

Roxane Pajoul

(Nashville, Tennessee)

Ni ici, ni là-bas : négocier la relation France-Antilles au travers des couples mixtes dans la littérature antillaise

Abstract

In this contribution, we will explore the silencing of Caribbean writers Michèle Lacrosil and Jacqueline Manicom. We will argue that both authors provide a valuable and fundamental commentary on Caribbean identity amidst French assimilation, commentaries dismissed because of their gender. Each writer also gives insight into Caribbean women's position facing their multiple oppressors – France's (white) institutions and male-led (black) *Négritude* movement. Yet, with little academic consideration and harsh critiques at the publication of their works, these female authors were relegated to the background as women obsessed with whiteness. The deeper interpretation that they offer about the relationship between France and the Caribbean was overlooked: in both texts, we read the female body as a negotiation ground in the aftermath of slavery. We will propose an analysis through the angle of "gendered taboo" since it is our contention that these women were silenced because of the intersection of their race and gender and the ones of the characters they portray.

Dans le cadre du thème proposé par cet ouvrage, *Unheard (of)*, nous nous intéressons dans cette étude à deux auteures issues des Antilles françaises, Michèle Lacrosil et Jacqueline Manicom, toute deux victimes de ce que nous percevons comme un *tabou genré*. Nous choisissons le mot « tabou » en référence à l'analyse de Sigmund Freud, *Totem et Taboo* dans notre tentative de comprendre des silences littéraires et discursifs imposés par un code non-écrit à l'encontre de peurs inexpliquées (Freud 1912 : 28-29). Lors de la parution de leurs ouvrages dans les années soixante et soixante-dix, par des maisons de presse parisiennes (notamment la prestigieuse Gallimard pour Lacrosil), leurs travaux ont non seulement été critiqués mais également réduits au silence

du fait de ce que nous voyons comme une audace intolérée : deux femmes de couleur érudites, auteures, proposant des récits de personnages féminins et de leurs désirs interdits. En effet, dans *Cajou*, Michèle Lacrosil raconte les derniers jours menant au suicide d'une chimiste antillaise à cause du racisme dont elle est victime et de sa relation toxique avec un homme blanc. Dans *Mon examen de blanc*, Jacqueline Manicom aborde la question de l'identité antillaise au travers de la vie d'une anesthésiologiste noire qui a eu une relation avec un homme blanc.

Les deux récits se positionnent parfaitement dans les problématiques de *Unheard (of)* dans la mesure où les auteures abordées ici se trouvent au confluent d'une identité ambiguë. En effet, les Antilles sont devenues françaises en 1946 et font donc partie de l'Europe actuelle, mais sont souvent étudiées dans le contexte du bassin Caraïbe pour souligner les similitudes culturelles régionales, et créer une cohérence phénotypique. Dans ce volume, notre but est de contribuer à une réflexion Afro-européenne mettant en parallèle plusieurs nations européennes et leurs relations avec leurs anciennes colonies et femmes de descendance africaine.

Lacrosil et Manicom correspondent à ces femmes qui ont une relation complexe avec leur île, la France, tout en participant à la définition d'Afro-européennes, mettant en avant les complexités raciale et identitaire engendrées par les colonisations occidentales et la traite esclavagiste. Notre contribution a pour but de démontrer que ces auteures ont été réduites au silence sans que leur message réel ne soit entendu : nous argumentons ici que leurs littératures sont des prises de position quant aux questions de relation entre la France et les Antilles (depuis la départementalisation de 1946) et ses ramifications qu'elles réifient à travers le couple mixte, femme noire/ homme blanc. Jusqu'à présent, aucune connexion entre ces deux sujets n'a été analysée, ce qui confirme l'incompréhension de leurs travaux. Nous souhaitons ainsi redonner la parole à ces femmes qui ont osé braver le tabou du couple mixte et qui ont elles-mêmes été rendues tabou à cause de cela.

Notre examen sera décomposé en trois angles d'étude : dans un premier temps appréhender le couple mixte ; ensuite l'examiner à la lumière de l'inconscient antillais ; enfin, dénoter l'originalité de ces deux romans comme apports essentiels à la compréhension de la crise

identitaire post-esclavage et post-départementalisation. Tout au long de notre analyse, nous garderons à l'esprit le traitement qu'ont reçu les auteurs du fait non seulement de leur genre, mais aussi du sujet qu'elles ont choisi ainsi que leur position singulière pour l'époque – des femmes éduquées et émancipées.

Le couple mixte polarise. Un symbole de rassemblement pour certains, il représente pour d'autres la trahison de la « race ». Ces faits, qui sont vrais de toutes les relations mixtes¹, 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. Aux Antilles, ces couples sont appelés « couple domino ».² Nous nous trouvons face à un tabou extrêmement paradoxal dans la mesure où ces couples existent, sont visibles et de plus en plus nombreux, mais étrangement, n'étaient encore que 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 mixtes³. 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 soixante.⁴

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 femme noire/homme blanc et non l'inverse. Devrait-on interpréter ce choix comme ce que Frantz Fanon a qualifié de désir de *lactification* (1952) ? L'absence substantielle

¹ Voir Gabrielle Varro « Les 'couples mixtes' à travers le temps » (2012 : 28) qui remarque par exemple que les lois antijuives du régime de Vichy bannissait les unions mixtes.

² Voir par exemple l'introduction de l'ouvrage de Roger Little (2001).

³ Pour les Antilles françaises uniquement. Parmi les hommes traitant de couples mixtes, référençons : René Maran (1962 [1947]), Bertène Juminer (1963), Jean Bernabé (2004). Parmi les femmes, référençons Mayotte Capécia (1948, 1950), Michèle Lacroisil (1961), Jacqueline Manicom (1975 [1972]), Maryse Condé (1987, 2000, 2001, 2005).

⁴ Gabrielle Varro, sociologue de la mixité (2012).

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 académique ;⁵ le couple femme noire/homme blanc encore moins,⁶ d'où l'urgence de notre étude.

Néanmoins, notre volonté de traiter ce sujet comme « tabou » provient de ce que nous voyons comme la réception biaisée d'auteures, réduites à un silence métaphorique à cause de leur genre mais aussi 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 Condé,⁷ aucune autre femme n'a publié récemment sur le couple domino femme noire/homme 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 et de la critique académique. Ceux qui ont écrit sur ces auteures au moment de la parution n'ont pas été tendres (Smith 1974, Condé 1981). Pour comprendre de telles réactions, nous nous devons tout d'abord d'expliquer le couple mixte.

⁵ A notre connaissance, il y a deux études approfondies sur le sujet du couple Noir/Blanche : la monographie de Roger Little (2001) et le chapitre de Rosamond King « One Love? Caribbean Men and White women » (2014).

⁶ Sauf erreur de notre part, la seule étude complète sur le sujet est la thèse de doctorat de Pia Thielmann (2000).

⁷ 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.

Le couple mixte aux Antilles : chiffres *versus* littérature

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 allons rapidement expliquer ici. Comme le souligne habilement l'article « Migrations antillaises en métropole » (2000) de la géographe Stéphanie Coudon, les migrations féminines post-départementalisation contribuent aux plans de la métropole qui avait pour but de faire baisser la natalité et le chômage aux Antilles, tout en donnant aux antillaises des postes peu-qualifiés dans l'hexagone : « En faisant partir les femmes, on faisait partir des futures mères. » (Coudon 2000 : 3) Concernant les chiffres de ces migrations, le politologue Fred Constant estime à 160000 migrations par l'intermédiaire du BUMIDOM⁸ entre 1963, date de la création du programme, et 1980 juste avant l'arrêt du programme (Constant 1987 :16) lorsque le gouvernement décide d'encourager les antillais à retourner dans leur département (« 365000 Domiens vivent en métropole », n.p.).

En parallèle, un mouvement de métropolitains qui viennent s'installer aux Antilles pour aider à développer les îles⁹ amplifie le contact entre les populations antillaises et métropolitaines, créant ainsi plus d'opportunités pour la mixité, ce qui était rare avant 1950. La formation progressive de couples mixtes dans la deuxième partie du XX^{ème} siècle s'apparente à cette période de transition et n'est pas toujours vue d'un bon œil aux Antilles, particulièrement puisque le corps

⁸ 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.

⁹ Michel Desse : « 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 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 » (2007 : 10).

de la femme antillaise est perçu comme un symbole de l'île et semble subir une forme d'envahissement, rappel du « viol fondateur ». ¹⁰ Les avantages auxquels ont droit les métropolitains qui viennent y travailler, nourrissent ce sentiment d'appropriation dans lequel l'histoire se répète, et une impression de spoliation se développe, particulièrement pour l'homme noir.

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) confondus. Par ailleurs, la presse, les médias et les réseaux sociaux démontrent eux aussi que la question est contemporaine et mérite notre attention, avec tout son poids historique et symbolique. ¹¹ La difficulté réside dans la publication de données exactes, la France ne collectant pas d'informations sur les ethnies. 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 Vieillesse » réalisée en 2009-2010 en Guadeloupe, Martinique, Guyane et à la Réunion (Claude-Valentin 2015). 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) et avait pour but de mieux cerner la notion de « famille » dans les territoires Outre-Mer.

L'analyse des résultats de l'enquête s'avère particulièrement utile dans son traitement du couple mixte. Selon l'article, les couples mixtes forment entre 16% et 19% de la population en Martinique et Guadeloupe (Valentin 2011 :62). L'étude nous apprend aussi que parmi ces couples mixtes, entre 50 et 52% contiennent un conjoint né en

¹⁰ Nous empruntons cette expression à l'anthropologue Stéphanie Mulot citée plus loin dans notre étude.

¹¹ Citons certains sujets de forums : « Couple mixte (métro-antillais): comportement de l'homme antillais? » (2009) ; « Pourquoi les mecs blacks préfèrent les métros ? » (2002). Citons également la seule thèse de doctorat (en sociologie) que nous avons trouvée qui se soit focalisée sur le sujet des couples mixtes métro-antillais : Marina Coll (2007).

métropole. Bien que l'origine n'indique en rien la couleur de peau du partenaire cela 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.

Du côté littéraire, rappelons-que seuls onze ouvrages ont été publiés sur le sujet depuis l'essor de la littérature antillaise, dans les années trente. 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, le psychiatre antillais Frantz Fanon (1952) 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 sur-nommons le « cas Capécia » se présente comme un rappel fondamental pour cette analyse dans le cadre littéraire et académique. Avant de poursuivre notre examen, il est essentiel de rappeler que 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 examens détaillés d'Arnold James publiés en 2002 et 2003, il a été mis en évidence que les romans de Mayotte Capécia seraient en fait le produit de la construction du journal d'un 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, et pour rester cohérent avec les analyses sur le sujet.

Notre mention de Capécia est 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 incon-testable 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'auteure et son personnage, c'est aussi le sexisme de celui-ci qui nourrit son analyse. En effet, même si les deux romans ne sont pas ceux de l'auteure en question, il apparaît néanmoins évident que la centralité du couple mixte dérange à cause de l'histoire coloniale et de ses répercussions sur l'ego de l'homme noir. Les propos racistes, maintenant révélés comme étant ceux d'un éditeur certainement métropolitain blanc, sont évidemment extrêmement problématiques. 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 littéraires que produisit le jugement de Fanon, « Maryse Condé dit avoir pleuré quand un critique a comparé ses premiers livres à ceux de Mayotte Capécia » (Steven 1998).

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 un homme blanc *voulue* (et non celle du viol colonial) est nécessairement maléfique. Rappelons que dans son traitement d'un personnage masculin, Jean Veneuse (René Maran 1962 [1947]), Fanon avait excusé les désirs de celui-ci pour une femme blanche comme un rite initiatique (1971 [1952] : 58), normalisant ainsi les envies de celui-ci. En revanche, lors de son analyse de Capécia, l'auteure devient la réification de « Toutes ces femmes de couleur échevelée, en quête du Blanc » (ibid. : 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 ? 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.

Par ailleurs, 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 se veut

celle de la fierté noire, telle que définit par les intellectuels antillais majoritairement masculins (voir cependant Sharpley-Whiting 2002) 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 » nous parle de « castration coloniale » (Mulot 2009 :118). Elle démontre que l'homme blanc est le détenteur du pouvoir tandis que l'homme noir est valorisé pour sa force physique et sexuelle. Grâce à cette analyse, Mulot explique les conséquences sur la masculinité antillaise, notamment le besoin depuis l'esclavage de reconquérir le phallus perdu (ibid. : 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 noire 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 Lacrosil ou Manicom apparaissent nécessairement comme des menaces. Comme le souligne la chercheuse en études antillaises Lizabeth Paravisini-Gebert (1992), ces 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 incomprises. 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 démontrons ici comment au-delà de l’esclavage, c’est la construction raciale à travers les siècles, combinée aux effets de la départementalisation qui produisent 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 de nombreuses répercussions psychologiques qui n’ont absolument pas été prises en compte par l’Etat français (ou les antillais eux-mêmes) jusqu’à récemment.¹² En effet, cette construction a été le fruit non seulement d’un antagonisme construit sur les phénotypes 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 les rejeter parce que noir. Dans son essai *La condition noire*, 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 » (Ndyaye 2008 :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. Ici, nous avancerons trois points clés qui expliquent la perception des couples mixtes aux Antilles : dans un premier temps les répercussions psychologiques de l’esclavage ; dans un second temps l’exploitation des métissages « utiles » ; et enfin, la complexité juridique du statut d’anciennes colonies.

¹² Voir à ce sujet le travail de la chercheuse au CNRS Christine Chivallon (2002) et le combat politique de l’ancienne députée Guyane, Christiane Taubira, qui a œuvré 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 esclave.¹³ 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 Méry (1796) 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 si la couleur de l'esclave était plus claire ou plus foncée (Ndiaye 2008 : 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 cela s'ajoute le terme « viol fondateur » de l'anthropologue Stéphanie Mulot (2007) avec lequel elle explique la tension résiduelle du triangle homme noir/homme blanc/femme noire. Mulot avance sur le plan psychanalytique et sans remettre en question les faits historiques, 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 » (ibid. : 522) qui les pousse à une attitude schizophrénique parce qu'ils ne reconnaissent pas leur ancêtre blanc et donc haïssent une part d'eux-mêmes.¹⁴ Bien que son argument

¹³ Voir à ce sujet Dominique Rogers : « Au XVII^{ème} 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 » (2003 : 85).

¹⁴ 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 2007 : 520).

soit troublant, et même problématique, son analyse est utile car la notion de viol fondateur est bel et bien la source d'une peur réelle d'un désir entre l'homme blanc et la femme noire, qui laisserait l'homme noir d'autant plus désarmé et impuissant que le trauma de l'esclavage lui impose un rejet total de tous, même de sa compagne. 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.

Par ailleurs, les Antilles ont vu une période de ce que nous voyons comme des « métissages utiles ». Jacques Houdaille (1981), maître de recherche sur les minorités et les métissages à l'INED, examine 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 1981 : 271). Le plus intéressant dans ses travaux 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 (ibid. : 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*, 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, de son nom et son argent, et en vient parfois lui-même à posséder des esclaves (Maignan-Claverie 2005 : 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 (ibid. : 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. Ainsi, « [c]e fut l'accroissement de leur nombre qui incita Colbert à faire appliquer

l'adage du droit romain : 'partus sequitur ventrem' [...] »¹⁵ (Le Père Labat cité dans Houdaille 1981 : 270).

Par conséquent les travaux de Houdaille et de Maignan-Claverie montrent clairement que les relations interraciales et les métissages n'étaient pas toujours vues 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 ou de la France (ce que Maignan-Claverie appelle « logique [...] de la peuplade », 2005 : 126). Par la suite, l'état français réalisa qu'une égalité progressive à travers les relations mixtes et les procréations signifiait une perte financière et de pouvoir importants. Il devint donc essentiel de maintenir une idéologie raciste pour l'empêcher. 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.

Ce qui nous amène donc à notre troisième et dernière considération : le point de vue juridique. Ainsi, l'application de ces lois va déterminer ce que le métis représente et va instaurer une peur *légitime* 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 (ibid. : 155) mais surtout les punitions spécifiques à l'homme blanc qui s'allie à la femme noire, perçu comme un abaissement de la race. Parmi ces punitions, citons par exemple l'impossibilité de leur donner leur titre de noblesse. Les mulâtres ne sont pas en reste. Au milieu du XVIII^{ème} siècle certains ne sont plus autorisés à prendre le nom de leur père ayant parfois pour conséquence de ne plus recevoir d'héritage (ibid. : 158).

La construction raciale se poursuit lors de l'abolition de l'esclavage (1848) et constitue un événement 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

¹⁵ Littéralement traduit comme « l'enfant suit le ventre », sous-entendu que l'enfant prend le même statut que sa mère (Gaffiot 1934).

les principes de la Révolution Française. En réalité, ils sont rapidement plongés dans les limbes juridiques¹⁶ 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 différences » (2015 : 9-10).¹⁷

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 l'ancien esclave n'a pas assez d'esprit critique pour être décisionnaire (Larcher 2015 :151) 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.

Enfin, avant 1946, un autre évènement finit de compliquer l'imaginaire antillais par rapport à la question de la couleur : la colonisation française en Afrique de l'ouest. La division de l'Afrique entre les puissances coloniales lors de la conférence de Berlin en 1884-1885 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

¹⁶ 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*.

¹⁷ Thibaud note reprendre cette idée de J.-F. Schaub, *Pour une histoire politique de la race* (2015).

utilisés dans les colonies en Afrique comme démontrés par les romans du guyanais-martiniquais René Maran. Ces 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'ont démontré Véronique Hélénon dans *French Caribbeans in Africa* (2011 ; voir également Calmont/Audebert 2007 : 114) et Frantz Fanon (1952 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).

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.¹⁸

Dans ce contexte, les couples mixtes sont toujours vus 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 est plus souvent tolérée parce qu'elle sera perçue comme une revanche sur l'homme blanc ; tandis que l'accès au corps de la femme antillaise/noire 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

¹⁸ Pour plus de détails sur le mal-être antillais, voir les travaux de la psychanalyste et psychiatre martiniquaise Jeanne Wiltord, membre du GAREP (Groupe antillais de recherches d'études et de formation psychanalytiques). Par exemple dans son article « Les DOM : une chance (perdue) de parole ? » (2009).

femme antillaise deviennent tabous lorsqu'ils semblent être complices de cette trahison. Néanmoins, cela n'excuse en rien la réception des travaux de Lacrosil et Manicom, eu égard à leur liberté créatrice, mais surtout face à un message qui a été mal interprété.

« Counterarchival source »¹⁹ : L'importance de la voix de la femme noire. Non M. Fanon, nous ne souhaitons pas toutes être lacifiées

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 est une considération du point de vue particulier de la femme antillaise, qui a été enfoui sous couvert de leur position de femmes de couleur éduquées au début de l'émancipation féminine en France et aux Antilles, mais aussi d'un prétendu complexe racial.

Par ailleurs, dans son article « Strategies of Caribbean Feminism », Donnette Francis utilise le terme de « counterarchival source » où elle fait référence au pouvoir de la littérature, expliquant que le texte littéraire est souvent la source dans laquelle on constate des moments de résistances qui ne sont pas toujours visibles autrement – et particulièrement en ce qui concerne la sexualité des femmes antillaises. L'argument de Francis se base notamment sur ce qu'elle appelle « anti romance, »

¹⁹ Nous empruntons ce terme à l'article de Donnette Francis « Strategies of Caribbean Feminism » (2011).

c'est-à-dire l'échec de relations amoureuses, où sont représentées toutes les complexités de la résistance :

Dans un projet révisionniste, de telles anti-romances Antillaises réécrivent l'intrigue amoureuse hétérosexuelle au travers d'un *Bildungsroman* raconté par l'adulte, réévaluant des manières alternatives d'appartenir à la nation en déplaçant l'intérêt sur les complexités sexuelles domestiques et à l'étranger, et, enfin, de résister aux représentations historiques traditionnelles en créant des sources à l'encontre des archives pour recréer l'histoire »²⁰ (Francis 2011 : 337 ; nous traduisons)

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 démontrons ici 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 qui n'ont pas été *entendues*, comme l'indique le titre de ce volume *Unheard (of)*. Dans la même veine, il est temps 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 limité l'étude du texte à la

²⁰ « 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 2011 : 337).

question raciale, nous placerons notre examen dans le contexte décortiqué plus tôt. 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. Leurs commentaires sur l'identité post-départementalisation en tant que femmes noires éduquées se mettent en place au travers de trois points principaux : la violence, la réalisation de la duperie et enfin et surtout, la résistance, aspect le plus essentiel dans chaque texte.

Nous constatons en effet chez ces protagonistes féminins les séquences évidentes d'intériorisations des schémas coloniaux avec un intérêt pour la blancheur qui est la source d'une névrose. La relation à l'homme blanc s'avère alors nécessaire pour réifier les non-dits qui habitent l'histoire antillaise. Dans *Cajou* (1961) de Michèle Lacrosil, le personnage éponyme est docteur en chimie 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'accepte 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* (1975 [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 suite à 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 également. 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 personnification 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. Bien que les partenaires semblent réellement impliqués dans les relations (comme la France en « offrant » la départementalisation après un siècle d'attente), celles-ci demeurent abusives et teintées du passé. Par exemple, 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 (Manicom 1975 [1972] : 38). La symbolique de ce premier contact, rapelant « le viol fondateur », 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 de s'être jeté sur elle et d'avoir pris du plaisir lorsqu'elle avait crié (Lacrozil 1961 : 215). L'ensemble de la scène, comme le roman lui-même, est remplie de sous-entendus quant à la relation entre Germain et Cajou et en parallèle, celle de la France et des anciennes colonies.

En effet, dans les deux romans, ces femmes se posent de nombreuses questions quant à leur couleur de peau et leur 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. Tout comme d'autres spécialistes avant nous, nous sommes surpris par les réflexions de Cajou et Madévie quant à leur obsession pour la blancheur. Cependant, nous y voyons plutôt des exemples caricaturaux d'un mal être.

Par exemple, Cajou, qui perçoit sa couleur comme un fardeau, reconnaît régulièrement « Je ne me suis jamais aimée » (Lacrozil 1961 : 29), et développe une relation obsessionnelle, quasi-amoureuse pour ses deux seules amies, toutes deux blanches. Son obsession pour leurs che-

veux est particulièrement parlante : elle veut les toucher, voire même les voler (ibid. : 144) comme si en prenant leurs cheveux ses problèmes d'identité (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. (Manicom 1975 [1972] : 14 ; nous soulignons)

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 » (Manicom 1975 [1972] : 48). Dans son monologue intérieur, les femmes noires sont caractérisées par leurs « vulves déchirées » et « vagins mal rapiécés » (ibid. : 47), beaucoup moins poétique que la blancheur et le joli nez de Marie-Dominique.

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.²¹ Pourtant, il nous semble évident que les deux textes traduisent une crise de conscience qui secouent les deux protagonistes. La relation

²¹ Seule la chercheuse en études postcoloniales Ginette Bâ-Curry (*'Toubab La!': Literary Representations of Mixed-Race Characters in the African Diaspora*, 2007) 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. Elle n'aborde cependant pas la départementalisation ou les relations mixtes.

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.

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 nombreux 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 catastrophique.²² En parallèle de leurs réflexions sur la couleur, nous trouvons néanmoins une critique construite et complexe. Les réflexions des personnages sur la métropole sont équivoques, leur admission répétée de vouloir blanchir la race (« elle était prête à devenir blanche pour lui plaire », Manicom 1975 [1972] : 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. Là où de précédentes analyses ont vu une obsession pour la blancheur, nous lisons une tentative de réparation du trou mémoriel : la petite fille métisse grandie entourée de Blancs, tandis que son père, qui était noir, est décédé lorsqu'elle avait deux ans. Un psychologue conseille alors à la mère de ne plus faire référence aux ancêtres esclaves et à l'histoire coloniale, fermant alors la porte sur les questions de la petite fille (Lacrosil 1961 : 41). 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. Telle les Antilles au moment de la départementa-

²² 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 reprend progressivement le dessus.

lisation 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. Cet incident est également essentiel pour le reste de l'ouvrage et il est trop souvent ignoré par les analyses académiques, jugeant le personnage de Cajou neurotique parce qu'elle ne s'aime pas.

En effet, remarquons qu'à travers son personnage, Lacrosil présente un problème inhérent aux antillais, non (seulement) avec leur couleur, mais surtout dû au fait de ne pas avoir pu bénéficier d'une histoire familiale solide (et métaphoriquement, nationale/régionale/locale) comme celle des populations blanches. Le déracinement de l'Afrique et l'imposition d'une histoire apprise à l'école mentionne « nos ancêtres les gaulois » (Fanon 1971 [1952] : 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. Les allusions répétitives à la couleur peuvent donc être un symptôme de l'union forcée de la France et de ses colonies, mais aussi de trous mémoriels qui compliquent la perception des antillais.

Et justement, Germain, son compagnon blanc, est la représentation à peine déguisée de la métropole, qui ignore constamment les peurs et les réflexions de Cajou. Alors qu'il apparaît comme « conciliant » et la soutient dans ses moments de crises, 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 averti. Ainsi, de l'obsession de Cajou pour sa couleur et les miroirs, Germain dit « C'est à moi de [...] te restituer ton vrai visage » (Lacrosil 1961 : 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 (ibid. : 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. Ainsi, même si Cajou est perçue comme passive au début du roman, silencieuse face aux désirs de son amant, elle n'en manque pas moins de constater que son attitude envers elle est non seulement raciste mais aussi paternaliste. Par conséquent, la mort de Cajou symbolise 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 par dicter 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 se marier à son compagnon selon les conditions imposées par celui-ci et de porter un enfant non voulu. En tuant son personnage, il semble que Lacrosil déplore également une impasse sur le manque de communication et d'écoute suivant la départementalisation de 1946 et pointe du doigt une assimilation forcée.

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 (1979) et de Betty Wilson (1987), l'évolution de Madévie est à mettre en parallèle avec celle son île. 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 » (Manicom 1975 [1972] : 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 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 (ibid. : 55). Wilson revient par exemple sur la façon dont le patron traite les antillaises qu'il accouche et son paternalisme à peine déguisé, face au-

quel 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 1979 : 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 1987 : 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 de 1946 qui est clairement mise en cause dans le roman et que les deux chercheuses mentionnent trop rapidement. Le chercheur Kevin Meehan (2006) est le seul à parler clairement de l'échec de la départementalisation dans le récit de *Manicom* 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 dans le texte et illustre ainsi 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 » centralise 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 » (Manicom 1975 [1972] : 38) qui se donne à Xavier sans trop réfléchir et qui est prête à se blanchir pour lui (ibid. : 40). D'un autre, le *docteur* Ramimoutou, comme Madévie aime à être appelée (Manicom 1975 [1972] : 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 Dieu est Blanc » (ibid. : 27). Dans un début de conscientisation, 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 malédiction'²³ 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. (Ibid. : 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 se fait au fur et à mesure du roman.

Au contraire du personnage 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 (Fanon 1971 [1952] : 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, riche fils d'industriel, a l'avantage de son sexe, de sa classe et surtout de sa couleur, tous rapidement percevables. Celle-ci s'entête pourtant, per-

²³ Manicom traduit en note de bas de page « Les nègres ont de la malédiction ».

suadée de sa valeur et liste dans un monologue intérieur les raisons pour lesquelles sa relation avec Xavier est possible, malgré la question de la couleur :

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 ? (Manicom 1975 [1972] : 43 ; en italique dans le texte)

Comme pour Cajou, dont certaines remarques nous paraissent 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 ? Sa relation avec Xavier est une réponse : Madévie est confrontée au rejet 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 de blanc du titre du roman), les efforts sont vains.

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'approvisionnement du peuple antillais. Encore une fois, telle une réponse à Fanon, l'avortement de cet enfant, dont le père est blanc, réfute le sois-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 être un homme calculateur et dangereux, un produit de la métropole, envoyé dans les Antilles pour servir de pion, et en échange, faire fortune. Sous son intérêt apparent des Antilles, le bon chirurgien enchaîne les opérations pour encaisser un maximum d'argent, prétextant parfois opérer des appendicites qui n'existent pas. 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.

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 également 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 réalise qu'avec sa couleur de peau, elle demeure une « étrangère » faussement intégrée. Ne voyant pas d'issue à sa situation, elle choisit le suicide.

De son côté, Madévie prospère psychologiquement à partir du moment où elle comprend les mécanismes qui emprisonnent le peuple antillais. Elle trouve en la personne de Gilbert, un antillais syndicaliste, 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 progressive des antillais. Sans pour autant être exagérément optimiste (à la fin du texte, la révolution gronde et Gilbert est tué), Manicom offre elle aussi un point de vue sur la relation France-Antilles bien plus critique qu'il n'y paraît, une perception malheureusement peu appréciée à sa juste valeur.

Conclusion

Lors de cette étude, nous avons suivi l'exhortation de Myriam Chancy et de Donnette Francis à considérer les travaux d'auteures caribéennes comme étant « à l'encontre des archives » et défiant les attentes. L'analyse des contextes historiques et littéraires de ces deux textes corroborent notre argument que c'est le genre des auteures et leurs choix de traiter de la question (taboue) du couple mixte aux Antilles qui les a invisibilisées. 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. Pourtant, les deux textes sont remplis de moments de résistance, à la fois physiques dans le refus de porter des enfants non désirés, mais aussi métaphoriques avec le questionnement d'un système racial hiérarchique sous couvert d'une assimilation culturelle corrompue.

Au lieu de lire une glorification du désir envers l'homme blanc, ces récits réifient le carrefour de relations complexes avec la métropole. Les romans de Lacrosil et Manicom sont 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 autonomie (Paravisini-Gebert 1992) et d'une résistance à une violence genrée (Kalisa 2009, en particulier le chapitre 2). Notre analyse a renforcé ces interprétations en y ajoutant la perception encore trop souvent négligée de la femme antillaise quant à la départementalisation, au niveau identitaire particulièrement.

Bibliographie

- Abdouni, Sarah/Fabre, Édouard (février 2012) : « 365000 Domiens vivent en metropole », dans : *Insee*, 1389, dans : <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1281122> (consulté le 19.07.2017).
- Arnold, Albert James (2002) : « Frantz Fanon, Lafcadio Hearn et la supercherie de ‘Mayotte Capécia’ », dans : *Revue de littérature comparée*, 302(2), p. 148-166.
- (2003) : « ‘Mayotte Capécia’ » : De la parabole biblique à Je suis Martiniquaise », dans : *Revue de littérature comparée*, 305(1), p. 35-48.
- Bâ-Curry, Ginette (2007) : *‘Toubab La!’ : Literary Representations of Mixed-Race Characters in the African Diaspora*, Newcastle, U.K. : Cambridge Scholars.
- Bernabé, Jean (2004) : *Le partage des ancêtres*, Paris : Ecriture.
- Calmont, André/Audebert, Cédric (2007) : *Dynamiques migratoires de la Caraïbe*, Paris : Karthala.
- Capécia, Mayotte (1948) : *Je Suis Martiniquaise*, Paris : Corrêa.
- (1950) : *La négresse blanche*, Paris : Corrêa.
- Chancy, Myriam J. A. (1997) : *Framing Silence : Revolutionary Novels by Haitian Women*, New Brunswick, N.J. : Rutgers University Press.
- Chivallon, Christine (2002) : « L’émergence récente de la mémoire de l’esclavage dans l’espace public: enjeux et significations », dans : *Cahiers d’histoire. Revue d’histoire critique*, 89, dans : <http://chrhc.revues.org/1534> (consulté le 24.07.2017).
- Claude-Valentin, Marie (2011) : « L’enquête Migrations, Famille et Vieillesse [Première grande enquête menée dans les DOM pour mieux cerner les défis de demain] », dans : *Politiques sociales et familiales*, M 106, p. 98-103, dans : http://www.persee.fr/doc/caf_2101-8081_2011_num_106_1_2657 (consulté le 27.04.2017).
- Coll, Marina (2007) : *La notion de mixité à l’épreuve des couples méto-antillais : entre mixité nommée et mixité vécue*, thèse de doctorat, Université Paris 5.

- Condé, Maryse (1981) : « Man. Woman and Love in the French Caribbean Writing », dans : *Caribbean Quarterly*, 27(4), p. 31-36, dans : www.jstor.org/stable/40653426 (consulté le 15 juillet 2017).
- (2000) : *Célanire Cou-coupé : Roman Fantastique*, Paris : R. Laffont.
- (2001) : *La Belle Créole*, Paris : Gallimard.
- (2002) : *La Vie Scélérate*, Paris : Pocket.
- (2003) : *Histoire de la femme cannibale : Roman*, Paris : Mercure de France.
- Condon, Stéphanie (2000) : « Migrations antillaises en métropole », dans : *Les cahiers du CEDREF*, 8-9, dans : <http://cedref.revues.org/196> (consulté le 23.07.2017).
- Constant, Fred (4^e trimestre 1987) : « La politique française de l'immigration antillaise de 1946 à 1987 », dans : *Revue européenne des migrations internationales*, 3(3), p. 9-30, dans : http://www.persee.fr/doc/remi_0765-0752_1987_num_3_3_1142 (consulté le 19.07.2017).
- Cottias, Myriam (2003) : « Les 'vieilles colonies' comme lieu de définition des dogmes républicains (1848-1905) », dans : *Outre-mers*, tome 90(338-339), p. 21-45.
- Desse, Michel (déc. 2007) : « Du désir d'île à l'installation, les circulations migratoires des Métropolitains à la Martinique », dans : *Études caribéennes*, 8, dans : <http://etudescaribeennes.revues.org/932> (consulté le 24.07.2017).
- Fanon, Frantz (1955) : « Antillais et Africains », dans : *Esprit*, 223, p. 261-269, dans : www.jstor.org/stable/24254174 (consulté le 12 juin 2017).
- (1971 [1952]) : *Peau noire, masque blanc*, Paris : Seuil.
- Francis, Donette (2011) : « Strategies of Caribbean Feminism », dans : Michael A. Bucknor/Alison Donnell (éds.) : *The Routledge Companion to Anglophone Caribbean Literature*, Abingdon: Routledge, p. 332-344.
- Freud, Sigmund (1951) : *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs. 1912*, Paris : Payot.

- Hélénon, Véronique (2011) : *French Caribbeans in Africa : Diasporic Connections and Colonial Administration, 1880-1939*, Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- Houdaille, Jacques (1981) : « Le métissage dans les anciennes colonies françaises », dans : *Population*, 36(2), p. 267-286, dans : www.persee.fr/doc/pop_0032-4663_1981_num_36_2_17173 (consulté le 6 juin 2017).
- Juminer, Bertène (1978 [1963]) : *Au seuil d'un nouveau cri*, Paris : Présence africaine.
- Kalisa, Chantal (2010) : *Violence in Francophone African and Caribbean Women's Literature*, Lincoln, Neb : University of Nebraska Press.
- King, Rosamond S. (2014) : « One Love ? Caribbean Men and White women », dans : idem. *Island Bodies: Transgressive Sexualities in the Caribbean Imagination*, Gainesville : University Press of Florida, p. 161-194.
- Kyémis (13.04.2017) : « L'amour ne fait pas tout », dans : *Les bavardages de Kyémis*, dans : <https://lesbavardagesdekiyemis.wordpress.com/2017/04/13/lamour-ne-fait-pas-tout/> (consulté le 07.07.2017).
- Lacrosil, Michèle (1961) : *Cajou*, Paris : Gallimard.
- (1973) : *Sapotille et le serin d'argile*, Fort-de-France : E. Désormeaux.
- Larcher, Silyane (juillet-septembre 2015) : « L'égalité divisée. La race au cœur de la ségrégation juridique entre citoyens de la métropole et citoyens des 'vieilles colonies' après 1848 », dans : *Le mouvement social*, 252, p. 137-158, dans : <http://www.cairn.info/revue-le-mouvement-social-2015-3-p-137.htm> (consulté le 10.05.2017).
- (2014) : *L'autre citoyen : l'idéal républicain et les Antilles après l'esclavage*, Paris : Armand Colin.
- Little, Roger (2001) : *Between Totem and Taboo : Black Man, White Woman in Francographic Literature*, Exeter : University of Exeter.

- Louis XIV (1897) : *Le Code Noir. Édité du Roi sur les esclaves des îles de l'Amérique*, dans : Lucien Peytraud (éd.) : *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789 : d'après des documents inédits des archives coloniales*, Paris : Hachette, p. 158-166.
- Maignan-Claverie, Chantal (2005) : *Le métissage dans la littérature des Antilles françaises : le complexe d'Ariel*, Paris : Karthala.
- Makward, Christiane P. et al. (1996) : *Dictionnaire littéraire des femmes de langue française: de Marie de France à Marie Ndiaye*, Paris : Karthala.
- (1999) : *Mayotte Capécia, Ou, L'aliénation selon Fanon*, Paris : Karthala.
- Manicom, Jacqueline (1975 [1972]) : *Mon Examen de blanc*, Paris : Presses de la Cité.
- Maran, René (1962 [1947]) : *Un homme pareil aux autres*, Paris : Albin Michel.
- Meehan, Kevin (2006) : « Romance and Revolution : Reading Women's Narratives of Caribbean Decolonization », dans : *Tulsa Studies in Women's Literature*, 25(2), p. 291-306, dans : www.jstor.org/stable/20455283 (consulté le 02.04.2022).
- Moreau De Saint-Méry, Médéric Louis Élie (1796) : *Description topographique et politique de la partie espagnole de l'isle Saint-Domingue*, Philadelphie, n.p.
- Mulot, Stéphanie (2007) : « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », dans : *Ethnologie française*, 37(3), p. 517-524.
- (2009) : « Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal » dans : *Autrepart*, Presses de Sciences Po, 49, p. 117-135, dans : <http://www.cairn.info/revue-autrepart-2009-1-page-117.htm> (consulté le 26.09.2016).
- Ndiaye, Pap (2008) : *La condition noire : essai sur une minorité française*, Paris : Calmann-Lévy.
- Nosel, José (1997) : « Appréciation de l'impact économique de la départementalisation à la Martinique », dans : Fred Constant/Justin Daniel (éds.) : *1946-1996 : Cinquante ans de Départementalisation Outre-Mer*, Paris : L'Harmattan, p. 25-72.

- Paravisini-Gebert, Lizabeth (hiver 1992) : « Feminism, Race, and Difference in the Works of Mayotte Capécia, Michèle Lacrosil, and Jacqueline Manicom », dans : *Callaloo*, special issue *The Literature of Guadeloupe and Martinique*, 15(1), p. 66-74, dans : <http://www.jstor.org/stable/2931400> (consulté le 17.10.2015).
- Rogers, Dominique (2003) : « De l'origine du préjugé de couleur en Haïti », dans : *Outre-mers*, 90(340-341), p.83-101.
- [s.n.] (29.08.2009) : « Couple mixte (métro-antillais) : comportement de l'homme antillais ? », dans : *Au féminin.com*, dans : <http://amour-couple.aufeminin.com/forum/couple-mixte-metro-antillais-comportement-de-l-homme-antillais-fd3226361> (consulté le 24.07.2017).
- Schaub, J.F.(2015) : *Pour une histoire politique de la race*, Paris : Seuil.
- Sharpley-Whiting, T. Denean (2002) : *Negritude Women*, Minneapolis : University of Minnesota.
- Smith, Robert P. (1974) : « Michèle Lacrosil : Novelist with a Color Complex », dans : *The French Review*, 47(4), p. 783-790, dans : www.jstor.org/stable/388452 (consulté le 15 juillet 2017).
- Stevens, Christa (1998) : « Entre fatalité et contestation : la littérature des femmes », dans : Danièle de Ruyter-Tognotti/Madeleine van Strien-Chardonneau (éds.) : *Le roman francophone actuel en Algérie et aux Antilles*, Leiden : Brill, p. 149-161.
- Thibaud, Clément (2015) : « Race et citoyenneté dans les Amériques (1770-1910) », dans : *Le mouvement social*, 252, p. 5-19, dans : <https://www.cairn.info/revue-le-mouvement-social-2015-3-page-5.htm> (consulté le 10.05.2017).
- Thielmann, Pia (2000) : « Hotbeds : Black-White Love and its Representations in Selected Contemporary Novels from the United States, Africa, and the Caribbean », Dissertation, University of Kansas, *ProQuest* (consulté le 9 mai 2017).
- Varro, Gabrielle (2012) : « Les 'couples mixtes' à travers le temps : vers une épistémologie de la mixite », dans : *Enfances, Familles, Générations*, 17, p. 21-40.
- Wilson, Betty (1987) : « Sexual, Racial, and National Politics : Jacqueline Manicom's *Mon Examen De Blanc* », dans : *Journal of*

West Indian Literature, 1(2), p. 50-57, dans : www.jstor.org/stable/23019559 (consulté le 02.04.2022).

Wiltord, Jeanne (2009) : « Les DOM : une chance (perdue) de parole ? », dans : *La revue lacanienne*, 4, p. 66-71, dans : <http://www.cairn.info/revue-la-revue-lacanienne-2009-2-page-66.htm> (consulté le 22.06.2017).

Zimra, Clarisse (été 1977) : « Patterns of Liberation in Contemporary Women Writers », dans : *L'esprit créateur*, special issue *French-Speaking Literature of the Caribbean*, 17(2), p. 103-114.