le style spiraliste, Fignolé impose son roman comme un reflet de la culture nationale et se

positionne à l'encontre de l'invasion étrangère, offrant un exemple du traitement de sexualités non-hétéronormatives typiquement haïtien. Le cas de Denis Boucolon est plus complexe, avec une identité en partie caribéenne (mère guadeloupéenne, père haïtien) mais aussi fortement influencée par son éducation en Afrique de l'ouest. Au vu de notre analyse, il nous semble que les deux auteurs exhortent à la tolérance en mettant en scène des personnages homosexuels mais sont eux-mêmes piégés par certains clichés comme s'il leur était difficile de se détacher d'idées reçues.

Conclusion

Cette analyse sur l'homosexualité masculine en Haïti nous a permis de constater l'avancée importante mais malheureusement peu discutée d'Haïti dans le domaine du tabou des relations non-hétéronormatives. La religion, souvent perçue comme la source de l'intolérance, y joue en effet une place importante mais toujours replacée dans le contexte (post)colonial. Il y a eu, et il y a toujours une forme de cohabitation entre une population traditionnelle catholique, qui applique de façon farouche les règles de bienséance provenant de la colonisation française, au contact d'une population vodouisante plus tolérante dans laquelle la communauté M est acceptée sans jugement. Cependant, cet équilibre relatif s'est fragilisé au point de disparaître, à cause de la présence croissante d'églises protestantes américaines depuis les années soixante, qui ont profité du tremblement de terre de janvier 2010 pour s'imposer, en blâmant les vodouisants et les *Masisi* d'une punition divine.

Le tabou ne met pas uniquement en lumière les silences qui habitent la culture haïtienne quant aux relations non-normatives, mais plutôt sur un ensemble dont nous avons mis en exergue toutes les complexités dans le cadre postcolonial. En effet, c'est d'une part une volonté de se

démarquer de l'ancien colon et de ses pratiques culturelles perçues comme imposées qui pousse des nations comme Haïti à rejeter l'homosexualité, tandis que d'autre part, les impositions occidentales continuent de se faire par d'autres intermédiaires tels que la religion, les aides humanitaires ou la combinaison des deux.

A l'inverse, certaines traditions comme le vaudou, qui sont pourtant haïtiennes, sont prises pour cible par des politiciens bien-pensants comme signe de retard culturel et dans une volonté de se montrer à la hauteur par rapport au monde occidental. Ces contradictions profondes se ressentent également au niveau littéraire où Jean-Claude Figiolé, dans sa volonté d'adresser le tabou entourant l'homosexualité en Haïti, propose une perspective dans laquelle le couple est associé à Haïti elle-même et au besoin de cesser les violences, tout en pathologisant ses personnages en développant une relation œdipienne excessive.

Malgré ces constatations, l'histoire révolutionnaire haïtienne constitue ce que nous voyons comme la source d'une résistance et d'une tolérance. En effet, la distanciation culturelle de modèles occidentaux repose sur des piliers de la culture haïtienne : l'esprit de révolution, l'idée de nation, le vaudou et un fort investissement littéraire. L'histoire exceptionnelle d'Haïti nous apparaît comme à d'autres chercheurs (Glover ; Midy) le terreau dans lequel peut germer une tolérance dans un cadre défini par des acteurs haïtiens, et eux seuls.

CHAPITRE 3

Invisibilité littéraire du couple mixte dans la littérature antillaise francophone :

tabou genré ?

« Nous sommes un pays judéo-chrétien
– le général de Gaulle le disait –, de race blanche [...].⁷⁸ »
Nadine Morano, femme politique française.

« Nous sommes tous africains.⁷⁹ »
Yves Coppens, paléo-anthropologue.

Dans notre étude des tabous nés de la relation France-Antilles, il est difficile, voire impensable de ne pas considérer la question de la couleur. La question du phénotype demeure un point de contention en France comme dans les Antilles françaises. Les citations ci-dessus ont été partagées dans les médias et les réseaux sociaux français au cours des dernières années. La première citation, celle de la femme politique Nadine Morano, a soulevé un tôle, particulièrement du fait de son utilisation du mot « race, » un mot qui n'est plus employé dans le discours officiel en France pour catégoriser les humains depuis la seconde guerre mondiale⁸⁰. La remarque de Morano, bien qu'elle ait concerné la question des réfugiés en France en 2015, a été difficilement reçue, entre autres parmi les populations françaises non-blanches – dont les antillais. La seconde citation a beaucoup circulé sur les réseaux sociaux récemment, durant les élections présidentielles françaises en 2017 et face à la popularité du Front National (parti xénophobe de l'extrême droite). Si la question de la couleur de peau est au cœur des débats publics, comme nous le voyons de plus en plus avec les modes d'expression populaires

⁷⁸ Citation prononcée lors d'une émission de télévision populaire. *Le Monde*, « Nadine Morano évoque la 'race blanche' de la France », 27 septembre 2015.

⁷⁹ Prononcé sur le plateau de l'émission *Les tabous* en 2007 mais remis à l'actualité par de nombreux réseaux sociaux en 2016 et en 2017.

⁸⁰ Le rapport réclamé par l'UNESCO après la seconde mondiale est souvent cité comme le document officiel qui reconnaît l'existence d'une seule race, la race humaine, et qui discrédite l'utilisation de ce terme pour différencier les humains selon leurs couleurs ou origine. Voir UNESCO *Déclaration d'experts sur les questions de race* (1950).

comme les réseaux sociaux, pourquoi la placer dans le contexte du tabou ? De plus, comment mesurer de manière objective ses répercussions sur la culture antillaise ?

Ce vaste sujet nécessite une étude à développer dans une future monographie. Ceci étant, nos observations nous ont poussés à nous focaliser sur un axe source de tensions évidentes : le couple mixte incluant une personne de couleur et une personne blanche. Aux Antilles, ces couples sont appelés « couple domino⁸¹ ». Nous nous trouvons face à un tabou extrêmement paradoxal dans la mesure où ces couples existent, sont visibles, de plus en plus nombreux, mais étrangement, on ne parle pas d'eux et on les a encore peu représentés dans la littérature antillaise et dans certains médias jusqu'à récemment. Proportionnellement, il n'est pas exagéré de parler d'invisibilité littéraire. Depuis l'essor de la littérature antillaise dans les années trente jusqu'à aujourd'hui, nous avons compté, sauf erreur de notre part, la publication de onze ouvrages dont l'intrigue contient des couples mixtes⁸². Il est vrai que le sujet est plutôt moderne, l'idée de mixité entre des couples de religions, d'ethnie, de nationalité voire de classes différentes étant un phénomène ayant évolué à partir des années soixante⁸³.

Dans les médias, le sujet a été récemment abordé grâce à la mini-série et au spectacle humoristique « Domino » de Laurence Joseph et Laurent Tanguy (depuis 2008). Elle, est guadeloupéenne, lui, est un métropolitain blanc. Il formait un vrai couple dans la vie et avaient décidé de mettre leurs différences à l'écran avec humour au travers de discussions qui sont

⁸¹ Voir par exemple l'introduction de l'ouvrage de Roger Little *Between Totem and Taboo : Black Man, White Woman in Francographic Literature* (2001).

⁸² Pour les Antilles françaises uniquement. Parmi les hommes traitant de couples mixtes, référençons : René Maran *Un homme pareil aux autres* (1947) ; Bertène Juminer *Au Seuil D'un Nouveau Cri* (1963) ; Jean Bernabé *Le Partage Des Ancêtres* (2004). Parmi les femmes, référençons Mayotte Capécia *Je suis Martiniquaise* (1948) et *La négresse blanche* (1950) ; Michèle Lacrosil *Cajou* (1961) ; Jacqueline Manicom *Mon examen de blanc* (1972) ; Maryse Condé *La vie scélérate* (1987), *Célanire-cou-coupé* (2000), *La belle créole* (2001) et *La femme cannibale* (2005).

⁸³ Gabrielle Varro, sociologue de la mixité, a donné un historique du couple mixte dans son article « Les 'couples mixtes' à travers le temps » (2012). Son étude précise que la catégorie 'couple mixte' apparaît dans le recensement en 1962 mais qu'il s'agissait avant tout de répertorier les unions français-étranger (28). Concernant la question de l'origine, elle note que la définition de couple mixte dans le dictionnaire *Le Petit Robert* a commencé à inclure l'idée de 'races' différentes dans son édition de 1994 (27).

souvent gênantes voire tabou, telle que l'importance de la religion aux Antilles, l'utilisation du mot « noir » au lieu de substituts comme « black, » ou encore le sujet de l'esclavage. Leur succès a ouvert la porte à des discussions positives, reprises dans la presse comme sur le site Culture Box (*France Info*) ou le blog antillais reconnu *fxgpariscaraibe.com* (journal *France-Antilles*). Cependant, il est intéressant de noter que nombre de commentateurs de leurs vidéos *Youtube* continuent de voir dans leur couple la tentative d'imposition culturelle d'une ethnie sur l'autre.

Il est donc évident que le couple mixte polarise. Un symbole de rassemblement pour certains, d'espoir d'un monde qui avance, de tolérance, il représente pour d'autres la trahison de la « race ». Ces faits, qui sont vrais de toutes les relations mixtes⁸⁴, s'avèrent d'autant plus vrais pour les couples mixtes noir-blanc. L'histoire coloniale de la France sur le continent africain, puis esclavagiste en Amérique et dans les Antilles, complique bien plus les liens dans ces couples, qui sans le vouloir réifient cette histoire et ses conflits, comme nous le verrons ci-dessous. Dans nos analyses précédentes, nous avons argumenté que certains tabous antillais, comme celui qui entoure l'homosexualité, sont le résultat d'un rejet de l'hégémonie culturelle française. Similairement, nous voyons dans le silence littéraire qui existe sur le sujet, le témoignage de tensions résiduelles sur une question sensible, qui permet aux antillais de se démarquer d'un envahissement métaphorique.

Dans ce chapitre qui continue d'interroger les conséquences de traumatismes sur l'identité antillaise, nous nous focaliserons sur le malaise qui entoure le couple mixte dans la littérature et la culture antillaises en comparaison de la littérature et culture haïtiennes. Ce tabou provient à l'évidence de son lien avec la question de la couleur dans le contexte post-esclavagiste, dont l'évocation demeure difficile hors du monde de la recherche, voire même dangereuse. La couleur

⁸⁴ Dans son analyse du couple mixte, Gabrielle Varro, citée ci-dessus, remarque par exemple que les lois antijuives du régime de Vichy bannissaient les unions mixtes (« Les 'couples mixtes' à travers le temps ») : 28.

aux Antilles est surtout mentionnée aux centres de conflits, pour pointer du doigt ce que certains ont et continu d'obtenir grâce à leur couleur (comme les métropolitains blancs ou les gens de couleur à peau claire), grâce à leurs ancêtres (les Békés, descendants de maîtres esclavagistes) et ceux qui se sentent spoliés (une majorité de la population noire et de couleur)⁸⁵.

De plus, il nous a été donné de constater que la production littéraire sur le sujet est majoritairement celle de femmes et qu'elles tendent à représenter des couples mixtes Noire/Blanc et non l'inverse. Devrait-on interpréter ce choix comme ce que Frantz Fanon a qualifié de désir de *lactification* ? (*Peau noire, masque blanc*, 1952) Notre intérêt pour la parole des femmes antillaises et leur perception du couple mixte nous a poussés à nous focaliser sur la relation entre la femme de couleur et l'homme blanc écrite par des antillaises. L'absence monographique d'études sur le sujet nous suggère que ce schéma spécifique (femme antillaise qui écrit sur le couple mixte Noire/Blanc) génère le plus de résistance dans les milieux intellectuels et populaires antillais. Les recherches sur le couple homme noir/femme blanche ont reçu très peu d'attention dans le monde académique⁸⁶ ; le couple femme noire / homme blanc encore moins⁸⁷, d'où l'urgence de notre étude. Les chiffres exacts sur ce sujet restent difficiles à obtenir. A l'exception d'interviews informelles obtenues lors d'un séjour de recherche aux Antilles en 2016, les moyens d'expression populaires que représentent la littérature et les médias sont les rares formes d'accès à ce que nous percevons comme une tension qui n'est souvent exprimée que dans le cadre de l'échange privé ou sous couvert d'anonymat.

⁸⁵ Voir à ce sujet l'excellent article de Jean-Luc Bonniol « La couleur des hommes, principe d'organisation sociale : Le cas antillais » (1990).

⁸⁶ A notre connaissance, il y a deux études approfondies sur le sujet du couple Noir/Blanche : la monographie de Roger Little *Between Totem and Taboo : Black Man, White Woman in Francographic Literature* (2001) et le chapitre de Rosamond King « One Love? Caribbean Men and White women » (*Island Bodies* 2014).

⁸⁷ Sauf erreur de notre part, la seule étude complète sur le sujet est la thèse de doctorat de Pia Thielmann *Hotbeds: Black -White Love and its Representations in Selected Contemporary Novels from the United States, Africa, and the Caribbean* (2000).

Néanmoins, notre volonté de traiter ce sujet comme « tabou » provient de ce que nous voyons comme la réception biaisée d’auteures féminines, réduites à un silence métaphorique à cause d’incompréhensions de leurs travaux. En effet, les romans de Michèle Lacrosil et Jacqueline Manicom ont souvent été perçus comme l’expression d’un complexe d’infériorité. Nos recherches au moment de l’écriture de ce chapitre nous indiquent qu’en dehors de Maryse Condé⁸⁸, aucune autre femme n’a publié récemment sur le couple domino Noire/Blanc aux Antilles, soit depuis 1972. Il semble évident que leurs choix de dépeindre des relations interraciales sur fond de complexités psychologiques de leurs personnages, et la considération de leur propre genre ont généré ces amalgames ou une condescendance misogyne de la part de leurs contemporains antillais et de la critique métropolitaine. Ceux qui ont écrit sur ces auteures n’ont pas été tendres non plus.

Notons par exemple que le chercheur Robert P. Smith donne pour titre à son analyse du roman *Cajou* de Michèle Lacrosil : « Michèle Lacrosil : Novelist with a Color Complex » (1974). Dans son roman *Cajou* (1961), elle raconte l’histoire d’une guadeloupéenne, docteur en chimie, qui vit en métropole. Cajou n’a jamais accepté sa couleur de peau et l’ensemble du récit est une réflexion sur ses souffrances lorsqu’elle constate le racisme dont elle est victime au quotidien ou la pitié que lui accorde son compagnon blanc, Germain, qui lui assure sans cesse qu’une fois mariée à lui elle ira mieux. Dans le titre de son analyse, Smith associe Lacrosil à ses personnages, en la qualifiant d’écrivaine avec « un complexe de couleur ». Tout comme Frantz Fanon l’a fait avec Mayotte Capécia, Smith ne distingue pas l’auteure de ses personnages, une lecture biaisée dans laquelle il est impliqué que la femme auteure ne sait rien produire d’autre

⁸⁸ Maryse Condé est l’auteure antillaise qui a bravé tous les tabous ou presque. Deux de ces romans récents traitent de couples mixtes Noire/Blanc mais leurs intrigues ne se situent pas dans les Antilles françaises ou en métropole, d’où notre choix de ne pas les inclure dans cette étude : *Célanire-cou-coupé* (2000) dont le récit se passe en Côte d’Ivoire et *La femme cannibale* (2005) qui se déroule en Afrique du Sud.

qu'une littérature de journal intime. Malgré quelques remarques bienveillantes (doit-on lire condescendantes ?) ici et là dans sa critique, Smith n'hésite pas à avancer que *les* personnages de Lacrosil sont des victimes des Antilles que la France va sauver :

« It is not surprising that the frustrated non-whites in Miss Lacrosil's novels, especially the heroines, would want to flee their native island at any cost and *find refuge in France*, where a person of the most humble extraction may be able to rise to lofty heights in spite of his blackness.” (Nous soulignons, 784)

Dans son analyse, Smith ne semble pas comprendre que c'est justement le traitement que les personnages reçoivent d'hommes blancs qui les affectent. Un peu plus loin dans son analyse, Smith poursuit “Germain tries to save Cajou from herself [...]” (787), ignorant le fait que Germain a maltraité Cajou, physiquement et émotionnellement.

Maryse Condé elle-même a été intraitable dans son analyse de *Cajou*, ignorant les abus répétés que le personnage subit. Dans son article “Man, Woman and Love in the French Caribbean Writing” (1981), Condé analyse comment les femmes antillaises s'affirment par rapport aux hommes. Le personnage de Cajou se trouve relégué au rang de victime qui mérite son sort :

The most perfect victim, if we may say so, is of course, Michèle Lacrosil's Cajou, getting to grips with her Viking, Germain [...]. Germain who loves her and whose child she is expecting, attempts to revive confidence in her physique as well as her intellectual qualities. [...] Faced with so much inertia we cannot help but admire Germain's endeavours as many a lover would be tempted to leave Cajou to her fantasies. (Nous soulignons, « Man, Woman and Love » 32-33)

Même si le personnage de Cajou est parfois frustrant tant il est ancré dans ses obsessions, le fait que Condé perçoive Germain comme la bouée de secours que Cajou rejette, est fortement problématique. Condé semble n'avoir pas discerné le rôle manipulateur de Germain, qui comme la suite de cette analyse le montrera, a non seulement violé Cajou mais avoue aussi l'avoir choisie parce qu'il avait détecté ses troubles psychologiques.

Ces quelques articles, diffusés dans la décennie qui suit la publication des ouvrages, sont à ajouter au silence des critiques littéraires, notamment antillais. Pour comprendre ce silence qui semble impacter la production sur le sujet jusqu'à aujourd'hui, nous voyons nécessaire de comparer leurs travaux à ceux d'auteurs haïtiennes qui ont exploité le même thème ou qui ont placé la question du phénotype au centre de leurs récits, particulièrement dans le roman *Amour* (1968) de Marie Vieux Chauvet, la nouvelle « Le désastre banal » (1999) de Yannick Lahens et le roman *Le mirador aux étoiles* (2007) d'Evelyne Trouillot. Remarquons que les deux derniers textes ont été publiés au cours des deux dernières décennies, ce qui suggère que le thème n'est pas aussi contentieux en Haïti. La comparaison du traitement entre auteures antillaises et haïtiennes rendra plus clair la compréhension du préjudice envers Lacrosil et Manicom, et de manière générale, la difficulté qui persiste à aborder le sujet de la couleur dans le bassin Caraïbe. Selon nous, elle repose sur trois aspects : la polémique Fanon/Capécia ; l'esclavage et l'inconscient antillais ; et enfin les limbes identitaires post-départementalisation qui garde le corps de la femme comme dépositaire de l'identité antillaise. Cette analyse sera par conséquent le lieu d'une double réflexion, sur la question de la couleur aux Antilles et parallèlement de la place du récit féminin dans leur traitement bien spécifique de tabous. Au vu des productions que nous allons analyser, que nous apporte les récits des femmes antillaises et pourquoi ne veulent-ils pas être entendus ?

Antilles-Métropole : migrations, contacts

Notre choix d'examiner le couple mixte à travers l'angle du tabou provient de la réalisation d'un décalage entre le quotidien antillais et sa représentation dans la littérature antillaise. Même si ces deux réalités semblent difficiles à comparer (la littérature étant souvent fictionnelle) il nous importe de pointer du doigt les fossés que nous avons constatés entre les deux et de tenter de les expliquer. La relation mixte ou « domino » est indéniable. Elle n'est certes pas majoritaire, comme nous le verrons, mais elle est grandissante depuis les mouvements migratoires entre les Antilles et la métropole, mis en place après la départementalisation, mouvements que nous avons mis exergue dans notre introduction générale.

Pour rappel et comme le souligne habilement l'article « Migrations antillaises en métropole » (2000) de la géographe Stéphanie Coudon, les migrations féminines, en particulier, contribuèrent aux plans de la métropole qui avait pour but de faire baisser la natalité et le chômage aux Antilles, tout en donnant aux antillais des postes peu-qualifiés dans l'hexagone : « Dans la conception de cette politique, les femmes avaient une place particulière : travailleuses et futures mères. [...] En faisant partir les femmes, on faisait partir des futures mères. » (Coudon 3) Concernant les chiffres de ces migrations, le politologue Fred Constant estime à 160 000 migrations par l'intermédiaire du BUMIDOM⁸⁹ entre 1963, date de la création du programme, et 1980 juste avant l'arrêt du programme⁹⁰ (Constant 16). Une étude de l'INSEE⁹¹ sur les migrations antillaises nous indique que les années soixante-dix sont les années de mouvements importants avec 157 000 domiens (habitant des DOM) installés en métropole, soit deux fois plus qu'en 1968. La même étude nous indique qu'

⁸⁹ Rappelons que le BUMIDOM est l'acronyme du Bureau pour le Développement des Migrations dans les Départements d'Outre-Mer. Il s'agissait du bureau créé en 1963 pour aider les Antillais à trouver des postes en métropole.

⁹⁰ Fred Constant, « La politique française de l'immigration antillaise de 1946 à 1987 » (1987)

⁹¹ Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques

« En 1982, l'Agence nationale pour l'insertion et la protection des travailleurs d'outre-mer (ANT) remplace le BUMIDOM. Il ne s'agit plus de faire venir des travailleurs en masse. Ses missions se recentrent sur les ressortissants d'outre-mer déjà installés en France métropolitaine. L'objectif est d'améliorer leur intégration sociale et de *les encourager à retourner dans leur département d'origine.*» (Nous soulignons, « 365 000 Domiens vivent en métropole », n.p.).

Nous voyons que ces migrations, qui se firent des Antilles vers la métropole pendant près de vingt ans, finirent par encourager un retour vers les Antilles. Bien évidemment, nombre de familles antillaises installées en métropole décidèrent d'y rester mais pour ceux qui choisirent le retour au pays, cela impliqua parfois le retour avec un(e) partenaire métropolitain(e) rencontré(e) en métropole.

Par ailleurs, il est intéressant de noter que les recherches sur les migrations des Antillais vers la métropole sont assez courantes⁹². Cependant il y a un certain silence sur les métropolitains qui acceptèrent et qui acceptent toujours d'être mutés temporairement aux Antilles pour aider au développement des îles grâce à leurs qualifications, tout en faisant avancer leurs propres carrières. Le personnage de Cyril dans *Mon examen de blanc* (1972) que nous examinerons ci-dessous, représente ces opportunistes. Dans l'un des rares articles que nous ayons trouvé sur le sujet, le chercheur au CNRS Michel Desse⁹³, résume très bien la situation :

« En effet avec la départementalisation en 1946, l'État français se lance dans une politique de rattrapage, de mise à niveau afin de combler les retards en matière d'enseignement, de santé, de transports, de logements. Cette politique est très

⁹² Voir par exemple le travail complet de Hervé Domenach et Michel Picouet *La Dimension Migratoire Des Antilles* (1992) ; Monique Millia « Histoire d'une politique d'émigration organisée pour les départements d'Outre-Mer »(1997) ; et l'article de Fred Constant mentionné ci-dessus (1987).

⁹³ Michel Desse «Du désir d'île à l'installation, les circulations migratoires des Métropolitains à la Martinique» (2007)

progressive, lente durant les années 1950 et 1960, elle s'accélère par la suite, nécessitant l'arrivée de fonctionnaires *métropolitains qui occupent en majorité les emplois de catégorie A et B de la fonction publique*. Pour motiver les fonctionnaires métropolitains et rendre attractifs des postes aux conditions de vie difficiles du fait de l'enclavement et de l'isolement, l'État met alors en place une surrémunération s'élevant à 40 % du montant du salaire. ” (Nous soulignons, 10)

Comme nous l'avons souligné, les avantages ont été multiples pour ces métropolitains et cette tendance continue aujourd'hui. Dans un article *Nouvel Obs*, un couple de métropolitains parlent à cœur ouvert de leur vie en Guyane. A eux deux, ils gagnent 6 895 euros par mois⁹⁴. Par conséquent, la migration de la métropole vers les îles ou les territoires Outre-Mer peut contribuer à l'existence et au développement de couples mixtes. Cependant, les avantages financiers et professionnels, créent des rivalités avec les populations locales, notamment dans le cadre de ce que le chercheur Pap Ndyaye⁹⁵ qualifie de « colorisme » et contribuent à l'impression d'une invasion sur laquelle nous reviendrons ci-dessous⁹⁶. Ces migrations combinées aux migrations des fonctionnaires métropolitains contribuent à un contact entre antillais et métropolitains qui était rare avant 1950. La formation progressive de couples mixtes dans la deuxième partie du XXème siècle s'apparente à cette période de transition et n'est pas toujours vue d'un bon œil aux Antilles, particulièrement puisque le corps de la femme antillaise est perçu comme une réification de l'île et donc subit une forme d'envahissement, rappel du « viol fondateur⁹⁷ ». Les avantages auxquels ont droit les métropolitains qui viennent y travailler, nourrissent ce sentiment

⁹⁴ « Thomas et Julie, métropolitains installés en Guyane, 6895 euros par mois. » *Nouvel Obs*, 1 mars 2015

⁹⁵ Pap Ndyaye *La Condition Noire: Essai Sur Une Minorité Française* (2008)

⁹⁶ Voir par exemple l'article de Jacques Dumont « La quête de l'égalité aux Antilles : la départementalisation et les manifestations des années 1950 » dans lequel Dumont décrit les prises de postes à responsabilités par les métropolitains, au dépend des antillais qui étaient déjà en poste (90).

⁹⁷ Nous empruntons cette expression à l'anthropologue Stéphanie Mulot citée plus loin dans notre étude.

d'appropriation dans lequel l'histoire se répète, et une impression de spoliation, particulièrement pour l'homme noir.

Le couple mixte aux Antilles en chiffre

Pourquoi une absence littéraire sur le sujet lorsque la réalité nous indique que le couple mixte, même s'il reste certes minoritaire sur l'île, fait partie du quotidien antillais ? En effet, nos visites dans les Antilles françaises entre 2012 et 2017 démontrent l'existence évidente (et croissante) de couples mixtes Noir(e)/Blanc(he) confondu. Par ailleurs, la presse, les médias et les réseaux sociaux⁹⁸ démontrent eux aussi que la question est contemporaine et mérite notre attention, avec tout son poids historique et symbolique. La difficulté réside dans la publication de données exactes, la France ne collectant pas d'informations sur les ethnies.

En effet, au contraire des Etats-Unis ou de certains pays d'Europe, la loi Loi n° 78-17 du 6 janvier 1978, confirmée par le Conseil Constitutionnel en novembre 2007 (*legifrance.gouv.fr* ; *insee.fr*), interdit la collecte en France de statistiques sur les origines raciales ou ethniques. La France ne répertorie pas non plus d'informations lors de visites médicales ou administrative, comme cela est autorisé dans les pays anglo-saxons comme les Etats-Unis ou le Royaume Unis (« Statistiques ethniques », *Insee.fr*). Ainsi, il est difficile d'utiliser des données exactes quant à

⁹⁸ Notons que les discussions ouvertes sur le couple mixte sont rares mais il nous est difficile de justifier ce propos sans avoir eu recours à une étude sociologique auparavant, d'où notre focalisation sur la littérature. Quant aux médias, le tabou demeure partiel si l'on considère que nombres de sites et commentaires utilisent des pseudonymes. Citons par exemple « L'amour ne fait pas tout », un post sur le blog *Les bavardages de Kyémis* publié en avril 2017 qui soulève nombre de questions sur les relations mixtes, notamment le fait que ces couples soient vus progressivement comme le symbole d'une société post-raciale et intégrante, mais suggérant aussi le besoin de « civiliser la personne de couleur. » Citons également les forums où des hommes et des femmes demandent des conseils pour comprendre le couple mixte métro-antillais, Blanc(he)/Noir(e) : « Couple mixte (métro-antillais): comportement de l'homme antillais? » (2009) ; « Pourquoi les mecs blacks préfèrent les métros ? » (2002). Citons enfin la seule thèse de doctorat (en sociologie) que nous ayons trouvée qui se soit focalisée sur le sujet des couples mixtes métro-antillais : Marina Coll *La notion de mixité à l'épreuve des couples métro-antillais : entre mixité nommée et mixité vécue* (2007).

la couleur de peau ou les origines exactes d'une personne ou le nombre de couples mixtes en France métropolitaine ou dans les territoires d'Outre-Mer.

Nos recherches nous ont néanmoins amenés à trouver quelques indications approximatives concernant les couples mixtes dans le cadre des Antilles françaises. Parmi elles, la grande enquête statistiques « L'enquête Migrations, Famille et Vieillessement » réalisée en 2009-2010 en Guadeloupe, Martinique, Guyane et à la Réunion⁹⁹. L'étude, la première d'une telle ampleur dans les DOM, a été dirigée par l'INED (Institut national d'études démographiques) et l'INSEE (Institut national de la statistique et des études économiques). Le but de l'enquête était de mieux cerner la notion de « famille » dans les territoires Outre-Mer, une comparaison entre les départements Outre-Mer eux-mêmes mais aussi avec la métropole.

L'analyse des résultats de l'enquête nous indique trois éléments essentiels. Tout d'abord, il y a une très forte uniformité dans la formation des couples des territoires ultra-marins : entre deux tiers et trois quarts des couples sont natifs du même territoire, précisément 66% en Guadeloupe et 71% en Martinique¹⁰⁰. Ensuite, l'enquête s'avère particulièrement utile dans son traitement du couple mixte. Notons que leur définition diffère légèrement de la nôtre¹⁰¹ mais s'avère néanmoins utile car cela nous donne une indication générale de personnes provenant de l'extérieur de l'île, métropole ou autre île/pays. Selon l'article, ces couples mixtes forment entre 16 % et 19 % dans en Martinique et Guadeloupe (« L'enquête Migrations, Famille et Vieillessement 62). Enfin et surtout, l'étude nous apprend que parmi ces couples mixtes, entre 50

⁹⁹ Marie Claude-Valentin et Didier Breton « Les modèles familiaux dans les DOM » (2015).

¹⁰⁰ Notons toutefois que la Guyane se différencie nettement des autres îles avec seulement 17% de couples dont les deux partenaires sont natifs du territoire. L'article met l'accent sur les fortes migrations qui caractérisent la Guyane notamment en provenance du Brésil, du Surinam et de pays étrangers non listés, ce qui nous indique qu'il y a plus de couples avec un(e) métropolitain(e) en Martinique et Guadeloupe qu'en Guyane. C'est aussi sans doute la raison pour laquelle, en dehors de René Maran (guyanais-martiniquais) et Bertène Juminer, nous n'avons pu trouver d'autre auteur ayant écrit sur le sujet en Guyane.

¹⁰¹ « un(e) conjoint(e) natif(ve) du Dom et d'un(e) conjoint(e) né(e) hors du département » (« L'enquête Migrations, Famille et Vieillessement » 2011)

et 52% contiennent un conjoint né en métropole (« L'enquête Migrations, Famille et Vieillesse 63). Il est évident que l'origine métropolitaine n'indique en rien la couleur de peau du partenaire mais nous permet néanmoins d'avoir une idée approximative : en nous basant sur le pourcentage le plus bas (16%), cela signifie que 8% des couples aux Antilles sont avec un partenaire métropolitain. Force est de constater que le couple mixte, personne de couleur/Blanc(he), correspond à une réalité de la vie dans les Antilles.

Fanon, Capécia et le couple mixte

La première figure littéraire qui nous vient à l'esprit lorsque nous pensons à la relation Noire/Blanc dans la littérature antillaise est celle qui a longtemps été appelée Mayotte Capécia, mais qui s'avère en fait être Lucette Ceranus Combette. Dans son analyse de la psyché antillaise, *Peau noire, masque blanc* (1952), le psychiatre antillais Frantz Fanon avait présenté le premier roman de celle-ci, *Je suis Martiniquaise*, comme l'évidence d'un complexe d'infériorité par rapport à l'homme blanc et de son désir de se blanchir, ce qu'il avait appelé désir de *lactification*. Ce que nous appellerons le « cas Capécia » se présente comme le point de départ évident de cette analyse, dans le cadre littéraire et académique du moins – et donc, en excluant consciemment pour le moment l'inconscient collectif antillais. Avant de poursuivre notre examen, il est essentiel de rappeler que dans son analyse, Fanon avait fait un amalgame entre le personnage et son auteure, ayant toutes les deux le même prénom. Suite au travail d'analyse de la chercheuse Christiane Makward dans *Mayotte Capécia, Ou, L'aliénation Selon Fanon* (1999), et à deux analyses détaillées d'Arnold James publié 2002 et 2003¹⁰², il a été mis en évidence que les romans de Mayotte Capécia sembleraient plutôt être le produit de la construction du journal d'un

¹⁰² Albert James Arnold, « Frantz Fanon, Lafcadio Hearn et la supercherie de « Mayotte Capécia » » (2002) et « 'Mayotte Capécia' : De la parabole biblique à Je suis Martiniquaise » (2003).

amant de Combette et d'un éditeur métropolitain. Par conséquent, nous suivrons pour cette étude l'exhortation de James de ne plus considérer les travaux de Capécia comme romans antillais à part entière. Toutefois, nous continuerons de citer Capécia comme l'auteure officielle par but de clarté (ne possédant ni le nom de l'éditeur ni celui de l'amant).

Notre mention de Capécia sera donc uniquement d'ordre référentiel, en tant que récit prétendument écrit par une femme de couleur qui décrit sa relation à un homme blanc. Dans un premier temps, il nous semble incontestable de voir dans la bataille académique entre Frantz Fanon et Mayotte Capécia les conséquences d'un non-dit qui fustige la femme antillaise qui ose exprimer ouvertement un désir envers l'homme blanc. Nous croyons en effet qu'au-delà de l'erreur de Fanon d'associer l'auteur et son personnage, c'est aussi le sexisme de Fanon qui nourrit son analyse. En effet, même si les deux romans ne sont pas ceux de l'auteur en question, il apparaît néanmoins évident que la centralité du couple mixte dérange à cause de l'histoire coloniale sur laquelle nous reviendrons dans un instant, mais surtout à cause de l'ego de l'homme noir. Les propos racistes, maintenant révélés comme étant ceux d'un éditeur certainement métropolitain blanc, sont évidemment extrêmement problématique. Mais c'est l'analyse psychologique cinglante de Frantz Fanon sur le désir de *lactification* de Capécia qui a, non seulement placé Capécia au rang d'animal de foire psychiatrique (le cas d'école de la haine de soi de la femme noire) tout en en faisant d'elle un paria littéraire dont le récit ne peut être entendu. Pour preuve des répercussions littéraire que produisit le jugement de Fanon, « Maryse Condé dit avoir pleuré quand un critique a comparé ses premiers livres à ceux de Mayotte Capécia »¹⁰³.

L'écriture du couple domino tel que vu par la femme a par conséquent été associée et enterrée avec le nom « Capécia », devenant tabou et suggérant que reconnaître une relation avec

¹⁰³ Christa Stevens « Entre fatalité et contestation : la littérature des femmes » (1998)

un homme blanc *voulue* (et non celle du viol colonial) est nécessairement maladif. Notons que dans son traitement du personnage de Jean Veneuse, un antillais en mission coloniale en Afrique de l'ouest qui est amoureux d'une femme blanche (René Maran, *Un homme pareil aux autres*, 1947), Fanon s'attaque aux désirs de celui-ci, tout en constatant que coucher avec une femme blanche lorsque l'on est antillais et que l'on arrive en métropole, est un rite initiatique (*Peau noire* 58), normalisant ainsi les désirs de Veneuse. Fanon nous dit aussi que chez le personnage de Veneuse, la névrose provient également de l'abandon de son enfance et non nécessairement de sa couleur (*Peau noire* 63). Par contre, lors de son analyse de Capécia, l'auteure devient la réification de « Toutes ces femmes de couleur échevelée, en quête du Blanc » (*Peau noire* 39). La généralisation est troublante. Au fond, « le cas Capécia » pose la question : peut-on décrire une relation entre une femme de couleur et un blanc dans la littérature antillaise lorsque l'on est une femme ? Est-ce que cela peut se faire sans être analysé comme un désir de lactification ? Comment et pourquoi des siècles de mécanismes s'enchaînent et s'attaquent à ces auteures lorsqu'elles le font ? Enfin et surtout, que nous apprennent réellement leurs récits ?

Michèle Lacrosil et Jacqueline Manicom sont les auteurs qui ont osé prendre la suite de Mayotte Capécia, malgré l'analyse de Frantz Fanon. Dans leur récits respectifs *Cajou* (1961) et *Mon examen de Blanc* (1972), elles décident elles aussi de raconter le quotidien de personnages féminins de couleur et de leurs rencontres avec des hommes blancs. Tout comme Capécia, sous prétexte de l'utilisation de la première personne, l'association automatique de l'auteure et de son personnage a été interprété comme une autobiographie. Les diagnostics suggèrent un complexe de *lactification* même si le terme n'est pas celui employé, comme l'appellation de « color complex » (Robert P. Smith, 1974)¹⁰⁴. Nous ne cherchons pas à dédouaner les

¹⁰⁴ Notons tout de même que ces textes ont aussi reçu plusieurs analyses positives que nous mentionnerons ci-dessous.

personnages littéraires qui démontrent en effet une haine de soi et de leur couleur noire. Cependant, la préoccupation de ces analyses pour la couleur et la relation interraciale est telle, que le message est simplifié. Par ailleurs, nous démontrerons qu'il y a peut-être autant chez Lacrosil que Manicom une exagération et un désir de provocation qui n'ont jamais été analysés comme tel.

Le rôle de l'analyse psychiatrique « du cas Capécia » par Frantz Fanon permet de comprendre le tabou littéraire qui s'est mis en place *de facto* parmi les auteures antillaises suivant la départementalisation. L'analyse d'un docteur face aux divagations amoureuses d'une femme qui ose en plus avouer ses désirs pour l'homme blanc, étaient pour l'époque suffisant pour la reléguer au rang de malade.

De plus, nous voyons aussi dans le développement et la valorisation du mouvement de la Négritude (~1930-1960) la mise en place d'une interdiction implicite supplémentaire. En effet, la période, malgré le rattachement juridique à la France en 1946, se veut celle de la fierté noire, telle que définit par les intellectuels antillais majoritairement masculins¹⁰⁵ qui voient dans la Négritude une victoire de leur reconnaissance ontologique tardive. Rappelons les travaux de l'anthropologue Stéphanie Mulot, qui dans son article « Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal » (2009) nous parle de « castration coloniale » (Mulot 118), une analyse selon laquelle les rôles étaient spécifiquement genrés et racialisés sous l'esclavage, une pratique qui a eu des conséquences visibles encore aujourd'hui sur la masculinité antillaise. Mulot démontre que l'homme blanc est le détenteur du pouvoir tandis que l'homme noir est valorisé pour sa force physique et sexuelle. Les femmes étaient quant à elles divisées entre les épouses blanches passives et inaccessibles, et les femmes noires, autorité domestique, responsable des enfants (Mulot 124). Grâce à cette analyse, Mulot explique les

¹⁰⁵ Voir cependant T. Denean Sharpley-Whiting *Négritude Women* (2002).

conséquences sur la masculinité antillaise, notamment le besoin depuis l'esclavage de reconquérir le phallus perdu (Mulot 125-126), ce qui nous semble évident dans la promotion de la Négritude. Le mouvement représente non seulement une avancée spectaculaire pour l'identité antillaise mais nous y voyons également un détachement de la valorisation physique de l'homme au profit de sa valorisation intellectuelle.

Dans un tel contexte rassemblant le succès de la Négritude, une reconnaissance de l'intellectuel noir et les semblants d'égalité que promettait la départementalisation, l'effet de romans comme ceux de Capécia, Lacrosil ou Manicom apparaissent nécessairement comme des menaces. Comme le souligne la chercheuse en études antillaises Lizabeth Paravisini-Gebert dans son article « Feminism, Race, and Difference in the Works of Mayotte Capécia, Michèle Lacrosil, and Jacqueline Manicom » (1992), les trois auteures sont alors sans le savoir des féministes avant-gardistes, décrivant des personnages revendiquant leur autonomie physique, sexuelle et professionnelle. Lorsque nous considérons ce désir d'indépendance, il semble alors évident que du point de vue de leurs contemporains, ces femmes ou ce qu'elles représentent, soient incompris. Qu'elles osent en plus rejeter leur identité noire au profit d'un rapprochement à l'homme blanc, s'avère un rejet de la Négritude : un obstacle au besoin de reconnaissance de l'homme noir, tant attendu, mais aussi un rejet de leur compatriotes antillais. Enfin, à cette même époque post-départementalisation se mettent en place multiples tentatives d'assimilation prônées par le gouvernement français, avec simultanément l'arrivée de métropolitains qui font peu à peu partie du paysage, comme démontré plus haut, et à la fois, la montée du chômage et les départs en métropole. Il est évident que la perte d'une mainmise sur la femme noire, y compris au niveau littéraire, contribue à cette anxiété.

Si « le cas Capécia » explique l’immobilisme littéraire sur le sujet jusqu’à aujourd’hui, qu’en est-il du comportement de la population antillaise à l’égard du couple Noire/Blanc ? Il est évident que l’esclavage la connote nécessairement comme violente. Cependant, nous démontrerons ici comment au-delà de l’esclavage, c’est la construction raciale à travers les siècles, combinée aux effets du trauma de la départementalisation qui produit un tabou qui persiste dans l’inconscient antillais.

Couple mixte face à l’histoire et à l’inconscient antillais

La construction raciale, entre la France et ses colonies dans les Antilles, s’est faite à travers les siècles et est connue de tous dans les grandes lignes, mais demeure en réalité bien plus complexe sur le plan juridique et avec des nombreuses répercussions psychologiques qui n’ont absolument pas été prises en compte par l’Etat français (ou les antillais eux-mêmes) jusqu’à récemment¹⁰⁶. En effet, cette construction a été le fruit non seulement d’un antagonisme construit noir/blanc mais aussi et surtout de la manipulation juridique et culturelle de l’éventail phénotypique si courant aux Antilles du fait de métissages, pour, tantôt les associer au colon Blanc puis le rejeter parce que Noir. Dans son essai *La condition noire* (2008), l’historien Pap Ndyaye utilise le concept américain de « colorisme », « pour référer à ces nuances [entre le blanc et le noir] et à leurs perceptions sociales. » (71) C’est dans ce va-et-vient identitaire que se place l’Antillais, mais c’est aussi paradoxalement la raison pour laquelle il cherche à invalider le couple Noire/Blanc, la source d’un système d’oppression multiple dans l’inconscient antillais.

¹⁰⁶ Voir à ce sujet le travail de la chercheuse au CNRS Christine Chivallon « L’émergence récente de la mémoire de l’esclavage dans l’espace public : enjeux et significations » (2002) et le combat politique de l’ancienne députée Guyane, Christiane Taubira, qui a travaillé pour la loi reconnaissant la traite de l’esclavage comme crime contre l’humanité en 2001, appelée « Loi Taubira ».

La colonisation de l’Afrique puis l’esclavage ont établi un système de hiérarchie des couleurs, le Blanc dominant le Noir, même si cette dynamique de couleur n’était pas mentionnée dans le *Code Noir* (1685) qui faisait uniquement une distinction entre maître et esclave¹⁰⁷. Ce système a très vite été compliqué par les métissages résultant du « viol fondateur » (discuté ci-dessous), puis des viols répétés dans les plantations, qui ont conduit à une classification raciale telle que celle répertoriée par Moreau de Saint Méry¹⁰⁸ avec cent-vingt-huit catégories. A cette époque, il y a déjà eu une première division entre les esclaves de maison et ceux des champs, dans laquelle Pap Ndiaye lit une sorte de favoritisme selon la couleur de l’esclave :

« Le maître qui choisissait un esclave clair projetait sur lui ses représentations raciales : la peau claire signifiait un degré d’intelligence, de beauté, d’aptitudes aux tâches délicates et de compréhension des demandes des Blancs. Les maîtres blancs se sentaient plus à l’aise avec eux, et pouvaient entretenir une familiarité qu’ils s’interdisaient avec ceux, des champs. » (*La condition noire* 79)

En créant cette hiérarchie parmi les esclaves, le maître leur inculquait inconsciemment que le pouvoir s’obtenait avec la blancheur, s’entourant des esclaves plus clairs. Par ailleurs, il créait aussi des divisions entre esclaves, assurant ainsi sa domination malgré leur supériorité numérique.

A cette part de l’histoire qui est souvent connue, nous devons ajouter deux autres points de vue. Tout d’abord celui de l’anthropologue Stéphanie Mulot dans son article « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises » (2007). Son argument est troublant mais nécessite d’être présenté car il nous donne une explication psychanalytique de la tension résiduelle du triangle

¹⁰⁷ Voir à ce sujet Dominique Rogers « Le préjugé de race en Haïti » (2003) : « Au XVIIème siècle, le Code noir ne mentionne aucun argument pigmentaire ou racial pour justifier l’esclavage. [...] Si l’usage favorise l’affranchissement des métis, la loi ne distingue que les affranchis et les libres de naissance. » (85)

¹⁰⁸ Moreau De Saint-Méry *Description Topographique Et Politique De La Partie Espagnole De L’isle Saint-Domingue* (1796)

homme noir/homme blanc/femme noire. Mulot cherche à travers cet article à expliquer les divisions qui persistent aujourd'hui malgré le métissage des Antillais et l'avènement de la créolité dans les années quatre-vingt. Pour nous son analyse est utile car elle expliquerait une peur logée dans l'inconscient antillais sur la relation entre l'homme blanc et la femme noire. Mulot imagine en effet l'hypothèse que le viol fondateur (qui a été souvent été mystifié comme l'origine du peuple antillais), n'ait pas eu lieu. Elle suggère à la place que l'idée d'un désir entre l'homme blanc et la femme noire serait castrateur pour l'homme noir et donc que les antillais ressassent le viol fondateur pour nourrir leur ressentiment envers l'ancêtre blanc et de ce fait

« proposer une version de l'histoire qui [...] rétablisse [les hommes noirs] dans leur statut de sujets désirants et surtout désirés, et qui permette de penser la rencontre sexuelle autrement, en évitant toute compromission entre la femme noire et son maître. En effet, le non-consentement de la femme serait la preuve de sa fidélité affective à l'homme noir.» (Mulot 520).

Mulot insiste que son hypothèse ne cherche pas à questionner la version historique mais offre une approche psychanalytique pour imaginer un désir consensuel entre l'homme blanc et la femme noire, qui amènerait alors à effacer l'homme noir. A la fin de son analyse, elle démontre qu'en entretenant le mythe du viol fondateur, les antillais entretiennent un « nœud mémoriel » (Mulot 522) qui les pousse à une attitude schizo-phrénique parce qu'ils ne reconnaissent pas leur ancêtre blanc et donc haïssent une part d'eux-mêmes.

Ce point de vue me semble extrême parce que d'une part il suggère que la femme noire aurait toujours été attirée par l'homme blanc, dès le moment de leur rencontre en Afrique, et qu'elle aurait délaissé l'homme noir sans question. Cette version dédouane aussi complètement l'homme blanc, et l'oppression coloniale (la rencontre avec les peuples noirs en Afrique aurait

été pacifique ? Les esclaves auraient-ils suivis l'homme blanc par choix ?). Le mythe n'en étant bien évidemment pas un, l'analyse de Mulot nous intéresse cependant sur un point : la peur réelle de ce désir entre l'homme blanc et la femme noire, qui laisserait l'homme noir d'autant plus désemparé et impuissant que le trauma de l'esclavage lui impose un rejet total et de tous, même de sa compagne. En effet, Mulot souligne aussi que certaines femmes ont pu profiter de la relation au maître, notamment lorsqu'elles et leurs enfants étaient parfois libérés. Une peur profonde de connivence entre la Noire et le Blanc au détriment ou sans échappatoire pour l'homme noir, explique que même si le mythe n'en est pas un, il fait partie de l'inconscient de l'homme noir.

Le second point de vue, qui complète celui de Mulot (quant à la libération de certains enfants métisses), est celui de Jacques Houdaille, qui était maître de recherche sur les minorités et les métissages à l'INED. Son article « Le métissage dans les colonies françaises » (1981) est certes un peu âgé mais extrêmement éclairant concernant la constitution des populations dans les colonies avant 1760. Son étude minutieuse des registres paroissiaux de l'époque nous donne des statistiques quant à la composition des mariages mais aussi l'origine de certains habitants selon les catégories « France », « étranger », « colonie », « créole », « couleur » (Houdaille 271). Les mariages interraciaux ne sont que très rarement listés, mais Houdaille fournit quelques pourcentages : à la Martinique par exemple, 0,8% de mariages interraciaux avant 1700 ; 0,7% entre 1700 et 1729 ; 0,2% entre 1730 et 1759 (Houdaille 271). Mais ce qui est le plus intéressant c'est de noter les disproportions du nombre de femmes françaises par rapport aux hommes français, ce qui selon Houdaille prouve que pour se reproduire les hommes ont été obligés de faire des enfants avec les esclaves dans le but spécifique de peupler les îles, brouillant temporairement les lignes raciales, et surtout, les enfants étant ensuite libérés pour produire une

population libre qui travaillerait avec leur père (Houdaille 269-270). Ce fait est également rapporté dans l'ouvrage fondateur de Chantal Maignan-Claverie, *Le métissage dans la littérature des Antilles Françaises. Le complexe d'Ariel* (2005), dans lequel elle souligne que « dans la première phase de la colonisation, le métissage appartient à l'ordre de la patrilinéarité et a une fonction assimilatrice. » Le fils hérite du père et son nom et son argent, et en vient parfois lui-même à posséder des esclaves (Maignan-Claverie 136). Maignan-Claverie ajoute qu'à cette même époque (à la fin du XVII^{ème} siècle) la condition de mulâtre servile n'est pas envisagée à quelques exceptions près (137). Le nombre d'affranchissements devient cependant tel durant la seconde partie du dix-huitième siècle, que plusieurs mesures sont mises en place pour contrôler les naissances métisses, et donc les relations interraciales. Houdaille cite le Père Labat : « on ne verrait autre chose que des mulâtres dont il s'ensuivrait de très grands désordres si le Roy n'y avait remédié en condamnant à deux livres de sucre ceux qui sont convaincus d'en être pères ! » (Houdaille 269). Houdaille poursuit « Ce fut l'accroissement de leur nombre qui incita Colbert à faire appliquer l'adage du droit romain : 'partus sequitur ventrem'¹⁰⁹, [...] » (Le Père Labat cité dans Houdaille 270).

Par conséquent les travaux de Houdaille et de Maignan-Claverie montrent clairement que les relations interraciales et les métissages n'étaient pas toujours vus comme une menace. Leurs recherches établissent que l'association entre Blanc et femme de couleur était encouragée lorsqu'elle signifiait un avantage pour le développement des colons (ce que Maignan-Claverie appelle « logique [...] de la peuplade », 126) ou de la France. Cela aurait peut-être conduit à des relations raciales différentes dans les Antilles si la France ne l'avait contrôlé de manière juridique. En effet, la réalisation de l'état français d'une égalité progressive à travers les relations

¹⁰⁹ Littéralement traduit comme « l'enfant suit le ventre, » sous-entendu que l'enfant prend le même statut que sa mère (dictionnaire latin-français Gaffiot, 1934).

mixtes et les procréations signifiait une perte financière et de pouvoir importants. Il était donc essentiel de maintenir une idéologie raciste pour l'empêcher. Maignan-Claverie démontre que cette pression est évidente dans une étude des recensements de l'époque : ceux de 1660 et 1682 possèdent quatre catégories dont Blancs/assimilés, esclaves noirs, sauvages et mulâtres (134); le recensement de 1694 se divise entre Blancs/assimilés et mulâtres/Nègres/sauvages (144). Cette tolérance temporaire pour peupler l'île, puis son désaveu par peur de menacer le système de plantation, marquent ce que nous voyons comme le premier pas vers l'institutionnalisation d'un appareil juridique, ciblant précisément le métissage et donc le couple mixte.

La juridiction du métissage est mise en avant dans plusieurs recherches académiques comme un moyen de contrôle pour le profit unique de l'institution coloniale. Dans son ouvrage *Empire's Children* (2012), Emmanuelle Saada présente en détails ce qui a été « la question métisse¹¹⁰ » lors de l'entreprise coloniale française. Son angle d'analyse est juridique et elle se focalise sur la compréhension de l'acquisition du statut de citoyen français pour des enfants dont le père ne les reconnaissait souvent jamais. Bien que son analyse se construise majoritairement autour de l'Indochine au dix-neuvième siècle, ses résultats et commentaires corroborent nos propres constatations sur deux points essentiels : l'importance de la loi ainsi que l'utilisation des métis dans l'institution coloniale. Saada affirme en effet :

« My premise here is that law is in fact a highly *effective* discourse—arguably the most effective one. Law, from this perspective, does not reflect the social but produces it. In the case of the *métis*, its effects were concrete and considerable at the individual as well as collective level. Once the *métis* became citizens, they were enlisted as *cadres de la colonization*. ” (En italique dans le texte, 5).

¹¹⁰ Chantal Maignan-Claverie explique la différence entre les termes « métis » et « mulâtre » au début de la colonisation aux Antilles. « Métis » était associé à l'idée de mélanger des « races » de couleurs différentes tandis que « mulâtre » s'appliquait spécifiquement à l'union Noir/Blanc (*Métissage* 42).

C'est donc l'application de ces lois qui va déterminer ce que le métis représente et instaurer une peur *légal*e qui nourrit aussi le tabou, le métissage n'étant toléré que dans les règles prescrites par l'état français. Maignan-Claverie met en avant l'édit de mars 1685 qui remet en cause l'affranchissement automatique des mulâtres (155) mais surtout les punitions spécifiques à l'homme blanc qui s'allie à la femme noire : « dans les unions interraciales, [...], le Blanc s'abaisse, l'homme de couleur s'élève » (156). Parmi ces punitions, citons par exemple le refus de leur donner leur titre de noblesse. Les mulâtres ne sont pas en reste. Au milieu du XVIIIème siècle certains ne sont plus autorisés à prendre le nom de leur père ayant parfois pour conséquence de ne plus recevoir d'héritage (Maignan-Claverie,158).

Un deuxième point important pour notre analyse des lois concernant les métissages est l'utilisation du mulâtre ou libre de couleur, à la fois une menace mais aussi un outil de l'institution coloniale. Saada démontre comment le métis est utilisé pour négocier les relations entre colons et esclaves/colonisés, ce qui inscrit aussi dans l'imaginaire collectif antillais l'idée de trahison. En effet, comme nous l'avons vu avec le travail de Pap Ndiaye, qui décrivait la division entre esclave de maison et esclave des champs, nous verrons dans un instant que les Antillais ont été envoyés en Afrique pour servir d'intermédiaires entre les français (blancs) et les africains (noirs). Enfin, la trahison est aussi évidente lorsque les mulâtres et libres de couleur cherchent à obtenir l'égalité civile et politique avec les planteurs blancs suite à la Révolution Française, tout en souhaitant garder en place le système esclavagiste (Larcher *L'autre citoyen* 46-49).

La construction raciale se poursuit lors de l'abolition de l'esclavage (1848) et constitue un évènement traumatique supplémentaire malgré l'optimisme qui résonne avec la libération des esclaves. En effet, cette période est une nouvelle fois celle de paradoxes où les nouveaux

affranchis pensent obtenir une liberté et une égalité inconditionnelle selon les principes de la Révolution Française. En réalité, ils sont rapidement plongés dans les limbes juridiques¹¹¹ que mettent en exergue la politiste Silyane Larcher et l'historien Clément Thibaud dans le dossier de recherche « Race et citoyenneté aux Amériques (1790-1850) » (2015). Thibaud résume très bien la situation lorsqu'il écrit : « c'est lorsque menace l'indistinction entre les « races » que de nouveaux dispositifs émergent pour rétablir les différences¹¹² » (9-10). Thibaud argumente que ce sont les Amériques (les Antilles mais aussi l'Amérique du sud) qui servent de test pour la construction de la citoyenneté, réalisant très rapidement qu'aux idéaux révolutionnaires se substituaient difficilement les préjugés raciaux. La question de la « race » allait être utilisée de façon à peine voilée comme une « frontière invisible, anticonstitutionnelle, mais pleinement opératoire » (Thibaud 18).

Silyane Larcher se penche quant à elle sur les détails juridiques qui démontrent une interdiction des droits civiques quasi-immédiat des nouveaux affranchis grâce à des ressorts idéologiques avec la mise en avant d'une fabrication anthropo-historique. En effet, c'est (ironiquement) en blâmant leur ancienne condition d'esclaves que les représentants à l'Assemblée Nationale justifiaient l'exclusion du suffrage des anciens esclaves. Alors que l'abolition de l'esclavage prend fin en février 1848, le parlement passe une loi en novembre de la même année pour conférer un statut juridique *particulier* aux colonies car

« le Conseil d'État identifiait les ex-esclaves devenus citoyens à une humanité abâtardie par l'esclavage. Issu « d'un état étranger à la civilisation », l'individu anciennement asservi incarnait l'incapacité nue à devenir un bon citoyen,

¹¹¹ A ce sujet voir aussi l'article de Myriam Cottias « Les 'vieilles colonies' comme lieu de définition des dogmes républicains (1848-1905) » et celui de Jean-Pierre Sainton « De l'état d'esclave à 'l'état de citoyen' » tous les deux publiés en 2003 dans la revue *Outre-Mer*.

¹¹² Thibaud note reprendre cette idée de J.-F. Schaub, *Pour une histoire politique de la race* (2015).

compétent ou éclairé, c'est-à-dire une forme de barbarie [...]. » (Larcher « L'égalité divisée » 151)

Larcher nous donne l'exemple du juriste François-André Isambert, un abolitioniste convaincu et à l'origine du suffrage universel en France, qui cite l'exemple d'Haïti pour démontrer le manque d'intelligence des nouveaux affranchis et les risques de rebellions s'ils leur étaient donné trop de pouvoir (Larcher « L'égalité divisée » 146). Ce sont de sporadiques débats à l'Assemblée Nationale, qui ne modifièrent au fond que très peu l'article 9 de 1848, qui laissèrent les Antilles dans une impasse, la distance géographique jouant une fois encore la faveur de la France, et qui fut résolu uniquement avec la départementalisation de 1946¹¹³. C'est donc de ce décalage juridique entre l'abolition et la départementalisation que naît la confusion lorsqu'il est question de la citoyenneté des antillais : d'une part les antillais se croient français depuis plus longtemps que les niçois ou les bretons, mais de l'autre, il leur a été interdit de voter et d'être citoyens dans le sens entier du terme.

Avant 1946, deux autres événements finirent de compliquer l'imaginaire antillais par rapport à la question de la couleur et de la citoyenneté : la colonisation française en Afrique de l'ouest et les deux guerres mondiales. La division de l'Afrique entre les puissances coloniales lors de la conférence de Berlin en 1885¹¹⁴ nous semble essentielle dans la mesure où elle marque le rapprochement entre les Antillais, « citoyen français, » et les Africains. Nous marquons l'appellation de citoyens car comme nous venons de le voir, les Antillais n'étaient pas totalement égaux aux métropolitains. Il n'empêche que les Antillais, qui se considéraient français à part entière, furent utilisés dans les colonies en Afrique comme démontrés par les romans du guyanais-martiniquais René Maran, *Batouala* (1921) et *Un homme pareil aux autres* (1947). Ces

¹¹³ Dans *L'autre citoyen* (2014) Larcher élabore sur cette transition du statut d'esclave à celui de citoyen.

¹¹⁴ Voir Henry M. Stanley *Africa: Its Partition and Its Future* (1898).

hommes servaient d'intermédiaires d'autorité, l'africain les voyant comme l'opresseur quotidien au lieu de l'homme blanc, instituant des conflits d'ordre moraux entre opprimés. Ils étaient aussi des intermédiaires raciaux, comme l'a démontré Véronique Hélénon dans *French Caribbeans in Africa* ¹¹⁵ (2011). Comme l'a aussi argumenté Frantz Fanon dans *Peau noire, masque blanc* et dans son article « Antillais et Africains » (1955), ce rapprochement eu pour but d'implémenter une hiérarchie coloniale raciale qui confirma aux Antillais ce qui leur avait été inculqué dans les colonies, c'est-à-dire que la blancheur de la peau s'accompagne nécessairement de pouvoir. Dans le même temps, le traitement que recevaient eux-mêmes les Antillais de la part de leurs supérieurs blancs, les cantonnaient à un entre deux autant physique (entre la France et l'Afrique, entre le supérieur blanc et le colonisé noir) mais aussi et surtout psychologique (impression d'avoir du pouvoir et finalement ne pas en avoir du tout).

La question du service militaire renforce les arguments de Larcher. Les recherches de l'historien Jacques Dumont se focalisent sur l'accession à la citoyenneté et l'histoire de l'assimilation. Dans son article « Conscription antillaise et citoyenneté revendiquée au tournant de la première guerre mondiale » (2006), Dumont met en avant les tensions entourant le sujet du service militaire aux Antilles au début du vingtième siècle :

« La conscription dans les 'vieilles colonies' (Guadeloupe, Guyane, Martinique, Réunion) est l'objet de demandes réitérées des députés depuis 1878, mais il faut attendre 1912-1913 pour que le service militaire soit effectivement mis en place » (101).

Dumont démontre en effet le désir de nombres d'hommes politiques antillais à la fin du dix-neuvième siècle et juste avant la première guerre mondiale qui valorisent la conscription, avec le résultat espéré de se prouver à la France et d'accélérer le processus d'assimilation. Dumont cite

¹¹⁵ Voir également André Calmont et Cédric Audebert *Dynamiques Migratoires De La Caraïbe* (2007) : 114

par exemple une phrase prononcée au Conseil général de la Martinique, session ordinaire de novembre 1914 : « ce service militaire si longtemps revendiqué par nous comme un honneur plus que comme un devoir parce qu'il complét[e] notre assimilation aux fils de la Métropole » (Conseil général de la Martinique cité dans Dumont 110).

Du côté de la métropole, les réticences sont multiples et parlantes : manque de locaux, coûts élevés du procédé et l'absence de formateurs expérimentés sur place. Cependant, tout comme l'étude historique et juridique de Larcher, Dumont conclut lui aussi que le racisme et les préjugés de l'esclavage continuent d'agir en la défaveur des Antillais. Un rapport au Conseil supérieur de la défense nationale, daté du 10 octobre 1906 mentionne que « L'expérience a montré qu'il était difficile de former dans ces contingents des caporaux et des sergents de valeur convenable » (Dumont 104) tandis qu'un autre document décrit : « Le soldat créole est très peu consciencieux, réclameur, paresseux, lent, maladroit et peu soigneux [...] il est très difficile de lui inculquer des habitudes militaires d'ordre et d'exactitude à cause de son indolence naturelle » (Dumont 104). Après des années de lutte, la décision est enfin prise en 1912 d'accepter la conscription des antillais et au moment du début de la première guerre mondiale, toutes les réticences mises en avant pour les exclure sont alors oubliées, le besoin d'hommes sur le front étant primordial. Dumont commente alors que cet « impôt du sang ¹¹⁶ » non plus symbolique mais bien réel est suivi d'une déception supplémentaire : à la fin de la guerre, la métropole pense à donner les Antilles aux Etats-Unis (Dumont 116). Une fois encore, les antillais, qui sont censés être des citoyens français, sont vus et traités comme des objets que la métropole peut donner,

¹¹⁶ Voir également Eric Jennings dans son ouvrage *Vichy sous les tropiques* qui met en avant les sacrifices des antillais au cours de la première guerre mondiale, valorisés cette fois à travers les monuments aux morts et l'idée de commémoration : « From 1918 to 1939, veterans of the First World War invoked the blood tax that the island had paid to France. The island's abundant war memorials represent, I have argued elsewhere, veritable monuments to Frenchness articulated by Guadeloupe's black elite and veterans. » (82)

échanger ou utiliser pour négocier, diminuant les sacrifices qui viennent d'être faits pendant la première guerre mondiale.

Ces va-et-vient entre acceptation puis rejet, le traitement constant des anciennes colonies comme une marchandise, tout en les présentant comme de bons citoyens dociles et assimilés lorsqu'ils se trouvent face à leurs confrères d'Afrique, contribue au schéma d'oppression que nous avons mis en avant dans notre introduction générale en outre avec les travaux de la spécialiste du trauma Cathy Caruth et ceux de Chantal Kalisa sur la violence. Nous voyons dans ces répétitions du trauma originel (l'esclavage) diverses tentatives conscientes ou inconscientes de maîtrise psychologique, qui permet une domination française assurée. En parallèle, les blessures non soignées des antillais les poussent à continuer d'espérer une inclusion sans condition, ce qu'ils essaient d'obtenir avec plus d'efforts au début du XXème siècle.

Encore optimistes malgré les ratés du Second Empire et de la troisième république, les deux guerres mondiales se présentèrent alors comme le sacrifice ultime, nombre d'entre eux s'engageant dans le but de prouver leur attachement et amour à la mère patrie. Lorsque la départementalisation est enfin obtenue en 1946, ce n'est pas seulement la citoyenneté réelle et entière qui est accueillie par la population locale. Se situant inconsciemment à un carrefour identitaire né d'espoirs et d'attentes vieilles d'un siècle, l'imaginaire antillais y voit l'obtention d'*un dû*. La métropole de son côté semble y voir la solution à de nombreux problèmes, et la fin d'échanges sur la question des vieilles colonies. En ayant le sentiment « d'offrir » la départementalisation, la France se dédouane du reste de ses responsabilités, pensant que « se dire » français signifiait pour les antillais « être français, » et mettant de côté la difficulté posée par la distance géographique mais aussi et surtout la question de la couleur de peau. La remarque de Nadine Morano sur la « race » blanche, citée en début de ce chapitre, représente une

intolérance qui perdure. Comment mettre de côté des siècles de préjugés clairement enracinés dans les inconscients ? Lorsque que les antillais manifestent un désir de reconnaissance ou que le mécontentement gronde comme cela a pu être le cas dans les années cinquante, soixante et soixante-dix, et plus récemment en 2009, c'est le silence du gouvernement français puis la violence qui font réponse¹¹⁷.

Selon nous, c'est l'alternance de l'inclusion et du rejet combiné à un déni des faits qui aggrave les conséquences au niveau psychologique et donc dans l'imaginaire antillais. Ce sont ces oppositions entre désirs d'appartenance et déceptions qui entretiennent néanmoins le tabou sur la couleur de peau dans la mesure où la métropole demeure celle qui inculque les règles, un rappel constant de son contrôle esclavagiste et colonial. C'est également ce que souligne les travaux de la psychanalyste et psychiatre martiniquaise Jeanne Wiltord, membre du GAREP (Groupe antillais de recherches d'études et de formation psychanalytiques) et participante à nombre de conversations sur l'esclavage. Par exemple dans son article « Les DOM : une chance (perdue) de parole ? » (2009), elle exprime un mal-être antillais qui perdure, non seulement depuis l'esclavage mais surtout depuis la départementalisation de 1946. Son analyse corrobore la nôtre dans la mesure où elle pointe du doigt les répercussions d'actes qui ont eu lieu depuis l'abolition de l'esclavage mais qui continuent de ronger l'inconscient antillais, parmi eux le manque de dialogue et de reconnaissance du passé colonial.

Wiltord utilise la crise contre la vie chère de 2009 pour justifier son propos, analysant les tentatives de communication utilisées par les syndicats et les silences de l'Etat français en retour. Elle remarque par exemple que les manifestants antillais ont tenté d'échanger avec les autorités pendant deux semaines durant lesquelles ils ont été ignorés par le gouvernement et par la presse

¹¹⁷ Dans son article « La lutte des antillais pour l'égalité » (2007), la chercheuse Audrey Célestine rappelle entre autres l'issue sanglante de la grève de février 1974 durant laquelle les gendarmes avaient tiré sur les grévistes.

métropolitaine, ce qui les a poussés à l'utilisation de la force. Elle signale aussi l'utilisation de certains termes créole tel que *pwofitasion* (traduit dans l'article par « abus de position dominante»), utilisé durant les manifestations, qu'elle interprète comme la relation d'abus qui qualifiait la relation entre le maître et l'esclave (Wiltord 67). Elle remonte alors l'histoire pour pointer du doigt le problème que constitue le langage (ou en l'occurrence, son absence) :

« Ce pouvoir magique attribué à la parole peut éclairer l'analyse de *ce qui, faute de n'avoir pu se dire, ne cesse d'insister sans arriver* à se constituer comme passé. Les conversations les plus banales sont très souvent l'occasion de références aux *différences de couleur de la peau* et les échanges vite passionnels font entendre des questions restées en souffrance. » (Nous soulignons, Wiltord 66)

Dans cet extrait Wiltord commente le silence non seulement de l'Etat français lors des manifestations de 2009 mais symboliquement un refus pérenne de l'ancienne institution coloniale de reconnaître ses erreurs, notamment l'esclavage, le racisme et le colorisme qui en ont découlé et une relation de domination qui est toujours instaurée.

La couleur de peau demeure centrale dans cette quête, Wiltord ajoutant que « Ces sociétés se sont en effet structurées à partir du privilège imaginaire donné à un trait de différence de couleur de peau » (68) indiquant ainsi l'intériorisation d'un principe dont il est difficile de se détacher. Il nous semble alors évident que la France, n'ayant pas eu de ségrégation ou d'Apartheid, ayant intégré ses anciennes colonies antillaises dans son territoire en espérant résoudre la question, n'a toutefois pas mesuré la complexité au niveau identitaire des répercussions. Wiltord conclue alors que « les politiques mises en place par l'État [...] ont méconnu qu'au-delà de l'obtention immédiate d'un objet, toute demande recèle et dissimule *une*

demande de reconnaissance » (Nous soulignons, 69) suggérant que malgré des décisions qui semblent positives telles que l'abolition de l'esclavage, la départementalisation et le BUMIDOM, qui ont pour but d'intégrer les antillais dans le paysage citoyen français, ces décisions négligent la demande majeure de reconnaître ses erreurs et d'aborder la question de la couleur.

Ce retour sur la construction raciale aux Antilles est nécessaire pour comprendre l'état d'esprit dans lequel les antillais se trouvent de manière consciente ou inconsciente à cause de l'accumulation de faits politiques, juridiques, culturels qui ont été mis en place par la métropole, parfois par pur intérêt, d'autres fois avec une réelle volonté d'apaiser les conflits. Ce qu'il en ressort est non seulement une ambivalence comme le décrivent plusieurs auteurs et théoriciens tel que Frantz Fanon, dans laquelle l'antillais désire se prouver envers le Blanc, être comme lui et gagner son respect, tout en prenant conscience au fil des décennies de tentatives et déceptions accumulées. Surtout, la réalisation que les préjugés associés au phénotype sont ancrés profondément dans l'esprit et qu'il n'y a pas de démarche efficace pour changer les mentalités, créent des rancœurs.

Dans ce contexte, les couples mixtes sont toujours vu comme une forme d'anomalie. Pourquoi créer une relation avec l'opresseur ? Pourquoi accepter ses critères ? Comme nous l'avons constaté plus tôt, la relation entre l'homme de couleur et la femme blanche peut être plus souvent tolérée parce qu'elle sera perçue comme une revanche sur l'homme blanc (Fanon, King) ; tandis que l'accès au corps de la femme antillaise continue d'être associé à une forme d'invasion contre laquelle il faut se défendre. Par conséquent, il est plus aisé de comprendre comment les désirs de la femme antillaise deviennent tabous lorsqu'ils semblent est complice de

cette trahison. Le tabou, qui, dans son sens premier¹¹⁸ correspond à une mise à l'écart associée à un désir de protection, prend tout son sens au milieu de ces tensions identitaires qui produisent l'incompréhension.

« Counterarchival source ¹¹⁹ » : Non M. Fanon, nous ne souhaitons pas toutes être lactifiées.

Dans *Framing Silence* (1997), l'auteure et chercheuse haïtienne Myriam Chancy se penche sur ce qu'elle appelle les « lacunes » de l'histoire et de la littérature d'Haïti desquelles la femme haïtienne a été tronquée. Chancy fait un constat de la double oppression que subissent celles qui écrivent, c'est-à-dire la surdité de l'occident quant à leur quotidien et l'oppression de leurs confrères sur leur territoire. Elle note néanmoins la productivité de nombreuses auteures, textes qu'elle analyse dans son ouvrage comme des récits révolutionnaires mais hors des normes littéraires traditionnelles. Nous voyons dans ce travail d'excavation la recherche d'une vérité enfouie à cause de carcans imposés non seulement à la femme mais aussi spécifiquement à la femme de couleur. Similairement, notre étude des textes de Michèle Lacrosil et de Jacqueline Manicom sera une considération du point de vue particulier de la femme antillaise, qui a été enfoui à la fois sous couvert d'un prétendu complexe racial mais aussi du fait de leur position singulière de femmes de couleur éduquées au début de l'émancipation féminine en France.

Par ailleurs, dans son article « Strategies of Caribbean Feminism », Donnette Francis utilise le terme de « counterarchival source » en faisant référence au pouvoir de la littérature, expliquant que le texte littéraire est souvent la source dans laquelle l'on constate des moments de résistances qui ne sont pas toujours visibles autrement, et particulièrement en ce qui concerne la

¹¹⁸ Voir notre commentaire de *Totem et tabou* (1913) de Sigmund Freud dans l'introduction générale.

¹¹⁹ Nous empruntons ce terme à l'article de Donnette Francis « Strategies of Caribbean Feminism » (2011).

sexualité des femmes antillaises. L'argument de Francis se base notamment sur ce qu'elle appelle « anti romance, » c'est-à-dire l'échec de relations amoureuses, où sont représentées toutes les complexités de la résistance :

« As a revisionist project, such Caribbean anti romances rewrite the heterosexual love plot through an adult-narrated *Bildungsroman*, rethink alternative ways of belonging to the nation by shifting the focus to the sexual complexities of dwelling at home and abroad, and, finally, resist canonical historical representations by creating counterarchival sources to replot history.” (Francis, 337)

Cet extrait de son article est particulièrement parlant dans le cadre de notre étude dans la mesure où nous percevons chez les héroïnes de *Lacrosil* et *Manicom*, deux femmes qui retracent leurs vies amoureuses sur fond de conflits entre la France et les Antilles. Alors qu'il est possible de voir leurs désirs pour l'homme blanc comme une volonté de se blanchir, ce qui serait une continuation presque logique de la crise identitaire antillaise, nous démontrerons que les personnages de *Cajou* et *Madévie* nous offrent une histoire « à l'encontre des archives », où la femme de couleur défie les attentes et propose sa propre histoire.

Dans la suite de cette analyse et en suivant les traces de Myriam Chancy et de Donnette Francis, il nous semble essentiel de faire parler ces femmes et de resituer le discours de la femme antillaise concernant le couple mixte parce qu'il implique beaucoup plus qu'il n'y paraît. Loin de dénier l'intériorisation de schémas coloniaux qui produisent un discours raciste et une haine de soi, il est nécessaire de percevoir la trame de fond qui ressort de questionnements présents tout au long de ces textes, qui ont parfois été occultés. Alors que le récit féminin est souvent décrit

comme intime, personnel, privé, par opposition présumée d'un récit masculin historique et politique, nous démontrerons que les deux ne sont pas incompatibles.

En effet, là où certaines lectures ont présenté la relation mixte écrite par une femme comme une forme de *lactification* ou de la mise en scène de la victime parfaite, limitant l'étude du texte à la question raciale, nous placerons notre examen dans le contexte historique, politique, juridique et racial, décortiqué dans la partie précédente. En d'autres termes : la relation mixte crée un malaise chez les antillais si elle est uniquement perçue comme un choix entre deux phénotypes. Il nous semble plutôt que le couple mixte écrit par des femmes antillaises offre plusieurs interprétations. Pour nous, ce couple est présenté sur fond de crise systémique, que cela soit la guerre, la dictature, la départementalisation, et donc, loin d'être idéalisé.

Nous argumenterons en effet qu'au lieu glorifier le désir envers l'homme blanc, ces récits réifie le carrefour de relations complexes avec la métropole. Les romans de Lacrosil et Manicom sont par exemple au croisement d'une prise de conscience de la signification de la départementalisation, à la fois comme un avancement (une simili de reconnaissance de la part de l'ancêtre blanc) tout en étant un trauma supplémentaire, celui de la réalisation de la duperie, du énième rejet. Certaines études ont mis en exergue l'esprit de résistance non seulement des auteures mais des protagonistes elles-mêmes dans ce qui a été perçu comme l'affichage d'une autonomie¹²⁰ et d'une résistance à une violence genrée¹²¹. Notre analyse renforcera ces interprétations en y ajoutant le rôle encore trop souvent négligé de la départementalisation au niveau identitaire, particulièrement chez la femme antillaise.

¹²⁰ Lizabeth Paravisini-Gebert "Feminism, Race, and Difference in the Works of Mayotte Capécia, Michèle Lacrosil, and Jacqueline Manicom." (1992)

¹²¹ Chantal Kalisa *Violence in Francophone African and Caribbean Women's Literature* (2009), en particulier le chapitre 2.

Dans le cas d'Haïti, la réception d'ouvrages avec des couples mixtes n'a pas été aussi sévère mais la question de la couleur reste un tabou important lié à l'histoire spécifique de la relation entre les Blancs et les gens de couleur, et après l'indépendance haïtienne, entre les Mulâtres et les Noirs¹²². Nous le verrons, la couleur de peau reste une obsession quotidienne. Malgré un fort sentiment d'identité nationale, que nous avons mis en exergue dans une analyse précédente, l'indépendance en théorie politique et juridique d'Haïti n'empêche pas les séquelles de trois siècles de domination coloniale française ainsi que les invasions répétées d'autres nations occidentales jusqu'à aujourd'hui. Ces répétitions de traumas historiques ne font que compliquer l'opinion que les haïtiens ont d'eux-mêmes. Les femmes en particulier se trouvent prises entre l'hégémonie occidentale qui étouffe leur nation, la violence masculine venant de leur propre rang, et une volonté de survie au milieu de leur identité et compréhension de soi. Les trois textes que nous examinerons, *Amour* de Marie-Vieux Chauvet (1968), la nouvelle « Le désastre banal » de Yannick Lahens (1999) et le roman *Le mirador aux étoiles* d'Evelyne Trouillot (2007) reflètent toutes ces complexités autant nationales qu'individuelles en mettant en scène des couples mixtes Noire/Blanc, ou, dans le cas de Trouillot, un couple chez qui la question de la couleur devient une obsession au point de le détruire.

Nous constatons en effet chez ces protagonistes féminins les séquelles évidentes d'intériorisations des schémas coloniaux avec un intérêt pour la blancheur qui est la source d'une névrose. Dans notre analyse du couple mixte sur fond de crise systémique, la relation à l'homme blanc s'avère alors nécessaire pour réifier les non-dits qui habitent les histoires antillaise ou haïtienne. Dans *Cajou* (1961) de Michèle Lacrosil, le personnage éponyme est docteur en chimie

¹²² Voir Dominique Rogers « De l'origine du préjugé de couleur en Haïti » (2003) ; Ulrich Fleischmann « The Formation and Evolution of a Literary Discourse » (1994). Dans son analyse de l'évolution des littératures haïtiennes, Fleischmann dit par exemple de la littérature au 19^{ème} siècle : "The condemnation of 'black savagery' in favor of 'mulatto chivalry' and 'civilization' - typical of the time - led inevitably to an evolutionist view of history." (322)

et travaille pour un laboratoire en métropole. Le roman raconte ses quatre derniers jours avant son suicide. Dans une série de flashbacks, elle revient sur son enfance, en Guadeloupe, dans un quartier aisé avec une mère blanche. Elle raconte son besoin constant de se prouver à cause de sa couleur de peau, qu'elle n'aime pas, la poussant à exceller dans ses études et sa carrière. Mais rien n'y fait. Elle refuse de croire en sa réussite professionnelle et personnelle, pensant que la société paternaliste française a pitié d'elle. Lorsque son amant, Germain, un collègue blanc, lui dit qu'il l'aime et veut l'épouser, elle ne le croit pas et décide de se suicider.

Dans *Mon examen de blanc* (1972) de Jacqueline Manicom, Madévie est une anesthésiste qui a fait ses études en métropole et qui est revenue exercer en Guadeloupe. Elle sort d'une relation avec un métropolitain qui l'a rejetée à cause de la désapprobation de la famille de celui-ci quant à sa couleur de peau. Le récit évolue avec le dialogue intérieur de Madévie, entre son dédain envers ses compatriotes qui se font exploiter par la métropole et son investissement politique dans la deuxième partie du récit. Cette évolution se fait métaphoriquement avec trois hommes. Xavier est son amant métropolitain blanc, fils d'un riche industriel. Cyril est son chef de service en Guadeloupe. Il est blanc mais a développé un amour fort de l'île et *semble* moins raciste que Xavier. Enfin, Gilbert est un guadeloupéen noir, instituteur et membre syndicaliste, qui se bat contre la délocalisation. Il implique Madévie dans les réunions syndicales pour qu'elle comprenne mieux les transformations qui secouent les Antilles dans les années soixante. Dans ces deux récits, le couple mixte peut être vu comme une réification de la France qui « joue » avec ses anciennes colonies : en effet dans les deux récits les deux jeunes femmes se retrouvent enceintes d'hommes blancs à leur insu et sont ainsi à leur merci alors qu'ils veulent les « guider ». Malgré la volonté des partenaires d'être « conciliants¹²³ » sur certains points (comme

¹²³ Nous marquons de guillemets le terme « conciliant » car il s'avèrera dans la suite de notre analyse que cette tolérance est en réalité calculée et utilisée à des fins de domination.

la France en « offrant » la départementalisation après un siècle d'attente), la relation demeure abusive et teintée du passé.

Cela étant, il est essentiel de souligner que notre examen ne vise pas à excuser ou à justifier la relation mixte, prétextant une erreur, une faiblesse ou des restes coloniaux uniquement. Il est tout à fait possible de voir cette relation comme n'importe quelle autre, le résultat d'une attraction commune entre deux personnes. Cependant, du fait d'analyses antérieures à la nôtre (Smith, Zimra, Condé, Paravisini-Gerbert pour ne citer qu'eux), notre démarche est de contribuer à ce dialogue et d'illustrer comment ces récits sont aussi l'enchevêtrement d'une histoire nationale et individuelle, de choix et d'impositions qui sont difficilement négligeables. Nous nous proposons de donner une analyse d'une histoire globale qui positionne la femme de couleur par rapport à son île/son territoire et son histoire à la France.

Romans féminins antillais : expression d'un « color complex » ?

Lorsque l'on pense aux romans *Cajou* (1961) de Michèle Lacrosil et *Mon examen de blanc* (1972) de Jacqueline Manicom, comment peut-on parler de « tabou » à l'évidence de leur succès académique ? En effet, de nombreux articles, commentaires et thèses de doctorat décortiquent les deux auteures et leurs travaux depuis les années soixante-dix¹²⁴. Ces travaux

¹²⁴ Une recherche Proquest en date du 15 juillet 2017 démontre que les termes *Cajou* et Lacrosil produisent quatre résultats dans les années quatre-vingt (l'un d'entre deux étant un article de Maryse Condé), et jusqu'à vingt-trois résultats dans les années deux mille. Voir en particulier : Robert P. Smith "Michèle Lacrosil: Novelist with a Color Complex." (1974) ; Clarisse Zimra "Patterns of Liberation in Contemporary Women Writers." (1977); Maryse Condé "Man, Woman and Love in the French Caribbean Writing." (1981); Patricia Barber-Williams "Images of the Self: Jean Rhys and Her French West Indian Counterpart." (1989) ; Lizabeth Paravisini-Gerbert. "Feminism, Race, and Difference in the Works of Mayotte Capécia, Michèle Lacrosil, and Jacqueline Manicom." (1992); Plus récemment voir: Ginette Bâ-Curry "Michèle Lacrosil's *Cajou* (1961): The Anti-Narcissus." (2007) ; Chantal Kalisa "Representing Colonial Violence. Michèle Lacrosil's *Cajou*, Ken Bugul's *Le baobab fou*, and Ousmane Sembène's *La noire de...*" (2009).

Une recherche Proquest à la même date avec les termes Manicom et *Mon examen de blanc* produisent cinq résultats datant des années quatre-vingt et jusqu'à seize dans les années deux mille. Nous vous renvoyons notamment à Zimra et Paravisini-Gerbert citées ci-dessus ainsi qu'à Betty Wilson "Sexual, Racial, And National Politics: Jacqueline Manicom's *Mon Examen De Blanc*" (1987) ; Kevin Meehan "Romance and Revolution: Reading Women's

s'attachent pour la plupart à expliquer et souvent excuser les deux auteures qui ont été diabolisées lors de la parution de leurs romans respectifs, vus par beaucoup comme des réflexions de leur racisme internalisé. Malgré les nombreuses analyses produites par la recherche américaine, il est difficile aujourd'hui d'avoir accès à ces textes, qui n'ont souvent pas été réédités, une autre preuve du tabou qui entourent non seulement le sujet dont Lacrosil et Manicom traitent, mais aussi de leurs propres personnes en tant qu'auteures, avec un silence littéraire à leur égard.

Dans son article sur Lacrosil "Michèle Lacrosil: Novelist with a Color Complex." (1974) Robert P. Smith, l'un des premiers chercheurs à avoir écrit sur le roman, indique être allé en Guadeloupe en 1962 et avoir constaté la réaction du publique :

"the summer of 1962, I found that the reading public there was still talking about the sensation caused by two novels which had appeared during the two previous years, *Sapotille et le serin d'argile* (Paris: Gallimard, 1960) and *Cajou* (Paris: Gallimard, 1961), both written by Michèle Lacrosil [...]. Some of Miss Lacrosil's compatriots say that her portrait of Guadeloupe is unfair and untrue. Others say that her description of the island is intense but perhaps her vision of its society is one-sided. Still others find no fault whatsoever with the author's facts or fiction."

(Smith, 783)

Les réactions peuvent sembler à premier abord mitigées comme pour toute nouvelle publication, mais Smith nous parle de « sensation » avant de citer en note de bas de page un article du Figaro paru en 1967 intitulé « Une Noire défend les Blancs », ce qui laisser présager l'idée de fortes

Narratives of Caribbean Decolonization." (2006) ; Cheryl Duffus *Mudslinging Storytellers* (Thèse de doctorat, 2006) et son article "*Cajou's* 'Color Complex': Narrative Technique, Reader Response, and the Reception of Postcolonial Texts." (2011).

réactions à cet égard. Malgré plusieurs compliments, notamment la dernière phrase de son article « Her work shows great promise » (Smith 790), Smith décide de considérer que Lacrosil base ses récits sur son expérience personnelle, alors qu'il avoue lui-même dans l'article ne posséder aucune information biographique sur elle.

Cheryl Duffus, une spécialiste de la littérature coloniale qui a étudié Lacrosil dans le cadre de sa thèse de doctorat, a également écrit un article dans lequel elle cherche à expliquer la réception positive du premier roman de Lacrosil, *Sapotille et le serin d'argile* (1960) et celle clairement négative du deuxième, *Cajou* (1961). Notons que dans *Sapotille* la protagoniste est en relation avec un mulâtre et un homme noir. Dans *Cajou*, elle est en relation avec un homme blanc. Ce seul détail corrobore notre remarque que la relation consensuelle à l'homme blanc constitue à elle seule la gêne et le tabou. Duffus de son côté, explore une autre piste. Elle met très habilement en parallèle les techniques narratives et les théories de Reader Response pour démontrer que le récit de *Cajou* se fait uniquement à travers le discours rapporté de la protagoniste, ce qui engage moins le lecteur que le discours direct. Lorsque *Cajou* prétend être victime de racisme, Duffus explique que le lecteur a des difficultés à s'identifier à elle parce qu'elle ne raconte que très peu de moments au présent, tandis que les dialogues et la description « en temps réel » du roman *Sapotille* sont beaucoup plus violents (50). Duffus remarque aussi que les auteurs qui ont tenté d'analyser sous un jour positif le travail de Lacrosil, comme Clarisse Zimra par exemple, demeurent néanmoins durs à son encontre, se focalisant surtout sur sa maladie mentale et sa haine de soi.

La chercheuse en études postcoloniales Ginette Bâ-Curry (*'Toubab La!': Literary Representations of Mixed-Race Characters in the African Diaspora*, 2007) est celle qui nous semble jusqu'à présent avoir fait le meilleur travail de fond sur Lacrosil. Bâ-Curry a eu accès à

quelques rares interviews de Lacrosil et elle a eu pu obtenir les interprétations de l'auteur sur ses propres écrits au cours d'un échange épistolaire datant de 1999. Dans son chapitre « Michèle Lacrosil's *Cajou* (1961): The Anti-Narcissus. », Bâ-Curry fait ressortir les nombreux parallèles entre la vie de l'auteur et celle de ses protagonistes, en comparant des extraits de texte et les propos recueillis de Lacrosil. Si Lacrosil suggère que sa vie et son expérience ont *pu* inspirer ses récits, elle ne parle à aucun moment d'autobiographie. Il a été supposé que ce fût la réception des deux premiers ouvrages qui l'avait poussée à modifier le style de son troisième roman, écrit à la troisième personne, pour éviter les critiques de l'écriture autobiographique. Mais son dernier roman (*Demain, Jab-Herma*, 1967) fut lui aussi critiqué. Il nous semble évident avec ces éléments que l'on peut réellement parler de tabou lorsque l'on sait que Lacrosil, qui est décédée en 2012, n'a plus jamais écrit après le roman publié en 1967. Son franc-parler quant à la vie aux Antilles, sa description des relations raciales dans les îles et en métropole, mais surtout le fait qu'elle soit une femme de couleur érudite, osant aborder des sujets aussi politiques et sensibles, l'ont condamnée à son époque. Il nous semble qu'elle a été vue comme une menace pour ses contemporains. Surtout, malgré les ressemblances avec sa vie personnelle, dont nous ne nions pas l'influence indirecte¹²⁵, la recherche oublie un peu trop vite les propos de Lacrosil elle-même : « Je n'écris pas pour me raconter, mais pour dire le visage de mon pays. » Elle continue, admettant ce que nous soupçonnions :

« Peu de gens [...] connaissent réellement [mon pays]. On l'imagine, certes, mais très mal, sorte d'île enchantée, où la vie est facile, où le soleil a tout résolu, où l'on respire une atmosphère de vacances éternelles. Hélas, la Guadeloupe n'est

¹²⁵ Voir l'analyse de Patricia Barber-Williams « Images of the Self: Jean Rhys and Her French West Indian Counterpart (1989) sur l'autobiographie fictionnelle.

pas cela. Il s'en faut. L'île du Soleil est belle, mais décevante, encore à mi-chemin du progrès... » (Interview avec Sieger, 1961, citée dans Bâ-Curry, 151)

Comme nous le verrons ci-après, et malgré les apparences, il est évident que le désir de *lactification* ne semble pas être la priorité de Lacrosil. Nous devinons dans ces propos un investissement politique et social et une volonté de vérité dans laquelle nombreux sont ceux qui n'y ont vu que la folie du personnage.

L'histoire de Jacqueline Manicom, autre auteure guadeloupéenne, est beaucoup plus tragique. Son roman *Mon examen de blanc* (1972) décrit les états d'âmes d'une anesthésiste mulâtre en Guadeloupe qui assiste un chirurgien métropolitain dans les opérations, accouchements et visites de patients. Elle voit défiler nombre de ses consœurs antillaises qui reviennent tous les ans accoucher de ce qui deviendra la main d'œuvre dans les champs de canne à sucre ou les pions utilisés pour réaliser les bas travaux du BUMIDOM. Le roman de Manicom n'a pas été traité aussi durement que celui de Lacrosil, mais le silence des critiques à l'époque de la parution démontre un désintérêt flagrant, ou peut-être la volonté de passer sous silence une autre femme qui sort de son rang. Pourtant, Manicom était aussi très investie dans la seconde vague de féminisme en France, soutenait le droit à l'avortement et elle était surtout l'un des membres fondateurs du groupe féministe *Choisir*. Elle n'était donc pas inconnue des intellectuels de son époque. Une femme remarquable par ses multiples talents et causes, elle possédait un diplôme en médecine et en droit, était sage-femme, écrivain et militante. Alors que sa mort dans un accident de voiture en 1976 a d'abord été émis comme la cause de son décès¹²⁶, il est apparu

¹²⁶ Clarisse Zimra écrit ainsi dans une note bas de page de son article « Patterns of Liberations » (1977) : "In an interview, held in August 1976 in Paris, Michèle Lacrosil admitted knowing Capécia's work but denied any direct influence on *her* own writing. A projected interview with Jacqueline Manicom never took place. This writer died in a car accident in Guadeloupe in April or May 1976. Because of the then impending eruption of the Soufrière volcano on the island, communications were difficult and, to the present, the precise date and circumstances of the writer's death are not known." (En italique dans le texte, 104). Dans son article "Romance and Revolution: Reading

qu'elle se serait en réalité suicidée. Dans le *Dictionnaire littéraire des femmes de langue française* (1996), Clarisse Zimra, qui avait elle-même cru à la thèse de l'accident, rectifie : « Manicom s'est suicidée à Paris bien que la rumeur amicale, et par suite certaines notices biographiques, aient d'abord propagé la version d'un accident de voiture en Guadeloupe. » (398) Le choix de ces deux auteures d'aborder le thème du couple mixte Noire/Blanc produit un tabou réactionnaire dans la culture antillaise. Le fait que nombre de ces études aient été faites par la recherche américaine et continue de l'être est la preuve du mutisme à leur égard dans les Antilles.

Il nous apparaît sans conteste que c'est leur mise en scène du couple mixte, une représentation métaphorique de la France et de ses DOM, qui génèrent ces tensions, sans doute inconscientes, mais qui dérangent. Dans les deux romans les rapports intimes sont décrits en détails, souvent violents, voulus ou non. Madévie, qui désire Xavier, est vierge, conditionnant leur premier rapport sexuel à la douleur (*Mon examen*, 38). La symbolique de ce premier contact, rappelant « le viol fondateur¹²⁷ » est nécessairement historique et politique. De son côté, Cajou perd elle aussi sa virginité dans ce qui est un viol réel. La relation compliquée qu'elle a avec elle-même la pousse à laisser Germain la posséder, comme une punition qu'elle s'inflige. Lorsque plus tard, désormais en relation officielle, ils discutent de cette première fois, Germain se vante :

« Tu t'étais très bien comportée, tu sais, la première fois. Je m'étais jeté sur toi ... *C'est ta faute. Tu as toujours l'air de te repentir de péchés.* [...] je n'ai pas de remords. Je n'en ai jamais eu, pas même tout de suite après. Quand tu as crié, j'ai grondé de joie. » (Nous soulignons, *Cajou*, 215).

Women's Narratives of Caribbean Decolonization," le chercheur en littérature et culture antillaise, Kevin Meehan, citait lui aussi l'accident de voiture (294).

¹²⁷ Nous reprenons ici le terme de Stéphanie Mulot, cité plus tôt.

L'ensemble de la scène, comme le roman lui-même, est remplie de sous-entendu quant à la relation entre Germain et Cajou et en parallèle, celle de la France et des anciennes colonies. Dans cette citation, Germain avoue avoir violé Cajou et s'en vante, une provocation qu'il complète en disant « C'est ta faute, » un propos extrêmement tabou qui a pu mettre mal à l'aise le lectorat antillais de l'époque si l'on considère la relation entre l'homme blanc et la femme noire, détaillé dans notre analyse de l'histoire ethnique aux Antilles. Par ailleurs, Germain a très vite été conscient des complexités de Cajou et il les exploite à son avantage. Il lui avoue d'ailleurs lors de la même conversation qu'il l'a choisie spécifiquement parce que contrairement à d'autres femmes, il était facile de la maîtriser :

« Une autre fille aurait jugé ma violence flatteuse, ou bien elle m'aurait haï si elle estimait que je n'étais pas assez bien pour elle. Toi, tu ne parlais pas de « réparation » ; tu acceptais d'être une amulette [...]. » (*Cajou*, 218)

Le fait que Germain utilise le terme « réparation » est fascinant, sachant que la volonté d'obtenir des réparations pour l'esclavage a gagné les débats entre les Antilles et la France depuis les années deux mille seulement. Sans le savoir, le choix du terme de Lacrosil, mit entre guillemets dans le texte, était à la fois précurseur mais aussi symboliquement chargé pour le couple Cajou/Germain, suggérant que la passivité de Cajou le poussait encore plus à profiter d'elle sans contrepartie, un fait illustré aujourd'hui par le refus de la France de payer un dédommagement aux descendants d'esclaves.

Ces liens évidents entre les personnages et la réalité de la relation entre les Antilles et la France confèrent aux textes une portée politique, historique et juridique qui n'ont pas toujours été mises en avant. Seules les analyses de Clarisse Zimra (1977), Betty Wilson (1987) et Kevin Meehan (2006) font le lien entre le roman de Manicom et la départementalisation. Lacrosil est

évincée, les analyses convergeant souvent vers la psychose du personnage et sa relation à la question de la couleur. Pourtant, il nous semble évident que les deux textes traduisent une crise de conscience qui secouent les deux protagonistes. La relation à l'homme blanc, qui est mise au premier plan est en réalité le reflet de la crise complexe qui secoue les territoires ultra-marins dans la vingtaine d'années qui suit l'inclusion des Antilles parmi les départements français.

En effet, dans les deux romans, la femme mulâtre se pose de nombreuses questions quant à sa couleur de peau et son identité. Cajou et Madévie sont pleines de paradoxes, à la fois désirant être à tout prix intégrées à la France, tels les DOM avant la départementalisation, mais petit à petit effrayées de constater les sacrifices que cela représente pour leur identité, et par-dessus tout, de constater la violence de l'assimilation. Tous comme d'autres spécialistes avant nous, nous sommes surpris par les réflexions de Cajou et Madévie quant à leur obsession pour la blancheur. Certaines de ces remarques offrent des exemples caricaturaux prêts à être analysés par Fanon ou ses disciples.

Par exemple, Cajou, qui perçoit sa couleur comme un fardeau, reconnaît régulièrement « Je ne me suis jamais aimée » (29), et développe une relation obsessionnelle, quasi-amoureuse pour ses deux seules amies, toutes deux blanches. Son obsession pour leurs cheveux est particulièrement parlante : « Souvent, c'étaient ses cheveux qui m'excitaient. Eux, je les touchais, je les palpais » (66). Un peu plus loin, alors adulte, elle coiffe tous les soirs son amie Marjolaine qui vit sur le même palier. Après une dispute, Cajou semble vouloir l'appivoiser en lui touchant doucement les cheveux, mais elle commente vouloir « Prendre sournoisement possession de ses cheveux » (144) comme si en prenant les cheveux elle deviendrait Marjolaine et que ses problèmes à elle (son désamour, le racisme dont elle est victime) disparaîtraient. De

son côté, Madévie, l'anesthésiste, se focalise dès le début du roman sur l'une de ces collègues, Marie-Dominique et sur sa blancheur :

« Je voudrais être *belle, blonde, blanche et claire* comme Marie-Dominique. Je voudrais avoir le joli nez de Marie-Dominique. Au lieu de tout cela, je ne suis qu'une mulâtresse, avec une peau en chocolat, comme disent les petits enfants de France qui n'ont pas l'habitude des gens de couleur. » (Nous soulignons, *Mon examen*, 14)

L'énumération «belle, blonde, blanche et claire » est rendue musicale par l'allitération du son [b], tel un slogan ou une sorte de formule magique qui associe [b]lancheur et [b]eauté. Elle fait opposition aux descriptions des femmes antillaises qui défilent devant Madévie pour accoucher, années après années, de ce qu'elle appelle « un autre petit nègre, candidat immédiat à la misère » (*Mon examen* 48). Dans son monologue intérieur, les femmes noires sont caractérisées par leurs « vulves déchirées » et « vagins mal rapiécés » (47), beaucoup moins poétique que la blancheur et le joli nez de Marie-Dominique.

Cependant nous lisons dans cette obsession à la couleur exagérée une métaphore de l'idéalisation de la départementalisation avant 1946. Les Antillais s'imaginaient en effet que leur intégration à la métropole signifierait la fin de nombres de leurs problèmes qui étaient issus de leur situation coloniale, comme justement la fin de l'association entre leur condition et la couleur de peau, ou encore l'amélioration de la situation économique et sociale des Antilles qui était catastrophique¹²⁸. En parallèle de leurs réflexions sur la couleur, nous trouvons néanmoins une critique construite. Les réflexions des personnages sur la métropole sont équivoques, leur

¹²⁸ Voir l'article de José Nosel « Appréciation de l'impact économique de la départementalisation à la Martinique » (1996). A titre indicatif, le PIB (Produit Intérieur Brut) double entre 1950 et 1959, démontrant que la départementalisation représente un boom économique, basé sur l'injection de fonds provenant de la métropole, avec une hausse de la consommation. Cependant, malgré l'amélioration des conditions de vie, le chômage prend progressivement le dessus.

admission répétée de vouloir blanchir la race (« elle était prête à devenir blanche pour lui plaire » *Mon examen* 41) située aux côtés de diverses formes de résistance nous démontrent comme évident qu'il s'agit en réalité d'un subterfuge pour provoquer le lecteur, un fait qui n'est jamais mentionné dans les analyses littéraires que nous avons trouvées sur les deux auteures.

Notons par exemple que les deux femmes étudient constamment le monde qui les entoure, qu'elles le questionnent et y résistent non seulement par leurs actions mais aussi avec leurs choix. Lorsque Cajou est enfant, elle est obsédée par la différence physique entre elle et sa mère, qui est blanche, tandis que son père, qui était noir, est décédé lorsque Cajou avait deux ans. La petite fille, étant perturbée par les commentaires des voisins (blancs) qui ne croient pas que la mère et la fille soient de la même famille, sa mère l'emmène voir un psychiatre. Celui-ci recommande « d'éviter toute allusion à [son] père, aux migrations de ses ancêtres esclaves et aux questions raciales » (*Cajou* 41), fermant alors la porte sur les questions de la petite fille. En fait, c'est symboliquement l'assimilation complète qui est recommandée, déniait l'existence même d'un passé, et empirant la confusion qui règne en elle. Au lieu de l'aider à affronter ses peurs, cela ne fait que les augmenter, la petite fille n'ayant autour d'elle aucune personne de couleur vers qui se tourner. Cajou commente d'ailleurs

« Je songe aux orchidées des forêts tropicales dont les racines [...] restent suspendues entre ciel et terre. Elles flottent ; elles cherchent ; [...] moi, je ne sais presque rien de mes origines. Jamais je n'ai connu le sentiment de sécurité que peut éprouver une fille, Stéphanie ou Marjolaine, solidement enracinée parmi les siens. Cette impression de n'être nulle part à ma place m'est venue avec l'adolescence. » (*Cajou* 41)

Telle les Antilles au moment de la départementalisation et de la période qui suit l'intégration des Antilles à la France, les questions identitaires sont refoulées d'un revers de main, avec la simple indication « d'oublier ». Mais il est évident que l'oubli est impossible puisque la peau se présente comme un rappel incessant du trauma de l'esclavage et du traitement que la France a fait de ses colonies *justement* à cause de leurs phénotypes. Cette citation est également essentielle pour le reste de l'ouvrage et elle est trop souvent ignorée par les analyses académiques, jugeant le personnage de Cajou neurotique parce qu'elle ne s'aime pas.

En effet, remarquons que Cajou fait sa propre analyse ici, maintenant devenue adulte. Elle pointe du doigt ce qu'elle perçoit comme un problème inhérent, non (seulement) à sa couleur, mais surtout au fait de ne pas avoir pu bénéficier d'une histoire familiale (et métaphoriquement, nationale/régionale/locale) solide comme celle de ses amies blanches. En effet, Cajou n'a pas connu son père, celui qui lui a transmis sa couleur, et vit avec une mère blanche entouré de voisins blancs. Le récit suggère aussi qu'elle vit en Guadeloupe, dans un quartier bourgeois, loin des gens de couleur (37). Enfin et surtout, en se basant sur nombres de témoignages d'antillais, à commencer par Frantz Fanon, l'histoire apprise à l'école est celle « de nos ancêtres les gaulois » (*Peau noire* 120) et non celle des descendants d'esclaves ou des peuples Caribes. Le personnage de Cajou, aussi neurotique ou psychotique qu'on le pense, est en fait aux confluent de couches historiques et psychologiques de son île natale. Le texte est rempli de sujets douloureux, rendus tabous à cause de la gêne qu'ils produisent pour ceux qui connaissent l'histoire antillaise : mettre en scène une femme de couleur qui reconnaît ouvertement toutes ses faiblesses à cause d'un passé colonial encore inconsciemment présent, et qui accepte un partenaire blanc qui la violente avec plaisir. Prendre une décision majeure comme celle de s'accoupler avec Germain (accoupler métaphoriquement les Antilles et la France),

nécessite avant tout de prendre en considération le passé douloureux qui existe en arrière fond pour éviter de reproduire certains schémas, telles des maladies génétiques que l'on veut éviter de transmettre à sa descendance. Les allusions répétitives à la couleur peuvent donc être un symptôme de l'union, sur papier, de la France et de ses colonies, mais aussi de « trous » métaphoriques dans l'histoire des deux groupes qu'il convient de combler.

Et justement, Germain, son compagnon blanc, la représentation à peine déguisée de la métropole, ignore constamment les peurs et les réflexions de Cajou. Nous l'avons qualifié plus tôt de « conciliant » parce qu'il répète à Cajou qu'il l'aime telle qu'elle est, une apparente source de soutien. Cependant, il lui répète aussi sans cesse « quand tu seras ma femme » ou « quand nous serons mariés » suggérant qu'avec leur union *tous* les problèmes identitaires de Cajou seront résolus. Le paternalisme de Germain est manifeste pour le lecteur mais aussi pour Cajou elle-même. Ainsi, de l'obsession de Cajou pour sa couleur et les miroirs, Germain dit « C'est à moi de [...] te restituer ton vrai visage » (216), suggérant que c'est lui qui a le pouvoir de la soigner (une forme d'assimilation mentale). Il finit d'ailleurs par lui avouer qu'il l'a mise enceinte exprès, pour la forcer à l'épouser (221). A la fin du roman, nous analysons le suicide de Cajou comme son refus d'être possédée, et l'enfant qu'elle porte (que Germain a déjà désigné comme garçon) doit par conséquent périr. L'accouplement ne peut avoir lieu : « Je voudrais briser le miroir, lancer mon corps comme un boulet et détruire... Qui ? L'enfant de Germain ? » (232). Ainsi, même si Cajou est perçue comme passive au début du roman, silencieuse face aux désirs de son amant ou de son patron, elle n'en manque pas moins de constater que leur attitude envers elle est non seulement raciste mais aussi paternaliste. En tuant son personnage à la fin, il semble que Lacrosil déplore le manque de communication et d'écoute qui ont été celle suivant la départementalisation de 1946. Comme nous l'avons démontré dans l'introduction générale, les

changements qui ont suivi l'intégration des Antilles à la métropole ont mis des années avant d'être implémentés. Le tabou qui entoure non seulement le texte mais aussi son auteure peut être le produit d'un rejet d'intellectuels antillais, qui, se sont concentrés sur l'obsession de Cajou pour la blancheur. Il est encore possible d'y voir une misogynie typique de l'époque, qui fait peu de cas du roman, parce que son auteure est une femme dont l'opinion sur la crise sociale de l'île n'est pas prise au sérieux.

Cependant, la mort de Cajou est aussi une forme de résistance dans laquelle, se soustrayant aux choix imposés par son amant (un mariage, un enfant), par son patron (une promotion dont elle ne veut pas), et par les institutions (le psychiatre qui lui impose une histoire unique), elle finit enfin par imposer son propre choix. Par ailleurs, comme le souligne Myriam Chancy dans *Framing Silence* (1997) ou Chantal Kalisa dans *Violence in Francophone African and Caribbean Women's Literature* (2010), c'est aussi une réponse envers le monde patriarcal (noir *et* blanc) qui se fait à travers ce refus de marier son compagnon selon les conditions imposées par celui-ci, de porter un enfant, qui est déjà vu comme la relève de son père, Germain disant ironiquement « Le petit aura mon audace » (*Cajou* 217).

Le personnage créé par Jacqueline Manicom, Madévie, n'est pas en reste concernant sa remise en question du système. Comme l'ont souligné les articles de Clarisse Zimra « Society's Mirror: A Sociological Study of Guadeloupe's Jacqueline Manicom » (1979) et de Betty Wilson "Sexual, Racial, And National Politics: Jacqueline Manicom's 'Mon Examen De Blanc'" (1987), l'évolution de Madévie est à mettre en parallèle avec celle son île. Zimra voit la relation entre la femme de couleur et les hommes, noirs ou blancs, dans laquelle elle doit se construire puisqu'elle est perçue comme malléable à merci du fait de son sexe (151). Selon Zimra, *Mon examen de blanc* trace le devenir de Madévie, qui, en changeant d'amant, symbolise les relations

entre la femme antillaise et les hommes, et symboliquement le sort de la Guadeloupe : « Woman as slave; Woman as pupil; Woman as equal » (152). Dans sa relation avec le métropolitain Xavier, Madévie est subjuguée. Elle veut plaire et se met complètement à la merci de celui-ci. Sa deuxième relation, platonique, est celle avec son supérieur, un chirurgien Béké-France qui croit lui apprendre la musique classique. Enfin, Madévie s'éprend de Gilbert, un instituteur guadeloupéen syndicaliste qui souhaite l'indépendance de la Guadeloupe. Avec lui, Madévie s'épanouit et s'investit en politique.

Betty Wilson utilise l'article de Zimra comme point de départ à son analyse. Elle s'intéresse à la relation France-Antilles mais aussi au statut de Madévie comme assimilée, qui doit accepter sa part de responsabilité dans le traitement de la métropole envers la Guadeloupe (55). Wilson revient par exemple sur la façon dont le patron traite les antillaises qu'il accouche et son paternalisme à peine déguisé, face auquel Madévie reste silencieuse au lieu de s'imposer. Elle accepte aussi le rôle d'élève que lui donne Cyril et prétend qu'il lui apprend la musique classique alors qu'elle est déjà très érudite. Zimra et Wilson terminent néanmoins leurs articles de façon optimiste, la première en démontrant que les expériences amoureuses de Madévie ont fait tomber l'homme blanc de son piédestal (Zimra 154), la deuxième démontrant que Gilbert a libéré Madévie, et qu'après une passivité exhibée tout au long du roman, celle-ci peut maintenant agir seule (Wilson 55-56).

Comme Zimra et Wilson nous voyons un lien évident entre la protagoniste et son île, mais notre analyse se focalise beaucoup plus sur la départementalisation qui est clairement mise en cause dans le roman et que les deux chercheuses mentionnent trop rapidement. Le chercheur Kevin Meehan est le seul à parler clairement de l'échec de la départementalisation dans le récit de Manicom (294) dans son article "Romance and Revolution" (2006) et nous le rejoignons sur

ce point. En effet, alors que la relation à l'homme blanc semble dominer le texte, les références à la départementalisation ponctuent l'ensemble du récit de manière beaucoup plus évidente que dans *Cajou*. Meehan se focalise sur la révolution qui se prépare en arrière fond du roman et sur l'utilisation de la maternité dans le texte comme son fondement. Nous nous concentrons plutôt sur le fait que le roman a été publié presque vingt ans après le changement de statut des anciennes colonies, l'heure étant donc au bilan. Tout comme pour *Cajou*, le couple mixte est en crise et illustre la crise qui traverse les Antilles, lorsque la population réalise qu'elle est toujours traitée comme une exception, après avoir cru aux espoirs avancés par le rattachement à la France. La dédicace de Manicom faite « Pour ceux qui sont morts sur la place de la Victoire en mai 1967 » place le récit dans un contexte politique inévitable.

Le récit de Madévie est basé sur des flashbacks de sa vie métropolitaine avec Xavier, qui se superposent à sa vie présente en Guadeloupe, comme une réflexion détaillant ce qui l'a amenée à sa condition actuelle, une technique similaire à celle de la narratrice de *Cajou* qui revient sur sa vie lors de ses derniers jours avant son suicide. La rétrospective permet de voir l'évolution de la protagoniste et de mieux cerner ses positions, tout en convaincant le lecteur qu'il/elle doit réviser son jugement sur les Antilles, comme Madévie le fait éventuellement. D'un côté nous y voyons Madévie jeune et naïve, ayant grandi « bien éduquée dans l'admiration du Blanc » (*Mon examen* 38) qui se donne à Xavier sans trop réfléchir et qui est prête à se blanchir pour lui (40), qui prétend avoir besoin des conseils de Cyril, son patron, en matière de musique classique et de littérature (34). D'un autre, le *docteur* Ramimoutou, comme Madévie aime à l'être appelée (18), se questionne sur les naissances à la chaîne de ses consœurs guadeloupéennes qui produisent, telles des machines, les futurs pions du BUMIDOM ; elle réfléchit à « Ces magiciens blancs qui ont hypnotisé les hommes à la peau noire, les sarcleurs de canne à sucre,

jusqu'à leur faire croire que le bon Bieu est Blanc » (*Mon examen* 27) ; elle défend la beauté de la couleur noire dans un discours imaginaire à un nouveau-né :

« Petit nègre, petit frère qui vas naître, même si plus tard ta maman te répète sans cesse : 'Nèg ni malédiction¹²⁹' je te prie en grâce petit frère, ne la crois pas, ne l'écoute pas ! Ce dicton n'est qu'un mensonge vieux déjà de quatre siècles, que l'on répétait à nos aïeux venus douloureusement d'Afrique, pour leur faire accepter la misère. » (*Mon examen* 47)

La transformation entre son envie de se blanchir pour Xavier et cette exhortation à ne pas accepter le rabais de la couleur noire, traduit d'une révélation qui a été faite grâce à son expérience, faute de mieux. Dans son imagination, la mère semble inculpée comme celle qui perpétue le racisme intériorisé, une représentation de la Guadeloupe dont les critères de beauté se focalisent sur ceux de la métropole.

A défaut de Cajou dont nous avons pu connaître l'enfance et la source de ses traumatismes, la transformation de Madévie se fait uniquement en tant qu'adulte. Elle est fulgurante, le résultat de sa relation à deux hommes blancs. Ce qui l'en ressort, c'est ce que Fanon décrit dans son chapitre « Le Nègre et la psychopathologie » lorsqu'il dit que l'Antillais se pense Blanc jusqu'à ce qu'il arrive en Europe, là où il est confronté au racisme (*Peau noire* 121). Madévie, même si elle reconnaît être plus cultivée que Xavier, ne possède que cela, sa culture, un atout invisible et intangible, au contraire de sa couleur de peau qui porte l'histoire de son île. Tandis que Xavier, fils d'industriel catholique, a l'avantage de son sexe, de sa classe et surtout de sa couleur, tous rapidement percevables. Celle-ci s'entête pourtant, persuadée de sa valeur et liste dans son monologue intérieur les raisons pour lesquelles sa relation avec Xavier est possible, malgré la question de la couleur :

¹²⁹ Manicom traduit en note de bas de page « Les nègres ont de la malédiction ».

Cet été-là, elle croyait encore aux choses qu'on lui avait apprises dans les écoles antillaises : des ancêtres gaulois, voyons! Elle était doublement française: d'abord pour être née dans une colonie française, ensuite parce qu'on lui en avait donné la ferme assurance lors de la départementalisation en 1945, alors qu'elle était déjà une petite fille qui comprenait beaucoup de choses. Les nègres d'Afrique sont des sauvages, lui avait-on dit, tandis que les Antillais sont presque des Blancs. Pourrait-il y avoir des choses insurmontables entre Xavier et elle?
(En italique dans le texte, *Mon examen* 43)

Comme pour Cajou, dont certaines remarques nous paraissaient exagérées, ici aussi Manicom semble provoquer le lecteur, paraphrasant à peine subtilement Fanon : l'antillais est français, il est éduqué, il est supérieur au Noir d'Afrique ; pourquoi cette relation avec le blanc ne serait-elle pas possible ? Hors contexte, ou lors d'une lecture rapide, il est aisé de voir dans ce passage un racisme latent, que Madévie s'inflige à elle-même, ce qui peut expliquer que le texte ait été ignoré par la critique. Une fois encore, comme pour *Cajou*, le tabou qui entoure le texte semble être relié à des prises de position comme celle-ci, dans lesquelles le personnage non seulement se rabaisse (et donc rabaisse l'ensemble des antillais) mais fait allusion à des faits historiques récents et douloureux. Avec Xavier le métropolitain, Madévie est confrontée au rejet qui de l'état français malgré la départementalisation des Antilles. L'égalité promise ne remplace pas trois siècles de hiérarchie raciale, et quelques soient les efforts faits pour se prouver au Blanc, que cela soit les diplômes ou l'éducation musicale classique dont elle dispose (l'examen pour se *prouver* blanc, en somme, comme le suggère le titre), le pouvoir demeure dans les mains blanches.

La désapprobation de la famille de Xavier précipite la fin de leur relation et Madévie, alors enceinte, adresse une réponse symbolique au système : elle s'avorte. Le geste est fort,

chargé : le docteur, formée en métropole par un système qui prétend vouloir faire d'elle une égale, utilise ses connaissances pour rejeter ce même système. De plus, d'une certaine façon, Madévie s'auto-mutile, elle arrache à son corps la trace tangible de son erreur. Son corps ne sera pas la matrice de l'appriivoisement du peuple antillais. Encore une fois, telle une réponse à Fanon, l'avortement de cet enfant, dont le père est blanc, réfute le soi-disant désir de *lactification* de la femme noire antillaise.

L'évolution de Madévie, dont nous avons dit qu'elle se fait en changeant de partenaire, se poursuit dans un deuxième temps dans sa relation avec Cyril, son patron, qui est aussi le chirurgien avec lequel elle travaille. Alors que dans les premières pages Madévie démontre un certain intérêt amoureux pour Cyril, celui-ci s'avère asexué et ne représente pas la menace typique de l'homme blanc comme source d'oppression de la femme noire. Cependant, sous ses lunettes épaisses et son physique peut attirant (« Une imposante architecture de chair grasse et blanche sur un tout petit squelette, » *Mon examen* 15), Cyril n'en demeure pas moins un produit de la métropole, envoyé dans les Antilles pour servir de guide, et en échange, faire fortune. Sous son intérêt apparent des Antilles (il guide Madévie sur son île qu'il connaît mieux qu'elle), le bon chirurgien enchaîne les opérations pour encaisser un maximum d'argent, prétextant parfois opérer des appendicites qui n'existent pas :

Le docteur Démian gagne sept à huit millions d'anciens francs par mois. [...] Il fait ses appendicectomies en dix minutes, il les fait très bien. Je ne vois pas ce que l'on pourrait avoir à lui reprocher ? D'enlever des appendices là où il faudrait soigner une parasitose ? eh bien ! je n'ai qu'à le lui dire, je n'ai qu'à refuser d'endormir de fausses appendicites ! Dois-je avouer que je n'ose pas ? (*Mon examen* 70)

Sous ses airs bonhommes, le chirurgien n'hésite pas à frauder pour gagner plus, aux dépens de ses patients, qui n'en sauront jamais rien. Madévie, qui tout au long du récit décrit Cyril comme son instructeur, le présente comme inoffensif alors que la peur de lui tenir tête, mentionnée ici, suggère le contraire.

Par ailleurs, sur le plan symbolique, Cyril est un chirurgien qui a une obsession pour l'extraction, que ce soit des placentas (12), des appendices (70) ou des bébés que « Cyril tire avec ravissement et de toutes ses forces [avec] les forceps, extrayant rapidement la petite tête » (47). L'image de l'extraction est puissante si l'on considère qu'il pratique nombre d'accouchements, mais elle est surtout révélatrice de son rôle en tant que métropolitain envoyé aux Antilles qui soutient un « plan de migration vers la France métropolitaine, » une extraction de plus à travers le BUMIDOM vers la métropole. Les désaccords qui surviennent entre Madévie et Cyril sont dus à la réalisation de celle-ci que Cyril voit les antillais comme des assistés qui doivent payer leur part de l'addition suite à la départementalisation. A la suggestion de Madévie d'un plan d'industrialisation sur l'île pour éviter l'envoi d'antillais en France, celui-ci répond : « La Guadeloupe vit au-dessus de ses moyens, ma chère, vous le savez bien, et c'est la France qui paie les notes » (35). Ironiquement, lorsque Madévie décide de limiter les naissances, à commencer par celle d'une femme qui vient d'avoir son vingtième enfant, et à qui elle veut ligaturer les trompes, le chirurgien (qui réalise de fausses appendicites, rappelons-le) l'accuse d'avoir des pratiques « nazies » (58). Il confirme donc que les petits antillais, aussi onéreux soient-ils pour la métropole, demeure une main d'œuvre peu chère qu'il faut continuer à produire coûte que coûte.

Après le choc d'une prise de conscience que la départementalisation n'a résolu aucun des problèmes raciaux entre la France et les Antilles, représenté par sa relation avec Xavier, c'est

sous l'apparente gentillesse de Cyril que Madévie fait l'expérience de la réelle tromperie. Le métropolitain vient cette fois aux Antilles et impose ses règles, mettant en exergue une crise que réifie la confrontation entre la femme de couleur et l'homme blanc, une situation d'oppression séculaire. Cependant, les récits de Cajou et Madévie compliquent ce discours d'oppression en y ajoutant la question de l'éducation et donc de la classe. Grâce à leur éducation métropolitaine réussie (rappelons que Cajou est docteur en chimie et Madévie anesthésiste), elles sont toutes les deux en possession de moyens de résistance mais elles portent aussi le poids moral d'être conscientes d'une oppression politique, sans pour autant être capables d'agir. Cette conscience représente une pression exacerbée pour Cajou qui vit seule en métropole et qui ne voit pas d'issue à sa situation. Elle choisit le suicide. De son côté, Madévie trouve en la personne de Gilbert, un antillais syndicaliste, le réconfort et le soutien pour envisager une solution autre, une connaissance et un investissement politique dans son île, ce que Gilbert reconnaît être un travail de longue haleine à travers l'éducation des antillais.

Au début de cette étude, nous avons présenté les travaux d'auteures caribéennes comme étant « à l'encontre des archives » et défiant les attentes. L'analyse de ces deux textes, et leurs nombreuses provocations, corroborent notre argument que la question de la couleur demeure taboue aux Antilles car douloureuse. Le choix de deux femmes éduquées de mettre en scène deux protagonistes qui sont aux prises à la fois avec leur couleur et l'histoire raciale et politique de leur territoire a peut-être choqué les intellectuels de leur époque. Le silence quant à leurs productions, leur quasi-invisibilité littéraire jusqu'à aujourd'hui, nous semblent être des signes évidents que leur discours a été snobé par un tabou réactionnaire, qui n'a pas toléré leur audace et qui les perçoit comme dangereuses. Pourtant, les deux textes sont remplis de moments de résistance qui sont utiles aujourd'hui encore.

Remarquons qu'au début du récit Madévie enviait Marie-Dominique « belle, blonde, blanche et claire » et qu'à la fin de celui-ci, Gilbert qualifie Madévie de « brune, belle et douce [...] Ta peau est lumineuse comme la terre d'ici. » (*Mon examen* 169-170) En qualifiant sa couleur de peau de façon positive mais en faisant aussi un lien avec la terre, autant symbolique (la terre de Guadeloupe) que réelle (sa couleur) , Gilbert réaffirme ce que Madévie a appris avec ses relations : apprendre à se valoriser indépendamment des critères de l'homme blanc/de la métropole. Cette fin optimiste ne signifie bien entendu pas que tous les problèmes de Madévie sont résolus, l'arrivée d'un supérieur mulâtre vaniteux suggérant que les tensions ne sont pas seulement une opposition Noir/Blanc.

Similairement, l'histoire haïtienne repose sur des conflits datant de l'esclavage. Les Blancs ayant été pris pour cible lors de la Révolution haïtienne, les conflits ont perduré entre les Noirs et les Mulâtres jusqu'à aujourd'hui. Nous verrons dans la partie suivante comment les auteures haïtiennes reproduisent certaines de ces dynamiques raciales qui demeurent tabou dans la littérature et la culture haïtienne, suggérant un trope commun à travers le romanesque et le politique.

Le couple mixte dans le récit haïtien : désir, espoirs, échecs

Bien que les récits de Lacrosil et Manicom aient été partiellement réhabilités dans le monde académique américain, il est intéressant de constater que seule Maryse Condé a publié sur le sujet du couple mixte Noire/Blanc, depuis le livre de Manicom, essayant elle aussi les critiques pour son audace. Il nous semble donc important pour compléter cette étude de mettre en parallèle le traitement du couple mixte en prenant en considération le travail d'autres auteures féminines francophones où les questions de colonisation et du phénotype se présentent comme

des obstacles identitaires. Nous nous intéresserons ici au roman *Amour* (1968) de Marie-Vieux Chauvet, la nouvelle « Le désastre banal » (1999) de Yanick Lahens et le roman d'Evelyne Trouillot *Le mirador aux étoiles* (2007)¹³⁰.

Dans les récits haïtiens, la relation du couple mixte est aussi remplie de tensions. Marie Vieux Chauvet met en scène Claire, le personnage d'*Amour*, qui obsède quant à sa couleur de peau noire et à celle de ces sœurs, des mulâtresses-blanches, au point qu'elle pense à tuer l'une d'entre elles pour séduire son mari français, Jean-Luze. Le récit de Claire se déroule en 1939, sur fond de dictature, alors que la province où elle vit est subjuguée par le commandant Calédu, un militaire noir qui terrorise la ville à coups d'enlèvements, de peines de prisons sans procès, de viols et de meurtres. Le récit met en parallèle l'amour grandissant de Claire pour son beau-frère blond aux yeux bleus, alors qu'elle ressasse sa vie de vieille fille, et l'histoire de la bourgeoisie haïtienne depuis l'occupation américaine (1915-1934). Dans la nouvelle de Yanick Lahens, « Le désastre banal, » le lecteur suit Mirna, une jeune fille d'une vingtaine d'années qui décide de séduire un soldat américain blanc de cinquante ans dans l'espoir d'une vie meilleure. Le récit se situe lors de l'intervention américaine en Haïti en 1994-1995, après un coup organisé par l'armée contre le président Jean-Bertrand Aristide. Enfin, dans *Le mirador aux étoiles*, d'Evelyne Trouillot, Fannie, issue de la bourgeoisie mulâtre, est mariée à Arsène, un homme noir éduqué, issue de la paysannerie haïtienne. L'excentricité de Fannie est décrite dès le début du récit et le lecteur découvre progressivement la raison de son comportement : à la veille de son mariage avec Arsène, ses tantes essaient de la décourager de s'abaisser à marier un homme noir. Par dépit, elles lui apprennent que sa mère était une femme noire pauvre, qu'elle a cru être une servante toute son enfance. Cette découverte rend Fannie folle et impacte profondément son

¹³⁰ Une autre nouvelle de Yanick Lahens « L'homme du sommeil » publiée en 2006 contenant un couple mixte ne sera que brièvement mentionnée dans la mesure où l'action se déroule aux Etats-Unis.

mariage. Sur fond d'occupation puis de dictature, la relation mixte Mulâtresse/Noir représente les tensions qui continuent de sévir en Haïti et qui s'ajoutent à de multiples plaies haïtiennes. L'histoire de Fannie démontre la gravité de la situation quant aux tensions raciales dans le pays et fait figure de mise en garde. Similairement aux récits antillais, le message politique, social et culturel apparaît en fond.

Dans ces textes, nous démontrerons que la question de la couleur, et indirectement du couple mixte, restent des sujets sous tension comme dans les Antilles françaises. La raison de cette différence, réside également dans l'histoire coloniale, bâtie sur des modèles d'oppression similaires, mais également dans l'indépendance précoce qui a déplacé le conflit entre les Mulâtres et les Noirs. La présence répétée des américains et des français exsude dans les textes, mettant en lumière leur rôle dans la perpétuation des clivages.

La question de la couleur de peau et ses répercussions sur la psyché haïtien ont été reconnues par plusieurs observateurs, entre autres l'historien C.L.R. James, le spécialiste d'études haïtiennes Léon-François Hoffman, les historiens David Nicholls et Dominique Rogers ou l'agronome et ancien politicien haïtien Pierre André Guerrier. James nous rappelle qu'à la fin de la révolution, Jean-Jacques Dessalines, le premier chef de la nation indépendante haïtienne, fait assassiner tous les Blancs restant sur l'île (*The Black Jacobins* 301). Hoffman, dans son article « Haitian Sensibility » (1995) commence avec un long historique des guerres fratricides qui ont sévi en Haïti après l'assassinat de Dessalines, et met en avant la compétition et les conflits entre Mulâtres et Noirs, représentés par la division du pays entre le Roi Christophe d'un côté et le président mulâtre Alexandre Pétion de l'autre, et ce, pendant quinze ans (Hoffman 368). Ces divisions sont aussi palpables dans la perception des haïtiens, qui selon Hoffman, sont pris entre deux mondes mais s'en accommodent :

« On the one hand, all Haitians, whatever their phenotype, have always asserted and celebrated their African ancestry. On the other, they have internalized white contempt for Africa, and white color prejudice and standards of human beauty.”
(369)

Ce point de vue est renforcé par l’analyse de Dominique Rogers, « De l’origine du préjugé de couleur » (2003), qui affirme que ces divisions ont été utilisées à des fins politiques, les Noirs accusant les Mulâtres d’être comme les Blancs, alors qu’eux-mêmes ne partageaient ni le pouvoir ni l’argent une fois élus :

« Toute l'histoire politique d'Haïti, au XIXème siècle, ne serait donc en fait que la lutte de deux groupes appartenant à la même classe sociale. Le premier serait composé de citoyens et de commerçants métis, l'autre de militaires noirs, bien implantés dans les campagnes. Différents par la couleur, ce seraient tous néanmoins des possédants. Le bon sens populaire haïtien ne s'y trompe d'ailleurs pas. Un proverbe local affirme ‘Neg wiche sé mulat, mulat pov sé neg’¹³¹»
(Rogers 84)

De son côté, Nicholls, dans son ouvrage *From Dessalines to Duvalier : Race, Colour and National Independence in Haiti* (1996) se concentre sur la question de la « race » qui selon lui a pris une place prépondérante en Haïti entre le règne de Dessalines et jusqu’à la fin de la dictature Duvalier, d’où le titre de son ouvrage. Il voit notamment l’Occupation américaine (1915-1934) comme le pivot durant lequel les intellectuels noirs se sont démarqués des Mulâtres, clamant avoir « a distinctive character, » lié spécifiquement à leur couleur (Nicholls 6). Dans son essai d’actualité *Pour une Haïti moderne* (2008), Guerrier commente quant à lui sur la famille haïtienne et note le nombre « d’hommes noirs haïtiens [qui] ont toujours rêvé d’avoir leur

¹³¹ Traduit dans le texte par « le Noir riche est un mulâtre et le pauvre mulâtre un Nègre ».

Erzulie Freda [divinité vaudou blanche], leur femme blanche à travers une mulâtresse, une *grimelle* [...] ou une étrangère de race blanche. » (Guerrier 182) ce que Rosamond King, dans sa propre analyse du couple Noir/Blanche¹³² explique par un besoin de vengeance qui représente pour l'homme noir un moyen de réparer sa masculinité blessée (« One Love » 182).

La question de la couleur est donc aussi prégnante chez les auteures haïtiennes pour qui le couple mixte symbolise des parallèles avec l'histoire d'Haïti. Ses histoires sont tout d'abord celles de désirs comme chez Claire qui dans *Amour* est obsédée par son beau-frère blanc et ses sœurs mulâtres. Elles peuvent être aussi des histoires de sacrifices comme Mirna dans la nouvelle « Le désastre banal », qui voit dans l'occupation américaine des années quatre-vingt-dix (1994-1995¹³³) une opportunité pour un meilleur futur. Ce sont enfin des mises en garde comme Fanny qui, lorsque la question de la couleur est source de conflits avec sa famille, devient folle.

En réalité, dans l'ensemble de ces récits, la femme de couleur est en proie aux doutes et tiraillements identitaires (individuels et de son île) similaires à ceux de Cajou et de Madévie. En comparaison avec les Antilles françaises, le traitement du couple mixte et de la couleur en général est tout aussi conflictuel mais beaucoup plus ouvert, frontal et cathartique comme l'histoire haïtienne elle-même : de la révolution à l'occupation à la dictature. Malgré une histoire nationale solidement implantée, les invasions constantes des anciens et nouveaux colons (français, américains) qui viennent sur l'île avec un paternalisme à peine déguisé, et la question de la couleur qui reste en trame de fond depuis l'indépendance, le couple mixte projette donc l'image de la crise en Haïti tout en reflétant l'image du conflit individuel intériorisé.

¹³² Rosamond King "One Love? Caribbean Men and White women." (*Island Bodies* 2014)

¹³³ Opération Uphold Democracy, organisé en réponse au coup d'état de 1991 contre le président élu Jean-Bertrand Aristide. Les américains débarquèrent en septembre 1994 et repartirent en mars 1995. Voir Philippe Girard "Peacekeeping, Politics, and the 1994 US Intervention in Haiti" (2004).

Le roman *Amour* se déroule en 1939, alors qu'une petite ville haïtienne est sous la coupe du commandant Calédu. Ses méthodes de contrôle extrêmement violentes, la peur qui sévit et la corruption rampante crée un parallèle flagrant avec la dictature de Papa Doc Duvalier (1957-1971). Dans ce contexte, Claire et Jean-Luze, son beau-frère, ne sont pas un vrai couple mais constituent deux points de vue de cette crise qui sont connectés par des liens familiaux. Elle représente le désarroi haïtien face à la crise qui provient d'un conflit identitaire. Il est l'étranger, l'envahisseur, qui semble la soutenir mais profite aussi de cette crise pour son propre bénéfice. Claire est issue de la bourgeoisie mulâtre haïtienne et occupe le rôle de maîtresse de maison en prenant soin de ses deux sœurs, Fécilia et Annette. Jean-Luze est le mari de Félicia. Il est français, blanc aux yeux bleus, comme c'est souvent le cas dans la personification du colon blanc. Claire désire se substituer à sa sœur tout au long du roman parce qu'elle est jalouse d'elle. En effet, tout comme Cajou et Madévie, Claire est obsédée par les couleurs de peau parce qu'elle est la fille noire de deux parents mulâtres, qualifiée de « mal sortie » (*Amour* 23). Tout dans son environnement d'enfant lui rappelle sa différence, que cela soit les paroles blessantes de son père, qui justifie l'avoir battue parce que son sang noir reprenait le dessus sur son sang blanc (130), la naissance de sa sœur, plus claire qu'elle, qui marque le début de sa haine envers elle (131) ou les efforts de ses parents d'amasser une dot conséquente, sachant que sa couleur foncée fera fuir les prétendants potentiels (140). Tout comme Cajou et Madévie, Claire intériorise ce racisme. Par deux fois elle rejette de réels prétendants qui veulent l'épouser, la laissant vieille fille à quarante ans.

L'obsession que Claire développe pour la couleur est une réflexion évidente de ces traumas d'enfance mais reflète également l'obsession haïtienne qui est associée à la forte division sociale et racisée entre les Mulâtres et les Noirs. L'ensemble du récit est en effet

focalisé sur les échanges et les tensions entre les différents groupes socio-économiques : d'une part les mulâtres bourgeois qui se marient entre eux et qui se transmettent les richesses ; d'autre part les Noirs pauvres, mendiants, domestiques ou paysans ; enfin, les Noirs qui ont réussi, comme le commandant Calédu, grâce à sa position militaire. Jean-Luze est un spectateur, protégé par son statut d'étranger et sa blancheur. Sous la dictature, Calédu abuse de son pouvoir en torturant, violant ou tuant mais son désir de vengeance envers les Mulâtres est flagrant. En effet, après qu'une boutique a été pillée dans le quartier, la question de la couleur se pose :

« Les tortures qu'il [Calédu] inflige à une certaine catégorie de femmes dissimulent autre chose. [...] notre commandant a dû être souvent humilié par nos belles bourgeoises et qu'il se venge d'elles à sa manière.

-La pénible question des classes ! a fait Jean Luze en fronçant les sourcils.

-Et aussi *celle du préjugé de couleur*. Je ne crois rien vous apprendre en vous disant que dans ce pays de race noire elle est aussi périlleuse et délicate qu'aux États-Unis.

-Les noirs de ce pays ont-ils donc tellement souffert ?

-En toute bonne foi, oui, a conclu Audier, *baissant la tête*. » (Nous soulignons, *Amour* 167-168)

Dans cet échange entre Jean-Luze et Audier, le docteur Audier, un Mulâtre, reconnaît non seulement le problème de la couleur en Haïti mais le compare surtout au cas de la ségrégation américaine, démontrant la gravité de la situation. Le tabou qui entoure la question de la couleur de peau en Haïti ressort ici lorsqu'Audier admet non seulement sa culpabilité verbalement, mais surtout, baisse la tête, une matérialisation de son malaise et de sa participation à la mise en place de ces règles ineffables. C'est face à la cruauté de Calédu qu'Audier se rend compte de la gravité

de ce qu'ont fait subir les Mulâtres aux Noirs. Il reconnaît plus tard dans le récit qu'aucune famille mulâtre n'avait jamais reçu de Noir chez eux avant Calédu, l'admission de leur racisme, alors qu'ils descendent tous d'esclaves noirs.

Le tabou de la couleur de peau devient visible au niveau régional, dans la dictature au quotidien contre les mulâtres, et parallèlement, au niveau individuel, dans la relation entre Claire, bourgeoise noire, et sa sœur Félicia, bourgeoise mulâtre. Sous couvert des soins qu'elle administre à sa sœur pendant sa grossesse et après son accouchement, Claire souhaite en fait la voir disparaître, voire à un certain point la tuer par jalousie (*Amour* 208). Lorsque sa sœur est au plus mal et alitée, Claire prend soin du bébé ce qui pousse Jean-Luze à passer du temps avec elle. Ainsi, Claire passe du statut de vieille fille, noire, esseulée, à celui (imaginé) de mulâtresse-blanche avec un mari et un fils (*Amour* 189). Même si elle ne tue pas sa sœur, ses désirs morbides, provoqués par la jalousie et la vengeance, la mettent au même niveau que le commandant Calédu qui tue lui aussi ses compatriotes à cause d'un égo en souffrance.

De son côté, Félicia, comme l'ensemble des mulâtres qu'elle représente n'est pas une victime à plaindre. Enfant, elle souligne la différence de la couleur de sa sœur avec celle du reste de la famille (*Amour* 140), tandis qu'adulte elle s'applique à imposer les barrières raciales qui ont mené à la rancœur de Calédu. Lorsque leur petite sœur, Annette, projette de se marier à un homme plus foncé, Félicia se révolte à l'idée d'avoir « un nègre dans notre famille » (*Amour* 103). Lorsque les mulâtres cherchent à apaiser Calédu en lui « offrant » l'une des bourgeoises tant convoitée, Félicia fulmine :

« - Est-ce une raison pour le commandant, a dit alors Félicia, d'agir comme un *sauvage*? [...] non, ça jamais! a protesté Félicia, c'est déjà suffisant de s'abaisser à faire des concessions. Et d'ailleurs, qui, à part Annette, pourrait lui plaire? [...]

J'ai horreur *d'eux*, j'ai horreur *d'eux*, a-t-elle balbutié, la main de Jean Luze sur sa joue, le mariage d' Annette nous a déjà suffisamment amoindries. *Je me suis tue.*

J'ai tout accepté. Mais cela a été terrible ... » (Nous soulignons, *Amour* 167-168)

Dans cette explosion, Félicia révèle le dédain des mulâtres envers les Noirs. Elle se croit certainement supérieure à eux. C'est justement la répétition du pronom disjoint « eux » qui traduit son dégoût profond, rejetant l'idée que les Noirs puissent rejoindre leur cercle privilégié et incluant sans s'en rendre compte sa propre sœur dans ce lot. Alors que le rôle de Félicia est passif la plupart du récit, notamment au travers des descriptions qu'en fait Claire, le lecteur la voit sous son vrai jour lorsque son statut de bourgeoise et ses privilèges sont menacés.

Marie Vieux Chauvet s'attaque à la question de la couleur de peau, un sujet tabou et complexe pour deux raisons. D'une part, elle touche à la question encore non résolue de la division des richesses et du patrimoine depuis la création d'Haïti. Les mulâtres sont mis en porte à faux comme ceux qui ont remplacé les Blancs dans leur oppression des Noirs alors qu'ils ont eux-mêmes des ancêtres Noirs, une double trahison envers leurs compatriotes¹³⁴. Mais surtout, Chauvet démontre à travers ce conflit symbolique entre les deux sœurs que même les liens familiaux peuvent être rompus à cause de la couleur de peau et de la notion de classe sociale, ce qui peut être analysé comme sa critique cinglante de l'instabilité d'Haïti depuis la naissance du pays.

Similairement, dans *Le mirador aux étoiles*, Evelyne Trouillot aborde la question de la famille, de la loyauté et des divisions raciales lorsqu'elle met en scène une famille bourgeoise

¹³⁴ Rappelons que Chauvet était elle-même mulâtre. Malgré son absence sur la scène politique de son époque, ses écrits ont été analysés comme une forme de radicalisme non traditionnel. Le fait qu'elle s'attaque à son groupe social d'origine n'est pas choquant si l'on en croit l'analyse de Kaiama Glover sur le cynisme de Chauvet quant à l'idée de communauté : « Chauvet asks her reader to think about radicalism's reliance on individualist heroism. Having observed a series of self-serving revolutionary 'groups competing for state control,'⁵² during the time she lived and wrote in Haiti, Chauvet presents a vision of community that can only be described as cynical. » (« 'Black' Radicalism in Haiti and the Disorderly Feminine: The Case of Marie Vieux Chauvet, » 2013).

haïtienne durant les années cinquante et soixante. Trouillot retrace leur vie à travers les témoignages de différents membres de la famille pour en arriver à comprendre « l'excentricité » de la mère, Fannie, et le fossé qui existe entre elle et son mari, Arsène. Arsène et Fannie Borgella sont un couple Noir/Mulâtresse et leur différence de couleur, suggérée tout au long du roman, nous intéresse comme élément central de l'intrigue. Il est en effet intéressant de souligner qu'*a contrario* de nombre de textes dans la littérature antillaise et haïtienne, la couleur de peau des personnages n'est *jamais* précisée. Dans ce qui apparaît être une énigme, Evelyne Trouillot défie la curiosité de son lecteur dans cette enquête de secrets de famille. Certains indices sont toutefois donnés jusqu'à la révélation finale. Fannie est par exemple élevée par ses deux tantes paternelles mais il n'est pas spécifiquement dit la teinte de leur couleur de peau. Plutôt, c'est le statut de celles-ci et leurs réactions aux choix familiaux qui suggèrent que les tantes sont sans doute des mulâtresses bourgeoises, qui comme Félicia dans *Amour*, se chargent de protéger les avantages de leur classe :

« Les soeurs Cardozo affichaient un dédain total devant les malheurs des autres, particulièrement ceux qui n'étaient pas de leur « milieu ». Elles voyaient la vie comme une grande route avec un trait net et indestructible séparant les êtres selon leur origine sociale, la couleur de leur peau et leur compte en banque. Les maladies des enfants de la servante, l'arrestation du jeune comptable du magasin, la mort futile d'une jeune femme suite à une malnutrition chronique, rien ne les ébranlait dans leurs convictions profondes que les lignages déterminaient le destin. » (*Mirador* 48)

Comme nous l'avons vu dans les autres récits, la question de la classe est une fois de plus intimement liée à celle de la couleur de peau et dans *Le mirador aux étoiles* comme dans *Amour*,

il apparaît que ce sont les femmes bourgeoises qui entretiennent les divisions sociales, particulièrement en relation aux unions maritales. Dans ce contexte, les sœurs Cardozo s'avèrent intransigeantes. En envoyant Fannie étudier à Paris, elles espèrent

« un fiancé acceptable 'un blanc cultivé ou à la rigueur un Haïtien de la couleur qu'il faut et d'une famille reconnue de la société' [...]. Seulement, elles ne pouvaient accepter que leur unique nièce, fille illégitime ou pas de leur jeune frère Emmanuel, épousât un Arsène Borgella, de condition si bêtement modeste. Elles refusaient d'accueillir dans la famille ce banal représentant de la moyenne paysannerie [...]. » (Nous soulignons, *Mirador* 76-77)

Dans le discours rapporté des tantes, nous voyons clairement les mêmes principes qui se transmettent dans les populations haïtiennes, l'accent étant mis sur la préférence pour le Blanc, quel qu'il soit, sa simple présence étant suffisante, comme le démontre l'unique exigence d'être « cultivé ». Tandis qu'un haïtien peut être toléré mais avec des conditions. La remarque « de la couleur qu'il faut » souligne l'ineffable, le tabou qui est suggéré, (deviné par le lecteur), mais qui n'est surtout pas dit en ces termes : il faut que ce soit une personne à la peau la plus claire possible. Arsène, dont il n'est jamais dit la couleur exacte, est non seulement de la classe paysanne, un premier indice de sa couleur noire, mais aussi, malgré ses études à Paris et sa réussite professionnelle, « trop foncé » avec des cheveux « trop frisés » et « [son] nez pas assez droit. » (*Mirador* 69-70). Arsène, aussi brillant qu'il soit, n'est pas décrit avec des superlatifs (signe d'excellence) mais avec des adverbes de surplus (signe de grossièreté) ou de manque (signe de médiocrité).

L'image de cette famille au demeurant classique finit par se superposer à celle d'Haïti : la crise que constitue la régime Duvalier suggère de vieilles rancœurs entre les Mulâtres et les

Noirs. Similairement, la famille s'enfoncé dans la crise lorsque dans un ultime effort de lui faire renoncer à son mariage, les tantes avouent à Fanny la vérité sur ses parents : malgré sa peau acceptable (*Mirador* 96) et ses cheveux acajou (*Mirador* 103), Fannie est la fille illégitime d'un Mulâtre et d'une femme à la « peau trop sombre » (*Mirador* 57). Pire, sa mère est en réalité la servante qui l'a coiffée jusqu'à son adolescence. La révélation s'avère brutale, Fannie perdant la raison à la veille de son mariage. Ce qui est déguisé sous la litote de « la crise » tout au long du récit, est en fait une allusion à la rupture mentale qui se fait chez Fannie, une forme de schizophrénie qui la morcelle entre la famille de son père et leurs attentes, d'un côté, et celle de sa mère et de son mari de l'autre. Le couple Arsène-Fannie représente ce fossé identitaire dont la dictature s'empare. Le récit se clôt sur les enfants du couple, maintenant âgé, qui ont reconstitué les pièces du puzzle de « la crise ». Comme le fait Marie Vieux Chauvet dans *Amour*, Trouillot s'attaque elle aussi au sujet délicat de l'hypocrisie haïtienne et de la couleur de peau. Les silences qui renferment son récit est une allusion au tabou, qu'elle met progressivement à jour. Le mystère qui se fait autour de la couleur de peau, les secrets entre les tantes et Fannie, puis entre Fannie et ses propres enfants révèlent tous un mal-être qui est douloureux mais qui doit être confronté. Ce récit démontre que les ramifications de l'esclavage même si elles sont dues aux schémas raciaux imposés par le colon blanc, perdurent à cause de conflits générés, de façon réelle ou métaphorique, à l'intérieur de la famille/nation haïtienne.

Les textes de Chauvet et de Trouillot ont mis en exergue un tabou similaire, lié à la question de la couleur de peau et aux antagonismes entre Noirs et Mulâtres, ce que nous avons présenté comme le symptôme d'un conflit plus grand quant à la possession des richesses en Haïti et les conflits fratricides qui alimentent l'histoire haïtienne depuis ses débuts. Nous souhaitons maintenant considérer la présence de l'homme blanc dans le couple mixte haïtien, souvent

présenté comme un envahisseur. Nous analyserons ici le personnage de William dans la nouvelle de Yanick Lahens, « Le désastre banal ». Mirna est une jeune fille haïtienne d'une vingtaine d'années, qui séduit William un soldat américain de cinquante ans, présent en Haïti durant l'occupation de 1994-1995, avec le but d'améliorer son quotidien de femme issue d'un milieu pauvre. Leur relation résume toutes les ambiguïtés et complexité de la nature de la relation entre Haïti et les Etats-Unis à ce moment de l'histoire, construite sur l'intérêt. En effet, dès le début du récit, Mirna met en avant deux sentiments : d'une part la joie de voir les américains débarquer au port, de l'autre « la honte de l'occupation » (« Désastre » 20-21). C'est sur la contradiction qu'est également basée l'échange entre Mirna et William, elle, « couleur de *rapadou*¹³⁵, une taille finement marquée sur des jambes interminables » (25) et lui, « empâté dans sa chemise blanche dont le col ouvert laissait voir une toison couleur de blé. » (« Désastre » 28).

Leur disparité physique se rejoint néanmoins sur leurs dessins analogues, un même désir de satisfaction et de réussite égoïste mais violent, puisant dans les schémas de l'oppression habituelle entre la femme de couleur et de l'homme blanc :

« pour elle, cette occupation serait un cadeau du destin. [...] Il lui suffirait d'accumuler tout ce qu'elle avait de force pour rejeter les malheurs et les complications des vaincus et *choisir une fois pour toutes la tranquillité des vainqueurs. Quels qu'ils soient.* Et il ne lui restait que ses seins, ses hanches, ses longues jambes et sa fougue de jeune cabri sauvage. *Ce corps était le seul appui dont elle était vraiment sûre.* » Nous soulignons, « Désastre » 26)

« Il regarda Mirna à peine sortie de l'adolescence vivre un enchantement que lui, l'officier américain, lui offrait. Cette pensée chassa un instant la folie

¹³⁵ Le *rapadou* est la mélasse issue de la canne à sucre, ce qui laisse deviner que Mirna est sans doute couleur d'un caramel foncé.

meurtrière et *le désir de viol* qui agitent toujours les soldats en campagne. Elle conforta William dans *toutes les bonnes raisons qui l'avaient conduit jusqu'à cette partie du monde* : les barbares à civiliser, les nègres à humaniser. Mais avec Mirna, c'était aussi un rêve d'adolescent qui se prolongeait au seuil de ses cinquante ans. Blanc dans une Amérique blanche, des négresses, William ne connaissait jusque-là que la peur et l'interdit. [...] Et voilà que le rêve était posé là devant lui. *Donné. Offert.* » (Nous soulignons, « Désastre » 28-29)

L'utilisation du discours indirect libre est extrêmement puissant ici mais aussi dérangeant, nous indiquant les pensées de chaque personnage et partageant avec le lecteur l'indicible. Mirna veut être du côté des vainqueurs (un terme qu'elle répète tout au long de la nouvelle) et accepte de payer le prix avec son corps, dont elle connaît l'attrait et la fraîcheur. Elle exploite en toute conscience la relation maître-esclave, citant plus tard dans le texte : « tant que les maîtres se mettraient à genoux pour poser leurs lèvres sur ce point humide et chaud entre les cuisses des négresses, [...] elles, les, négresses, pourraient sortir de l'interminable marche des vaincus. » (« Désastre » 26) A travers la confession de son personnage, Yanick Lahens va le plus loin dans ce que nous voyons comme le traitement du tabou et sa transgression. Elle suggère que la femme esclave noire, avait trouvé un moyen d'améliorer sa situation en utilisant l'oppression dont elle était victime¹³⁶, et en la retournant contre son oppresseur, même si cela signifiait que son corps était à la fois un lieu de violence et de résistance. De plus, et surtout, Lahens met son lecteur face à un constat amer : malgré l'indépendance d'Haïti, rien n'a changé. Dans l'exploitation de la femme noire, Mirna ne voit qu'une seule porte de sortie qui n'est autre que l'exploitation

¹³⁶ Cette idée s'apparente à l'argument de « mythe du viol fondateur » de l'anthropologue Stéphanie Mulo, citée plus haut. Cependant, à l'inverse de Mulo, Lahens ne suggère pas un désir consensuel. L'idée de manipulation pour survivre est plutôt celle évoquée ici.

inversée : utiliser la faiblesse que représente la concupiscence de l'homme blanc ainsi que le besoin qu'il a de se prouver supérieur.

Cette envie de quitter son pays pour un inconnu (supposé) meilleur est évidemment exploité par William, qui au travers de ces quelques lignes est présenté comme un prédateur. Alors qu'ils cherchent tous deux à utiliser l'autre pour leur satisfaction personnelle, la mainmise de William est néanmoins évidente : paternaliste, il croit en son rôle de civilisateur de « nègres » tout en anticipant qu'il peut gagner sur les deux tableaux en transgressant un tabou de son pays. Au-delà de la question de la couleur, le tabou se situe également dans la relation extrêmement violente et malsaine de leur différence d'âge, suggérant une transgression morale. Enfin, le flot des pensées de William se fixe sur le viol et le meurtre avant de finir sur les mots « Donné. Offer. », un indice que Mirna aurait peut-être été son « jouet » qu'elle l'ait voulu ou non. Le fait que Mirna se soit donnée avant même que William ne l'ait prise de force le conforte non seulement dans l'idée de maîtriser la situation mais aussi dans son rôle de colon. En quelques lignes, le lecteur se trouve face au rouage du processus d'hégémonie et de résistance, un moyen puissant pour Lahens de confronter son lecteur à une réalité sordide, tout en présentant cette situation comme normale et banale, comme l'indique le titre de la nouvelle.

Ce couple de fortune met en scène Haïti face à l'une de ses nombreuses crises politiques et face à une aide internationale dont le sens de supériorité et de domination revêt le texte. Il n'y a aucune illusion dans la narration quant à un amour possible entre les deux. Au contraire, il s'agit, dans un jeu malsain, de tester les limites de l'autre. Par exemple, Mirna soutire de l'argent à William en prétendant qu'une tante est morte (« Désastre » 29). De son côté, William, finit également par obtenir ce pourquoi il est venu en Haïti, dans une chambre d'hôtel. Leur premier rapport, comme leur relation, comme celle d'Haïti et des Etats-Unis, est à la fois consentie mais

intéressée et violente. Les seuls sentiments que le lecteur connaît sont ceux de Mirna, une fois encore à travers le discours indirect libre. Au plaisir qui la submerge pendant l'acte, se succède rapidement « l'arrière-goût âcre de la poussière » (« Désastre » 30), une « légère nausée tout au fond de la gorge » et surtout « ce masque qui devait remplacer son visage le reste de sa vie » (« Désastre » 31).

Par-dessus tout, la douleur teinte la description, que ce soit au début de la nouvelle, le lendemain de leur nuit ensemble, lorsque Mirna ressent une « légère meurtrissure entre les cuisses » (« Désastre » 19) ou son effort de retenir un sanglot après l'acte (« Désastre » 31). Il devient alors évident que dans sa quête pour passer du côté des « vainqueurs », la jeunesse et la détermination de Mirna ne l'avait pas préparée à la réalité du sacrifice. Les réactions physiques, notamment la nausée, sont une forme évidente de rejet qu'exprime son corps, que Mirna contrôle, sa volonté de sortir de la pauvreté étant plus forte. Cette nouvelle est à mettre en relation avec une autre nouvelle de Yanick Lahens publiée en 2006 et que nous voyons comme une suite symbolique à celle-ci. Dans « L'homme du sommeil ¹³⁷ », Marie-Ange a quitté Haïti et s'est mariée à Donald Davenport, un américain « qu'elle n'aimait pas. Qu'elle n'aimera jamais. » (« Sommeil » 99). Tout comme Mirna, elle s'était sacrifiée pour une vie meilleure. Six ans après son arrivée, et lors d'un barbecue pour la célébration du quatre juillet, un événement symbolique de son assimilation, Marie-Ange repense à cette décision. Dans les quelques pages de la nouvelle, le désespoir est flagrant, les regrets sont puissants.

Conclusion

Qu'il s'agisse de Cajou, de Madévie, de Claire ou Mirna, les auteures antillaises et haïtiennes mettent en scène des femmes de couleur avec des hommes blancs dans ce qui est un

¹³⁷ Voir Yannick Lahens, « L'homme du sommeil, » *La Folie était venue avec la pluie* (2006)

mélange de désirs, de désillusions et de conflits intérieurs. Profondément lié à l'histoire esclavagiste et coloniale de la Caraïbe, ce couple dérange. Si l'étude de Frantz Fanon sur la psyché du colonisé a mis en avant, à plus d'un titre, les dégâts de l'oppression et les ramifications identitaires qui en découlent, il a aussi produit un tabou autour de la relation mixte dans le monde littéraire, qui a été exacerbé du fait de l'exploitation des colonies par la métropole entre l'abolition de l'esclavage (1848) et l'intégration officielle des anciennes colonies à la France (1946).

Nous avons ainsi argumenté que la relation Noire/Blanc n'est pas toujours celle du désir, comme Fanon l'avait étroitement résumé avec son néologisme de *lactification*. Tout en reconnaissant l'intériorisation de schémas coloniaux, nous avons constaté qu'une interprétation possible de ces couples mixtes est souvent la réification d'une crise plus large, nationale ou locale, dont le couple expose les complexités. Que ce soit l'accession au titre de département français ou la réalisation du vide d'un tel titre, d'un désir d'appartenir ou de la violence de l'assimilation, de tensions raciales qui conduisent à la dictature ou à l'occupation, les auteures antillaises et haïtiennes démontrent surtout que la femme de couleur constitue son propre pion dans la bataille pour le phallus qui oppose l'homme blanc et l'homme noir. Son histoire se construit en marge des schémas classiques masculins, comme le suggère Maryse Condé dans son article « Order, Disorder, Freedom and the West Indian Writer » (1993). Au cœur de faiblesses et de détermination, la femme de couleur demeure un être à part entière, qui vit ces conflits politiques, juridiques et culturels avec les exigences multiples des mondes patriarcaux noir et blanc, l'attente d'une loyauté unique envers leurs confrères de couleur, et en dépit de leur propres conflits internes.

Lacrosil, Manicom, Chauvet, Trouillot et Lahens mettent en scène à travers leur écriture féminine la complexité de l'accumulation de toutes ces couches d'histoire, de traumatismes individuels et nationaux, bravant les tabous et les tensions contenus dans la relation mixte et la connotation exploitée du métissage. Dans les départements Outre-Mer, le tabou se situe dans la construction binaire historique et juridique entre noir et blanc et l'imposition d'un choix de soutenir l'un ou l'autre. Le fait que Lacrosil et Manicom, deux femmes éduquées, ait osé mettre en scène des protagonistes qui expriment des désirs pour l'homme blanc, les a relayées au rang d'auteures oubliées, quel que soit leur motif ultérieur – mettre en avant les dangers de la départementalisation. En ce qui concerne les auteures haïtiennes, le tabou chez Chauvet et Trouillot s'applique non seulement à la question du phénotype mais surtout aux divisions internes entre Mulâtres et Noirs, une mise au point historique qui démontre la mise en cause de chacun dans les échecs politiques successifs en Haïti. Lahens clôture cette analyse en mettant en scène de façon la plus crue ce qui a été au centre de notre examen : le corps de la femme de couleur et son utilisation (volontaire ou violentée) continue d'être le lieu de bataille d'un conflit patriarcal.

L'une de nos questions au départ de cette analyse concernait l'apport de récits féminins dans leur traitement de sujets tabous. Dans un premier temps, ce qu'il en ressort est le désir de s'émanciper, un constat proche de celui de Paravisini-Gerbet dans son analyse de Capécia, Lacrosil et Manicom. Dans le cadre du parallèle entre l'île et la femme, l'émancipation n'est peut-être pas politique mais tout du moins métaphorique, un détachement nécessaire de l'opresseur. Notre approche nous a aussi permis d'en arriver à la conclusion de leur volonté de confronter leur passé et grâce à leur indépendance, en cours d'acquisition, de se détacher de blessures typiquement féminines. A première vue, ces récits peuvent sembler pessimistes, mais

Chantal Kalisa nous le rappelle “In my view, women writers who create such tragic characters are cognizant that power is still out of reach unless patriarchy is destroyed. Hence, writing serves to deconstruct the system as a first step toward empowerment.” (*Violence* 188).

CONCLUSION

Après plus d'un siècle de bataille juridique et administrative, les anciennes colonies françaises des Antilles, spécifiquement la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane, deviennent officiellement rattachées à la France en 1946. Cette décision avait été attendue par beaucoup avec nombres d'espoirs concernant l'amélioration de la qualité de vie, de l'éducation, et de la reconnaissance juridique et politique. Les transformations sociales se firent lentement mais sûrement, au milieu de grèves et de menaces de prise d'indépendance¹³⁸. Ce qui n'avait pas été anticipé furent les difficultés qui entourèrent la sortie de l'esclavage, la négociation du changement de statut et la mise en place de la départementalisation, ayant toutes des répercussions identitaires. Au milieu de ces complications, que nous avons perçues comme des traumas, le développement identitaire et culturel des antillais s'est construit sur des résistances inconscientes.

Ce que l'étude des tabous nous a apporté

Dans cette analyse, nous avons contribué à faire avancer le domaine des études postcoloniales, particulièrement en ce qui concerne l'identité antillaise chez les nations postcoloniales non-indépendantes. Pour ce faire, la notion de tabou nous a semblé une perspective productive dans laquelle l'étude du mutisme ou de l'invisibilité (volontaire ou involontaire) quant à certains sujets ou causes, démontre un lien possible avec la relation entre la France et les Antilles.

En effet, malgré une production littéraire croissante depuis les années cinquante et une reconnaissance nationale et internationale depuis les années quatre-vingt, les thèmes des

¹³⁸ Voir entre autres les réflexions de l'historien Laurent Jalabert et ses parallèles entre la grève de 2009 et celles des années soixante : « Les mouvements sociaux en Martinique dans les années 1960 et la réaction des pouvoirs publics » (2010).

sexualités non-hétéronormatives et le traitement des relations interraciales, par exemple, demeurent remarquablement absents des récits antillais. Comment expliquer qu'il soit presque impossible de trouver dans la littérature antillaise des relations entre personnes de même sexe ? Comment interpréter le choix d'une poignée d'auteures antillaises de représenter des couples mixtes dans leurs fictions et pourquoi un silence de leurs compatriotes masculins antillais sur ces productions ? Doit-on associer de tels choix littéraires au hasard ou à des formes de résistances ? C'est à partir de ces constats que cette étude a débuté avec la rapide réalisation que nombres de tensions politiques entre la France et ses territoires d'Outre-Mer se déplacent et se négocient dans le domaine culturel.

Loin de fustiger la France métropolitaine comme seule responsable, il est néanmoins nécessaire de reconnaître les dégâts encore profonds du colonialisme et de l'esclavage auxquels se sont additionnés ceux du changement de statut légal entre l'abolition de l'esclavage et la départementalisation, puis l'intégration juridique et administrative après celle-ci. Et c'est justement en la départementalisation, terre promise métaphorique pour les Antillais, que cette étude voit un problème irrésolu : plus qu'un acte administratif, ce n'est pas tant l'accès à la France – tant désiré – qui a posé et qui pose problème, mais plutôt les conditions dans lesquelles la départementalisation a été construite pendant plusieurs décennies et dans lesquelles celle-ci a été mise en place après 1946. Notre contribution s'avère originale dans la mesure où les analyses focalisées sur la départementalisation ne traitent généralement pas des répercussions psychologiques¹³⁹, ce que nous avons apporté avec les perspectives du tabou et du trauma, ainsi

¹³⁹ Parmi les références, notons les contributions particulièrement instructives du volume de Fred Constant et Justin Daniel *1946-1996: Cinquante Ans De Départementalisation Outre-Mer* (1997) qui se focalise sur les sciences politiques et qui examine l'identité du point de vue de la créolité. L'article de Myriam Cottias « Troc et ressentiment à la Martinique » fait partie l'ouvrage mais se positionne du point de vue politique et légal et non psychologique ; Thierry Michalon a pour sa part édité le volume *Entre Assimilation Et Émancipation: L'outre-mer Français Dans L'impasse?* (2006) qui se veut une étude historique, juridique et culturelle vaste sur l'ensemble des territoires Outre-Mer (incluant par exemple La Réunion ou la Polynésie française). Dans les contributions sur l'identité, voir l'article

que dans nos analyses littéraires. De plus, la considération d'un « inconscient collectif » ou d'un « imaginaire antillais » nous a permis de montrer les conséquences d'un racisme que les Antillais ont intériorisé, mais aussi et surtout, l'espoir infime, mais néanmoins perpétué, qu'il y avait une possible rédemption en devenant français, de faire oublier les préjugés esclavagistes.

Nos ressources, provenant de la politique, de la littérature, de la psychologie et de perspectives en études de genre et sexualité aux Antilles, nous ont permis de comprendre la transition entre esclavagisme et citoyenneté, qui a engendré plusieurs tabous dans le monde littéraire, entre autres¹⁴⁰. Cette étude a ainsi mis en évidence d'une part, une forte résistance à une imposition culturelle métropolitaine, et d'autre part, une résistance interne à celle-ci provenant de minorités qui tentent de contredire l'histoire unique qui a été racontée par des hommes politiques, des écrivains et intellectuels souvent masculins et hétérosexuels. Les considérations de ces questions ont été multiples dans notre analyse et nous les rappellerons brièvement ici.

Notre premier chapitre a mis en exergue le traitement actuel de l'homosexualité et des relations non-hétéronormatives aux Antilles où la figure du *Makòmè* (l'homme extrêmement efféminé) est moquée et considérée comme une alternative non acceptable de l'homme hétérosexuel antillais. Pourtant de nombreux homosexuels ne se perçoivent pas comme tel et se cachent sous une masculinité exagérée. De plus, nous avons constaté que les hétérosexuels sont eux aussi sous la pression du paraître avec le besoin de se prouver, à cause de l'influence encore forte de schémas coloniaux qui ont fragilisé la masculinité de l'homme noir aux dépend de

de Michel Giraud « Sur l'assimilation : les paradoxes d'un objet brouillé » qui décortique les idéaux de l'assimilation avant la départementalisation, et les tenants et aboutissants de la réalité après sa mise en place. Là encore, les liens avec la psychologie sont manquants.

¹⁴⁰ Nous avons parfois mentionné la presse et les réseaux sociaux en parallèle de nos examens littéraires, mais une étude spécifique est à envisager pour une compréhension plus globale, qui idéalement, inclurait aussi certaines productions artistiques.

l'homme blanc. Notre étude de la pièce de théâtre de Maryse Condé, *Comme deux frères* (2007), nous a proposé un premier modèle alternatif aux Antilles dans lequel l'un des personnages avoue avoir eu des relations avec un autre homme, tout en fustigeant le modèle hétérosexuel qui est une source d'oppression non seulement pour les minorités sexuelles aux Antilles, mais aussi envers les femmes. Ce texte a été mis en parallèle avec le roman de Patricia Powell, *A Small Gathering of Bones* (1994), se déroulant en Jamaïque, dans lequel la relation homosexuelle est présentée comme stigmatisée mais néanmoins visible dans diverses communautés, ce qui nous a semblé un traitement du tabou plus transgressif et efficace. Ce chapitre a été l'occasion de montrer la complexité de la reconstruction identitaire des Antilles françaises, qui, malgré leur inclusion à la France depuis 1946, demeurent encore inconsciemment préoccupées par le désir de se prouver à la métropole tout en œuvrant à un particularisme régional.

Notre second chapitre nous a permis de réfléchir au tabou de l'homosexualité dans le contexte haïtien cette fois. Haïti, une ancienne colonie française devenue indépendante en 1804, nous a servi d'outil de comparaison quant à la tolérance de l'homosexualité et des relations non-hétéronormatives. La pratique spirituelle du vaudou y a une place importante, en complément des religions chrétiennes. Certains vodouisants (pratiquants du vaudou) croient que leurs divinités peuvent influencer leurs désirs, et donc leur orientation sexuelle ou leur genre. Certains *Masisi*, (homosexuels) ou autres membres de la communauté M (individus se revendiquant non-normatifs) trouvent donc refuge dans le vaudou. Cependant, nous avons démontré que les églises protestantes américaines ont pris une place importante en Haïti, particulièrement lors de leur intervention suite au tremblement de terre survenu en 2010. La rigueur de ces églises dénigre la pratique du vaudou et ont fait des vodouisants et des *Masisi* la cause du séisme. En parallèle, le discours politique en Haïti s'est récemment durci envers l'homosexualité, une résistance à ce qui

est vu comme une imposition étrangère ainsi qu'au travail de l'association KOURAJ pour faire accepter la communauté M par tous. Cette étude du tabou de l'homosexualité en Haïti a mis en évidence des similarités avec les Antilles, comme la croyance en l'importation de l'homosexualité depuis l'occident. Nous avons également souligné certaines contradictions quant à la résistance culturelle chez les haïtiens, notamment un rejet de l'occident en matière de sexualité mais l'acceptation d'une invasion dans le cadre religieux qui démontre une certaine confusion dans leur affirmation postcoloniale. Enfin, la valorisation de l'histoire haïtienne et de certains de ses éléments culturels nous apparaissent comme de possibles lieux de tolérance à exploiter, tel que la littérature. Nous avons par exemple examiné le travail de Jean-Claude Figolé dans son roman *La dernière goutte d'homme* (1999) qui utilise le Spiralisme, un mouvement littéraire haïtien qui explore et qui questionne la notion de réalité, pour mettre en scène deux hommes en relation.

Le troisième chapitre s'est focalisé sur la question de la couleur et la représentation des couples mixtes dans la littérature des Antilles. Nous avons constaté qu'il y a une résistance particulière à l'inclusion de couples Noire/Blanc, dû à une possible perception du corps de la femme comme réification de l'île, et donc un obstacle à une métaphore de l'envahissement. Ces récits sont également souvent ceux de femmes, ce que nous avons interprété comme un tabou genré, dans lequel ces femmes sont réduites au silence parce que leurs récits racontent une histoire qui dérange. A la lecture de ces textes, le lecteur peut être amené à se focaliser sur les propos troublants de leurs héroïnes qui montrent une haine de leur couleur de peau et une condescendance de leurs congénères tout en témoignant d'un amour univoque pour des hommes blancs. Notre analyse s'est voulue au contraire plus politique. La relation mixte dans ces textes est selon nous une représentation de la France et des Antilles et de leurs échanges complexes

après la départementalisation de 1946. Ces femmes mettent en scène une forte idéalisation de la France dans un premier temps, qui provoque chez leurs protagonistes des conflits identitaires et moraux, ce qui les amènent peu à peu à une prise de conscience et à un désir grandissant d'indépendance par rapport aux hommes blancs, et métaphoriquement, à la France. Les textes haïtiens se veulent aussi très politiques, sur fond de dictature ou d'occupation, une approche montrant le conflit entre les désirs personnels, le monde patriarcal et le poids encore présent de tensions raciales.

Nos considérations pour une révision de ce projet

Bien évidemment, notre étude, aussi passionnée et minutieuse qu'elle a pu l'être, n'a pu traiter équitablement l'ensemble des buts que nous nous étions fixés aux prémices de cette recherche. Deux aspects nous semblent importants à développer dans une future expansion. Dans un premier temps, le cas de la Guyane française n'a pas été discuté à proprement parlé. Nous l'avons incluse dans nos discussions en l'englobant sous le titre « Antilles » mais nous ne lui avons pas consacré d'analyses historiques ou littéraires à part. En effet, les quelques mentions faites de la Guyane ont démontré son identité particulière. Située sur la côte de l'Amérique du sud, entre le Brésil et le Surinam, sa location et les nombreuses migrations qui caractérisent sa population influent sur son identité, ce qui a profondément impacté son développement. Comme il l'a été remarqué dans notre étude du couple mixte, les statistiques de l'enquête « Migrations, Famille, Vieillesse » indiquent que 59% des couples ne sont pas issus du territoire, tandis qu'environ 23% vivent en couple mixte dont l'un est né hors du département. Ce particularisme nous a empêché de l'inclure dans certaines de nos discussions et il serait également nécessaire de considérer son histoire à part en tant qu'ancien bague. Par ailleurs, la Guyane a très récemment

fait la une des médias à cause de mobilisations importantes de la population qui ont secoué le territoire, similairement à la crise de la vie chère dans les îles antillaises en 2009. Mais une fois encore, la Guyane se démarque : le taux de chômage y est presque double par rapport à la moyenne nationale¹⁴¹. Le fort multiculturalisme en Guyane serait un point intéressant à analyser, et il nous semble que l'étude des tabous dans ce cadre spécifique permettrait de réfléchir à la notion d'inconscient collectif et de résistance culturelle construites sur des modèles variables.

Un autre aspect qui n'a pu être développé en profondeur concerne le milieu politique antillais. Nous avons constaté lors de notre examen de l'homosexualité dans les Antilles la forte réticence au Mariage pour tous de la part de plusieurs députés antillais¹⁴² qui ont voté contre la loi et qui ont justifié leur choix avec des traditions locales différentes. Nous avons déjà suggéré dans notre discussion d'Haïti que certaines contradictions postcoloniales devenaient visibles dans les choix de rejeter l'imposition identitaire de cultures occidentales tout en acceptant d'autres. Similairement, il aurait pu être intéressant d'examiner certaines lois phares (Bumidom ou plus récemment le changement de statut en collectivité territoriale), des moments clés dans lesquels la redéfinition de l'identité antillaise passe nécessairement par des sentiments contradictoires envers la métropole. Dans ces décisions politiques, il est intéressant de remarquer que l'invocation entre particularités régionales dans certains cas, et dans d'autres cas, la volonté d'être traité comme en métropole, sont utilisées de façon parfois inéquitable. Dans une telle étude, le tabou concernerait ces choix variables, une sorte de jeu sur les deux tableaux, qui sont

¹⁴¹ Voir « Tout comprendre à la crise qui paralyse la Guyane, » *l'Express*, 28 mars 2017 ; « Crise en Guyane : cinq graphiques pour comprendre la colère, » *La Tribune*, 5 avril 2017.

¹⁴² Dans l'article de presse « Les députés d'outre-mer boudent le mariage pour tous », il est précisé que « Sur 27 élus à l'Assemblée nationale – dont 19 à gauche –, seule une petite dizaine compte voter le texte. » *Libération*, 31 janvier 2013

certes liés à la situation postcoloniale, mais qui contribuent indirectement à ce que certains métropolitains voient les Antilles comme des « parasites ».

Possibles développements

Au-delà d'additions, qui pourraient améliorer le présent contenu, il nous semble nécessaire de penser à de futures approches sur le sujet du tabou dans le cadre des Antilles et d'Haïti. En effet, comme nous l'avons constaté, la notion de tabou présente un double enjeu : à la fois le contrôle et la protection. Une première piste à exploiter serait une comparaison entre les discours médiatiques, un travail de terrain avec des interviews formelles en grand nombre, au côté d'une analyse littéraire. Notre présente étude s'est focalisée sur la littérature comme outils d'analyse le plus probant qui nécessiterait d'être complété avec une approche plus sociologique avec le ressenti de communautés locales. En effet, la littérature se cantonne parfois au ressenti et aux apports fictionnels d'une élite intellectuelle qu'il serait intéressant de comparer à une population lambda.

Une autre étude possible élargirait aux territoires non francophones l'étude de sujets tabous et l'expression d'identités postcoloniales. Nous pensons ici spécifiquement à des territoires devenus indépendants comme Haïti (le Surinam serait intéressant) et d'autre part, de territoires qui ont une forme d'autonomie mais demeurent intégrées ou dépendantes d'une nation. Une comparaison avec Puerto Rico et sa relation avec les Etats-Unis ou encore Bonaire et Curaçao et les Pays-Bas seraient ici le plus productif. En effet, une telle recherche permettrait de réfléchir aux répercussions identitaires variées selon le degré d'autonomie et surtout les conditions dans lesquelles l'autonomie ou l'indépendance se sont faites.

Enfin, durant notre voyage de recherche aux Antilles en 2016, plusieurs de nos interlocuteurs, ont déclaré lors d'entretiens informels et sous couvert d'anonymat, que le tabou majeur aux Antilles selon eux concerne les Békés et la place qu'ils ont eue et continuent d'occuper dans le domaine du commerce et des propriétés terriennes et foncières, en Martinique particulièrement. De ces entretiens est également ressorti l'impression d'une connivence entre les Békés et le gouvernement français pour des accords commerciaux, des déclarations qui ne peuvent être justifiées ici, mais qui expliquent que certains antillais éprouvent un ressentiment à l'égard du gouvernement français. L'examen de tabous quant à la perception des Békés, de leur richesse et du symbolisme qui les entoure depuis la fin de l'esclavage proposerait une réflexion sur la question des relations non plus avec la métropole mais essentiellement à l'intérieur de l'île uniquement.

L'ensemble de ces considérations nous permettent de constater la multitude d'approches qu'offre la notion de tabou, particulièrement dans le domaine des études postcoloniales, une forme d'accès privilégiée à l'inconscient qu'il serait certainement utile d'exploiter pour de futures recherches.

REFERENCES

- Abdouni, Sarah et Édouard Fabre. « 365 000 Domiens vivent en métropole » *Insee*, no. 1389, février 2012 <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1281122> Consulté 19 juillet 2017
- Alexander, M. Jacqui. “Not Just (Any)Body Can Be a Citizen : the politics of law, sexuality and postcoloniality in Trinidad and Tobago and the Bahamas.” *Feminist Review*, no. 48, Autumn 1994, pp. 5-23.
- . *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Durham: Duke University Press, 2005.
- Alexis, Jacques Stephen. « Du Réalisme Merveilleux Des Haïtiens. » *Présence Africaine: Revue Culturelle Du Monde Noir*, 1956, pp. 245-271.
- « Anne Lescot. » *Afriquecultures*, 2016, <http://africultures.com/personnes/?no=5708>
Consulté 7 mars 2017.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 1983, New York: Verso, 2006.
- Arnold, A. James, et al. *A History of Literature in the Caribbean. Vol. 1, Hispanic and Francophone Regions*, Amsterdam ; Philadelphia: J. Benjamins, 1994.
- . « Frantz Fanon, Lafcadio Hearn et la supercherie de « Mayotte Capécia » », *Revue de littérature comparée*, vol. n ° 302, no. 2, 2002, pp. 148-166.
- . « ‘Mayotte Capécia’ : De la parabole biblique à Je suis Martiniquaise », *Revue de littérature comparée*, vol. n ° 305, no. 1, 2003, pp. 35-48
- Augustin-Billy, Andia. “Bodies in Transgression: Exploring Same-Sex Relations in Contemporary Francophone Caribbean Literature.” Dissertation, Washington University, 2015.

- Bâ-Curry, Ginette. *'Toubab La!': Literary Representations of Mixed-Race Characters in the African Diaspora*, Newcastle, U.K. : Cambridge Scholars, 2007
- Balutansky, Edwige. *Konesans Vodou : Une Vision Du Monde*, Haïti : Fondestha, 2013.
- Barber-Williams, Patricia. "Images of the Self: Jean Rhys and Her French West Indian Counterpart." *Journal of West Indian Literature*, vol. 3, no. 2, 1989, pp. 9–19
www.jstor.org/stable/23019613
- Baron, Amélie. « Haïti : Terreur et tremblement. » *Têtu*, no. 196, février 2014.
- Benoist, Jean. « Rencontre avec Milo Rigaud. » *Études créoles*, « Société, langues, école en Haïti, » ed. Robert Cahudenson, Paris : L'Harmattan, 2010.
- Bernabé, Jean. *Partage Des Ancêtres*. Paris: Ecriture, 2004.
- Bonniol, Jean-Luc. « La Couleur Des Hommes, Principe D'organisation Sociale: Le Cas Antillais. » *Ethnologie Française*, vol. 20, no. 4, 1990, pp. 410–418,
www.jstor.org/stable/40989380 Consulté 18 mai 2017
- Boucolon, Denis. *Mon Mari Est Capable*. Paris: Flammarion, 1988.
- Burnautzki, Sarah. « Le motif de la folie dans *Rosie Carpe* : Réminiscence de la littérature antillaise. » *Quand La Folie Parle : The Dialectic Effect of Madness in French Literature since the Nineteenth Century*, eds. Gillian Ni Cheallaigh, Laura Jackson et Siobhán McIlvanney, Newcastle upon Tyne, England : Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- Calmont, André, Cédric Audebert. *Dynamiques Migratoires De La Caraïbe*. Paris: Karthala, 2007.
- Campbell, Kofi Omoniyi Sylvanus. *The Queer Caribbean Speaks : Interviews with Writers, Artists, and Activists*, New York, NY : Palgrave Macmillan, 2014.
- Capécia, Mayotte. *Je Suis Martiniquaise*. Paris: Corrêa, 1948.

- . *La négresse blanche*. Paris: Corrêa, 1950.
- Carruggi, Noëlle. *Maryse Condé : Rébellion Et Transgressions*. Paris: Éditions Karthala, 2010.
- Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience : Trauma, Narrative, and History*. Baltimore ; London: Johns Hopkins UP, 1996.
- Celestine, Audrey. « La lutte des Antillais pour l'égalité », *Plein droit*, N° 74, 2007, pp. 36-40.
<http://www.cairn.info/revue-plein-droit-2007-3-page-36.htm> Consulté 24 février 2016
- Chambers, Donna. "A Postcolonial Interrogation of Attitudes Towards Homosexuality and Gay Tourism." *New Perspectives in Caribbean Tourism*, eds. Marcella Daye, Donna Chambers, et Sherma Roberts, London: Routledge, 2011, pp. 94-114.
- Chancy, Myriam J. A. *Framing Silence : Revolutionary Novels by Haitian Women*. New Brunswick, N.J.: Rutgers UP, 1997
- Chauvet, Marie Vieux. *Amour, Colère Et Folie*. Paris: Zulma, 2015.
- Chin, Timothy, "Bullers and Battymen – Contesting Homophobia in Black Popular Culture and Contemporary Caribbean Literature." *Callaloo*, no. 20.1, 1997, pp. 127-141.
- . Chin, Timothy. "The Novels of Patricia Powell: Negotiating Gender and Sexuality Across the Disjunctures of the Caribbean Diaspora." *Callaloo*, vol. 30 no. 2, 2007, pp. 533-545.
- Chivallon, Christine. « L'émergence récente de la mémoire de l'esclavage dans l'espace public : enjeux et significations », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, Vol. 89, 2002, <http://chrhc.revues.org/1534> Consulté le 24 juillet 2017
- Claude-Valentin, Marie et Didier Breton. « Les modèles familiaux dans les DOM : entre

bouleversements et permanence. » *Politiques sociales et familiales*, no 119, 2015, pp. 55-64 http://www.persee.fr/doc/caf_2101-8081_2011_num_106_1_2657

Consulté 27 avril 2017

« ‘Comme deux frères’ : un travail perfectible sur un texte un peu faible. » *Madinin-art.net*,

Roland Sabra, 30 septembre 2009 <https://www.madinin-art.net/comme-deux-freres-un-travail-perfectible-sur-un-texte-un-peu-faible/> Consulté 14 septembre 2016.

Condé, Maryse. *Célanire Cou-coupé : Roman Fantastique*. Paris: R. Laffont, 2000.

--- . *Comme Deux Frères*. Belgique: Lansman, 2007.

--- . *Histoire De La Femme Cannibale : Roman*. Paris: Mercure De France, 2003.

--- . *La Belle Créole*. Paris: Gallimard, 2001.

--- . *La Vie Scélérate*. 1987. Paris: Pocket, 2002.

--- . “Man, Woman and Love in the French Caribbean Writing.” *Caribbean Quarterly*, Vol. 27, no. 4, 1981, pp. 31–36. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/40653426.

Consulté 15 juillet 2017

--- . “Order, Disorder, Freedom, and the West Indian Writer.” 1993. *Yale French Studies*, no. 97, 2000, pp. 151–165. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/2903218

Condé, Maryse, Madeleine, Cottenet-Hage. *Penser La Créolité*. Paris: Karthala, 1995.

Coll, Marina. *La notion de mixité à l'épreuve des couples métro-antillais : entre mixité nommée et mixité vécue*. Thèse de doctorat, Université Paris 5, 2007

Constant, Fred. « La politique française de l'immigration antillaise de 1946 à 1987. » *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 3, no. 3, 4ème trimestre, 1987, pp. 9-30;

http://www.persee.fr/doc/remi_0765-0752_1987_num_3_3_1142 Consulté 19 juillet

2017

Constant, Fred, Justin Daniel. *1946-1996: Cinquante Ans De Départementalisation Outre-Mer*. Paris, France: L'Harmattan, 1997.

Constantine-Simms, Delroy. *The Greatest Taboo: Homosexuality in Black Communities*. Los Angeles, CA: Alyson Books, 2001.

Cottias, Myriam « Les ‘vieilles colonies’ comme lieu de définition des dogmes républicains (1848-1905) » *Outre-mers*, tome 90, no. 338-339, 2003, pp. 21-45

--- . « ‘L’oubli du passé’ contre la ‘citoyenneté’ : troc et ressentiment à la Martinique (1848-1946). » *Entre Assimilation Et Émancipation: L’outre-mer Français Dans L’impasse?* Ed. Thierry Michalon, Rennes: Ed. Les Perséides, 2006, pp. 293-313.

Coudon, Stéphanie. « Migrations antillaises en métropole », *Les cahiers du CEDREF* , Vol. 8-9, 2000 <http://cedref.revues.org/196> Consulté 23 juillet 2017.

« Couple mixte (métro-antillais) : comportement de l’homme antillais? » *Au féminin.com*, 29 août 2009

<http://amour-couple.aufeminin.com/forum/couple-mixte-metro-antillais-comportement-de-l-homme-antillais-fd3226361> Consulté 24 juillet 2017

« Crise en Guyane : cinq graphiques pour comprendre la colère, » *La Tribune*, 5 avril 2017

<http://www.latribune.fr/economie/france/crise-en-guyane-cinq-graphiques-pour-comprendre-la-colere-678734.html> Consulté 16 août 2017

Desse, Michel. « Du désir d’île à l’installation, les circulations migratoires des Métropolitains à la Martinique », *Études caribéennes* , Vol. 8, Dec 2007,

<http://etudescaribeennes.revues.org/932> Consulté 24 juillet 2017.

Desmangles, Leslie and Elizabeth McAlister. “Religion in Post-earthquake Haiti.” *Haiti*

- Rising: Haitian History, Culture and the Earthquake of 2010*, ed. Martin Munro, Kingston, Jamaica: University of the West Indies Press, 2010, pp. 70-78.
- Domenach, Hervé, Michel Picouet. *La Dimension Migratoire Des Antilles*. Paris: Economica, 1992.
- « ‘Domino’ : les aventures hilarantes d’un couple mixte. » *France Info*, 28 April 2014, n.p.
<http://culturebox.francetvinfo.fr/scenes/humour/domino-les-aventures-hilarantes-d-un-couple-mixte-154853> Consulté 7 juin 2017
- “Domino à l’Olympia” *fxgpariscaraibe.com*, 23 février 2015
<http://www.fxgpariscaraibe.com/2015/02/domino-a-l-olympia.html>
 Consulté 3 juillet 2017
- Doucleff, Michaelen. « Researchers Clear ‘Patient Zero’ From AIDS Origin Story », *Npr*, 26 octobre 2016, <http://www.npr.org/sections/health-shots/2016/10/26/498876985/mystery-solved-how-hiv-came-to-the-u-s> Consulté 4 mai 2017
- Dumont, Jacques. *L'amère Patrie : Histoire Des Antilles Françaises Au XXe Siècle*. Paris : Fayard, 2010.
- Duffus, Cheryl. *Mudslinging Storytellers: Autobiographical Narrative Form, Identity, and Métissage in Novels by Mayotte Capécia, Michèle Lacrosil, Jacqueline Manicom, Maryse Condé, and Myriam Warner-Vieyra*. Dissertation, The University of Mississippi, 2006. Ann Arbor: *ProQuest*. Consulté 15 juillet 2017.
- Duffus, Cheryl. “Cajou’s ‘Color Complex’: Narrative Technique, Reader Response, and the Reception of Postcolonial Texts.” *Small Axe*, vol. 15 no. 1, 2011, pp. 46-57.
- Dumont, Jacques. « Conscription antillaise et citoyenneté revendiquée au tournant de la

- première guerre mondiale », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. n° 92, no. 4, 2006, pp. 101-116. <https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2006-4-page-101.htm> Consulté 11 juillet 2017
- . *L'amère Patrie : Histoire Des Antilles Françaises Au XXe Siècle*. Paris : Fayard, 2010.
- . « La quête de l'égalité aux Antilles : la départementalisation et les manifestations des années 1950 », *Le Mouvement Social*, No 230, 2010, pp. 79-98. <http://www.cairn.info/revue-le-mouvement-social-2010-1-page-79.htm> Consulté 18 février 2016
- Durban-Albrecht, Erin. "The Legacy of Assotto Saint: Tracing Transnational History from the Gay Haitian Diaspora." *Journal of Haitian Studies*, vol. 19.1, 2013, pp. 235-256.
- . "Postcolonial homophobia: United States imperialism in Haiti and the transnational circulation of antigay sexual politics." Dissertation, The University of Arizona, 2015.
- Etensel Ildem, Arzu. « Le manque et l'excès : la sexualité dans la littérature antillaise. » *Mythes et érotismes dans les littératures et les cultures francophones de l'extrême contemporain*, ed. Efstratia Oktapoda, éditions Rodopi, 2013, pp. 292-314.
- Eugène, Itazienne. « La normalisation des relations franco-haïtiennes (1825-1838). » *Outre-Mers*, vol. 90, no. 340-341, 2003, pp. 139-154.
- Fanon, Frantz. Fanon, Frantz. "Antillais Et Africains." *Esprit*, No. 223, 1955, pp. 261–269 www.jstor.org/stable/24254174 Consulté 12 juin 2017
- . *Peau Noire, Masques Blancs*. 1952, Paris: Éditions Points, 2015.
- Figolé, Jean Claude. *La dernière goutte d'homme*, Montréal: Editions Regain, 1999.
- Francis, Donette. "Strategies of Caribbean Feminism, *The Routledge Companion to*

- Anglophone Caribbean Literature*, eds. Michael A. Bucknor and Alison Donnell,
Abingdon: Routledge, 2011
- Francois, Irlene. « Unchaining the Unconscious. An Interview with Patricia Powell. »
Anglistica, vol. 14.1, 2010, pp. 115-119.
- Freud, Sigmund. « Au-delà du principe de plaisir. » *Essais De Psychanalyse*, 1927, Paris:
Payot & Rivages, 2005.
- . *Totem Et Tabou: Interprétation Par La Psychanalyse De La Vie Sociale Des
Peuples Primitifs*. 1913. Trad. Samuel Jankélévitch. Paris: Payot, 1961,
http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/totem_tabou/totem_et_tabou.pdf
Consulté 12 août 2015
- « Gay Pride : amusement et tolérance pour tous! » *France-Antilles*, 12 juin 2017
<http://www.martinique.franceantilles.fr/actualite/divers/gay-pride-amusement-et-tolerance-pour-tous-419092.php> Consulté 26 juin 2017
- Girard, Philippe. “Peacekeeping, Politics, and the 1994 US Intervention in Haiti.” *Journal of
Conflict Studies*, vol. 24.1, 2004, n.p. Consulté 24 juillet 2017
- Giraud, Michel. « Une construction coloniale de la sexualité [A propos du multipartenariat
hétérosexuel caribéen] ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 128, juin 1999,
pp. 46-55, http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1999_num_128_1_3293 Consulté
[12 mai 2016](#)
- Glave, Thomas, ed. *Our Caribbean: A Gathering of Lesbian and Gay Writing of the Antilles*.
Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- Glissant, Edouard. *Le Discours Antillais*. 1981. Paris: Gallimard, 1997.
- Glover, Kaiama L. Glover, Kaiama. “ ‘Black’ Radicalism in Haiti and the Disorderly Feminine:

- The Case of Marie Vieux Chauvet. ” *Small Axe*, vol. 17, no. 1, 2013, pp. 7-21.
- . *Haiti Unbound : A Spiralist Challenge to the Postcolonial Canon*, Liverpool University Press, 2010.
- Guerrier, Pierre André. *Pour une Haïti moderne*. Tome 1. Editions Le Manuscrit, 2008
- Gyssels, Kathleen. « Entretien avec l'écrivain Jean-Claude Figolé. » Port-au-Prince, novembre 2007, *Potomitan*, <http://www.potomitan.info/colloques/fignole.php> , Consulté 20 avril 2017.
- « Haïti : le Sénat vote une loi instaurant une homophobie d'Etat, » *Marianne*, 3 août 2017
<https://www.marianne.net/societe/lgbt-haiti-le-senat-interdit-le-mariage-gay-et-valide-l-homophobie-d-etat> Consulté 4 août 2017
- « Haïti: le sénat interdit le mariage gay » *Le Figaro*, 2 août 2017,
<http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2017/08/02/97001-20170802FILWWW00335-haiti-le-senat-interdit-le-mariage-gay.php> Consulté 4 août 2017
- Hammond, Charlotte. “ ‘Children’ of the Gods: Filming the Private Rituals of Haitian Vodou.” *Journal of Haitian Studies*, vol. 18, no. 2, 2012, pp. 64–82.
- Héléon, Véronique. *French Caribbeans in Africa: Diasporic Connections and Colonial Administration, 1880-1939*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- Hoffman, Léon-François. « Haitian Sensibility, » *A History of Literature in the Caribbean*. Vol. 1, *Hispanic and Francophone Regions*. Eds. A. James Arnold et al. Amsterdam ; Philadelphia: J. Benjamins, 1994, pp. 365-378.
- Holden, Lynn. *Encyclopedia of Taboos*. Oxford (GB) : Abc-Clio, 2000.
- « homosexuel » *Centre national des Ressources Textuelles et Lexicales* :
<http://www.cnrtl.fr/definition/homosexuel> Consulté 22 août 2016.

Houdaille Jacques. « Le métissage dans les anciennes colonies françaises. » *Population*, Vol.

36, n°2, 1981, pp. 267-286. www.persee.fr/doc/pop_0032-4663_1981_num_36_2_17173

Consulté 6 juin 2017

IGLHRC et SEROVie. « The Impact of the Earthquake, and Relief and Recovery Programs on Haitian LGBT People, » 28 mars 2011,

<https://www.outrightinternational.org/content/impact-earthquake-and-relief-and-recovery-programs-haitian-lgbt-people> Consulté 3 août 2017

“International Religious Freedom Report.” *US Department of State*, 2003,

<https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2003/24496.htm> , Consulté 19 avril 2017

Jalabert, Laurent. « Les mouvements sociaux en Martinique dans les années 1960 et la réaction des pouvoirs publics », *Études caribéennes*, 2010,

<https://etudescaribeennes.revues.org/4881#quotation> Consulté le 7 décembre 2016

James, C.L.R. *The Black Jacobins*. 1938. New York, N.Y: Vintage, 1989.

« Jean-Claude Figolé. », *Vents d’ailleurs*,

<http://www.ventsdailleurs.fr/index.php/les-auteurs/item/jean-claude-figole> ,

Consulté 2 mai 2017.

« Jean-Euphèle Milcé. » *Pen America, the Freedom to Write*,

<https://pen.org/user/jean-euphele-milce/>, Consulté 2 mai 2017.

Jennings, Eric T. *Vichy in the Tropics: Pétain's National Revolution in Madagascar,*

Guadeloupe, and Indochina, 1940-1944. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2001.

Jones, Vanessa, Patricia Powell. “Out of the Caribbean, Far from Home”, *Boston Globe*, 29

janvier 2004, *ProQuest*,

<https://search.proquest.com/docview/404877577/C1A42A8BAEC14089PQ/1?accountid=>

[14816m](#) Consulté 14 octobre 2016

Juminer, Bertène. *Au Seuil D'un Nouveau Cri*. 1963. Paris: Présence africaine, 1978.

Kalisa, Chantal. *Violence in Francophone African and Caribbean Women's Literature*.

Lincoln, Neb: University of Nebraska Press, 2010.

Kauss, Saint-John. « Le spiralisme de Frankétienne. » *Potomitan*, Avril 2007,

<http://www.potomitan.info/kauss/spiralisme.php>, Consulté 7 mars 2017.

« Kettly Mars. », *kettlymars.com*, <http://kettlymars.com/biographie/>, Consulté 4 mai 2017.

King, Rosamond. *Island Bodies : Transgressive Sexualities in the Caribbean Imagination*.

Gainesville : University Press of Florida, 2014

King, Rosamond S. "One Love? Caribbean Men and White women." *Island Bodies:*

Transgressive Sexualities in the Caribbean Imagination, Gainesville: University Press of Florida, 2014, pp. 161- 194.

KOURAJ. Lutter pour les Droits de la Communauté M, 2015, <http://www.KOURAJ.org/>,

Consulté 10 mars 2017.

Lacrosil, Michèle. *Cajou*. Paris, 1961.

--- . *Sapotille Et Le Serin D'argile*. Fort-de-France, 1973.

« La fidélité des antillais... » *Au féminin.com*, janvier 2010

<http://amour-couple.aufeminin.com/forum/la-fidelite-des-antillais-fd1443647>

Consulté 14 septembre 2016.

« La fin des mythes. » Interview d'Aimé Césaire (Paris, 1973), *France-Antilles*, 19 mars 1996.

Lahens, Yannick. « Le désastre banal. » *La petite corruption*. 1999. Leg Edition, 2014

--- . « L'homme du sommeil. » *La folie était venue avec la pluie*. Presses Nationale d'Haïti, 2006

L'amour ne fait pas tout. » *Les bavardages de Kyémis*. 13 April 2017, n.p.

<https://lesbavardagesdekiyemis.wordpress.com/2017/04/13/lamour-ne-fait-pas-tout/>

Consulté 7 juin 2017

Larcher, Silyane. *L'Autre Citoyen: L'idéal Républicain Et Les Antilles Après L'esclavage*.

Paris: Armand Colin, 2014

--- . « L'égalité divisée. La race au cœur de la ségrégation juridique entre citoyens de la métropole et citoyens des « vieilles colonies » après 1848. » *Le mouvement social*, no. 252, juillet-septembre 2015, pp. 137-158 [http://www.cairn.info/revue-le-](http://www.cairn.info/revue-le-mouvement-social-2015-3-p-137.htm)

[mouvement-social-2015-3-p-137.htm](http://www.cairn.info/revue-le-mouvement-social-2015-3-p-137.htm) Consulté 10 mai 2017

« Laurence Magloire ». *Africucultures*, 2016, <http://africucultures.com/personnes/?no=6197>,

Consulté 7 février 2017.

Lawson, Williams “On Homophobia and Gay Rights Activism in Jamaica (2000).” *Our*

Caribbean: A Gathering of Lesbian and Gay Writing from the Antilles. Ed. Thomas

Glave, Durham: Duke University Press, 2008

« Le Code Pénale haïtien. » *Haïti Justice*, mis à jour 2017

<http://haitijustice.com/crij/accesauxcodes/3> Consulté le 4 août 2017

Léger, Fernand. « Ignace Nau.» *Ile en Ile*, <http://ile-en-ile.org/nau/>, Consulté 2 mai 2017.

« Le sénateur Jean Renel Sénatus s'en prend à un clip et deux feuilletons télévisés. » *Le*

Nouvelliste, 11 juillet 2016, <http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/160891/Le-senateur-Jean-Renel-Senatus-sen-prend-a-un-clip-et-deux-feuilletons-televises#sthash.BZwk1LRt.dpuf>

Consulté 11 mars 2017

« Les Antilles massivement contre le ‘mariage pour tous’ » *La Manif pour Tous*, 20 mars 2013 <http://www.lamanifpourtous.fr/actualites/les-antilles-massivement-contre-le-mariage-pour-tous/>

« Les députés d'outre-mer boudent le mariage pour tous. » *Libération*, 31 janvier 2013 http://www.liberation.fr/france/2013/01/31/les-deputes-d-outre-mer-boudent-le-mariage-pour-tous_878268 Consulté 14 septembre 2016.

« Les sénateurs mettent les bâtons dans les roues des homosexuels » *Le Nouvelliste*, 1 août 2017 <http://lenouvelliste.com/article/174212/les-senateurs-mettent-les-batons-dans-les-roues-des-homosexuels> Consulté 4 août 2017

LeVay, Simon. *Gay, Straight, and the Reason Why the Science of Sexual Orientation*.

Oxford : Oxford UP, 2011.

« LGBTQ » *National Alliance on Mental Illness*, <https://www.nami.org/Find-Support/LGBTQ>
Consulté 1 mai 2017.

Little, Roger. *Between Totem and Taboo : Black Man, White Woman in Francographic*

Literature. Exeter: U of Exeter, 2001

« Loi n° 78-17 du 6 janvier 1978 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés. »

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000886460>

Consulté 6 juillet 2017

« Loi n° 2001-434 du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité » *Légifrance*

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000405369&catEgorieLien=id> Consulté 24 juillet 2017

Louis XIV. *Le Code Noir. Édít du Roi sur les esclaves des îles de l'Amérique*. Dans *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789 : d'après des documents inédits des archives coloniales*, Ed. Lucien Peytraud, Paris : Hachette, 1897, pp. 158 – 166

Lüsebrink, Hans-Jürgen. « 'Métissage'. Contours et enjeux d'un concept carrefour dans l'aire francophone. » *Études littéraires*, Vol. 25, No 3, 1993, pp. 93–106.

Magnez, Michel. « Le héros homosexuel dans les récits en Haïti. » *Écrits D'Haïti : Perspectives Sur La Littérature Haïtienne Contemporaine (1986-2006)*, ed. Nadève Ménard, Paris: Karthala, 2011, pp. 213-228.

Maignan-Claverie, Chantal. *Le Métissage Dans La Littérature Des Antilles Françaises : Le Complexe D'Ariel*. Paris: Karthala, 2005

Makward, Christiane P., et al. *Dictionnaire Littéraire Des Femmes De Langue Française : De Marie De France à Marie NDiaye*. Paris: Karthala, 1996.

--- . *Mayotte Capécia, Ou, L'aliénation Selon Fanon*. Paris: Editions Karthala, 1999.

Manicom, Jacqueline. *Mon Examen De Blan*. 1972. Paris: Presses de la Cité, 1975.

Maran, René. *Batouala*. Monaco, 1950.

--- . *Un Homme Pareil Aux Autres*. 1947. Paris: A. Michel, 1962.

« Mariage pour tous, c'est non et non ! » *France-Antilles* 30 janv. 2013

<http://www.martinique.franceantilles.fr/actualite/politique/mariage-pour-tous-c-est-non-et-non-191472.php> Consulté 22 août 2016.

Meehan, Kevin. "Romance and Revolution: Reading Women's Narratives of Caribbean

- Decolonization.” *Tulsa Studies in Women's Literature*, vol. 25, no. 2, 2006, pp. 291–306,
www.jstor.org/stable/20455283
- Métraux, Alfred. *Le Vaudou Haïtien*. Paris: Gallimard, 1958.
- Michalon, Thierry, ed. *Entre Assimilation Et Émancipation: L'outre-mer Français Dans L'impasse?* Rennes: Ed. Les Perséides, 2006.
- Migge, Bettina, et Susanne Mühleisen. *Politeness and Face in Caribbean Creoles*.
 Amsterdam: Benjamins, 2005.
- Migraine-George, Therese. “From Masisi to Activists: Same-Sex Relations and the Haitian Polity.” *The Journal of Haitian Studies*, vol. 20, no. 1, 2014, pp. 8-33
- Milia, Monique. « Histoire d’une politique d’émigration organisée pour les départements d’outre-mer », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, 1997 <http://plc.revues.org/739> Consulté 29 septembre 2016.
- Monroe, Irene. “The Roots of Voodoo’s Acceptance of Gays.” *Windy City times*, 11 février 2011, http://www.huffingtonpost.com/irene-monroe/vodous-acceptance-of-gays_b_821215.html. Consulté 7 décembre 2016.
- Moreau De Saint-Méry, M. L. E. *Description Topographique, Physique, Civile, Politique Et Historique De La Partie Française De L'isle Saint-Domingue*. Paris : Chez Dupont, 1797.
- Mulot, Stéphanie. « Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal, » *Autrepart*, Presses de Sciences Po, N° 49, 2009, pp. 117-135
<http://www.cairn.info/revue-autrepart-2009-1-page-117.htm> Consulté 26 septembre 2016
- . « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », *Ethnologie française*, Vol. 37, no. 3, 2007, pp. 517-524.

- Munro, Martin. "Noirisme and the Griots." *An Island Luminous*, n.d.,
<http://islandluminous.fiu.edu/part09-slide17.html>, Consulté 5 mars 2017.
- Murdoch, H. Adlai. *Creole Identity in the French Caribbean Novel*. Gainesville: U of Florida, 2001.
- Murray, David A. B. *Opacity: Gender, Sexuality, Race, and the "problem" of Identity in Martinique*. New York: P. Lang, 2002.
- « Nadine Morano évoque la « race blanche » de la France », *Le Monde*, 27 Septembre 2015 http://www.lemonde.fr/politique/article/2015/09/27/nadine-morano-evoque-la-race-blanche-de-la-france_4773927_823448.html#I5OV6djeWBCso3Pv.99 Consulté 21 mai 2017
- Ndiaye, Pap. *La Condition Noire: Essai Sur Une Minorité Française*. Paris: Calmann-Lévy, 2008.
- Nicholls, David. *From Dessalines to Duvalier Race, Colour, and National Independence in Haiti*. New Brunswick, N.J.: Rutgers UP, 1996.
- Nosel, José. « Appréciation de l'impact économique de la départementalisation à la Martinique » *1946-1996 : Cinquante ans de Départementalisation Outre-Mer*. Eds. Fred Constant et Justin Daniel, Paris, France: L'Harmattan, 1997
- « Nous sommes tous africains. » Emission *Les tabous* (2007). *YouTube*, Karine Le Marchand, 30 mai 2016, Consulté 7 juin 2017 <https://www.youtube.com/watch?v=3B62pG4i8RA>
- Of Men and Gods (des Hommes Et Dieux)*. Réalisé par Anne Lescot et Laurence Magloire, Digital LM Film Productions, 2014.
- Orlando, Valérie. *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls : Seeking Subjecthood through*

Madness in Francophone Women's Writing of Africa and the Caribbean, Lanham: Lexington, 2003.

Paravisini-Gebert, Lizabeth. "Feminism, Race, and Difference in the Works of Mayotte Capécia, Michèle Lacrosil, and Jacqueline Manicom." *Callaloo* special issue *The Literature of Guadeloupe and Martinique*, Vol. 15, No. 1, Winter 1992, pp. 66-74
<http://www.jstor.org/stable/2931400> Consulté 17 octobre 2015

« Partus Sequitur Ventrem. » *Dictionnaire Gaffiot*, 1934

"Pat Robertson says Haiti paying for 'pact to the devil'," 13 janvier 2010, *Cnn.com*,
<http://www.cnn.com/2010/US/01/13/haiti.pat.robertson/> Consulté 11 avril 2017

Pfaff, Françoise. *Conversations with Maryse Condé*. Lincoln: U of Nebraska, 1996.

« Pensez-vous que les hommes martiniquais ou antillais sont [*sic*] les plus infidèles au monde? »
Lucide Sapiens, juillet 2015 <http://lucidesapiens.over-blog.com/2015/07/pensez-vous-que-les-hommes-martiniquais-ou-antillais-sont-les-plus-infideles-au-monde.html>
Consulté 23 octobre 2016

Perrault, Luc. « Laurence Magloire : l'homosexualité, tabou à Haïti. » *La presse*, Montréal, 1 mars 2003, *Bibliothèque et Archives Nationales du Québec*

Pourette, Dolorès. « Le makòmè, masque de l'homosexualité masculine dans les mondes Guadeloupéens. » *Dissemblances. Jeux et enjeux du genre*, ed. R.-M. Lagrave, Paris: L'Harmattan, 2002, pp. 51-63.

---. *Des Guadeloupéens en Île-ee-France: Identité, Sexualité, Santé*. Paris: Éd. Karthala, 2006.

« Pourquoi ne faut-il surtout pas sortir avec un antillais? » *La Tchapie*, février 2011

<https://tchip.wordpress.com/2011/02/21/pourquoi-ne-faut-il-surtout-pas-sortir-avec-un-antillais/> Consulté 23 octobre 2016

Powell, Patricia. *A Small Gathering of Bones*. Oxford: Heinemann, 1994.

Prearo, Massimo. *Le Moment Politique De L'homosexualité: Mouvements, Identités Et Communautés En France*. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2014.

Ramond Jurney, Florence. « Violences sexuelles et reconstructions identitaires au féminin chez Gisèle Pineau. » *Antillanité, Créolité, Littérature-Monde*, eds. Isabelle Constant, Kahiudi C. Mabana, et Philip Nanton, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Pub, 2013, pp. 97-108.

Ramsey, Kate. *The Spirits and the Law : Vodou and Power in Haiti*. Chicago: U of Chicago, 2011.

Renan, Ernest. « Qu'est-ce qu'une nation ? » Conférence prononcée le 11 mars 1882 à la Sorbonne, « Les classiques des sciences sociales », 2010.

Richman, Karen. "The Vodou State and the Protestant Nation: Haiti in the Long Twentieth Century," *Obeah and Other Powers: The Politics of Caribbean Religion and Healing*, eds. Maarit Forde et Diana Paton, Duke University Press, 2012, pp. 268-287

Rigaud, Milo. *La Tradition Voodoo Et Le Voodoo Haïtien*, Paris: Editions Niclaus, 1953.

Roberts, Dorothy E. *Sex, Power & Taboo : Gender and HIV in the Caribbean and beyond*. Kingston ; Miami : Ian Randle Publishers, 2009

Romanowski, Sylvie. « Le huis clos tragique de *Comme deux frères* de Maryse Condé. » *L'Annuaire théâtral : revue québécoise d'études théâtrales*, no. 50-51, automne 2011/printemps 2012, pp. 141-154.

Rogers, Dominique. « De l'origine du préjugé de couleur en Haïti. » *Outre-mers*, tome 90,

- no. 340-341, 2003, pp.83-101.
- Saada, Emmanuelle. *Empire's Children: Race, Filiation, and Citizenship in the French Colonies*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.
- Saint, Assotto. *Spells of a Voodoo Doll: The Poems, Fiction, Essays and Plays of Assotto Saint*. Ed. Michele Karlsberg, New York: Richard Kasak, 1996.
- Saint Louis, Vertus « Relations internationales et classe politique en Haïti (1789-1814) » *Outre-Mers*, vol. 90, no. 340-341, 2003, pp. 155-175.
- Sainton Jean-Pierre. « De l'état d'esclave à 'l'état de citoyen'. Modalités du passage de l'esclavage à la citoyenneté aux Antilles françaises sous la Seconde République (1848-1850). » *Outre-mers*, tome 90, no. 338-339, 2003, pp. 47-82
www.persee.fr/doc/outre_1631-0438_2003_num_90_338_4014 Consulté 10 mai 2017
- Sairsingh, Marie. "Reclaiming Sexual Identities in Patricia Powell's *A Small Gathering of Bones* and Curdella Forbes's *A Permanent Freedom*." *Journal of West Indian Literature*, vol. 22.1, 2013, pp. 63-84.
- Schaub, Jean-Frédéric. *Pour une histoire politique de la race*, Paris, Le Seuil, 2015.
- Sharpley-Whiting, T. Denean. *Negritude Women*. Minneapolis: U of Minnesota, 2002.
- Smith, Dorsia. "Turning a Blind Eye: Homosexuality in Caribbean Literature." *Transgression and Taboo: Critical Essays*, eds Nandita Batra et Vartan Messier, Mayaguez, Puerto Rico: College English Association, 2005, pp. 153-159.
- Smith, Faith. "An Interview with Patricia Powell." *Callaloo*, vol. 19.2, 1996, pp. 324-329, *ProQuest*, Consulté 27 octobre 2016.
- Smith, Matthew. *Red and Black in Haiti. Radicalism, Conflict, and Political Change, 1934-1957*. Chapel Hill, NC: U of North Carolina, 2009.

Smith, Robert P. "Michèle Lacrosil: Novelist with a Color Complex." *The French Review*, vol. 47, no. 4, 1974, pp. 783–790. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/388452.

Consulté 15 juillet 2017

Spear, Thomas. « Jouissance carnavalesques : représentation de la sexualité, » *Penser la créolité*, ed. Maryse Condé, Karthala, 1995.

Stanley, Henry M. *Africa Its Partition and Its Future*. New York: Dodd, Mead, 1898.

“Statistiques Ethniques,” *Insee.fr* <https://www.insee.fr/fr/information/2108548>

Consulté 6 juillet 2017

Stephen, Russell, et Jessica Fish. “Mental Health in Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender (LGBT) Youth,” vol. 12, mars 2016, pp. 465-487,

[http://www.annualreviews.org/doi/full/10.1146/annurev-clinpsy-021815-](http://www.annualreviews.org/doi/full/10.1146/annurev-clinpsy-021815-093153?url_ver=Z39.88-)

[093153?url_ver=Z39.88-](http://www.annualreviews.org/doi/full/10.1146/annurev-clinpsy-021815-093153?url_ver=Z39.88-)

[22003&rfr_id=ori%3Arid%3Acrossref.org&rfr_dat=cr_pub%3Dpubmed&](http://www.annualreviews.org/doi/full/10.1146/annurev-clinpsy-021815-093153?url_ver=Z39.88-22003&rfr_id=ori%3Arid%3Acrossref.org&rfr_dat=cr_pub%3Dpubmed&) ,

Consulté 1 mai 2017

Stevens, Christa. « Entre fatalité et contestation : la littérature des femmes, » *Le Roman Francophone Actuel En Algérie Et Aux Antilles*. Eds. Danièle Ruyter-Tognotti et Madeleine M. G. Strien-Chardonneau, Amsterdam: Rodopi, 1998.

« tabou, » *CNTRL*, étymologie, <http://www.cnrtl.fr/etymologie/tabou> Consulté 19 août 2017

“The Most Homophobic Place on Earth?” *Time*, 12 avril 2006,

<http://content.time.com/time/world/article/0,8599,1182991,00.html> Consulté 22

septembre 2016

Tinsley, Omise'eke. *Thiefing Sugar: Eroticism between Women in Caribbean Literature*. Durham NC: Duke University Press, 2010.

- Thibaud, Clément. « Race et citoyenneté dans les Amériques (1770-1910) », *Le Mouvement Social*, no. 252, 2015, pp. 5-19 <https://www.cairn.info/revue-le-mouvement-social-2015-3-page-5.htm> Consulté 10 mai 2017
- Thielmann, Pia. "Hotbeds: Black -White Love and its Representations in Selected Contemporary Novels from the United States, Africa, and the Caribbean." Dissertation, University of Kansas, 2000. *ProQuest*. Consulté 9 mai 2017.
- « Thomas et Julie, métropolitains installés en Guyane, 6895 euros par mois. » *Nouvel Obs*, 1 mars 2015
<http://tempsreel.nouvelobs.com/rue89/rue89-votre-porte-monnaie-au-rayon-x/20150301.RUE8085/thomas-et-julie-metropolitains-installes-en-guyane-6895-euros-par-mois.html> Consulté 24 juillet 2017
- « Tout comprendre à la crise qui paralyse la Guyane, » *L'Express*, 28 mars 2017
http://www.lexpress.fr/actualite/societe/tout-comprendre-a-la-crise-qui-paralyse-la-guyane_1893532.html Consulté 16 août 2017
- « trauma », *Trésor de la langue française*, <http://www.cnrtl.fr/definition/trauma> Consulté 2 août 2017
- « traumatique », *Le Littré*, <https://www.littre.org/definition/traumatique> Consulté 2 août 2017
- Trouillot, Évelyne. *Le Mirador Aux Étoiles*. Port-au-Prince, Haïti: Bibliothèque nationale d'Haïti, 2007.
- United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO). *Déclaration d'experts sur les questions de race*. Paris: UNESCO, 1950.
- Varro, Gabrielle. « Les «couples mixtes» à travers le temps : vers une épistémologie de la mixité. » *Enfances, Familles, Générations*, no. 17, 2012, pp. 21-40.

- Wekker, Gloria. *The Politics of Passion: Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*, New York: Columbia University Press, 2006.
- Wilder, Gary. *The French Imperial Nation-state : Negritude & Colonial Humanism between the Two World Wars*. Chicago: U of Chicago, 2005.
- Wilson, Betty. "Sexual, Racial, And National Politics: Jacqueline Manicom's 'Mon Examen De Blanc.' " *Journal of West Indian Literature*, Vol.1, no. 2,1987, pp. 50–57.
www.jstor.org/stable/23019559
- Wiltord, Jeanne. « Les DOM : une chance (perdue) de parole ? » *La revue lacanienne* n° 4, 2009, pp. 66-71. <http://www.cairn.info/revue-la-revue-lacanianne-2009-2-page-66.htm>
Consulté 22 Juin 2017
- “Zenglendos.” *Human Rights Watch*,
https://www.hrw.org/legacy/about/projects/womrep/General-34.htm#P771_139546
Consulté 20 avril 2017
- Zimra, Clarisse. “Patterns of Liberation in Contemporary Women Writers.” *L’esprit créateur*, special issue French-Speaking Literature of the Caribbean, Vol. 17:2, Summer 1977, pp. 103-114.