
**Déconstruction du mythe de la femme poto-mitan et
reconstruction de la figure féminine dans *Désirada* de Maryse
Condé**

Syntyché Assa Assa*

Résumé

Cet article se propose d’interroger le mythe de la femme poto-mitan qui structure les relations conjugales et parentales au sein de la société antillaise dans *Désirada* de Maryse Condé. Ce mythe dont les origines remontent au passé esclavagiste et colonial des Caraïbes est repris et remis en question dans le roman de l’écrivaine guadeloupéenne. L’étude va consister à analyser les fondements socio-anthropologiques du mythe de la femme poto-mitan pour mieux apprécier le processus de sa déconstruction, l’effritement des identités sexuelles (masculines et féminines) et la promotion d’une identité féminine alternative.

Mots-clés : Mythe, poto-mitan, matrifocalité, migrance, déconstruction, déterritorialisation

Abstract

This paper questions the myth of the poto-mitan woman which structures conjugal and parental relations within West Indian society in *Désirada* by Maryse Condé. This myth, whose origins date back to the slavery and colonial past of the Caribbean, is taken up and questioned in the novel by the Guadeloupean writer. The study analyzes the socio-anthropological foundations of the myth of the poto-mitan woman to better appreciate the process of its deconstruction, the erosion of sexual identities (male and female) and the promotion of an alternative female identity.

* Université Omar Bongo de Libreville (Gabon), syntouassaassa@gmail.com

Keywords : Myth, poto-mitan, matrifocality, migrance, deconstruction, deterritorialization

Introduction

Considérée comme l'élément central du foyer, sa colonne de soutien, ou pour reprendre l'expression consacrée en créole le « poto-mitan », la mère tient une place prépondérante dans la société et la littérature antillaises. C'est autour d'elle que s'organise et se consolide la cellule familiale. Maryse Condé, l'une des plus grandes figures de la littérature caribéenne fait de la mère un personnage ambivalent et incontournable dans son œuvre, reprenant le mythe non pour en épaissir la consistance, mais pour en éprouver les fondements. Pourtant, elle n'en démolit pas que les fondements, elle va plus loin : elle lui oppose, à travers les personnages de *Désirada*, une nouvelle figure féminine antillaise qui se construit au fil des migrations et de l'instruction. Dans ce roman, déterritorialisation¹⁰ et migrance¹¹ contribuent à l'érection d'une figure

¹⁰ Forcée par Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *L'anti-Œdipe* (1972), la « déterritorialisation » est un concept philosophique et politique permettant de remettre en question toutes les structures de pouvoir et de domination. La déterritorialisation rend compte d'un processus de « décontextualisation » d'un ensemble de relations qui permet leur actualisation dans d'autres contextes. Elle emporte donc l'idée de mouvement, de déplacement et de perte. Notre analyse portant sur la déconstruction d'un mythe, le concept de déterritorialisation s'appliquera ici aussi bien aux déplacements des personnages hors de leur territoire concret ou symbolique qu'à tout discours ou stratégie de l'écrivaine visant à remettre en cause la pensée ou la parole officielle.

¹¹ Forgé par Marie Carrière et Catherine Khordoc, le concept de migrance rend compte non seulement des origines migrantes des auteurs, mais aussi et d'abord d'« une esthétique de traversées et de dérives, liées à la postmodernité mais surtout à l'indétermination, à la discordance linguistique, à la brisure et à la désorganisation de l'identité ainsi qu'à l'éclatement de la mémoire, du temps et de l'espace » (Carrière et Khordoc 57-58). Phénomène littéraire, la migrance est donc liée au mouvement, à

féminine aux antipodes de la figure mythique antillaise ou de la femme traditionnelle. Cette analyse se fera à l'aune des théories postcoloniales. Nous nous intéresserons particulièrement à la poétique de Yves Clavaron qui appréhende le texte littéraire postcolonial comme un contre-discours produit par les ressortissants de pays et de régions anciennement colonisés dans le but de contester l'ordre établi par les occidentaux. La critique de ce contre-discours repose, d'après lui, sur un ensemble théorique pluridisciplinaire et consiste à interroger les représentations et les identités individuelles et collectives ainsi que les discours, notamment, ceux qui portent sur l'histoire (Clavaron 18). La poétique mise en œuvre par Yves Clavaron permettra ainsi après avoir interrogé les imaginaires socio-anthropologiques qui ont institué la femme poto-mitan, de lire le travail de déconstruction¹² et de reconstruction du discours officiel sur la femme antillaise dans *Désirada* de Maryse Condé.

1. Le mythe de la femme poto-mitan.

Au-delà de toutes les définitions dont on l'affuble, le mythe suppose toujours un récit dont la matière essentielle est le sacré, et qui a vocation à expliquer le monde. Une telle approche peut rendre discutable la pertinence d'un mythe de la femme poto-mitan, ce d'autant plus qu'il n'est

l'espace et à l'identité. Chez le personnage, la migrance est un phénomène à la fois extérieur et intérieur qui combine migration et errance et le conduit à se redéfinir.

¹² Lire Clavaron, Yves. *Poétique du roman postcolonial*, Saint-Etienne, Publication de l'Université de Saint-Etienne, 2011, p. 69. L'auteur dit précisément ceci : « les littératures postcoloniales, par essence multiculturelles, s'inscrivent donc dans un dispositif antagonique face au canon européen ou occidental, qu'il s'agit de répudier, souvent en se l'appropriant. » La déconstruction apparaît comme un procédé qui régit le discours postcolonial, de par son caractère subversif : elle est un ensemble de stratégies mises en œuvre par des auteurs issus de territoires anciennement colonisés, pour battre en brèche le canon occidental. La déconstruction implique donc une dialectique de transgression des codes européens.

pas le fruit d'un récit qui relate des faits ayant eu lieu dans des temps primitifs. Pourtant, si l'on s'en tient à un aspect de la définition de Mircea Eliade, l'hypothèse du mythe est envisageable : « le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution » (Eliade 16). Le mythe de la femme poto-mitan trouve sa légitimité dans le fait que le « poto-mitan » devient une figure, au sens de « schème mythique »¹³ (Godelier 142) qui rend compte d'un « comportement humain » dont l'origine remonte à l'« institution » coloniale. De ce fait, la femme poto-mitan, perçue comme mythe suppose un éclairage non seulement socio-anthropologique mais aussi littéraire.

1.1. Les fondements socio-anthropologiques du mythe

Le statut social de la femme est intimement lié à la structure de la société antillaise dont les origines remontent à son histoire très mouvementée. L'esclavage, son abolition et l'entrée des Antilles dans la République française sont autant d'évènements qui ont marqué l'existence de ce peuple et conditionné la vie et le statut de la femme¹⁴. Lorsqu'on observe la famille antillaise on remarque que l'homme ou le père y sont totalement absents, tandis que la femme ou la mère y occupent une place prépondérante, tout en étant paradoxalement opprimées et marginalisées. L'homme assume difficilement ou presque jamais son lien avec la femme et son rôle de père alors que la femme s'impose comme le noyau autour duquel s'organise la vie familiale. Cette structure familiale où la femme est

¹³ Maurice Godelier précise que le schème mythique est « le moteur imaginaire qui met en mouvement les personnages des mythes et les précipite dans des aventures qui se terminent par un dénouement attendu ou inattendu ». *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*, Paris, CNRS Editions, 2015.p. 142.

¹⁴ Lire Butel, Paul. *Histoire des Antilles françaises. XII^e -XX^e siècle*, Perrin, « Tempus », 2007.

omniprésente est si bien établie dans l’imaginaire antillais que Richard Burton fait remarquer qu’aussi bien dans les contes créoles que dans les berceuses martiniquaises la mère ne chante pas le retour du père au logis mais plutôt son absence. Cette faible représentation du père trouve son origine dans la structure sociale de la famille qui comme l’affirment plusieurs auteurs est tributaire de l’esclavage qui a transformé la Guadeloupe, la Martinique et Saint-Domingue en colonies françaises.

Au XVII^e siècle, le mariage des esclaves a été encouragé dans les colonies antillaises, mais c’était comme le montre la sociologue Arlette Gautier, un moyen pour les maîtres d’agrandir le nombre de leurs esclaves (80). Bien qu’étant avantagés par cette disposition, la plupart des maîtres étaient réticents quant au mariage entre esclaves : « Plusieurs habitants sont pour la négative sous le prétexte que cette méthode leur ôte la liberté de diviser leurs sujets et nuit en quelque sorte à leur droit de propriété » (Dessales 257). Du fait qu’il favorisait l’unité et la solidarité entre esclaves, le mariage constituait un danger pour l’autorité des maîtres qui craignaient davantage de révoltes dans leurs habitations. Aussi préféraient-ils, pour leurs esclaves, des unions libres dans lesquelles l’homme et la femme noirs n’étaient que des instruments de production.

Ces réalités du système esclavagiste dissuadaient les hommes de tout engagement envers les femmes, ce qui a eu pour conséquence, ainsi que le souligne Jack Corzani, la réduction du rôle masculin à la procréation sans aucune des responsabilités traditionnellement dévolues au chef de famille, qu’il s’agisse du maître abusant de ses esclaves ou du Noir, et l’accroissement des responsabilités féminines, la femme devant alors s’occuper de l’éducation de l’enfant (1102). Cette réduction du rôle masculin aurait eu pour conséquence l’absence de famille réelle monogamique et patrinucléaire au profit d’une famille matrifocale où seule la femme est responsable de ses enfants et devient le pilier central ou en

créole le “Poto-mitan” du foyer. Ce serait donc la base du modèle matrifocal antillais que Jack Corzani définit comme « un foyer orienté autour d’une femme qui en est l’élément principal, tandis que d’autres personnes s’intègrent plus ou moins durablement » (1103). Cette première définition a l’avantage de révéler la spécificité de la famille matrifocale : elle accorde à la mère la place centrale. Richard Burton quant à lui entend par famille matrifocale « Un foyer où une mère élève seule, ou avec sa mère à elle, un ou plusieurs enfants dont le (ou les) père(s) est (sont) absent » (192). Cette deuxième définition a le mérite de souligner que le modèle matrifocal admet également d’autres femmes en dehors de la mère, à condition que celles-ci appartiennent à la lignée maternelle.

Si Richard Burton et Jack Corzani décrivent la famille matrifocale antillaise en se référant à la place centrale que la mère y occupe, Fritz Gracchus quant à lui, considère la matrifocalité comme une déviance du modèle familial standard composé d’un père, d’une mère et de leur progéniture. Pour lui « La matrifocalité n’est pas la présence de la mère et l’absence du père même si c’est ce qui se voit, c’est l’émergence d’une figure qui, pour briller, ensable une autre [...] La matrifocalité fonctionnelle est l’indice [du] meurtre dont la mère n’aura été que le bras meurtrier » (Gracchus, 120). Ainsi Fritz Gracchus rend les mères coupables et complices des maîtres blancs de l’absence du père dans la structure familiale. Dans une analyse plus récente et dans le même sillage que Gracchus, Stéphanie Mulot anthropologue et ethnologue définit la matrifocalité caribéenne comme « une dynamique transversale [qui] repose sur l’absence et/ou la disqualification sociale des hommes dans les fonctions paternelles, sur leur présence attendue dans les rôles sexuels hétéronormés et sur la sacralisation sociale des mères » (Mulot). Cette définition témoigne de la complexité du modèle matrifocal dont on ne peut saisir les origines, l’évolution et les enjeux qu’en tenant compte de

plusieurs facteurs comme l'histoire, la politique, la sociologie et les représentations que chaque société se fait « des rôles sexuels », parentaux et des relations conjugales. Mulot attribue ainsi à l'imaginaire un rôle important dans la pérennisation de la matrifocalité aux Caraïbes. Elle ajoute :

La matrifocalité apparaît alors comme une organisation construite sur des fonctions psychiques et des représentations qui déterminent l'identité sexuelle, familiale, sociale voire « raciale » des individus. La mère focale et le père absent sont des images construites et élaborées au fil d'une histoire particulière, réactivées dans chaque famille par l'éducation des enfants. Ainsi la mère focale préexiste dans le désir des sujets antillais et détermine leurs actes. Elle est au centre du dispositif matrifocal non plus seulement en tant que conséquence (d'une histoire et d'une socio-économie données), mais aussi en tant que cause. (Mulot)

La matrifocalité, comme l'atteste ces propos de Stéphanie Mulot naît certes sous l'esclavage, dans l'univers et l'économie de la plantation, mais elle repose d'abord sur un système de représentations des identités masculines, féminines et parentales qui s'est imposé au fil du temps et a fini par conditionner les Antillais qui reproduisent ce modèle sans s'en rendre compte. La matrifocalité, effet pervers de l'esclavagisme devient aussi, paradoxalement, une explication à la surreprésentation de la figure maternelle féminine dans les sociétés caribéennes. A ce propos, Jocelyn Massiah montre que si l'esclavage a été la base de la matrifocalité caribéenne, il n'en est pas le seul facteur. Les migrations et l'exil des hommes vers d'autres contrées auraient contribué à entériner le modèle matrifocal aux Antilles : en s'exilant ou en émigrant, les hommes laissaient leurs femmes avec leurs enfants, les constituant ainsi chefs de famille (Massiah 10,11-12).

Enfin, même si comme le dit Stéphanie Mulot, la femme antillaise joue un « rôle de martyre, sainte envers laquelle aucune critique ne peut être formulée » (Mulot 521), la matrifocalité est loin d'améliorer sa condition puisqu'elle n'atténue pas les comportements machistes et irresponsables des hommes. En effet, même absent, l'homme n'en reste pas moins l'homme et la femme est là non pas pour le seconder, mais plutôt pour pallier ses carences sans réellement prendre sa place. Cette configuration familiale dans laquelle la femme est omniprésente érige la mère antillaise (femme poto-mitan) en mythe, au sens où l'entendent Christophe Carlier et Nathalie Griton-Rotterdam : « Une croyance forte ou vague qui resserre le lien social en affirmant un système de valeurs – lequel repose sur la traduction d'un rapport de forces ou d'une organisation politique » (Carlier et Griton-Rotterdam 91). Autrement dit, la femme poto-mitan est devenue depuis l'univers de la plantation jusqu'à nos jours, une représentation collective qui influence et définit les valeurs et les comportements des Antillais.

1.2. L'inflexion littéraire du mythe

Il s'agit, comme l'affirme Pierre Brunel, de s'intéresser ici à « l'analogie entre la structure du mythe et la structure du texte »¹⁵, à la manière dont le mythe, en l'occurrence la femme poto-mitan, imprègne la littérature antillaise de sa substance. En effet, le mythe quitte le site « sacré » que lui conférait l'Histoire et devient la fortune de l'imaginaire de bon nombre d'écrivains : Gisèle Pineau¹⁶, Simone Schwarz-Bart¹⁷, Joseph Zobel¹⁸, Patrick Chamoiseau¹⁹ et bien d'autres, imposent le mythe de la

¹⁵ Brunel, Pierre. *Mythocritique*, Paris, PUF, 1992, p. 67.

¹⁶ Pineau, Gisèle. *Mes Quatre femmes*, Editions Philippe Rey, 2007.

¹⁷ Schwarz-Bart, Simone, *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, Paris, Editions du Seuil, 1972.

¹⁸ Zobel, Joseph, *La Rue Cases-nègres*, Paris, Présence Africaine, 1974.

¹⁹ Chamoiseau, Patrick, *Texaco*, Paris, Gallimard, 1992.

femme poto-mitan comme une tradition littéraire. La figure maternelle est celle qui empêche l'effondrement de la cellule familiale antillaise par son courage et son dévouement. Trahie, maltraitée et abandonnée par l'homme, la mère reste inébranlable, irréprochable et consent à tous les sacrifices pour élever ses enfants. La mère et la grand-mère antillaises sont souvent si mythifiées que dans bon nombre de textes, elles apparaissent comme des éléments incontournables dans la quête et la reconnaissance identitaires du sujet. C'est pourquoi Lydie Moudileno affirme :

la fiction francophone antillaise nous a habitués aux quêtes identitaires dans lesquelles l'espace maternel est toujours crucial à la formulation des subjectivités modernes. En ce qu'elle recèle, pour utiliser des mots-clés chers à Edouard Glissant, la trace du traumatisme, de la relation, et donc de l'antillanité, la profondeur pressentie de l'espace maternel pointe toujours, dans la littérature antillaise, l'historicité du lieu, de la communauté et du sujet. Chez Glissant comme chez la plupart des romanciers antillais contemporains, le rêve d'une "remontée dans le cela qui [s'est] perdu", passe par des figures ancestrales féminines dépositaires d'une expérience et d'une sagesse indispensables. (1151)

Ainsi, la figure maternelle est prééminente aussi bien dans les textes écrits par les hommes que par les femmes antillais²⁰. C'est dans un tel contexte social et littéraire que nous affirmons que *Désirada* de Maryse Condé s'inscrit dans la déconstruction de l'identité maternelle car les personnages féminins de ce roman sont aux antipodes de la figure

²⁰La mythification de la femme-mère n'est pas une particularité de la littérature féminine antillaise. Denise Brahimi et Anne Trevarthen montrent en effet que dans les littératures d'Afrique subsaharienne où le personnage féminin atteint souvent la dimension mythique notamment dans les textes écrits par des hommes (15-16).

maternelle telle qu'elle est représentée dans la littérature antillaise. Cette remise en cause de l'imaginaire social sur la femme nous amène à questionner le processus de déconstruction qui va s'opérer au fil du roman.

2. La déconstruction du Mythe de la femme poto-mitan

Maryse Condé n'enracine son texte dans le milieu antillais que pour mieux l'en déraciner. En effet, une fois le décor géographique, social et culturel planté, l'écrivaine s'attèle soigneusement à déconstruire la figure maternelle et les fondements même de la famille antillaise et, par extension, de la société caribéenne francophone. Maryse Condé y parvient d'une part, à travers un double processus de désacralisation de la mère et d'ennoblissement du père, jusque-là diabolisé dans la culture et la littérature antillaises. Et d'autre part, par une redéfinition de l'identité féminine à travers les migrations et l'instruction.

2.1. De la mère déchue au père poto-mitan

Pour désacraliser la figure maternelle Maryse Condé la dépossède de tous les attributs qui l'ont hissée au sommet de l'édifice familial antillais. En effet, les personnages féminins de *Désirada* échouent à reproduire le modèle de la femme poto-mitan. Nina, la mère a fait le sacrifice de quitter sa terre natale, la Désirade, pour Pointe-à-Pitre afin que Reynalda, sa fille, étudie et ait un avenir meilleur que le sien. Cet acte louable qui serait une manifestation d'amour maternel, apparaît plutôt dans le texte comme un simple devoir parental :

À quoi sert de mentir ? Je n'ai jamais aimé cette enfant-là, la seule jamais sortie de mon ventre. Je n'ai jamais aimé Reynalda [...]. Je l'ai envoyée à l'école où, il faut dire ce qui est, elle travaillait bien à la surprise générale. Je lui donnais

à manger ce que je pouvais. [...] Je ne l'aimais pas et disons la vérité, elle ne m'aimait pas non plus. (Condé 190).

Comme le montre cet extrait, les soins que Nina prodigue à sa fille ne sont pas des témoignages d'affection. Ils sont dictés uniquement par le sens du devoir. L'anaphore « Je n'ai jamais aimé » souligne toute la violence du propos maternel et donne le ton de la relation mère-fille dans le roman, tout en permettant de mesurer le fossé que l'écrivaine a pris soin de créer entre son personnage et la société dans laquelle il évolue. A sa petite-fille Marie-Noëlle qui l'interroge sur la disparition de sa fille elle répond : « Reynalda était allée se faire pendre ailleurs. Où ? Cela m'était bien égal » (198). On est bien loin de la mère aimante et dévouée à sa progéniture si chère à la culture et à la littérature antillaises francophones. Si Nina par sens du devoir a toujours pris soin de sa fille, jusqu'à la disparition de celle-ci, Reynalda, quant à elle, n'hésite pas à abandonner la sienne aux mains de Ranélise, la femme qui l'a recueillie après sa tentative de suicide : « Il faut dire que Reynalda ne faisait rien de rien pour se rappeler au bon souvenir de son enfant. Le temps s'écoulait. Les mois s'ajoutaient aux mois, les années aux années et on n'avait pratiquement aucune nouvelle d'elle. Une carte de vœux sans adresse au nouvel an » (21).

Avec le personnage de Reynalda, Maryse Condé déconstruit la figure maternelle antillaise : celle-ci porte l'étiquette d'égoïste, de sournoise, d'ingrate, de menteuse et, par-dessus-tout, d'opportuniste. Reynalda porte toutes les tares de la mauvaise mère, à l'exception de l'intelligence et du courage. La démythification et la déchéance du personnage maternel atteignent leur paroxysme, lorsque l'écrivaine inverse les rôles dévolus traditionnellement à l'homme et à la femme dans la société antillaise. Dans le couple que forment Reynalda et Ludovic, Maryse Condé confie à la première les responsabilités généralement attribuées aux hommes avec, en sus, certains travers qui les rendent tristement célèbres ; et au dernier,

c'est-à-dire à Ludovic, les tâches habituellement réservées aux femmes antillaises :

Ludovic était le potto-mitan de la maison. [...] Il avait la charge entière de Reynalda. [...] Il supportait sa constante lassitude, interprétait ses silences [...] Un jour qu'elle passait devant la porte de leur chambre, Marie-Noëlle le vit assis à côté de Reynalda endormie avec la mine d'une maman qui veille le sommeil d'un nourrisson mal portant. [...] Femme [Reynalda], elle ne s'occupait pas des choses qui sont du partage des femmes dans une maison. (Condé 39)

Maryse Condé déconstruit les codes de la famille traditionnelle antillaise à travers cette inversion des rôles dans le couple de Ludovic et Reynalda. Bien plus, elle détruit le mythe antillais de la femme potto-mitan et commet le sacrilège d'attribuer l'expression « potto-mitan » à un homme : Ludovic. C'est un homme au foyer et, en tant que tel, il s'occupe des tâches ménagères qu'il accomplit volontiers. Son portrait affectif est aussi celui qui est généralement attribué à la figure maternelle : dévoué, travailleur, affectueux, aimant, doux et plein de tendresse tandis que celui de Reynalda se rapproche davantage et se confond même avec la figure paternelle antillaise, laquelle brille par son égoïsme, son absence au foyer et son indifférence vis-à-vis des enfants et du conjoint.

Les certitudes et les convictions de Marie-Noëlle s'effondrent en même temps que celles du lecteur car Maryse Condé brouille intelligemment le système de valeurs²¹ propre à toutes les sociétés phallogocraques en féminisant l'homme et en virilisant la femme. En conférant à l'homme des attributs moraux féminins et à la femme des attributs masculins, Condé remet en cause le manichéisme si répandu dans la culture antillaise qui veut que la mère soit au-dessus de tout reproche et

²¹ Vincent Jouve parle à ce titre de « l'effet-valeur » (4).

que le père, lui soit toujours coupable. L'écrivaine fait de Reynalda, "l'anti-mère"²² ou le contre-modèle maternel. Non contente de démolir la figure maternelle, Maryse Condé va jusqu'à remettre en cause la maternité, l'un des attributs fondamentaux de la femme. Elle s'attèle méthodiquement à cette entreprise en rendant stérile Marie-Noëlle, le personnage principal de son roman dont le parcours jalonné de déceptions et d'échecs, en fait "l'anti-héroïne"²³.

Contrairement à sa mère et à sa grand-mère, Marie-Noëlle ne peut concevoir des enfants. Mais au lieu de considérer cette stérilité comme un échec, elle y voit un cadeau de la providence divine : « Marie-Noëlle secoua vivement la tête. Bon Dieu, non merci ! [...] la maternité avait été épargnée à Marie-Noëlle. Dans son cas, la nature avait été prévoyante et l'avait voulue stérile » (Condé 142-143). Les échecs et les frustrations qu'elle rencontre rendent Marie-Noëlle sereine, voire contente et satisfaite de sa stérilité. En réalité elle rejette la maternité. Et c'est cela le principal point commun entre ces trois femmes, mais aussi ce qui les sépare fondamentalement les unes des autres. En effet, elles rejettent toutes la maternité, mais pour des raisons différentes et de manières diverses : Nina a aimé son enfant tant qu'il se trouvait dans son ventre, mais à sa naissance, ses élans maternels se sont envolés, tant cet enfant lui rappelait le viol dont

²²L'expression « anti-mère » que nous venons de forger sert à désigner une mère dont la personnalité et le comportement s'opposent au modèle maternel traditionnellement établi aux Antilles. Non seulement « l'anti-mère » devient mère malgré elle, mais en plus elle ne joue pas son rôle de mère : elle s'y refuse catégoriquement.

²³ A propos de l'antihéros Michel Erman dit ceci : « En général, un antihéros est plongé dans le flux de la vie mais il se heurte aux autres et ne pèse guère sur les événements comme s'il considérait l'existence à partir de l'absence et avait peine à s'inscrire dans le temps »(117). L'antihéros apparaît donc comme un être déstructuré, notamment sur les plans affectif et psychologique ; les actes qu'il pose l'ennoblissent moins. L'"anti-héroïne" est donc ce personnage qui accumule les échecs et les humiliations et ne constitue plus un modèle pour le lecteur.

elle avait été victime. Reynalda quant à elle fait une tentative de suicide dès qu'elle se rend compte qu'elle va devenir mère ; cet acte désespéré est clairement un rejet violent de la maternité. Pourtant, elle mènera cette grossesse à son terme et abandonnera par la suite l'enfant non désiré. Après Marie-Noëlle, elle devient mère une seconde et une troisième fois et bien que les contextes soient différents de sa première maternité, elle manifeste une indifférence totale envers ses enfants et n'hésite pas à leur tourner le dos pour satisfaire ses ambitions personnelles. Marie-Noëlle enfin ne renonce pas volontairement à la maternité même si cette condition l'empêche de perpétuer « la tragédie de son propre rejet douloureux en le transmettant comme l'a fait sa mère » (Scharfman 143). Elle ne cherche pas à lutter contre cette stérilité qu'elle considère comme une sage intervention de la nature. C'est ici que Maryse Condé atteint le point culminant de sa déconstruction du mythe de la femme poto-mitan, puisque ce dernier repose d'abord sur la maternité. En d'autres termes, il n'y a pas de femme poto-mitan sans enfant. La maternité est une condition essentielle à l'existence et à la pérennité de ce mythe.

En construisant une héroïne stérile, qui s'accommode voire se réjouit de son infertilité, Condé détruit le mythe et rend inopérante cette représentation de la féminité non seulement pour les femmes antillaises, mais aussi pour toutes les femmes. Ce que l'écrivaine s'attèle à démontrer ici c'est que si la maternité est un état ou une fonction purement féminine, elle ne définit pas la femme et n'est pas toujours désirée. Les parcours de Nina, Reynalda et Marie-Noëlle sont éloquentes pour démontrer que l'identité féminine n'est pas fonction de la maternité et ne se résume pas à elle.

Plus que le mythe de la femme poto-mitan si cher aux Antilles, c'est surtout contre la déification de la fonction maternelle que l'écrivaine s'insurge. La conception largement répandue selon laquelle une femme est

d’abord une mère est celle que Condé bat en brèche car elle suppose aussi en aval qu’une femme sans enfant n’est pas réellement une femme. De cette première remise en cause, découle une autre : les liens familiaux, notamment, ceux qui unissent une mère à son enfant ou un enfant à sa mère sont insolubles et résistent à toute épreuve. Maryse Condé fait aussi de cette représentation de la famille un mythe au sens de « tromperie collective consciente ou non » (Meschonnic) puisqu’elle prouve le contraire à travers le parcours de personnages qui évoluent dans une relation constante d’inimitié avec leur génitrice. Ludovic, l’un des personnages du roman qui apparaît souvent comme la voix de la sagesse déclare à ce propos :

Nos mythes ont la vie dure. Nous croyons que les liens de parenté sont les plus solides. Le sang n’est pas de l’eau ressassent les voix sorties d’Afrique. Tous ces enfants torturés, maltraités dépecés, tous ces fœtus jetés dans les poubelles, mis à pourrir dans les grands bois ne les ont pas réduites au silence et nous sommes là à répéter, après elles, des choses que la réalité contredit. (Condé 277)

A travers le discours de Ludovic, Condé déconstruit le mythe de l’amour inconditionnel d’une mère envers son enfant et de la supériorité des liens du sang sur tout autre lien. Si une mère s’attache forcément à son enfant et que rien ne peut les séparer, pourquoi y a-t-il des avortements, des enfants à peine nés et abandonnés par leurs mères ? Logique implacable qui montre que les liens du sang sont solubles et que l’instinct et l’affection maternels ne sont pas innés. Nous pourrions alors inscrire Maryse Condé dans la même logique que Simone de Beauvoir qui clamait dans *Le Deuxième sexe* : « On ne naît pas femme, on le devient » (Beauvoir 13). Cette citation devenue plus tard la formule annonciatrice des études de Genre dans les sciences sociales met en évidence le fait que l’identité sociale de femme s’acquiert dans le temps et relève davantage du fait

culturel que naturel. A ce propos Judith Butler déclare : « Le genre n'est pas à la culture ce que le sexe est à la nature ; le genre, c'est aussi l'ensemble des moyens discursifs/culturels par quoi la « nature sexuée » ou un « sexe naturel » est produit et établi dans un domaine « prédiscursif », qui précède la culture, telle une surface politiquement neutre sur laquelle intervient le sexe après coup » (69).

Ainsi pour Butler comme pour d'autres spécialistes de la question du Genre, les identités de genre sont des constructions sociales et non des données naturelles qui vont influencer la perception qu'une communauté a des sexes mâle et femelle et de leurs rôles dans la société. Si l'identité de femme obéit à des représentations socio-culturelles, il s'ensuit, comme le montre Maryse Condé dans *Désirada*, que toute femme n'est pas par essence une mère et que le sentiment et l'instinct maternels relèvent en grande partie d'une construction collective et de la volonté du sujet. A l'instar de Simone de Beauvoir et de Judith Butler, on est tenté de prêter à l'auteure de *Désirada* la formule suivante : "On ne naît pas mère, on le devient". Nous entrons de plain-pied dans une conception phénoménologique de la maternité et de la parentalité, car l'écrivaine pose la question du choix et du devenir : la maternité est un choix et non une contrainte. Les attributs naturels dont hérite chaque femme à sa naissance ne déterminent pas sa qualité de mère. Maryse Condé transforme ici une préoccupation familiale en sujet universel.

2.2. Vers une reconstruction de l'identité féminine antillaise

Après avoir déconstruit le mythe de la femme poto-mitan et montré que la maternité n'est pas ce qui définit le sujet féminin, Maryse Condé nous propose une nouvelle figure féminine modelée d'abord par les migrations, c'est-à-dire les différents déplacements auxquels se livrent les personnages du roman. *Désirada* est un roman migrant dans la mesure où

la quasi-totalité des personnages de ce texte est migrante. Ce sont des êtres déplacés, déterritorialisés dont l'identité est toujours en reconstruction au fil des migrations. Ce n'est pas le déplacement en lui-même qui est porteur de changements, mais les expériences vécues, les opportunités qu'il rend possible et la réaction du sujet. Les migrations sont d'ailleurs perçues par les personnages comme une occasion de changer de vie. Aux contacts des autres, le migrant se découvre et se dévoile ce qui influe inéluctablement sur son identité. A ce sujet Caroline Quignolot-Eysel déclare : « La migration, en projetant le sujet féminin au sein d'un système social non traditionaliste bouleverse cet ordre des choses en ouvrant une possibilité autre : l'accession au statut de sujet désirant, étape qui débouche sur l'avènement du sujet actant » (Quignolot-Eysel). Ces propos montrent pourquoi et comment la migration rend propice la naissance d'un nouveau sujet féminin. Autrement dit, la décontextualisation rendue possible par la migration conduit à l'éclosion d'un individu féminin plus libre. Le déplacement dans l'espace est donc d'abord connoté positivement, puisqu'il est associé à l'épanouissement et à la réussite, du moins, telle que l'appréhendent la plupart des personnages. Mais Maryse Condé révèle aussi le côté obscur de ces migrations qui apparaissent comme un facteur d'éloignement et de déracinement.

Chaque migration est un nouveau départ et provoque une aliénation qui progressivement insensibilise le personnage. Les années passées en France, puis aux Etats-Unis, loin de sa mère d'adoption, effacent peu à peu celle-ci de la mémoire de Marie-Noëlle. Ranélise étant la personne qui la relie à la Guadeloupe, plus elle s'efface de son esprit, plus Marie-Noëlle s'éloigne de ses origines. Au bout du compte, les vingt années de migrations de cette dernière, de la Guadeloupe jusqu'aux Etats-Unis, précisément à Boston, forgent son identité : la petite fille pleine de charme et de vie, attachée profondément à son île natale et à sa mère d'adoption,

devient une jeune femme blasée et apatride : « D'une certaine manière, ma monstruosité me rend unique. Grâce à elle, je ne possède ni nationalité ni pays ni langue. Je peux rejeter toutes ces tracasseries qui tracassent tellement les humains. Elle donne aussi une explication à ce qui entoure ma vie » (Condé 281). Maryse Condé fait de son personnage, Marie-Noëlle, un être désarticulé qui a perdu une partie de son humanité. Le terme « monstruosité » ne fait que souligner cette déshumanisation et cette indifférence provoquées par les migrations. En disant « toutes ces tracasseries qui tracassent tellement les humains », le personnage crée volontairement une distance entre lui et les humains : ils n'appartiennent pas à la même espèce, il est un monstre, et les autres sont des hommes ; à ce titre, ils ne peuvent avoir les mêmes caractéristiques, encore moins des préoccupations similaires. Avec Marie-Noëlle, Maryse Condé pousse le désencrage socio-anthropologique du personnage à son paroxysme. Personnage migrant par excellence – elle n'est ni guadeloupéenne, ni française, encore moins américaine –, elle est tout simplement citoyenne du monde : « une femme-monde ».

L'instruction, favorisée par les migrations, participe également à la redéfinition et à la reconstruction de l'identité de la femme antillaise et par extension du sujet féminin en général. Maryse Condé fait de la scolarisation et l'instruction des données indispensables à l'éclosion et à l'épanouissement de la femme. Nina qui n'a jamais été scolarisée dit en effet : « Des fois, je prends un morceau de journal dans mes mains. Je le regarde et je me dis que mon existence aurait été autre chose si j'avais pu le déchiffrer. Il me semble que, dans ce cas-là, j'aurais compris le monde, sa signification, son mystère et que mon existence aurait eu meilleur goût » (Condé 187). L'instruction est présentée sous son jour le plus favorable : elle est la clé qui ouvre le monde et permet de donner du sens à son existence, ou du moins un sens autre. Bien qu'elle reconnaisse

L'importance de la volonté personnelle dans l'efflorescence du sujet féminin, Condé rattache particulièrement celle-ci à l'acquisition de l'instruction. Reynalda décide de partir en France car elle « avait l'intention d'étudier et de devenir quelqu'un » (Condé 19). Ici, devenir quelqu'un est soumis à une condition : étudier. L'identité et le devenir de Reynalda sont ainsi rattachés à ses études. Celles-ci permettent de se libérer du joug patriarcal dont le mythe de la femme poto-mitan est l'un des avatars, car loin d'ennoblir la femme antillaise, il l'asservit.

L'instruction apparaît ici comme un moyen d'affranchissement pour le sujet féminin. Les femmes qui n'y ont pas eu accès passent à côté de l'essentiel. L'instruction fournit donc les armes nécessaires pour lutter contre un destin déjà tout tracé mais très défavorable à l'existence de la femme en tant qu'individu libre de s'exprimer, de satisfaire ses désirs et ses fantasmes. Si l'instruction s'impose d'abord comme une libération, Maryse Condé n'en fait pas une panacée, car elle en montre aussi les dérives : Reynalda et Marie-Noëlle ont réussi intellectuellement, mais leur vie sur le plan affectif et sentimental est un vrai désert. Tout se passe comme si l'instruction déshumanisait en partie ces femmes, dans la mesure où elles deviennent progressivement indifférentes et insensibles aux préoccupations identitaires et à tout autre chose qui ne concerne pas leur carrière.

Conclusion

Roman de « décontextualisation », roman migrant, *Désirada* est pour Maryse Condé le moyen de régler ses comptes avec les mythes, les idées reçues, les préjugés et les hantises sur le rapport du sujet féminin au monde et à la société. L'effondrement du mythe antillais de la femme poto-mitan entraîne dans son sillage la chute de toutes les certitudes qu'il suppose et sur lesquels il repose. L'idée de la maternité comme essence féminine et,

par voie de conséquence, élément incontournable pour définir la femme antillaise est battue en brèche. La supériorité des liens de sang et surtout de la relation mère-enfant sur tout autre lien est démentie ; l'insensibilité et l'irresponsabilité des pères antillais sont remises en cause. Maryse Condé nous propose à chaque fois dans ce roman, un personnage modèle et son contre-modèle, ce qui est une technique efficace pour amener le lecteur à se méfier des certitudes préétablies. Bien que Maryse Condé propose une redéfinition de l'être féminin, le fait d'en révéler les dérives tel que le carriérisme auquel succombe Reynalda, montre que le projet de l'écrivaine est bien plus ambitieux, dans la mesure où il met en garde le lecteur contre la tendance à penser que le bonheur et l'épanouissement résultent d'éléments extérieurs et l'invite à garder une distance critique avec tout discours ou tout système de pensée qui s'impose comme vérité unique.

Travaux cités

- Beauvoir, Simone. *Le Deuxième Sexe II. L'expérience vécue*, Paris, Gallimard, 1949.
- Brahimi, Denise et Trevarthen Anne. *Les femmes dans la littérature africaine*, Paris, Karthala, 1998.
- Brunel, Pierre. *Mythocritique, théorie et parcours*, Paris, PUF, 1992.
- Burton, Richard. *La famille coloniale. La Martinique et la mère patrie 1789-1992*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- Butel, Paul. *Histoire des Antilles françaises. XII^e-XX^e siècle*, Perrin, « Tempus », 2007.
- Butler, Judith. *Trouble dans le Genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, Editions La Découverte, 2005,2006, pour la traduction française.
- Carlier Christophe et Griton-Rotterdam Nathalie. *Des mythes aux mythologies*, Paris, Edition Marketing, 1994.

- Carrière Marie et Khordoc Catherine. (éds) *Migrance comparée : les littératures du Canada et du Québec/ Comparing Migration: The literatures of Canada and Québec*. Bern : Peter Lang. 2008.
- Césaire, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, 1947.
- Chamoiseau, Patrick. *Texaco*, Paris, Gallimard, 1992.
- Clavaron, Yves. *Poétique du roman postcolonial*, Saint-Etienne, Publication de l'Université de Saint-Etienne, 2011.
- Condé, Maryse. *Désirada*, Paris, Robert Laffont, 1997.
- Corzani, Jack. *Dictionnaire encyclopédique des Antilles et de la Guyane*, Editions Désormeaux, 1992.
- Dessales, Adrien. *Histoire générale des Antilles, Paris, 1847-1848*, volume I par Pierre-Régis Dessales, 1786.
- Eliade, Mircea. *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2002.
- Erman, Michel. *Poétique du personnage du roman*, Paris, Editions Ellipses, 2006.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. *L'Anti-Œdipe*, Paris, Editions de Minuit, 1972.
- Gautier, Arlette. *Les sœurs de Solitude : Femmes et esclavage aux Antilles du XVIIe au XIXe siècle*, Presses universitaires de Rennes, 1985.
- Godelier, Maurice. *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*, Paris, CNRS Editions, 2015.
- Gracchus, Fritz. *Les lieux de la mère dans les sociétés afro-américaines*, Paris, Editions caribéennes, 1986.
- Jouve, Vincent. *Poétique des valeurs*, Paris, PUF, 2001.
- Massiah, Joycelin. *Les femmes chefs de ménage dans les Caraïbes : Structures familiales et condition de la femme*, Paris, Unesco, 1983.
- Meschonnic, Henri. « Apollinaire illuminé au milieu des ombres » in « *Europe* » N° 451-452 Novembre-Décembre, 1966, pp. 78-92.
- Moudileno, Lydie. « Le Rire de la grand-mère : Insolence et sérénité dans "Désirada" de Maryse Condé » in *The French Review*, Vol. 76, No. 6, Special Issue on Martinique and Guadeloupe (May, 2003), p. 1151-1160.

- Mulot, Stéphanie. « La matrifocalité caribéenne n'est pas un mirage créole », *L'Homme* [En ligne], 207-208 | 2013, mis en ligne le 05 novembre 2015, consulté le 10 mars 2018. URL <http://journals.openedition.org/lhomme/24691> ; DOI : 10.4000/lhomme.2469
- « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », *Ethnologie française*, 2007/3 Vol. 37, p. 517-524.
- Pineau, Gisèle. *Mes Quatre femmes*, Editions Philippe Rey, 2007.
- Quignolot-Eysel, Caroline. « De la migration à la migrance, ou de l'intérêt de la psychanalyse pour les écritures féminines issues des immigrations » in *Itinéraires et contacts de cultures*, Paris, L'Harmattan et Université Paris 13, n°27, 1^o semestre, 1999, Ou Limag.refer.org, du 31/10/17.
- Scharfman, Ronnie. « Au sujet d'héroïnes péripatétiques et peu sympathiques » in *Maryse Condé. Une nomade inconvenante* sous la direction de Madeleine Cottenet-Hage et Lydie Moudileno, Guadeloupe, Editions Ibis Rouge, 2002, p. 141-148.
- Schwarz-Bart, Simone. *Pluie et vent sur Téliumée Miracle*, Paris, Editions du Seuil, 1972.
- Zobel, Joseph. *La Rue Cases-nègres*, Paris, Présence Africaine, 1974.

Comment citer cet article :

MLA : Assa Assa, Syntyche. « Déconstruction du mythe de la femme poto-mitan et reconstruction de la figure féminine dans *Désirada* de Maryse Condé ». *Uirtus* 3.3 (décembre 2023) : 77-98.