



HAL
open science

”Je suis la mère, je suis le père!” : l’énigme matrifocale. Relations familiales et rapports de sexe en Guadeloupe.

Stéphanie Mulot

► To cite this version:

Stéphanie Mulot. ”Je suis la mère, je suis le père!” : l’énigme matrifocale. Relations familiales et rapports de sexe en Guadeloupe.. Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 2000. Français. NNT: . tel-00266923v2

HAL Id: tel-00266923

<https://theses.hal.science/tel-00266923v2>

Submitted on 15 Nov 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES

Thèse pour l'obtention du grade de

DOCTEUR DE L'EHESS en

ANTHROPOLOGIE SOCIALE ET ETHNOLOGIE

présentée et soutenue publiquement par

Stéphanie MULOT

le 27 Janvier 2000.

« JE SUIS LA MERE, JE SUIS LE PERE ! » :

L'ENIGME MATRIFOCAL

Relations familiales et rapports de sexes en Guadeloupe.

Jury composé de :

M. Jacques ANDRE, Professeur à l'Université de Paris VII.

M. Jean-Luc BONNIOL, Professeur à l'Université d'Aix-Marseille III.

M. Michel BOZON, Directeur de recherche à l'INED.

M. Maurice GODELIER, Directeur d'études à l'EHESS (directeur de thèse).

Mme Anne-Marie LOSONCZY, Directeur d'études à l'EPHE.

*A Grégory et Jennyfer, Hervé et Corinne,
mes frères et sœurs de silence.*

*à Dominique et à Paul,
pour leurs précieuses présences.*

en mémoire de mon grand-père René Foulon,

et en hommage à Miles Davis, pour ce "bleu" si spécial.

Au professeur Sidney Mintz, pour son pertinent conseil :

" Ne lisez rien ! Faites d'abord parler votre terrain..."

AVANT-PROPOS ET REMERCIEMENTS

Je me souviens de ce 24 Juin 1991... Pour mon premier voyage vers les Antilles, un DC 8 m'avait conduit jusqu'en Guadeloupe, au terme d'un long vol à escale de onze heures, dans une cabine aussi étroite qu'inconfortable. C'est de nuit que j'avais fait mon premier pas sur le sol guadeloupéen. Et pourtant, il y avait encore cette chaleur tropicale humide qu'une pluie récente n'avait pas réussi à apaiser. Je me souviens avoir respiré l'air chaleureux de cette île dès la sortie de l'avion, en foulant directement la piste vers le pittoresque aérogare du Raizet, à la rencontre d'inconnus venus me souhaiter la bienvenue chez eux. Nous avons mis plus d'une heure à regagner la commune de Trois-Rivières, en voiture, dans l'une de ces Toyota qui fleurissaient abondamment dans le paysage antillais. Malgré le manque de sommeil, le soleil m'avait levée à six heures le lendemain matin, pressée que j'étais de découvrir le paysage qui m'entourait, que mes yeux et tout mon être avaient attendu depuis tant d'années...

Aujourd'hui, ce sont systématiquement des Boeings qui me conduisent en huit heures à l'aéroport Pôle-Caraïbe de Pointe-à-Pitre - Abymes. Mes pieds ne touchent plus la piste, mais me conduisent, au fil de couloirs climatisés, dans les vastes salles de ce nouvel aéroport international flambant neuf. Il faut que j'insiste pour réussir à respirer cet air parfumé que j'aime tant et non à rester confinée dans l'air climatisé de la voiture toujours neuve de mes hôtes. Le trajet ne dure plus que trois quarts d'heures, à travers les saignées de la vallée basse-terrienne, transformées en larges routes. Combien d'accidents cette année ? ...

Huit ans ont passé depuis ce premier contact où je débarquai telle une étrangère. Et je réussis parfois aujourd'hui à me sentir maintenant en Guadeloupe presque chez moi. Non, mon niveau de vie n'a pas augmenté. Celui des Antillais non plus... Mais le visage de la Guadeloupe a changé. Moi aussi d'ailleurs. Même si je la redécouvre à chaque séjour avec toujours autant de plaisir et de réconfort, je ne peux m'empêcher de constater, comme on dit ici, que *"péyi-la ka chanjé"*. Et oui "le pays change", et pas seulement les infrastructures. Toutes les structures changent, certaines plus vite ou de façon plus spectaculaire que les autres. Même les structures familiales ont changé depuis huit ans.

La vitesse de cette mobilité sociale et familiale m'impressionne : je vois des jeunes gens mariés, qui ne juraient que par leur liberté. Je retrouve des couples divorcés qui s'étaient promis fidélité à vie. Des enfants sont venus égayer des couples hasardeux... Au fond, peut-être qu'il n'y a que moi qui n'ai pas changé finalement ? Toujours aussi célibataire à chacun de mes séjours... *"Ah non, mais une femme comme toi ne doit pas rester seule !"* Toujours aussi dérangeante en tout cas pour cette société encore bien traditionnelle dans le fonds...

Alors, à y regarder de plus près, sans se laisser éblouir par cette modernité apparente et tapageuse, qu'est-ce qui a vraiment changé ? La Guadeloupe a pris de nouveaux airs de modernisme, mais n'a-t-elle jamais cessé de le faire de toute son histoire ? A des rythmes variés, certes ! Mais le propre des Antilles françaises n'est-il pas de toujours intégrer et assimiler des éléments innovants ? N'est-ce pas une tradition que d'être moderne en Guadeloupe ? Evidemment cette modernité est plus visible aujourd'hui car elle passe par des signes extérieurs de richesse qui attirent l'œil : routes nationales, voitures, villas, téléphones cellulaires... Certes, elle atteint une dimension jamais égalée, même si le développement devait être encore plus fort dans les vingt années précédentes. Mais la Guadeloupe que je connais depuis huit ans, celle que je côtoie dans la Basse-Terre, me semble toujours animée de ses traditions les plus chères. Même si en Grande-Terre, les jeunes prennent leurs distances

des pratiques traditionnelles, notamment en matière de religion, ou d'activités culturelles, ils les retrouvent plus tard sur le chemin de leurs vies, car elles n'ont en fait jamais cessé d'exister, et restent toujours vivaces dans la pensée et les mentalités antillaises. Aujourd'hui, ce sont presque les mêmes schémas, les mêmes dynamiques et les mêmes modes de fonctionnement qu'hier qui dirigent les rapports humains, tout en s'exprimant sous des formes bien différentes, il est vrai. Oui, les couples sont plus stables, les hommes plus présents, et la paternité plus affirmée, mais on dénombre de plus en plus d'enfants illégitimes. Sous couvert d'apparente évolution structurelle, la Guadeloupe n'en finit pas de semer ses ambivalences, en restant très attachée à ses principes fondateurs.

Même s'il n'est pas toujours facile de retranscrire cette évolution trompeuse qui n'autorise, de ce fait, aucune généralisation, il faut prendre garde à ne pas s'y laisser prendre. Les mutations économiques rapides ne sont pas toujours accompagnées de mutations culturelles profondes. C'est toute l'ambivalence de cette dynamique sociale et culturelle que ce travail voudrait comprendre. En effet, je ne peux nier une certaine évolution des structures familiales, il faudrait être dupe. Néanmoins, l'analyse ethnologique, qui ne se contente pas des statistiques, fait ressortir une permanence culturelle qui ne cesse de poser questions aux Antillais eux-mêmes. Suffit-il de se marier et de faire des enfants légitimes pour voir se modifier l'image que chacun a des hommes ou des femmes et de leurs rôles et statuts respectifs dans la famille ? Ne faut-il pas d'abord que ces images changent pour permettre une réelle transformation durable des formes et structures familiales ? Les nouvelles formes conjugales, apposées sur des représentations de la famille très traditionnelles, ne sont-elles pas condamnées, tant que l'imaginaire culturel qui construit leurs fondations reste le même ?

Comment retracer cette dynamique, ces évolutions et démêler leurs nœuds ? Evolution d'une société, évolution de familles et d'individus, évolution de l'ethnologue que j'étais et du regard que j'ai porté sur la Guadeloupe et les Guadeloupéens. Evolution de la société française qui façonnait mon discours scientifique. Difficile parfois pour moi de trouver des réponses aux questions qui taraudaient chacun de mes terrains. Comment distinguer la réalité du leurre et de l'illusion tapageuse, la surface de l'épaisseur ? Comment aller au-delà des apparences que chacun se complaît à mettre en avant et à fournir comme preuves à l'ethnologue en quête de vérités ? Comment résister aux critiques de ces Antillais qui refusaient que je vienne questionner et finalement bousculer leur vision du monde, et comment ne pas tomber dans la facilité qui aurait consisté à leur faire plaisir avant tout ?

Questions d'autant plus délicates pour moi qui eus à gérer aussi l'ambivalence du métissage : ses positions doubles, intermédiaires, cette simultanéité parfois inacceptable. Métissage biologique mais pas fondamentalement culturel, faute de présence paternelle. Mon milieu de socialisation est métropolitain et blanc depuis mon plus jeune âge. Perdue en pleine immersion dans un milieu culturel antillais et noir, qui n'était donc pas le mien mais pouvait le devenir, comment trouver de nouveaux repères ? A qui faire part de mes doutes quand, confrontée à une situation sociale et culturelle qui me semblait si étrangère, je n'eus d'alternative que l'isolement pour essayer de retrouver un peu de ce qui fonde mon identité de femme européenne et m'y raccrocher ? A qui faire confiance quand je décidai de tout lâcher et de me laisser absorber par la vie guadeloupéenne qui devait me bercer si fatalement ?

Il m'a fallu apprendre à gérer ces transitions délicates et initialement brutales entre les deux rives de l'Atlantique pour les rendre fluides. La solitude fut souvent ma plus fidèle amie. Solitude de femme face aux hommes et aux pères. Solitude de métisse prise entre deux mondes, deux familles. Solitude d'une fille face à ses parents. Solitude de l'intellectuelle en milieu populaire ou face à mes proches dont je ne partageais plus le même regard. Solitude du chercheur sur le terrain, puis face à son ordinateur, ses doutes et ses feuilles blanches...

Heureusement, ce parcours fut jonché de rencontres heureuses inestimables qui m'ont permis de traverser ces doutes, pour m'aider à porter mon regard parfois tout près ou au contraire au loin et à trouver le chemin et la réflexion qui devaient être les miens. Mes premiers remerciements s'adressent directement aux familles qui m'ont accueillie chez elles en Guadeloupe, ainsi qu'à ces Guadeloupéens, amis, connaissances, interlocuteurs épisodiques ou réguliers, professionnels, parents... , qui m'ont permis de partager quelques moments de leur vie, de leur histoire, de leurs émotions, de leur intimité parfois. Leur hospitalité, leur générosité et leur affection ont été nécessaires à mon travail tout comme à mon équilibre personnel.

Je remercie donc particulièrement les familles Romuald, Prudentos, Renier, Bassette, William, Babel de Trois-Rivières, les familles Jeanne du Gosier qui, sans comprendre parfois la nature de mon travail, n'ont pas hésité à m'accueillir, à m'aider et à me faire entrer dans leur univers. Que Mademoiselle Lydia Dalmas et Monsieur Jules Edwiges soient aussi remerciés de leur hospitalité.

Les organisations culturelles qui m'ont ouvert leurs portes m'ont offert la voie d'accès nécessaire à mon adaptation au milieu social antillais : le milieu associatif m'a en effet permis de trouver une place et un rôle sociaux reconnus, tout en ayant une implication communautaire nécessaire à mon intégration. Je pense bien sûr aux associations *Fouyé Difé*, *Madras*, *Ti Bonm'*, au comité du carnaval de Trois-Rivières, à l'office municipal de la culture et des sports de cette ville, ainsi qu'à la fédération régionale du carnaval de la Basse-Terre (F.R.C.B.T.). Les groupes de carnaval que j'ai étudiés lors de mes derniers terrains ont nourri eux aussi ma réflexion sur la matrifocalité en me permettant d'appréhender, à un autre niveau que celui de la famille, le lien social, les formes de socialisation, et la répartition du travail social entre hommes et femmes. Je remercie ainsi les associations *Kalson All Stars*, *Karmélo*, *Konvwa*, *Majestik Band*, Les Marchandes de Basse-Terre, *Magma*, les Masques de Vieux-Fort, le Mouvement Culturel *Voukoum*, *Waka*, et l'U.B.E.R.C. de m'avoir laissée chiner parmi eux. Je remercie aussi les organismes et institutions qui m'ont fait part de leur confiance et se sont intéressés à mes recherches : la Mission du patrimoine ethnologique (Ministère de la Culture et de la Communication), le Musée national des Arts et Traditions populaires - Centre d'ethnologie française de Paris, la Direction régionale des affaires culturelles (D.R.A.C.), le Conseil Général et le Conseil Régional de Guadeloupe, ainsi que l'association Repères Créoles.

Le milieu de la formation et de l'entraide, grâce à ses connaissances du terrain, m'a permis de rendre clairs et compréhensibles des propos de chercheur parfois opaques, en les mettant à l'épreuve de la pédagogie et de la communication. Le Centre d'étude et d'accueil des Antillais, Guyanais et Réunionnais de Paris, qui nous fait cruellement défaut aujourd'hui, le centre maternel Michelet de Paris, et toute son équipe médico-sociale, qui accueillent les mamans antillaises en situation précaire, m'ont ainsi donné l'occasion précieuse de transmettre clairement des connaissances tout en les remettant en permanence en question.

Je ne serais pas parvenue au terme de ce travail sans l'aide et le soutien précieux de Monsieur Paul Martino, professeur d'ethnopsychiatrie à l'Université de Bordeaux II, qui est devenu, au fil des années, un ami et un conseiller discret et pertinent.

De même, Monsieur Jean Galap, ingénieur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, fait partie de ces rares professionnels qui ont su guider mes pas de jeune chercheur et me permettre d'entrevoir les finalités appliquées d'une recherche anthropologique dans l'action sociale. Ses conseils et le soutien qu'il m'accorde depuis cinq ans ont nourri l'écriture de ce travail.

Madame Dany Ducosson, pédopsychiatre au centre hospitalier de Pointe-à-Pitre, toujours prête à partager ses réflexions sur la famille antillaise et sa connaissance précise du terrain matrifocal guadeloupéen, a réussi, au terme de quelques entrevues, à faire germer de nouvelles questions qui sont venues s'ajouter à celles que je me posais déjà, faisant ainsi progresser mon questionnement vers de nouveaux horizons.

Au risque d'en oublier, je voudrais remercier très sincèrement pour leur soutien, leurs conseils scientifiques, ou/et leur aide technique : Jean-Loïc Albina, Jacqueline Andoche, Thierry Aranha, Philippe Aubert, Pierre-Michel Balthazar, Catherine Benoît, Lucienne Carpot, Carlo Célius, Gérard Collomb, Béatrice Constanty, Igo Drane, Guy Dufay, Eric Erialc, Raymonde Foulon, Pierre-Alain Gréciano, Delphine Guerlet, Laurence et Wédaje Guillard, la famille Guion de Méritens, Véronique Hélénon, Jean-Pierre Héricher, la famille Hochard, les familles Jeanne, Bernard Lassiva, la famille Leborgne, la famille Marchand, Denis-Constant Martin, Daniel Maximin, Marie Mellac, Jean-Louis Méreault, Raffaele Moro, Hervé Mulot, Dolorès Pourette, Eric Quadjovie, Dominique Taffin, Paul Urgin, Nathalie Vairac, Henry Vicrobeck, Eric Villagordo et Lorenzo Virgili.

Enfin, je tiens aussi à exprimer principalement ma profonde reconnaissance à Monsieur Maurice Godelier, directeur d'études à l'E.H.E.S.S. qui a dirigé cette recherche doctorale pendant sept ans, en me renouvelant constamment sa précieuse confiance et ses critiques avisées. Sa pensée intarissable et sa verve passionnée ont su éclairer brillamment cette réflexion tout au long de sa maturation et maintenir allumée la flamme de cette recherche à chaque fois qu'elle menaçait de s'éteindre.

Et puis bien évidemment, ma propre famille est aussi au centre de ma dynamique de recherche. Que ma mère, qui m'a laissée faire ce chemin qui m'a souvent éloignée d'elle pour mieux la retrouver, trouve ici l'expression de mes remerciements chaleureux et affectueux.

Mais ce travail doit surtout beaucoup à toutes les familles que j'ai rencontrées en Guadeloupe, aux sourires de ces hommes, de ces femmes, de leurs enfants, à leur détresse aussi... Il reste beaucoup de beauté et beaucoup d'amour de toutes ces relations passionnelles nouées au pied de la Soufrière, sous les Alizés, là où l'air a des parfums de soufre et de banane ... Finalement, cette thèse appartient à tous ceux qui me l'ont demandée et qui m'ont tant donné : informateurs, amis, amours, parents, travailleurs sociaux, collègues, rencontres occasionnelles intéressantes et intéressées... Mes questions, mes quelques réponses semblaient parfois faire naître des lumières dans leurs yeux.... Ce fut la chaleur de mes heures de doutes. Alors, je le leur rends... Je le leur dois !

INTRODUCTION GENERALE

L'originalité antillaise

Cette thèse est consacrée à l'étude des familles guadeloupéennes matrifocales (focalisées sur le lien à la mère), c'est-à-dire à l'analyse de la vie familiale, de la vie conjugale et de leur place dans un cadre social plus global, celui de la société qui les porte et les crée tout en s'en nourrissant en retour. Le terrain de cette recherche est guadeloupéen, bien que la matrifocalité se retrouve, quoique de façon sensiblement différente, dans quasiment toutes les sociétés afro-américaines, nées de la colonisation des terres américaines par les Européens et de la traite et la mise en esclavage des Nègres africains. La Guadeloupe et la Martinique qui partagent l'expérience de la colonisation française forment ce que le langage commun nomme, en français, les "Antilles". Même s'il est vrai que ces deux îles sœurs sont très semblables et plus proches entre elles que des autres îles de l'arc caraïbe (petites et grandes Antilles comprises), mon analyse n'a porté que sur la Guadeloupe. Le terrain martiniquais aurait très certainement révélé d'autres particularismes ou d'autres mises en scène de traits culturels parfois communs. La Guadeloupe a été retenue dans ce travail car c'est l'archipel dont est originaire mon père. Et toute cette recherche doctorale est liée profondément à la quête d'identité et au retour à l'origine qui m'ont poussée à partir en Guadeloupe pour découvrir un père et une famille paternelle avec lesquels je n'avais aucun contact depuis mon plus jeune âge. Ainsi, quand j'ai découvert le terrain antillais en 1991, je n'en connaissais pas plus que ce que les médias veulent bien nous en montrer : des images d'un paysage touristique mais rarement d'un pays culturel. Néanmoins, mon expérience et mon vécu d'enfant métisse, et "orpheline" en quelque sorte de mon père, me mettaient d'emblée dans une position de recherche et de réceptivité particulières par rapport à cette société. J'ai fait en effet directement l'expérience du père antillais manquant.

Les stéréotypes sur les Antilles nous donnent encore aujourd'hui une image caricaturale des hommes et des femmes. Les premiers, machos et dragueurs invétérés, arborant coutelas, bijoux ou voitures, sont toujours entourés de femmes, qu'ils séduisent par la danse ou le sport. Celles-ci, le plus souvent dans des tenues en madras, ou habilement dénudées, représentent les belles doudous, noires ou mulâtres, séduisantes et séductrices, dans des images qui entretiennent encore la confusion entre exotisme et érotisme. De façon générale, les Antillais sont plus médiatisés pour leurs capacités physiques et sportives, ou ludiques, qu'intellectuelles¹. Ce qui ne donne guère de crédibilité ni à leur culture ni aux

¹ Un homme politique a marqué ce siècle de sa pensée d'intellectuel : Aimé Césaire. Quelques écrivains ont fait parler d'eux et parfois de leurs œuvres au niveau international (Franz Fanon, Edouard Glissant, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, Maryse Condé, Gisèle Pineau...), et quelques artistes (dont Euzhan Palcy, cinéaste...). Cependant, les médias et l'opinion publique entretiennent plus facilement une image très ludique à

études menées en terrain antillais... Je connaissais ces clichés, je les portais en moi quand je rencontrai pour la première fois des Antillais, à Bordeaux, alors que je commençais à dix-huit ans mes études supérieures. Heureusement, ces Antillais en exil que j'interrogeais déjà sur leur sociabilité¹ m'ouvrirent de nouveaux horizons.

Néanmoins, les images que ces Antillais avaient d'eux-mêmes, plus nuancées, me firent découvrir de nouveaux stéréotypes : l'homme y était perçu comme un éternel vagabond, un père irresponsable face à des femmes considérées comme de véritables mères-courage, seuls piliers de la famille antillaise, berceau de la tradition et socle incontesté de la société antillaise. Même si cette vision, corroborée depuis par de nombreux témoignages, correspond plus à celle des femmes, chacun s'accorde à attribuer essentiellement la stabilité de la famille antillaise, univers sacré s'il en est, aux femmes, et plus particulièrement aux mères et aux grands-mères, ayant littéralement "*sacrifié*" leurs vies pour leurs enfants² devant la démission paternelle, au point que certaines peuvent clamer : "*le père de mes enfants, c'est moi*", et conclure "*je suis la mère, je suis le père !*".

Au-delà des clichés, des constats sont venus nourrir mon questionnement. D'une part, une réprobation entendue de part et d'autre, chez les Antillais en France puis chez les Guadeloupéens insulaires, envers une sorte d'évanescence masculine, qui mène plus facilement les hommes dans les dédales d'une vie matrimoniale plurielle, que dans la fixité d'une vie conjugale monogame. L'insaisissabilité et le multipartenariat masculins dérangent non seulement les familles et les femmes qui, bien que pôles de référence, se posaient en victimes et dénonçaient leur propre condition, mais aussi les institutions locales (Caisse d'allocations familiales, Direction départementale de l'action sanitaire et sociale, Sécurité sociale, Protection maternelle et infantile, etc. ...), ainsi que métropolitaines³ qui avouaient leur impuissance à reconsolider des familles éclatées, ou du moins à former des familles qui n'avaient jamais existé faute de présence paternelle. Tout le monde semblait ainsi se plaindre d'une situation qui pourtant ne cessait de se reproduire et d'être entretenue par tous.

Mes analyses de terrain des familles guadeloupéennes, d'autre part, devaient conforter ces premières impressions. Le multipartenariat des hommes, à travers notamment des relations extra-conjugales, ainsi que la fréquence d'enfants illégitimes⁴ non reconnus par leurs pères et vivant avec leurs mères, devenaient plus que des clichés et qu'une expérience personnelle : des constantes du terrain guadeloupéen, et des critères de reconnaissance d'une dynamique matrifocale. Le phénomène matrifocal type s'exprime encore en effet aujourd'hui

travers la mise en avant de certaines musiques et danses présentées comme lascives, ou très physique à travers la médiatisation des sportifs. Les Antillais ne seraient-ils que des corps en mouvement ?

¹ Ce fut l'objet d'un mémoire de licence d'ethnologie à l'Université de Bordeaux II : *La sociabilité des étudiants antillais de Bordeaux*, 1990, sous la direction de Sory Camara.

² Ces représentations sont aussi très présentes dans la littérature antillaise, orale ou écrite, qui encense la dévotion et la responsabilité des mères, qualités qui feraient le plus souvent défaut aux pères.

³ J'ai eu l'occasion d'intervenir à plusieurs reprises, en tant que formatrice, dans des centres maternels de la région parisienne dont le personnel s'interrogeait sur les spécificités culturelles des familles antillaises dont les pères étaient si souvent absents. Même si la problématique métropolitaine est différente de la problématique insulaire, elle repose sur des constructions culturelles communes.

⁴ Contrairement au langage juridique, qui ne désigne par ce terme que les naissances adultérines, nous appellerons naissances illégitimes l'ensemble des naissances hors mariage, adultérines ou non. Ces naissances illégitimes peuvent être reconnues ou non. Nous nous calquons en fait sur le terme anglais "illegitimacy".

par un fort taux d'illégitimité des naissances (naissances hors mariages = 61 % du total des naissances), couplé d'une part importante d'enfants non reconnus par leurs pères (une reconnaissance sur deux reste le fait de la mère seule). Ces deux indicateurs pouvaient ainsi se lire à travers le cas des familles pluripaternelles où les enfants nés de la même mère mais de pères différents, portaient le nom de la mère. Au niveau de l'organisation même de ces familles, la présence d'un aréopage maternel composé d'acteurs féminins issus de la parentèle ou du voisinage proche pouvait confirmer l'idée de familles maternelles.

Ces premiers constats de terrain, les interrogations des femmes et des institutions, mais aussi toute une littérature anthropologique et sociologique pouvaient donc me pousser à ne voir dans ces familles matrifocales, c'est-à-dire organisées autour de la mère et du lien maternel central et prédominant, que la résultante de "l'irresponsabilité" et du "vagabondage" d'hommes largement défaillants et incapables d'assumer leurs rôles de pères.

L'énigme matrifocale

Cependant, je ne réussissais pas à me satisfaire d'accusations si tranchées. Certes les hommes que j'avais rencontrés sur mon terrain ne semblaient pas tous prêts à devenir pères du jour au lendemain, et préféraient souvent partager la compagnie joyeuse des autres hommes ou de plusieurs maîtresses plutôt que de se compliquer l'existence avec une compagne unique bien trop difficile à comprendre, et bien trop exigeante ! Cependant, et malgré l'exemple initial de mon père, cela ne me semblait pas être spécifiquement antillais. Et pourtant, la redondance de familles fonctionnant sur un schéma matrifocal devait bien receler une spécificité antillaise. Qu'est-ce qui en Guadeloupe poussait ainsi les hommes, et de façon si efficace, à ne pas s'investir dans la sphère domestique et conjugale ou alors de façon tardive ? Si des distinctions pouvaient être établies selon les groupes sociaux bien évidemment, le mariage ayant une plus grande occurrence dans les milieux favorisés, cette légitimité bourgeoise ne remettait pourtant pas en question l'autorité maternelle ni même le multipartenariat des hommes et la présence d'enfants illégitimes. De surcroît, un ensemble de comportements conjugaux, familiaux et plus largement sociaux me semblaient être liés à une dynamique matrifocale, sans que je puisse, au début de mes investigations, établir la nature exacte de ce lien : l'attachement indéfectible des enfants à la mère, la vénération de la maternité dans tous les domaines de la société, un certain machisme masculin mais aussi féminin, une jalousie très forte entre les femmes, la convoitise des hommes, l'importance des codifications sexuelles dans le langage, dans l'organisation sociale et dans les symboliques créoles, la fréquence des rapports physiques violents au sein des couples et la coloration de toutes ces conduites dans un rapport de races et de classes hérité d'un passé colonial encore bien présent.

Afin de rendre plus clairs des constats initialement opaques, je m'interrogeais sur deux points qui formaient les deux articulations d'une énigme. Comment et pourquoi les femmes pouvaient-elles prétendre être à la fois mère et père ? Quant aux hommes, ne pouvaient-ils être perçus uniquement comme des irresponsables, et paradoxalement comme les seuls responsables de ces familles monoparentales, ou de ces enfants illégitimes non reconnus ? Il me semblait impossible de continuer à oblitérer les motivations des principaux intéressés. La question restait en effet posée : pourquoi les femmes étaient si fières, dans leur désarroi, d'être des mères de pouvoir et pourquoi les hommes, quant à eux, ne s'imposaient-ils pas plus dans le champ conjugal et paternel ?

"Je suis la mère, je suis le père". Deux degrés d'énonciation peuvent s'entendre dans cette double affirmation : une plainte honteuse ou une proclamation victorieuse ; mais dans les deux cas, une sorte d'utopie. Dans le premier cas, les femmes peuvent en effet aboutir à ce constat en désespoir de cause. Face à l'absence ou la démission du ou des pères de leurs enfants, elles n'ont d'autre alternative que d'assurer un rôle double en offrant à l'enfant une autorité et une attention qui se veulent à la fois maternelles et paternelles. Elles reconnaissent ici leur obligation d'être à la fois mère et père, tout en essayant de convaincre et de se convaincre de la faisabilité d'une telle proposition. Elles n'ont pas le choix : il faut faire face. Dans le second cas, et comme pour masquer l'inavouable de leur position de mères célibataires, c'est aussi un peu l'image de leur toute-puissance fantasmée qu'elles proclament à qui veut bien l'entendre : aux hommes et aux pères éventuels (mais relégués de fait) en premier lieu, mais aussi aux autres femmes et surtout à leurs propres filles, futures mères, et fils, futurs pères.

Néanmoins, dans les deux cas, nous ne pouvons que retenir cette utopie entretenue par les mères qui font contre mauvaise fortune bon cœur, en imposant un potentat capable de remettre en question la différence sexuelle. Comment peuvent-elles concrètement occuper à la fois les rôles de mère et de père, c'est-à-dire être à la fois féminin et masculin, identique et différent, fusionnel et castrateur pour l'enfant ? Il y a dans ce fantasme d'ubiquité proclamé, l'affirmation d'une omnipotence aussi utopique qu'efficace. En effet, quelle place reste-t-il aux hommes, si les mères, incontournables et suffisantes, sont capables d'être des pères et de les remplacer ? N'est-ce pas aussi le meilleur moyen de les rendre subalternes et superfétatoires ? Mais alors pourquoi les mères continuent-elles de se plaindre de l'irresponsabilité masculine ?

Ceci induit le troisième tenant de cette énigme matrifocale. Comment demander aux fils de devenir des pères face à des pères absents et des mères paternelles ? Avant d'être des pères, ces fils ont été des enfants qui ont appris à devenir des hommes. Or, qui se charge de l'éducation des enfants et qui leur propose des modèles et des objets d'identification si ce ne sont les parents et leur milieu social. Cette lapalissade devait me permettre de questionner les notions de maternité et de paternité guadeloupéennes. Quels sont, dans la société guadeloupéenne, le statut des mères et celui des pères pour que les femmes prennent le risque de devenir mères à n'importe quel prix et que les hommes aient tant de mal à assumer leur paternité ? Quels exemples et quelles images de la maternité et de la paternité sont proposés aux filles et aux garçons pour entraîner de tels mouvements d'adhésions et d'attentes du côté des premières et de fuite du côté des seconds ?

C'est la question de l'apprentissage de ces rôles maternels et paternels fortement codifiés par les sociétés qui les établissent qui a ainsi retenu mon propos. Qu'apprend-on véritablement aux enfants antillais, quelles dispositions et quelles facultés développe-t-on ou inhibe-t-on en eux, pour les former et leur permettre de reproduire des schémas familiaux ? Car, malgré une évolution récente et incontestable des rôles parentaux dans la famille guadeloupéenne, participant d'une plus grande présence paternelle, la matrifocalité a longtemps fonctionné (et peut-être fonctionne-t-elle toujours ainsi) comme un système, c'est-à-dire un ensemble cohérent qui s'appuie sur des mécanismes de reproduction d'une part, ainsi que de régulation et de compensation des éventuels déséquilibres ou conflits induits, d'autre part.

Si cet apprentissage des rôles sexuels se fait par la famille, la société est elle aussi un éducateur important, puisqu'elle assigne chacun en des rôles sociaux précis et qu'elle organise un système en fonction de modes de représentation du monde spécifiques. A ce titre, l'histoire et l'imaginaire collectif sont les vecteurs et les régénérateurs d'une dynamique qui

s'imprègne, génération après génération, au plus intime de l'individuel. C'est peut-être en cela que nous pourrions trouver une spécificité guadeloupéenne. Sur le grand théâtre mondial des relations familiales et des rapports de sexes, l'originalité provient souvent non pas du scénario mais de la mise en scène. Or, la mise en scène des rapports entre hommes et femmes en Guadeloupe s'inscrit dans une histoire coloniale violente et traumatisante qui a marqué les familles et les esprits au point d'apparaître parfois comme un obstacle du présent et du futur et non pas du passé.

L'approche ethnologique

Matrifocal : ce terme propice à toutes les confusions mérite quelques précisions. Inventé par l'anthropologie américaine qui s'est intéressée depuis le début du vingtième siècle aux familles noires américaines puis caribéennes, il est venu désigner initialement des familles axées sur un foyer maternel réunissant sous le même toit trois générations en lignée maternelle : la grand-mère, ses enfants et les enfants de sa ou ses filles. Le principe majeur de ces familles, révélé par R. T. Smith¹, impliquerait que les relations de filiation ne peuvent être remises en question ni reléguées au second plan par les relations d'alliance. La filiation, et maternelle de surcroît, est prioritaire et imprescriptible face à l'alliance. L'inexistence de mariage, ou de conjoint fixe (les hommes étant perçus comme des visiteurs successifs dans les foyers maternels), semblait remettre en question la validité de ces familles appréhendées comme instables, voire pathogènes, en tout cas peu propices à l'équilibre individuel et social. Toutes les études sur la matrifocalité ont ainsi été menées dans cette orientation très normative et très occidental-centrique, qui consistait à la comparer au modèle conjugal nucléaire reposant sur l'autorité et le pouvoir du père. L'absence de mariage fondait une insoutenable illégitimité de la famille, et l'absence de partenaire fixe entérinait une inquiétante instabilité.

Les Américains² tentèrent ainsi d'élucider les mécanismes susceptibles d'avoir provoqué cette illégitimité et cette instabilité si dénoncées par la société américaine puritaine ou l'Europe conservatrice³. L'histoire fut le recours premier. L'esclavage fut mis en avant pour expliquer le démantèlement des familles et des structures de parenté africaines initiales d'une part, et l'impossibilité de recréer de telles structures sous la domination coloniale qui prohibait, de fait, toute union durable entre des esclaves soumis à la seule autorité du maître qui les possédait. L'hypothèse d'une polygamie africaine initiale qui aurait pu perdurer de

¹ R.T. Smith, *The Negro family in British Guyana*, London, Routledge & Keagan P. Ltd. 1956.

² Ce n'est que tardivement que les Français ont tourné leur regard vers les Antilles, plus occupés à résoudre une situation politique précaire et à tenter le virage du colonialisme, qu'à porter un intérêt scientifique à ces îles touristiques, auxquelles il aurait ainsi fallu reconnaître une spécificité culturelle et par là même politique. Les recherches anthropologiques sur le thème de la famille antillaise sont rares en France, alors qu'elles sont très nombreuses aux États-Unis et au Canada. Des recherches ont néanmoins été menées ici par des historiens, des sociologues, des démographes, des psychologues, des juristes, mais la recherche anthropologique, qui ne peut que s'enrichir de ces différents travaux, reste encore pratiquement vierge

³ Pour exemple, il est intéressant de noter que Michaël G. Smith (introduction à *My mother who fathered me*, Edith Clarke, London, George Allen & Unwin, 1966) rapporte que fut créé un programme d'actions nommé *Mass Marriage Movement*, lancé en 1944-1945 sur les recommandations d'une *Royal Commission* désignée expressément par le Parlement britannique en 1938, afin de lutter en Jamaïque contre les maux sociaux que pouvait engendrer une telle absence de morale conjugale et une telle promiscuité. En vain... Malgré l'action de l'Eglise, de la presse, de l'Ecole, des instances politiques et celle de la femme du Gouverneur en personne, la nuptialité ne connut qu'une progression aussi faible qu'éphémère.

l'autre côté de l'Atlantique, ou celle d'une carence de morale familiale fondamentale chez les esclaves, vinrent aussi nourrir les réflexions sur l'origine de ces agencements matrifocaux si particuliers.

Ainsi, le système esclavagiste des Antilles, perçu soit comme le vecteur d'importation de traits culturels africains dans le nouveau monde¹, soit comme un broyeur culturel venu anéantir, au contraire, toute tradition familiale, et s'opposer à toute élaboration d'une dynamique nouvelle², a été utilisé pour prouver l'impossibilité de la construction de structures culturelles nouvelles, stables et légitimes. Aujourd'hui encore, des recherches tentent de relier ce modèle matrifocal à une présumée tradition familiale africaine polygame, sans vérifier la pertinence de cette proposition pour les siècles fondateurs précédents, et sans chercher à analyser le plus important, si cette hypothèse se vérifiait, à savoir la réinterprétation et l'articulation dans le contexte de la plantation et de la société coloniale soumises aux normes métropolitaines des formes africaines antérieures³.

De même, l'argument économique⁴ tendait à montrer que la société esclavagiste, en produisant une société à deux vitesses, aurait favorisé l'émergence de classes populaires démunies, où l'homme n'aurait pas trouvé les moyens sociaux ni économiques de subvenir aux besoins d'une famille et d'en assumer la responsabilité. Ainsi, la matrifocalité, produit du système économique spécifique de la plantation, se retrouverait chez les plus démunis uniquement, en l'occurrence plus fréquemment dans la population noire. Aussi importante soit-elle, cette approche oublie de prendre en compte les dimensions relationnelles, symboliques, culturelles et affectives de toute organisation familiale.

En s'appliquant plus précisément dans la Caraïbe⁵, l'approche des familles matrifocales se fit duale : deux types de matrifocalité furent distinguées : structurelle d'une part, et fonctionnelle d'autre part. Dans la première approche, la matrifocalité fut appréhendée comme une structure résidentielle regroupant trois générations maternelles. L'homme est absent physiquement, moralement et économiquement de ces foyers dont la mère et *a fortiori* la grand-mère sont les "*poto mitan*", les piliers centraux. Cette matrifocalité structurelle se retrouve alors plus principalement dans les catégories populaires, puisqu'elle est présentée comme étant avant tout le résultat de problèmes économiques dus à la précarité financière des pères. Cette vision de la famille continue aujourd'hui de marquer l'analyse de la matrifocalité en appauvrissant le débat. En effet, les critères structurels (trois générations maternelles, sans père ni conjoint) évincent les familles monoparentales (mères seules avec enfant), celles où le

¹ Melville J. Herskovits, *The myth of the Negro past*, 1941, Boston, Bacon Press, rééd. 1958.

² E.F. Frazier, *The Negro family in the United States*, Chicago, University of Chicago Press, 1939.

³ L'influence des théories des résurgences africaines, (mal) empruntées à R. Bastide et M.J. Herskovitz, ne cesse de se faire sentir encore aujourd'hui et notamment à travers un mouvement populaire américain de retour aux fondements africains, susceptibles de redonner aux "Africains-Américains" (tout le problème est résumé dans ce trait de désunion) leur identité perdue. Les Antillais risquent d'être bientôt désignés comme des "Africains-Français", ce qui est loin de retranscrire la réalité culturelle et identitaire antillaise.

⁴ R.T. Smith, *Op. Cit.*

⁵ Petite précision terminologique. J'utilise le féminin singulier pour désigner l'espace géographique et culturel regroupant l'ensemble des petites et des grandes Antilles. Au pluriel, les Caraïbes désignent les Indiens Caraïbes qui peuplaient certaines de ces îles avant la colonisation européenne, ou éventuellement la mer qui porte leur nom. Le pluriel renvoie aussi à une représentation plus touristique que culturelle. Les habitants de cette région caraïbe s'appellent aujourd'hui les Caribéens. C'est aussi un terme angliciste qui est utilisé pour désigner les recherches et les chercheurs de cette aire culturelle : les caribéanistes.

père est présent mais subsidiaire, ainsi que celles où le mari est le beau-père des enfants (familles pluripaternelles) par exemple. De surcroît, ces critères semblent parfois être les seuls retenus pour reconnaître des familles matrifocales, oblitérant totalement une dynamique qui dépasse parfois les frontières structurelles. La structure nous semble en effet plus une conséquence éventuelle qu'une condition *sine qua non* de la matrifocalité.

Dans la seconde approche¹ au contraire, la matrifocalité est analysée comme un mode de fonctionnement transversal qui peut se retrouver aussi dans des foyers à structures non matrifocales et donc éventuellement nucléaires. La mère peut alors occuper des fonctions paternelles malgré la présence physique du père réel, qui ne revendique pas forcément son autorité. Cette matrifocalité fonctionnelle peut alors dépasser le cadre du milieu populaire pour se retrouver dans toutes les catégories sociales. Le mode de fonctionnement des familles ne dépendrait plus uniquement de leur niveau socio-économique et de leur place dans la société, mais aussi d'une conception plus générale des rôles maternels et paternels. Nous formulons ainsi l'hypothèse que la dimension culturelle a façonné une image des identités féminine, maternelle, masculine et paternelle. C'est alors la question du statut de la femme et de celui de l'homme qui est posée, au-delà du statut socio-économique dont ils sont en partie dépendants. Même s'ils s'expriment de façons différentes selon les catégories socio-raciales, ces statuts peuvent se retrouver dans les différents groupes sociaux de la population. Une certaine forme de matrifocalité pourrait aussi se retrouver dans des milieux blancs bourgeois.

Il nous semble alors important d'analyser les représentations imaginaires qui sont véhiculées sur les acteurs et les rôles familiaux. Avant de s'incarner en une structure ou en un mode de fonctionnement, la matrifocalité n'est-elle pas aussi une vision du monde qui assigne les individus en des rôles et des fonctions précis ? Avec quelles représentations de la famille un enfant, fille et garçon différemment, devenant petit à petit adulte, consolide-t-il son parcours matrimonial ? Le terme représentation devant ici être pris à son sens littéral : comment l'individu rend-il présent, comment actualise-t-il, comment intériorise-t-il ce qui lui a été présenté, individuellement ou collectivement, de la famille ? La question préalable à celle-ci étant bien évidemment de comprendre ce qui est dit et présenté de la famille et de ses membres en Guadeloupe, comment, à quelles occasions et par qui ? Quelle image, quel statut, quelle obligation d'y correspondre, sont transmis de génération en génération ?

En fait, notre objectif principal sera de montrer que la matrifocalité est d'abord une donnée culturelle, qui peut ainsi se retrouver dans toutes les sphères de la société, tout en étant déclinée différemment selon les milieux sociaux. Ce n'est pas la matrifocalité qui est un fait social mais sa mise en acte, les éléments culturels de toute une société étant appropriés et mis en scène différemment selon les catégories sociales.

La matrifocalité qui découle de cette approche, et qui voudrait dépasser une approche en terme de structure ou de fonction, pourra être définie comme une *matrifocalité relationnelle*, dans les deux sens du mot. Saisir le contenu, la dynamique et l'enjeu des relations familiales interindividuelles, bien sûr ; mais comprendre aussi comment et dans quelles conditions s'énonce la *relation* de la famille : comment est-elle relatée, rapportée, quel récit en est fait à ceux qui sont amenés à la composer ? Quelle construction imaginaire préside à l'élaboration physique de la famille matrifocale ?

¹ Notamment celle de Guy Dubreuil, "La famille martiniquaise : analyse et dynamique", *Anthropologica*, VII (1), 1965, 103-129, ou celle de Louis Vallée; "A propos de la légitimité et de la matrifocalité. Tentative de réinterprétation", *Anthropologica*, 1965, VII (2) : 163-177.

La psychologie (ainsi que la psychiatrie et la psychanalyse), qui se soucie de comprendre les individus et les pulsions qui les animent, a porté un regard neuf sur ce sujet, tentant de démêler l'écheveau de relations interindividuelles et de désirs qu'abrite la famille. Jacques André¹ a ainsi mis en évidence l'importance de la dimension psychique dans la matrifocalité, allant jusqu'à faire de celle-ci une configuration psychique particulière, invariant des sociétés noires antillaises. Analysant l'individu en le replaçant dans son cadre familial, il donne ainsi une explication à divers conflits familiaux morbides. En effet, les conflits sont nombreux dans le cadre familial matrifocal, même s'ils sont la plupart du temps gérés par ce même cadre familial ou par la proche communauté. Les tensions se développent en milieu matrifocal comme ailleurs. Leurs modes d'expression (conflits conjugaux, éducatifs, familiaux, ou de voisinage...) sont des critères pertinents supplémentaires pour saisir les nuances de cette matrifocalité.

L'enjeu anthropologique

Des recherches précédentes, il ressort clairement que la matrifocalité a été utilisée pour désigner une structure considérée d'emblée comme déviante, instable et illégitime, voire anormale, par comparaison avec le modèle occidental de la famille nucléaire biparentale. Le mariage et l'exercice d'une fonction paternelle tenue par un homme de pouvoir étant considérés comme les seules normes acceptables, la matrifocalité est venue remettre en question les principes fondamentaux de la famille. Si, en cette fin de siècle et de millénaire, les nouvelles formes conjugales et familiales ont obligé les observateurs à plus de relativisme et de tolérance envers d'autres unions que le mariage unique, les premiers débats de l'anthropologie américaine, largement influencés par un puritanisme religieux, remettaient même en question son statut de véritable famille, capable de socialiser ses enfants et de fonder les bases de l'équilibre social. La qualification de "foyers consanguins"² pour insister sur le fait que dans les structures matrifocales, la grand-mère vit entourée de ses descendants consanguins uniquement, a même fini d'asseoir une confusion majeure. Comme le précise J. André³, l'idée de consanguinité venait soulever la question du tabou de l'inceste. Comment, en l'absence d'alliance, celui-ci pouvait-il être respecté ? Et comment ces familles pouvaient-elles devenir véritablement humaines ?

La famille matrifocale a longtemps pâti de cette image dépréciative faisant d'elle une forme déviante de la famille conjugale maritale, image véhiculée par les observateurs extérieurs, mais aussi les pouvoirs publics, les institutions sociales et la population elle-même

¹ *L'inceste focal dans la famille noire antillaise*. Paris, P.U.F., 1987.

² Utilisée par N. L. Gonzalez, in "The consanguineal household and matrifocality", *American Anthropologist*, 1965 (67) : 1541-1547. Reprise par P. Kunstadter in "A survey of the consanguine or matrifocal family", *American Anthropologist*, 1963, 65 (1) : 56-66. Suite à une série de confusions, Nancie L. Gonzalez est amenée elle-même à repréciser la notion de matrifocalité pour éviter toute confusion en 1970, in "Toward a definition of matrifocality", *Afro-American Anthropology*, Whitten & Swed Ed, Free Press, 1970 : 231-244. R.T. Smith en fait de même en revenant sur ce terme dont il est l'auteur en 1988, *Kinship and class in the West Indies...* Cambridge University Press. En effet, toutes les familles dites consanguines risquent d'être considérées comme matrifocales, quelle que soit la raison de l'absence formelle du partenaire, ainsi que nous le prouve la confusion faite par Kunstadter qui désigne par matrifocales les familles maternelles des Nanyars de l'Inde du Sud, où l'absence des hommes est due à des raisons économiques, les hommes ayant dû quitter leurs familles pour travailler

³ Jacques André, *Op. Cit.*

parfois. En effet, comme l'avait déjà noté brillamment Hyman Rodman¹, une ambivalence majeure règne au sein du milieu populaire qui tout en reconnaissant la norme idéale du mariage, se retrouve plus fréquemment dans une forme matrifocale moins appréciée. Fait-on alors uniquement contre mauvaise fortune bon cœur ? Notre optique sera de montrer en tout cas que non seulement la matrifocalité est un système cohérent et légitime, né du processus de créolisation² qu'ont connu les Antilles depuis leur formation, mais que ses éventuelles ambivalences n'en font pas forcément un système pathogène, du moins pas tant que ses conditions de régulation sont reproduites³.

Déroutante (comment un système aussi déséquilibré pouvait-il perdurer et se reproduire sans père ? Comment empêcher que les enfants de ces foyers monoparentaux ne soient perturbés par les conditions de promiscuité dans lesquelles ils vivent, ainsi que par l'absence de leurs pères ? Comment redresser de tels écarts de conduites ?), la matrifocalité est devenue dérangeante au point que des travaux récents cherchent à en nier l'existence même, affirmant que "*la matrifocalité est un mythe*" et que "*si le modèle (...) a existé, il n'a jamais constitué une norme*"⁴. De tels travaux entendent réfuter "*un discours ancien - mais qui a encore cours - d'une supposée forme familiale propre aux Antilles et plus largement à la Caraïbe*"⁵, en prônant la victoire de la famille nucléaire à l'appui de statistiques qui prouvent la supériorité numérique actuelle du couple stable et marital. S'agirait-il d'un déni ? Y a-t-il un enjeu politique à vouloir effacer une réalité quotidienne aussi prégnante et aussi visible pour n'importe quel observateur de passage que cette matrifocalité relationnelle, en se cachant derrière des chiffres éloquentes mais peu convainquants ? Yves Charbit, démographe, tout en mettant en relief la stabilité des unions aux Antilles, avoue que dans les foyers à structure ni matrifocale, ni nucléaire par exemple, "*la matrifocalité relationnelle (...) est donc une réalité quotidienne*", pour finalement conclure que "*la matrifocalité entendue au sens large (relationnelle et résidentielle) est un phénomène culturel plus important que les chiffres ne le suggèrent*"⁶.

L'enjeu est de taille puisqu'il s'agit de vérifier la pertinence du principe de légitimité énoncé par Malinowski et de la nécessaire présence d'un homme exerçant les fonctions paternelles autour de l'enfant. Celui-ci avait déduit de son étude sur les Trobriandais une règle universelle qui attribue à chaque enfant un père qui, s'il n'est pas biologique, peut être sociologique : "*no child should be brought into the world without a man - and one man at that*

¹ Hyman Rodman : "The lower-class value stretch", *Social Forces*, December 1963 (42) : 205-215 ; "Illegitimacy in the Caribbean social structure : a reconsideration", *American Sociological Review*, Feb. 1966 (31) : 673-683 ; "Marital relationships in a Trinidad village", *Marriage and Family Living*, May 1961 (23) : 166-170.

² Nous tenterons au cours de ce travail de donner une définition de ce terme. Retenons pour le moment qu'il désigne le processus de formation sociale et culturelle qu'ont connu les sociétés nées dans l'esclavage et donc fondamentalement marquées par le génocide d'une population indigène, le transbord et la mise en esclavage de populations déracinées d'Afrique, la domination violente et exclusive d'une population colonisante et la contribution postérieure de travailleurs immigrés. Le tout ayant produit une culture radicalement nouvelle tissée, dans la force, avec chacune de ces composantes.

³ C'est justement ce qui peut poser problème dans la migration.

⁴ Cf. Jacques Cazenave : "*La famille épouse son temps*", in *Antiane* n° 19, INSEE, Septembre 1992, p. 30-32.

⁵ *Ibid.*

⁶ Yves Charbit, *Famille et nuptialité dans la Caraïbe*, Cahiers de l'I.N.E.D., n°114, 1987, p. 104.

- *assuming the role of the sociological father*"¹. Règle qui semble prendre forme à travers des structures familiales de mariage, faisant du mari de la mère ce père de l'enfant et instituant le mariage comme moyen de légitimer la parenté. Dans les régimes matrilineaires, c'est l'oncle maternel qui vient jouer le rôle du père social. Néanmoins, le mariage est considéré comme nécessaire à la reproduction sociale des générations en fournissant un cadre moral et culturel à la reproduction biologique des individus et à la transmission du patrimoine familial et social.

Si une famille peut se reproduire en excluant tout partenaire masculin affiné, "*sans père ni mari*"², c'est l'ensemble du principe d'échange et d'ouverture et du tabou de l'inceste contenu dans la notion de mariage qui est remis en question. De surcroît, dans la perspective retenue pour aborder les familles matrifocales structurelles, ce sont les femmes qui sont considérées comme les éléments fixes des rapports matrimoniaux, les hommes étant des satellites évoluant autour de piliers fixes, des visiteurs circulant entre les foyers maternels. Cette perspective remet aussi en question la notion d'échange généralisé des femmes à travers l'union conjugale, développée par Claude Lévi-Strauss dans *Les structures élémentaires de la parenté*³.

Néanmoins, tout ceci doit être vérifié. Et si, pourquoi pas, tout n'était qu'une question de perspective, de point de vue. Que donne l'analyse en sortant du seul point de vue féminin ? L'omniprésence maternelle ne serait-elle pas un arbre cachant une forêt ? La question de la présence paternelle se doit d'être abordée au niveau symbolique. La psychanalyse nous enseigne que toute famille est biparentale, même si l'un des parents est absent du foyer familial, dans la mesure où, au-delà de la personne réelle, c'est l'*image* du père ou celle de la mère qui est agissante dans la construction de la personnalité de l'enfant. Pour ces raisons, il nous paraît impossible d'occulter près de la moitié de la population comme beaucoup d'auteurs le font en n'analysant jamais les comportements sociaux ni les discours des hommes, qui sont par contre condamnés avec véhémence pour leur défaillance. Que les hommes ne soient pas foncièrement présents dans les foyers conjugaux ne fait pas d'eux des êtres inexistantes. Qu'ils soient restés invisibles aux yeux de certains observateurs, ne remet pas en question leur rôle social. Au contraire, leur présence spectaculaire dans tous les lieux et manifestations publics doit nous amener à poser différemment le problème de la matrifocalité. Celle-ci ne contribue-t-elle pas en effet à la formation de communautés masculines extra-domestiques fortes, ayant un rôle socialisant et initiatique particulier, dans la maturation des enfants et l'accès à leur vie d'adultes ?

Nous défendons en réalité l'hypothèse que la matrifocalité n'exclut pas le personnage paternel, mais que celui-ci ne se trouve pas toujours là où il est attendu par ses détracteurs et que les fonctions paternelles, qui prennent ici une acception radicalement différente, ne sont pas assumées par un individu unique, de la même façon que les fonctions maternelles sont réparties entre différentes parentes. Les hommes sont tout sauf inexistantes dans les sociétés antillaises matrifocales et il est primordial, dans une recherche anthropologique, d'analyser la nature des relations masculines, qu'elles soient familiales, amicales, ou conflictuelles. Même

¹ "Aucun enfant ne peut être mis au monde sans qu'un homme, et pour cela un seul, assume le rôle de père sociologique", Bronislaw Malinowski, "Parenthood, the basis of Social Structure", in .F. Calverton and Samuel D. Schmalhausen, Editors, *The New Generation*, New York : Macaulay, 1930, p. 137-138, cité par Goode, *op. cit.*, p. 21.

² Je reprends ici l'expression de Cai Hua décrivant en Chine "*Une société, sans père ni mari : les Na de Chine*", Paris P.U.F, 1997.

³ *Les structures élémentaires de la parenté*, (1947), 2^{ème} édition, Paris, Mouton, 1967.

si le lien à la mère reste le centre primordial et le nid des relations matrifocales, la nature des relations entre les enfants et les membres masculins d'une famille (frère, père, oncle, grand-père, grand-oncle) doit aussi être précisée, pour qui veut cerner l'enjeu des relations dans un système matrifocal.

Il est certain que celui-ci doit être appréhendé dans sa spécificité et non pas comme une forme déviante du modèle occidental. Car enfin, suffirait-il d'ajouter un homme (époux, père) dans un foyer matrifocal pour en faire un foyer nucléaire de type occidental ? Et suffirait-il d'ôter l'élément paternel des familles nucléaires pour les rendre matrifocales ? La matrifocalité pourra ainsi être appréhendée comme une dynamique visant à reproduire ce système de représentation du monde, cette *Weltanschauung*, qui imprègne non seulement les familles, mais aussi la société toute entière. Car au fond, n'est-ce pas la société qui est matrifocale avant même la famille ?

Nous entrons ici dans le débat proprement anthropologique auquel il nous faudra participer, faisant de la famille l'outil par lequel l'homme crée de la société pour vivre. L'*homo sapiens sapiens* étant le seul hominidé à vivre à la fois en société et dans des familles, peut-on imaginer qu'une société humaine puisse perdurer sans famille ? La question réciproque serait alors de savoir si l'absence de famille peut empêcher la construction d'une société ? Cette question prend une dimension toute particulière dans l'histoire des Antilles : la politique esclavagiste a longtemps empêché toute formation familiale chez les esclaves, afin de les tenir ainsi à l'écart de la société.

C'est donc la spécificité de la matrifocalité guadeloupéenne que nous tenterons de faire ressortir de notre analyse. Afin de répondre à l'un de ces détracteurs du Ministère de la Culture qui nous rétorqua un jour, "*mais enfin, aujourd'hui la matrifocalité il n'y en a pas qu'aux Antilles ! La matrifocalité en France c'est de plus en plus fréquent*". Il y a urgence à préciser les caractéristiques de la matrifocalité antillaise, afin de ne pas la confondre avec toute forme de monoparentalité. Seule l'étude du contexte socio-historique permet d'éviter cet écueil. Néanmoins, il nous est apparu très fréquemment au cours de cette recherche, que non seulement la matrifocalité antillaise ressemblait à d'autres formes familiales, mais qu'elle fonctionnait aussi sur des bases universelles. La spécificité matrifocale ne doit pas masquer les universaux humains, anthropologiques ou psychologiques qui s'expriment à travers elle comme à travers toute structure de parenté.

La recherche ethnographique

Toute anthropologie procède avant tout d'une ethnologie et auparavant d'une ethnographie. C'est en Guadeloupe, département français faisant partie de l'archipel des petites Antilles, que nous avons choisi de mesurer la réalité matrifocale¹. Ce choix et ce travail de terrain sont en fait venus répondre à un questionnement personnel dû à nos origines paternelles guadeloupéennes inconnues alors, et sur lequel des précisions seront nécessaires².

Une expérience de terrain de vingt-sept mois cumulés nous a permis de saisir "de l'intérieur" la complexité de cet univers créole. Nous avons rencontré plus de deux cents personnes, avec lesquelles de simples discussions pour les unes ou de longues relations pour les autres ont été établies. Immersée ainsi successivement au sein même de sept familles,

¹ A moins que ce ne soit elle qui nous ait choisie...

² Cf. Chapitre premier.

nous avons pu observer, participer à, ou subir la dynamique familiale matrifocale. La méthode retenue a d'abord privilégié les entretiens informels non directifs ou semi-directifs qui laissaient le champ et l'espace nécessaires à la personne interrogée de se sentir libre de parler de sujets aussi intimes que sa vie familiale, conjugale ou sexuelle. La méfiance est de rigueur en Guadeloupe, envers toute personne inconnue, et envers toute personne qui pose des questions sur la vie privée des gens. La crainte de voir sa vie exposée sur la scène publique, dans un milieu où le "qu'en dira-t-on ?" est le premier critère de conduite sociale, annihile toute volonté de réponse. Soit aucune réponse n'est fournie à ce curieux indiscret, soit c'est une réponse habile, laconique, extrêmement codifiée, et n'engageant pas la personne, qui vient mettre un terme à la discussion. On ne peut répondre à une personne indiscrete que si elle fait autorité.

Afin de gagner en qualité et d'éviter de fermer des discussions fragiles et rares, la liberté a été laissée aux gens de s'exprimer selon leur bon vouloir. Parfois en plein milieu d'une balade, parfois au moment de la sieste de façon individuelle, parfois au contraire au milieu d'une assemblée, chacun a trouvé le moment opportun pour se confier et répondre aux questions suggérées par l'ethnologue. Mais cette position d'ethnologue est devenue petit à petit secondaire. Après quatre mois consécutifs passés en Guadeloupe, je n'étais plus une visiteuse de passage, je devenais une sédentaire, quelqu'un qui venait prendre une place et jouer un rôle particuliers dans la vie communautaire et locale. Ma recherche ethnologique est devenue subalterne aux yeux de ceux que je rencontrais quotidiennement. Je devenais une connaissance, une relation, la copine d'Untel, pour les uns, une amie, une associée, pour les autres, et bien souvent une compatriote. Mon métissage particulier a en effet largement influé sur les conditions de réalisation de ce travail¹.

Ma recherche de terrain s'est déroulée principalement entre 1992 et 1994², en milieu rural, à l'extrême sud de la Guadeloupe, dans les villes de Trois-Rivières et Basse-Terre. La ville de Trois-Rivières, riche de près de neuf mille habitants, où s'est effectuée l'essentiel de la monographie, a la particularité d'être aujourd'hui située dans une enclave géographique, entre les monts Caraïbes, le massif de la Madeleine, et l'océan Atlantique, qui la tient encore à l'écart des grandes mutations économiques que connaît l'ensemble de la Guadeloupe. Ce milieu rural, à la fois populaire et bourgeois en raison de la présence nombreuse d'exploitants et d'ouvriers agricoles mais aussi d'une bourgeoisie administrative, a gardé un cachet assez traditionnel³. Cette étude a ainsi pour objectif de présenter une matrifocalité guadeloupéenne traditionnelle, sous un jour encore quelque peu préservé des changements socio-économiques. En effet, à l'heure où la Guadeloupe négocie difficilement le tournant économique européen tout en se découvrant un nouveau visage social, il nous a semblé intéressant de revenir sur les bases culturelles et sociales de l'île, afin de mieux comprendre l'évolution actuelle et plus loin, les difficultés rencontrées par les Antillais dans la migration.

La dernière perspective de ce travail interrogera ainsi la modernité de ce système mis en contact permanent, par le biais des migrations, du tourisme ou des media, avec des

¹ J'analyse le contenu de ce rapport intersubjectif au chapitre premier.

² Mes sept années de recherches doctorales furent partagées entre plus de deux ans cumulés de terrain de 1991 à 1999, deux ans de recherches et de travaux sur le carnaval guadeloupéen (articles, bourse de recherche de la Mission du patrimoine ethnologique, vacation au Musée national des Arts et Traditions populaires...) et trois ans de réflexions et de rédaction sur la question familiale (articles, formations auprès de socioprofessionnels, thèse). Voir aussi le chapitre premier.

³ La présentation de ce milieu fait l'objet du chapitre II.

cultures, des normes familiales et des modes de représentation autres. La matrifocalité est-elle un véritable phénomène créole, capable d'intégrer en son sein des éléments extérieurs, tout en les adaptant au contexte local ? Ou est-elle condamnée à s'effriter, telle une tradition obsolète, au contact de faits sociaux modernes ? Et si la matrifocalité était en fait le produit typique de la pré-modernité créole ?

PREMIERE PARTIE :
LA DECOUVERTE DU TERRAIN MATRIFOCAL

CHAPITRE PREMIER :
UNE ETHNOLOGUE EN HERBE
SUR LE TERRAIN GUADELOUPEEN MATRIFOCAL

*"L'ethnologue qui ne s'est pas examiné
lui-même n'a plus droit, ni qualité, de
faire de l'ethnologie." ¹*

Je m'autorise ici quelques réflexions pour préciser ma position personnelle par rapport à ce travail sur la famille antillaise. Ces quelques considérations sur mon itinéraire et son lien avec cette étude pourraient sembler inappropriées, voire hors *sujet*, dans le cadre d'une recherche d'anthropologie dite scientifique qui prône l'objectivité et non la subjectivité. Pourtant, ces réflexions n'ont d'autre but que de préciser ma problématique et de montrer en quoi ma position, tant personnelle que scientifique, fait tout entière partie de mon *objet* d'étude. Peut-être même le détermine-t-elle. En effet, à l'appui des travaux incontournables de Georges Devereux², l'anthropologie ne peut oblitérer le lien qui existe entre l'anthropologue et son objet d'étude, lien conscient et relation de transfert et de contre-transfert inconsciente. Il m'importe de clarifier la nature des relations qui me rattachent à mon terrain, afin de dévoiler la part consciente de ma subjectivité, pour optimiser mon objectivité scientifique

¹ Weston La Barre, préface à *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Georges Devereux, Paris, Flammarion, Nouvelle Bibliothèque Scientifique, 1980, p. 8.

² Citons notamment, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970, *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris, Gallimard, 1985 et *De l'angoisse à la méthode... Op. Cit.*

I. A la recherche de soi

A. UN PERE, DES RE-PERES

Cette thèse est l'aboutissement d'une recherche qui, avant même d'être universitaire, est une recherche personnelle, au sens où elle répond à une quête d'identité qui s'est imposée à moi il y a maintenant dix ans, alors que j'entamais des études de second cycle d'ethnologie. A l'époque déjà, le choix du terrain d'enquête s'était porté sur une communauté antillaise, celle de Bordeaux, première communauté antillaise que j'avais été amenée à côtoyer ; je cherchais à en définir le mode de sociabilité, pour conclure sur l'importance de la récréation de relations de type familial pour ces étudiants en exil. Ce premier contact avait déjà fait ressortir, il est vrai, la place de la famille dans la vie d'un Antillais, d'une famille élargie au-delà du simple noyau parents - enfants¹.

Ce n'est que bien plus tard que j'ai clairement réalisé que ces études d'anthropologie servaient en fait un intérêt plus égoïste qui était bel et bien une recherche identitaire. Parler de la famille antillaise et de la propension des hommes à ne pas s'investir dans une vie conjugale fixe n'est bien sûr absolument pas anodin pour moi qui, née de père antillais guadeloupéen et de mère française champenoise, ai vécu pendant près de vingt ans sans avoir le moindre contact avec les Antilles ou leurs représentants. N'ayant pas connu mon père et n'ayant pas été élevée avec lui, mais avec ma mère et mon beau-père dont je porte le nom, j'ai toujours vécu dans un milieu de culture métropolitaine blanche. Même si j'ai toujours connu l'existence de ce père fantôme qui avait disparu sans laisser trace de vie, abandonnant, comme on me l'avait laissé croire, femme et enfant, les Antilles ne faisaient pas partie intégrale de ma vie. Il est malgré tout évident que le désir de connaître ce père, cette référence ultime, cette origine créatrice que je portais en moi sans la connaître, sans pouvoir lui donner de visage, ce désir m'a habitée très tôt et c'est très certainement lui qui m'a poussée à conduire ce travail, à me lancer dans l'aventure d'une thèse, qui a pour cela des vertus thérapeutiques évidentes.

C'est en fait toute une branche de ma généalogie qui m'était inconnue, ne disposant que d'informations éparses que ma mère possédait sur ma famille paternelle, à savoir le lieu de résidence en Guadeloupe de ma grand-mère et de mes oncles et tantes, au début des années 1970. Et puis, bien ô combien précieux, un nom de famille qui n'était pas le mien, faute de reconnaissance, mais bel et bien celui de mon père et de ma grand-mère². Lorsque je suis partie en Guadeloupe pour la première fois en 1991, c'est en fait vers ma grand-mère paternelle que je me suis tournée et non vers mon père, ni vers un éventuel grand-père. C'est elle que j'ai cherché à contacter en premier lieu. J'ai trouvé ses coordonnées par Minitel et par chance, après plusieurs déménagements, elle était revenue dans la commune du Gosier où elle avait habité vingt ans auparavant. La suite a été assez rapide puisque, se souvenant très bien de mon existence, les premiers instants de joie et de surprise passés, elle a contacté tous ses enfants présents en Guadeloupe pour leur annoncer ma venue. La rencontre avec mon père s'est faite grâce à elle, par l'un de ces heureux *hasards* qui a fait que mon père, qui résidait en

¹ Cf. *Les relations de sociabilité chez les étudiants antillais de Bordeaux*, Mémoire de licence d'ethnologie, Université de Bordeaux II, 1990.

² La question de la légitimité de l'enfant et de la reconnaissance par le nom est au centre de la dynamique matrifocale, et reste l'un des points importants de mon histoire familiale : j'ai appris que j'étais la quatrième génération d'enfants illégitimes du côté paternel. Je suis fille naturelle non reconnue de mon père qui est fils naturel d'une femme elle-même fille illégitime de son père reconnue par lui, lui-même fils naturel de sa mère...

France depuis vingt-trois ans, avait prévu de venir en Guadeloupe trois jours avant mon départ pour Paris.

Le fait que ma démarche se soit orientée vers ma grand-mère retient aujourd'hui tout mon intérêt. En effet, outre le fait qu'elle symbolise la distance affective que je voulais garder avec mon père, en utilisant ce moyen indirect de le joindre¹, n'étant pas encore prête à l'accueillir dans ma vie, elle montre aussi que j'étais porteuse en moi d'une certaine notion de la matrifocalité, sans même en avoir pleinement conscience. Ma grand-mère m'est en fait apparue comme le pilier central autour duquel devait s'organiser cette famille paternelle, l'élément immuable qui me permettrait de joindre cet homme qui m'avait laissé une image de grande *inconstance*. J'éprouvais envers elle une affection que la solitude avait effacée de mes sentiments pour mon père. Il me semblait qu'elle devait être porteuse de l'histoire de toute la famille, des absents comme des présents, porteuse peut-être même de ma propre histoire, dont son fils m'avait dépossédée en quittant ma vie.

C'est à cette absence de références et de repères familiaux, cet espace vacant dans mon identité, que tout ce travail est venu répondre sans que j'en aie véritablement décidé ainsi. Mon trajet personnel, familial, me prédisposait à ce genre d'étude ethnologique sur la matrifocalité antillaise, c'est pourquoi je pense que c'est mon sujet de travail qui m'a choisie et non l'inverse, puisqu'il faisait partie entière de ma vie, dissimulé derrière des années de silence. Une série d'opportunités heureuses a permis que je me lance sur ce chemin de vie et que j'accomplisse ce trajet à rebours, vers la Guadeloupe, vers cette origine première intime. Le sens de mon voyage était ainsi à l'inverse de celui que mon père avait entrepris plus de vingt ans auparavant, en partant vers la France, persuadé lui aussi de la porter en lui. J'ai ainsi pu obtenir la réponse à la question principale qui est sous-jacente à tout ce travail : "l'absence de mon père était-elle circonstancielle ou culturelle ?" Cette inconstance masculine était-elle en fait une constance culturelle aux Antilles ? Ou en étais-je responsable ? Il s'agissait de comprendre comment, si c'était le cas, mon histoire personnelle pouvait être le produit de l'histoire d'une famille et derrière elle, de l'Histoire d'un pays. Mes lacunes identitaires relevaient-elles de l'identité culturelle antillaise de mon père ? Plusieurs niveaux d'analyse apparaissaient ainsi : mon état psychologique, la culture de mon père, l'histoire de sa famille, l'Histoire et les enjeux socio-économiques d'un pays.

Cette démarche relevait donc à la fois de la psychanalyse et de l'anthropologie (une anthropologie plurielle mêlant notamment l'histoire et la sociologie), même si, bien que complémentaires, elles appartenaient à des registres différents². C'est bien après le début de mes recherches que j'ai compris l'importance de l'enjeu personnel et cathartique de cette thèse, absorbée que j'étais par l'intérêt scientifique d'un travail sur la matrifocalité.

B. UNE RECHERCHE IDENTITAIRE

¹ Un ami antillais me fait remarquer en lisant ce paragraphe que c'est au contraire le moyen le plus direct pour joindre un homme en Guadeloupe que de s'adresser chez sa mère !

² La distance entre l'anthropologie et la psychanalyse est infime. La psychanalyse n'est-elle pas elle-même une anthropologie ? L'anthropologie qui prétend comprendre le sens et les croyances que l'homme associe à ses gestes peut-elle se passer de cet outil de compréhension et d'investigation du psychisme humain qu'est la psychanalyse ? Les ouvrages de Sigmund Freud, Georges Devereux ou Nadia Mohia-Navet (voir bibliographie) abondent dans le sens d'une complémentarité nécessaire entre ces deux disciplines, mais aussi ces deux expériences vécues.

1. Un symptôme moderne

a. Une étape nécessaire dans l'individuation

Ma démarche, jugée courageuse par certaines personnes ne comprenant pas que je recherche quelqu'un qui s'était totalement désintéressé de moi, n'a rien d'exceptionnel ; c'est même certainement un symptôme courant du monde moderne. C'est la démarche de nombreuses personnes cherchant à se tourner vers leurs origines, qu'elles soient connues ou non. Les enfants nés de parent(s) inconnu(s), les enfants adoptés, les enfants nés en exil, les enfants nés de parents ayant émigré de leur pays d'origine sont autant de personnes susceptibles de partir, un jour ou l'autre, en quête de connaissance sur cette partie d'eux-mêmes qui leur est inconnue ou lointaine, presque aliénée. Cette démarche devient nécessaire pour certains et elle s'impose à eux au moment où ils sont amenés à construire leur identité sociale, au moment de devenir adultes. Ce n'est donc pas étonnant que ce soit après la puberté, pendant l'adolescence, moment où se définissent une identité et un rôle sexuels et sociaux, et où un désir de reconnaissance se fait grandissant, que ce besoin se fasse sentir. C'est à ce moment que la nécessité d'intégrer, de reconnaître et de se faire reconnaître par un groupe social et culturel qui fait référence devient croissante. C'est un véritable processus d'identification à autrui qui se met en place, et qui vient poser la question de l'identification aux parents faite depuis la naissance. Que faire alors de ce patrimoine identitaire laissé en héritage ?

La question que se pose consciemment ou non tout adolescent est bien de savoir à qui il peut s'identifier : à ses parents, au groupe familial, ou à un autre groupe social, cherchant par là même les assises de son identité d'adulte naissante. Cette question répond à la pression sociale qui pousse chacun à définir sa position socio-culturelle et à l'afficher au moyen de codes de reconnaissance tels que la tenue vestimentaire, la coiffure, la gestuelle du corps, le langage, et tout autre signe d'appartenance porteur de sens, cher aux adolescents mais aussi aux adultes. L'affirmation d'une identité qui s'appuie sur un tel processus d'identification doit répondre en fait à deux questions : *à qui je m'identifie ?* et *de qui je me différencie ?*

b. Des interfaces douloureuses

La question est épineuse pour ces enfants adoptés qui vivent sans connaître leurs parents et qui sont tentés de leur donner une image en allant à leur recherche. Comme si la relation affective et l'éducation apportée par la famille d'adoption ne suffisaient pas à construire une identité complète ; comme si la question de l'origine restait cruciale, sous-jacente à toute autre question, exigeant une réponse imaginaire ou réelle, une parole à recevoir pour pouvoir ensuite la transmettre, poussant à un retour aux sources pour ceux qui en ont la capacité.

Cette quête d'identité prend aussi une dimension particulière pour celui qui est porteur d'une ou deux origines culturelles différentes de la culture du milieu dans lequel il vit. Prenons le cas d'enfants immigrés ayant passé leur enfance dans leur pays d'origine et leur adolescence dans leur pays d'accueil, vivant avec leur famille d'origine étrangère et fréquentant des personnes et des structures administratives et culturelles françaises. Comment se situent-ils par rapport à leur culture d'origine et à leur culture d'accueil qui est venue s'y ajouter ? Quelle culture revendiquent-ils comme étant la leur ?

Le cas d'enfants nés de parents immigrés dans le pays d'accueil de ceux-ci est sensiblement différent puisqu'ils ne sont socialisés que par leur milieu d'accueil qui pourrait pour cela être considéré comme le milieu d'origine. Malgré tout, ils sont élevés dans un

milieu familial qui est porteur et vecteur d'une culture d'origine différente, dans lequel ils évoluent en position d'interculturalité. C'est le cas des enfants dits de la deuxième génération, dont les beurs sont l'exemple le plus (sommairement) médiatisé, mais dont font aussi partie bon nombre de jeunes antillais. Quelle identité revendiquent-ils, eux qui pour beaucoup ne connaissent que très peu la culture de leurs parents et n'ont jamais vécu dans ce milieu culturel, eux qui doivent apprendre à gérer cette "*simultanéité contradictoire*"¹ ?

2. Vers une identité pacifiée

Je ne prétends pas répondre ici à ces questions ; des études se multiplient actuellement pour tenter de cerner ce problème de société². Mais il est important pour comprendre dans quel état d'esprit ma démarche s'est faite. Il me semble que lorsque j'ai commencé mon travail, je me situais dans le cas des enfants nés de parents inconnus, originaires d'un milieu totalement étranger au milieu d'accueil de leurs enfants. Enfants qui, face à cette double origine, partent à la recherche de celle qui est créatrice, cette référence ultime. Cela signifie que je suis arrivée sur mon terrain avec beaucoup d'attentes et une grande disponibilité pour découvrir cet ailleurs inconnu qui ne me paraissait pas tout à fait étranger, mais me semblait considérablement étrange. Ce besoin de savoir m'a permis justement d'aborder le terrain avec une ouverture et une réceptivité auxquelles les acteurs n'ont pas été insensibles. Je suis entrée en contact avec une société que je ne connaissais pas mais que je ressentais, qui me reconnaissait à travers la perception de mon métissage et qui me proposait une place dans son monde, bref qui m'offrait la possibilité de me *recréer* un monde (familial, amical, professionnel, affectif ...). C'est l'ensemble de ces nouvelles relations qui a été porteur de sens et d'un sens particulier, induit par la relation spéciale qui s'est créée entre cette société qui m'acceptait et moi-même. Il est probable que l'interaction entre quelqu'un de totalement étranger ou quelqu'un de totalement originaire de cette société aurait donné des résultats autres et n'aurait pas permis le même mouvement double d'immixtion et de distance conjointes.

A qui je ressemble ? Telle est la question qui m'a animée au début de ma recherche. Existait-il des personnes qui me soient semblables, physiquement, culturellement, socialement, sensiblement, ailleurs ? Puisque la société française me posait continuellement la question de ma différence physique, semblant la rattacher à une appartenance ethnique et culturelle étrangère, en l'occurrence antillaise, il me fallait m'assurer de cette filiation dont je semblais porter les stigmates, mais qui m'était si lointaine. Au départ "orpheline" de mon père, j'ai cru, sur le premier terrain, découvrir la part cachée et *essentielle* de moi-même, cet autre à qui je ressemblais, à qui je pouvais m'identifier et qui semblait ne pas me rejeter³. Je me suis alors sentie très proche de ces immigrés en situation d'interculturalité, empreints de deux cultures inégalement actives. Je suis ainsi revenue en France après ce premier terrain,

¹ L'expression est de Jacques Hassoun, in *Les contrebandiers de la mémoire*, Paris, Editions Syros, 1994, p. 40. Elle me semble surtout révéler l'impossibilité pour l'observateur plus que pour l'individu concerné, de catégoriser de façon uniforme et monothétique, la personne observée. Le métissage dans son vécu se refuse à des catégorisations figées et réductrices.

² C'était l'objectif du centre de recherche et d'étude sur les dysfonctions en situation d'adaptation, le C.R.E.D.A., dirigé par François Raveau, ainsi que de certains chercheurs qui se posent le problème de l'intégration des populations immigrées en France. La gestion des origines est l'un des thèmes les plus communs pour les psychiatres et les psychanalystes...

³ C'est en tout cas ainsi que je le percevais pendant mon premier contact enchanteur avec les Antilles.

activement porteuse d'une culture étrangère qui semblait vouloir parler à travers moi et que j'avais envie de revendiquer.

Mais un second voyage m'a fait comprendre la nécessité imposée à chacun aux Antilles de "choisir son camp", de définir clairement sa société d'appartenance, de ne jamais rester dans cette position double, malgré cette identité créole et métissée omniprésente. Après dix-huit mois d'un terrain épique, j'ai compris que ce choix était pour moi une gageure. Car même si mon métissage me permettait une grande proximité, une sorte de perméabilité culturelle par rapport à la société antillaise, il n'était en rien un métissage culturel. Ma socialisation première s'était effectuée en France (cette France qui m'attirait de nouveau à elle après un an et demi d'absence), et elle m'avait imprégnée d'un fondement culturel français, dont je ne pouvais ni ne devais me défaire. Le fait que je puisse habiter parfois la culture antillaise sous certains de ses aspects ne faisait pas de moi une Antillaise à part entière, mais une Antillaise entièrement à part. Cette culture n'était pas totalement mienne, elle ne m'avait pas forgée dans son moule social, même si mon histoire y trouvait sa source. Cette conjonction me permettait de réduire considérablement la distance qui me séparait de cette société qui s'offrait à moi comme une terre d'accueil. Mais ma socialisation française initiale semblait ne pas vouloir se laisser évincer de mon identité culturelle ; au contraire, elle me rappelait à elle physiquement, me poussant à rejoindre Paris pour faire le bilan de cette vive expérience de l'identité.

Mon troisième séjour, beaucoup plus court, me permit de comprendre plus clairement cet état de fait car, après quatre mois de recul passés à Paris, j'avais abordé ce troisième terrain avec une attitude plus distante, avec plus de maturité mais surtout, avec des habitudes culturelles de nouveau francisées. Moins investie sur ce terrain qu'auparavant, j'ai pu mesurer rapidement cette fois-ci la distance qui me séparait de la culture antillaise et que mes interlocuteurs ne manquèrent pas de me rappeler violemment. J'ai compris que j'avais fait l'erreur quelques mois plus tôt de croire que j'aurais pu être chez moi en Guadeloupe. Ces séjours m'avaient renvoyée à moi-même.

J'abordai le quatrième après une année et demie de distance prise géographiquement, affectivement et scientifiquement, à faire le deuil de ces attentes que j'avais fondées envers la Guadeloupe. Une année et demie pour prendre le temps d'analyser, de comprendre, de réfléchir, de relativiser, bref de d-i-g-é-r-e-r pour pouvoir enfin r-é-d-i-g-e-r. Et rédiger pour pouvoir revenir. Revenir pour mieux repartir.

En effet, les terrains suivants me firent vivre mon métissage avec moins de douleur, même si la distance qu'il implique reste toujours un cap à franchir¹, car j'avais pris le parti d'affirmer ma différence culturelle et mon intégrité d'être humain. Néanmoins, au-delà de mon métissage et de mon identité culturelle, c'est aussi mon identité sexuelle et mon statut de femme que ces terrains vinrent questionner. Etre une femme, face aux hommes, et face aux

¹ Ce cap est tout à la fois géographique, intellectuel et sentimental. Comment expliquer que je me sois longtemps sentie loin de chez moi ? La Guadeloupe ne cesse de m'appeler et de m'attirer à elle. Bien moins que lors de nos premiers contacts, mais toujours avec autant d'envie réciproque de se retrouver. Après maintes tergiversations, je crois pourtant qu'il me faudrait beaucoup de temps pour pouvoir m'y installer et y vivre tout en gardant une diversité d'activités culturelles et intellectuelles. Cependant, à chaque fois que je me retrouve sur cette île, le sol de ce pays semble vouloir me retenir, tout en me faisant comprendre que je ne peux y planter toutes mes racines mais qu'il me faut d'abord continuer mon chemin de vie à Paris. Continuer une thèse, continuer à mûrir, à relativiser, à m'ouvrir pour accepter les autres dans leur différence et pouvoir les rencontrer autant que possible. Mon lieu de vie et d'ancrage est parisien, certes. Mais l'immensité de Paris est parfois si insuffisante...

autres femmes ne va définitivement pas de soi. Travailler sur les relations familiales et les rapports de sexes, dans une société matrifocale, ne pouvait que m'obliger à remettre en question mon image de moi, afin de trouver des éléments de réponse à ces différentes questions.

3. A propos de ma subjectivité

La femme que je devenais et qui menait cette recherche ethnologique devait s'affranchir d'une réalité familiale complexe et inhibante. Ainsi, mes sentiments pour mon père ont certainement déterminé ma perception de la réalité matrifocale. Ils se composaient d'une grande attente, mais aussi d'une grande colère. L'envie de connaître générée par le manque et l'absence se conjuguaient avec le refus de me livrer. La rancœur, la tristesse, le vide affectif de toutes ces années criaient leur besoin de paix, d'amour et de rencontre généreuse, que je m'efforçais d'étouffer derrière une indépendance féministe. Il me fallut beaucoup de temps avant d'accepter de passer du temps avec ma famille paternelle et bien plus encore pour nouer avec mon père des relations cordiales, ici en France. L'absence crée des distances que la présence ne résorbe pas toujours.

J'étais venue chercher une explication, mais peut-être bien aussi des raisons pour excuser mon père. De quoi était-il coupable au juste ? Et était-il le vrai coupable ? Y avait-il tout simplement un coupable ? "*Le non-lieu paternel*", mon mémoire de D.E.A. avait déjà posé les prémices de cet acquittement... Cependant, je n'avais pas encore réalisé, au début de mon travail, qu'excuser mon père ne signifiait pas automatiquement accuser ma mère, ce qui me semblait inconcevable. Je devais consciemment la racheter, même si je savais inconsciemment que je devais rompre avec sa version de mon histoire, afin de créer la mienne propre. Une fois de plus, il m'a fallu du temps pour dépasser cette censure, et pouvoir appréhender l'homme et la femme antillais dans leur globalité, sans interposer les mêmes mécanismes de défense. En effet, si mon étude des hommes antillais dépendait de mon rapport à mon père, celui-ci était largement influencé par le rapport avec ma mère, détentrice d'une parole fondatrice sur cet homme central. Paradoxalement, j'éprouvais envers les hommes antillais de la méfiance certes, mais surtout beaucoup de compassion. De surcroît, c'est non seulement mon rapport avec les hommes antillais mais aussi avec les femmes antillaises qui était déterminé par ces relations avec mes parents. Entre l'identification à elles et le refus de subir le même sort qu'elles, je devais trouver une place qui me permette de dépasser les conflits de jalousie et de rivalité qui lient la majorité des Guadeloupéennes. Ceci impliquait donc véritablement qu'un grand travail ait d'abord été accompli sur moi-même et sur la nature de mes implications dans ces rapports de sexes.

Ces années de travail m'auront permis d'affirmer ma position identitaire, en me promenant d'un côté et de l'autre de l'Atlantique, d'une culture à l'autre, en habitant tour à tour l'une et l'autre facettes de mon identité, et en côtoyant les univers de l'un et l'autre de mes parents. Ma conclusion est assurée : l'identité n'est en rien une affaire de choix définitif entre deux cultures, ou entre deux parents, quand bien même ceux-ci sont présents à des niveaux différents. La force du métissage est bien de permettre à l'individu de réussir le passage d'une culture à l'autre, même si l'une des composantes est dominante, car elle a été l'agent socialisant, et si l'autre définit plus une tendance, une aptitude culturelle, une capacité d'écoute particulière. Repérer les points de passage de l'une à l'autre, être sensible à et comprendre les rouages de chacune, pouvoir trouver une place dans chacune d'entre elles,

parfois avec difficulté, pour vivre harmonieusement une "*simultanéité fondatrice*"¹. Mais surtout dépasser ces clivages et affirmer son humanité au-delà des distinctions caduques de races. Etre l'un *et* l'autre, au moins, mais aussi beaucoup plus, et non pas l'un *ou* l'autre. Devenir un être nouveau, totalement différent des deux originaux tout en les incluant². Telles sont les forces du métissage. Quant à l'absence de mon père, et l'inaccessibilité de mon beau-père³, elles se révélèrent être une grande chance, un grand passeport pour ce chemin de vie.

C. DU « JE » AU « NOUS », DE L'EGOÏSME A L'ALTRUISME

Cette recherche est bel et bien un travail d'ethnologie, un travail *pour* l'ethnologie. C'est l'outil scientifique qui m'a permis et contraint de garder cette distance, qui se réduisait parfois dans des situations d'empathie très intenses. La distance n'est donc pas seulement culturelle, elle est scientifique, c'est-à-dire qu'elle permet d'objectiver des données qui, dès le début, ne sont que subjectives, puisque nées de l'interaction entre des sujets : l'ethnologue et les acteurs indigènes. Elle impose un va-et-vient permanent entre le sujet d'étude et la position de l'ethnologue. Celui-ci doit en effet tenter de s'imprégner de la société qu'il étudie, en participant à ses rites et se soumettant à ses rythmes, afin d'en mesurer toutes les dimensions et de cerner les enjeux soulevés par le *sujet*, du point de vue des acteurs. Cet aspect du travail, l'observation participante, est tout entier subjectif puisqu'il naît de l'interaction spécifique entre l'ethnologue et les acteurs et dépend donc des relations qu'il aura pu établir avec son terrain. Mais, il doit ensuite prendre une distance critique dite "scientifique" afin de s'extérioriser et de faire une analyse d'un point de vue non plus interne mais externe de ce qui devient un *objet* d'étude. Cette analyse permise par la prise de distance, qui correspond aussi souvent à une distance géographique prise avec son terrain, doit enfin être soumise à une dernière confrontation avec l'objet d'étude. L'élaboration scientifique des faits culturels observés correspond-elle toujours à une réalité empirique sur laquelle elle était supposée se fonder ? Est-ce que la lecture que l'ethnologue donne scientifiquement des rapports sociaux dans lesquels il a été impliqué émotionnellement et dont il a tenté de percevoir le sens, est-ce que cette élaboration fait sens pour les acteurs ? C'est à ce moment que se fait "*la confrontation du sens reconstruit et du sens recueilli*"⁴.

Il me paraît évident que seule l'ethnologie pouvait servir le but que je m'étais assigné et que celui-ci pourrait en retour être d'un intérêt scientifique pour la discipline, dans la mesure où je serais amenée à soulever des questions sur la parenté de façon originale. De plus, le travail pourrait servir non plus mes propres intérêts, mais aussi ceux d'une communauté scientifique, ceux d'une communauté antillaise et ceux de toute personne concernée par la problématique familiale, antillaise ou non. Ce mouvement de va et vient que doit s'imposer l'ethnologue me semble se superposer adéquatement au mouvement de va et vient qui s'impose à l'individu métis en quête d'identité culturelle. Il correspond à ce rapport exotique (au sens littéral), que l'on cherche alors à prendre avec soi-même, celui qui nous

¹ L'expression est aussi de Jacques Hassoun, *Ibid.*, p. 84.

² C'est le principe de reproduction biologique et cellulaire ...

³ Je ne développerai pas la problématique beau-paternelle. Disons que les liens établis avec ce père qui m'avait reconnue, ne permirent jamais, faute de communication, de pallier l'absence paternelle initiale. Ces deux pères devaient conforter mon questionnement par rapport aux hommes et la paternité.

⁴ in Maurice Godelier, "*Sexualité et société. Réflexions d'un anthropologue*", Communication à la réunion du 21 Novembre 1993 de la Société Parisienne de Psychanalyse, texte dactylographié, p.4.

pousse et nous oblige à "sortir de soi" pour nous tourner vers un ailleurs qui nous confronte en fait à nous-mêmes. Cet exotisme qui nous contraint à quitter, le temps d'un terrain, nos lieux de réflexion, notre position théorique et culturelle, pour être tout entier réceptif à ce qu'autrui peut avoir à nous dire, à ce que des faits culturels peuvent vouloir dire, vouloir *nous* dire. Quitter cet ego pour se tourner vers un alter qui, dans le cas d'une recherche sur soi, peut ressembler étrangement à un alter ego.

Monsieur Maurice Godelier nous confiait qu'être ethnologue, c'est être un peu schizophrène. Il s'agit certainement effectivement de gérer harmonieusement une position, voire une identité, multiple. Mais que l'on se rassure : cette capacité à parler et se situer en plusieurs lieux n'est en rien pathologique ! Peut-être plutôt une ubiquité que de la schizophrénie. Une recherche identitaire ou ethnologique qui parvient à son terme n'est pas produite par quelqu'un en situation d'instabilité, de déséquilibre psychologique ou intellectuel, mais par quelqu'un qui a su repérer des lieux de passage, de transition, d'une société à une autre. Quelqu'un pour qui la connaissance d'autrui s'est révélée liée à la connaissance de soi et surtout, comme le prônait Georges Devereux, à l'analyse de la nature de son propre rapport avec autrui. Car l'intensité du lien affectif au terrain et la propension de l'observateur à mettre en place des mécanismes de défense ou de contre-transfert deviennent aussi les limites d'une telle observation. La psychanalyse n'est donc jamais très loin.

*"Etre objectif sur les autres présuppose qu'on soit objectif sur soi-même, sans perdre pour autant le sens de sa propre identité."*¹

Prendre position par rapport à son propre travail de façon honnête comme nous avons tenté de le faire ici est aussi ce qui permet de gérer cet équilibre. C'est ce qui nous a permis de définir qui était ce "*nous*" de narration venu remplacer subrepticement le "*je*" initial. D'un "*je*" décomposé entre cette jeune femme française en quête d'identité, cette femme devenue antillaise le temps d'un terrain, cet acteur subjectif et cet observateur scientifique objectif, est né ce "*nous*" réconcilié et recomposé autour de ces dimensions qu'il inclut toutes, et qu'il dépasse pour vivre son humanité. D'un "*je*" individu, indivisible, personne singulière première, créant un rapport particulier avec un sujet, naît ce "*nous*", devenu première personne plurielle. Ce "*nous*" représentant non plus une position singulière et subjective, mais une position qui s'est objectivée par ce détour subjectif qu'elle analyse ; "*nous*" ayant réussi la distanciation au "*je*" ainsi devenu objet de sa propre étude et aspirant donc à un statut dit scientifique. Telles sont les règles du jeu anthropologique.

¹ G. Devereux (1980 : 227).

II. Une femme en milieu matrifocal

A. LA PLACE QUE LA SOCIÉTÉ GUADELOUPEENNE M'ASSIGNA

Lors de mon premier séjour en 1991, j'ai abordé la société antillaise sans la moindre connaissance du mode de sociabilité qu'elle présentait, si ce n'est des informations livresques. Je quittais Bordeaux où j'avais fait la connaissance de quelques Antillais, mais qui résidaient en permanence en Métropole et qui, pour des nécessités d'adaptation, avaient déjà adopté des pratiques sociales plus francisées. J'ai découvert en Guadeloupe une société que j'imaginai naïvement très proche, voire semblable à la société française dans ses pratiques sociales, puisque je n'en avais justement qu'une image faussée, à travers les relations que j'avais établies avec ces Antillais migrants.

La difficulté à saisir ces différences sensibles dans les comportements sociaux m'a d'ailleurs conduite à commettre des impairs avec mes hôtes, souvent sans en être consciente ou sans en réaliser la portée. C'est aussi grâce à ces dérapages que j'ai pu mettre en évidence les particularités sociales et culturelles de la Guadeloupe, en étant confrontée à des situations qui me paraissaient étrangères. Le fait de vivre au sein d'une famille antillaise a été pour cela très bénéfique, puisqu'il m'a permis d'être directement au contact de cette réalité.

Les principaux points de tensions auxquels je me suis heurtée concernaient en fait mon statut de femme, de femme métropolitaine, de femme indépendante provenant d'un milieu perçu comme bourgeois ou aisé par rapport à la moyenne locale, de femme métisse affichant un métissage clair particulier. L'analyse du contenu de ces points de tensions individuelles avec la société antillaise devait révéler des rouages qui relèvent bien sûr du plus collectif.

1. Une femme...

Tous ces critères sont en fait devenus opérants dans mes relations avec ma famille d'accueil, formée des deux parents, Alain et Anne, résidant dans la maison paternelle avec leur dernier fils, James. Les deux fils aînés, Claude et Sébastien, habitaient avec leur compagne, l'un au Bourg de Trois-Rivières et l'autre à Basse-Terre, mais se rendaient presque quotidiennement dans la maison familiale. La maison était aussi continuellement fréquentée par des amis de la famille et notamment du dernier des fils, ce qui lui donnait une ambiance très masculine. La mère, seule personnage féminin, infirmière à l'hôpital de Basse-Terre, était le plus souvent absente en raison de ce travail, alors que le père, retraité, gérait les affaires domestiques¹.

Ma présence vint donc vraisemblablement déranger cet univers masculin et ma position n'en fut que plus délicate. J'ai pu comprendre que mon statut de femme prenait une dimension particulière dans la société antillaise, en étant soumise à certains interdits que mes hôtes me firent habilement deviner. Concernant mon attitude, plusieurs remarques me furent adressées pour m'inciter à en changer. Que je fus fumeuse fut l'un des premiers points qui leur parurent choquants. "*Ce n'est pas bon pour la santé !*" me fit-on remarquer, ajoutant ironiquement que je voulais certainement "renforcer mes poumons". Il était en fait très mal vu qu'un jeune fume en public et *a fortiori* sous le toit familial, mais très vite, je remarquai que cet interdit ne s'adressait pas de la même façon aux filles qu'aux garçons. Finalement, on me

¹ J'étais loin a priori de la structure matrifocale et pourtant...

fit observer que non seulement ce n'était pas bon pour la santé mais que surtout ce n'était "*pas beau pour une femme de fumer comme les hommes*". "*Ça ne va pas avec toi*" me dit un jour un voisin, "*une chose si laide dans une si belle bouche*". Plus que de la fumée, c'est de la vulgarité et de la négligence que je portais donc à ma bouche et à mon image à travers la cigarette. Il y avait de toute évidence ici un trait particulier qu'il me fallait approfondir sur la respectabilité féminine, mais je profitais de mon statut d' "étrangère" pour conserver mes mauvaises habitudes.

De la même façon, je compris très rapidement que le fait de discuter trop longtemps dans la rue avec des hommes, voisins, proches ou inconnus, ou sortir seule dans la rue, une fois la nuit tombée, pour aller faire une course à la boutique du coin par exemple, étaient autant de conduites que je devais éviter. C'est Anne, la mère de famille qui me le fit comprendre, me proposant alors, très gentiment et discrètement, de l'accompagner plutôt au salon pour regarder un programme télé, ou préférant envoyer l'un de ses fils faire la course à ma place ou m'y accompagner. Les réactions furent les mêmes lorsque je souhaitai par exemple me rendre seule à la plage ou dans la forêt, et même dans les terres¹ derrière la maison. Tous ces endroits n'étaient visiblement pas recommandés pour une femme et surtout pas pour une femme seule. Mais la gentillesse avec laquelle mes hôtes tentèrent de me le faire comprendre ne me permit pas aussitôt de soupçonner la moindre règle sociale ou sexuelle. Les parents me proposaient, en effet, de m'emmener eux-mêmes à la plage ou en ville, "*pour te montrer et pour pas que tu t'ennuies*" disaient-ils, alors que leur fils préférait visiblement les sorties entre hommes, semblant ne pas vouloir s'embarrasser d'une femme. Je n'ai réalisé qu'après mon premier séjour que ce que je croyais être de la sollicitude de la part des parents était en fait une injonction à correspondre au rôle de femme telle que la société le formulait, et à me tenir loin de leurs fils !

Cependant, outre ma conduite et évidemment ma tenue vestimentaire (ne pas porter de tenues trop courtes ou de décolleté trop plongeant, ne pas pratiquer de monokini à la plage), mes dires étaient eux aussi soumis à examen. Le fait de donner mon avis dans telle discussion et de défendre un point de vue différent de celui de mon interlocuteur n'était pas une chose anodine. Je l'ai compris à plusieurs reprises en vexant le père de ma famille d'accueil en discutant au sujet de l'homosexualité ou de l'avortement et en appuyant un point de vue très libre et tolérant envers ces pratiques. Mais je pouvais aussi heurter la susceptibilité de mes hôtes en me contentant de donner mon point de vue dans une discussion où j'intervenais sans y être invitée. Cela me parut encore plus flagrant lorsque, malencontreusement, je m'immiscai dans une discussion d'hommes pour donner un avis différent de celui de mon hôte.

J'étais bien loin, lors de ce premier séjour de réaliser ce qui me paraît aujourd'hui une évidence : la forte partition de l'univers antillais traditionnel entre le féminin et le masculin, à quelque niveau que ce soit. Je l'ai appris, il est vrai, à mes dépens et j'ai craint à mon retour à Paris, en me rendant compte des impairs que j'avais commis, d'avoir raté ce premier terrain. Il n'en était rien. Ces bévues m'avaient en fait permis de faire ressortir avec acuité un code social et sexuel que ma présence rendait problématique, alors que son application quotidienne aux Antilles en masquait, *a priori*, la virulence. C'est à la description précise et à l'analyse approfondie de ce code que tout ce travail prétend.

¹Le terrain que possédait la famille derrière la maison était plus qu'un jardin. La végétation y poussant de manière sauvage à côté de plants cultivés et d'une ancienne porcherie, sur un terrain dont les limites ne paraissaient pas à première vue nettement définies, chacun le désignait sous le terme de "terres". Les limites de ce terrain étaient bel et bien connues avec précision. Elles avaient même été l'objet d'un violent conflit familial.

2. ... bourgeoise...

Outre mon identité sexuelle, ce fut aussi mon identité sociale et culturelle qui intervint dans l'élaboration de mes relations avec les Guadeloupéens et en premier lieu avec mes hôtes. Avant mon arrivée, la famille Petitjean ne connaissait rien de moi si ce n'est que j'étais une très bonne amie de la famille Luron, de Bordeaux, qui avait accueilli Alain en 1989. Celui-ci s'était rendu seul à Bordeaux pour une opération faciale et avait fait la connaissance de cette famille par l'intermédiaire du fils qui était hospitalisé dans la même chambre. Très rapidement, il fut invité à leur domicile et dans leur maison de campagne, afin de ne pas rester seul pendant sa convalescence. Alain me raconta cette rencontre dès le premier jour de mon séjour, avec beaucoup d'émotion, m'expliquant à quel point l'hospitalité avec laquelle il avait été accueilli par cette famille qui ne le connaissait pas l'avait touché, en ces moments de solitude et d'exil et combien il souhaitait pouvoir un jour leur rendre la pareille. Ce sentiment de leur être redevable de cet accueil expliquait qu'il m'offre à son tour l'hospitalité sans hésitation.

Il est vraisemblable que l'accueil qui m'était réservé se voulait d'être à la hauteur de celui qu'avait reçu Alain chez les Luron. Or, cette famille bordelaise qui est pour moi une seconde famille, logeant dans un grand appartement d'un quartier résidentiel et possédant une maison de famille dans les Pyrénées, est très certainement apparue à Alain comme une famille aisée, même si elle affichait un train de vie sans prétention. Mais, pour qui provient de cette Guadeloupe dont la situation économique est peu florissante, cette famille se situerait plutôt dans les catégories très favorisées. Etant envoyée de leur part, j'ai moi-même été considérée comme faisant partie d'un milieu aisé, avant même mon arrivée. Or, la famille Petitjean, bien que vivant au-dessus de ses moyens en essayant de maintenir une image de réussite sociale propre à la classe des mulâtres¹ à laquelle elle prétendait appartenir, ne devait se contenter que d'un salaire d'infirmière pour faire vivre quatre ou cinq personnes².

Ils ont longtemps essayé de me cacher leurs difficultés financières, par discrétion d'une part, mais surtout pour ne pas laisser présager qu'ils ne pourraient m'accueillir décemment. C'est ainsi que mon arrivée avait été prévue avec soin depuis longtemps. On me confia la chambre du fils aîné, qui avait été repeinte et remeublée d'une armoire neuve pour l'occasion, ce qui représentait un investissement déjà important, ne serait-ce que symboliquement. La maison entière avait été rénovée, une salle de bain particulière m'était confiée. Tout avait été mis en oeuvre pour faire honneur à mon séjour et pour montrer la plus grande hospitalité possible. Mon départ soudain et violent, lors de mon second séjour, dû à la jalousie d'une des belles-filles de la famille, fut ainsi vécu avec beaucoup de honte par les parents.

Mais au-delà de cette hospitalité, c'était le statut social de mes hôtes qui était en jeu. Il s'agissait en fait pour eux de montrer qu'ils étaient tout à fait capables d'accueillir une jeune métropolitaine bourgeoise et qu'ils connaissaient donc les pratiques culturelles de cette classe sociale à laquelle ils voulaient ainsi être rattachés et identifiés. Je me suis rendu compte de cet aspect des choses lors de discussions au sujet de la cuisine par exemple, où Alain (c'est lui qui préparait les repas) défendait avec une véhémence farouche qu'il était tout à fait capable de préparer des plats de la cuisine française. Il en fut de même pour la langue utilisée pour me

¹ Je préciserai plus loin la signification de ces catégories socio-raciales (voir aussi les chapitres II et XI).

² Plus tard, ce salaire de 12.000 francs environ dut suffire à nourrir 10 personnes et payer l'aide familiale, alors que, pour des raisons matérielles, quatre générations furent réunies sous le même toit. La matrifocalité émergeait petit à petit de cet univers masculin...

parler. Alors que tous parlaient créole entre eux, ils en vinrent à s'excuser de le parler en ma présence ou de parler un français incorrect. Je décelai ainsi la connotation péjorative du créole dans les échanges courtois, pourtant utilisé avec préférence dans les échanges amicaux. Le souci d'affirmer un certain statut social se révéla aussi lors de mon second séjour, alors que, grâce à l'allocation de recherche que je percevais, je gagnais la somme de 7500 francs brut, soit, à moi seule, plus de la moitié des revenus de toute la famille. Quelle ne fut pas l'indignation d'Alain quand je lui remboursai une consultation médicale qu'il avait payée en mon nom ! *"Tu crois qu'on ne peut pas te payer ça alors ?"*

Cette différence de niveau social finit par se masquer difficilement, puisqu'à la même période, de gros soucis financiers vinrent affaiblir la famille qui sollicita indirectement mon aide, acceptant enfin que je participe aux dépenses domestiques. Cette requête marquait aussi la volonté de briser un peu la distance sociale qui pouvait exister entre nous, en favorisant un rapprochement qui ne se préoccupait plus de formalités de courtoisie. C'est ainsi qu'au même moment, chacun commença à me parler directement en créole et à souhaiter que j'apprenne la langue. Cette initiation à la culture créole qui passait aussi par l'apprentissage de la cuisine, de la danse ou la découverte des sites peu touristiques donc plus authentiques, visait véritablement à réduire cette distance sociale et culturelle qui était censée nous séparer à l'origine, ou du moins, à la rendre caduque.

Je retrouvai aussi par la suite ce jeu de rôles social auquel s'étaient livré mes hôtes dans l'ensemble des contacts établis avec la population qui, voyant arriver une femme française et donc étrangère, adoptait une certaine position de repli, d'observation, de courtoisie et de distance pour m'aborder. Il était clair que ma position sociale m'attribuait une image qui me précédait en tous lieux, dans chacun de mes séjours. Quelle était donc cette femme qui, venue de France, s'installait seule dans un appartement qu'aucun homme ne payait pour elle, qui subvenait seule à ses besoins, mais semblait ne pas avoir d'activité salariée fixe et menait ainsi un train de vie que la moitié des jeunes de la commune ne pouvait pas s'offrir¹? Le regard interrogateur des gens me fit rapidement comprendre que la qualité des contacts établis avec la population et donc la réussite de mon ethnographie passerait par l'abandon de mes habitudes sociales et culturelles, afin de ne pas m'exclure de mon propre terrain. Mais peut-on jamais les oublier totalement ? La difficulté à revêtir cet autre masque social que la société antillaise me tendait pour m'accepter dans une plus grande conformité m'obligea à m'isoler de temps à autre pour retrouver des repères et finalement à rentrer à Paris.

3. ... et métisse.

Cette confrontation sociale était plus, me semble-t-il, qu'un simple problème d'ajustement dans des contacts de sociétés. J'ai eu très vite l'impression de véhiculer avec moi une certaine image de la Métropole. La question me fut souvent posée : *"Tu viens de France?"* *"Ah bon !"* ajoutait-on avec un sourire entendu ou une grimace qui marquait ma différence. *"Mais tu fréquentes des Antillais là-bas ou bien uniquement des Blancs ?"* Finalement n'était-ce pas aussi la question de mon identité raciale que l'on me posait directement, me demandant implicitement de choisir mon camp. Impossible pour qui a appris

¹Sans faire aucun excès évidemment, le simple fait de vivre de façon indépendante, de louer un appartement plus de 2000 francs, de louer parfois une voiture pour mes déplacements, d'avoir quelques loisirs, de porter des vêtements qu'on ne trouvait pas en Guadeloupe et qui portaient la marque française, tout ceci suffit à faire de moi un sujet d'intrigue.

à ne pas regarder les gens d'après leur couleur de peau ! Je créai ainsi l'étonnement en ne sachant pas répondre à la question que me posa un jour un ami, suite à ma rencontre avec un producteur de programmes télévisés : *"C'est un Noir, un métis ou un quoi ?"* Après trois quarts d'heures passés dans le bureau de cet homme, j'étais incapable de fournir la moindre réponse, ce qui surprit énormément mon entourage. Chacun pensa que la pudeur ou la crainte de blesser m'empêchait de répondre. La question de race et de classe sociale m'apparut ainsi au centre de la dynamique des relations sociales en Guadeloupe. Alors que le sujet me paraissait anachronique, il fallait en effet me rendre à l'évidence : l'esclavage avait laissé dans les représentations collectives une forte structuration raciale, où l'identité passait irrémédiablement par la couleur de peau. Chacun semblait ici se définir par sa couleur de peau et son degré de métissage auxquels était associée une échelle de valeurs sociales très stricte, qui défavorisait les moins clairs. L'Histoire était donc aussi au rendez-vous de ce travail.

Il me paraît aujourd'hui évident, pour en avoir discuté avec d'autres ethnographes caribéanistes, que mon métissage a été, pour tout mon terrain et pour la nature des informations que l'on a bien voulu me transmettre, un facteur original et déterminant. En effet, ce métissage m'a d'emblée placée dans une position particulière, qui me permettait finalement de ne pas être totalement exclue de la société antillaise, mais surtout d'être reconnue par elle. A l'image de l'étrangère se substitua très rapidement celle de la métisse. En effet, ce fut l'une des premières remarques que firent mes hôtes : *"Mais c'est une fille de chez nous ! Tu es une petite chabine¹, n'est-ce pas ?"* Alors que j'acquiesçais, confirmant que mon père était effectivement Guadeloupéen, mais que je ne le connaissais pas, la question suivante me fut posée : *"tu es de quelle famille ?"* Ayant désigné la famille Jeanne du Gosier comme étant celle de mon père, Alain n'hésita pas à me répondre qu'il la connaissait, que les Jeanne étaient très nombreux dans cette ville et qu'il m'emmènerait les voir si je le souhaitais.

Il s'agit de bien mesurer ici l'importance de ces mots, qui résument à eux seuls la nature de mon terrain. Que s'était-il donc passé, presque à mon insu ? Ma seule apparence physique avait suffi à me donner une identité et à définir mon appartenance. Mon métissage physique, en effet, avait été un critère de reconnaissance suffisant pour que ma famille d'accueil, mais aussi plus tard la société tout entière, cherchent à m'approprier. Il me désignait fatalement comme un membre particulier de cet univers créole. Il ne restait plus qu'à mettre à nu la nature de ce lien, que la nomination de ma famille paternelle éclairait déjà visiblement. Non seulement je pouvais désigner ce lien qui me rattachait à la Guadeloupe malgré moi, mais de plus je pouvais le nommer et révéler un nom qui n'était pas inconnu, loin de là. Je pouvais ainsi physiquement afficher une certaine appartenance à la société antillaise, mais aussi désigner clairement une ascendance et au-delà toute une généalogie. En effet, mes hôtes ne s'attardèrent pas sur la figure absente de mon père, mais furent sensibles au groupe familial dans son ensemble. *"Tu es de quelle famille ?"* Par ces mots, ils avaient nié l'individu, aussi bien mon père que moi-même, pour en référer à un groupe familial dans lequel ils semblaient vouloir m'inscrire, au point de me proposer de le rencontrer directement. Ils venaient aussi subrepticement de banaliser, en quelques mots, une absence qui, jusque là, avait été un véritable gouffre, un vide fondamental de ma personnalité. Etait-ce à dire que cette situation du père absent était chose courante en Guadeloupe pour que l'on en fasse si peu de cas et que l'éventuelle rencontre semble si peu dramatique ?

¹ Je reviens sur la définition de ce terme un peu plus loin dans ce chapitre. Il désigne un phénotype antillais particulier.

Voilà donc que l'on me proposait d'être antillaise en transformant les vagues informations dont je disposais en références identitaires : j'étais une femme métissée donc antillaise à leurs yeux pour au moins 50 % ¹, fille d'une famille connue, repérée par le nom et la résidence géographique. En fait, il m'apparut que je pouvais exister en Guadeloupe sans me donner la peine de m'affirmer autrement que par mon métissage et donc mon repérage familial qui me semblait pourtant encore si lointain. Cette référence faite à la famille s'est révélée permanente dans les relations sociales que j'ai pu établir en Guadeloupe.

En effet, la majorité de mes interlocuteurs, pensant d'abord avoir affaire à une vacancière, une métropolitaine, en raison de ma tenue physique qui semblait en dire long (surtout lorsque je les rencontrais en faisant du stop), ne manquaient pas, quand je leur apprenais que je n'étais pas en vacances mais que je résidais en Guadeloupe, de me demander "*Vous êtes de quelle famille ?*" La réponse à cette question suffisait à me cerner puisqu'elle mettait une image sur un nom de famille, en lui associant automatiquement une aire géographique d'implantation de la famille élargie, un statut social lié à son prestige, à sa renommée et éventuellement un lien de parenté avec mon interlocuteur. Cette question permettait à elle seule de réduire la distance, et de nouer une proximité au fil d'une conversation ainsi entamée sur un mode cordial.

B. POUR UNE COMPREHENSION DE CES CODES SOCIAUX

1. Le personnage de la chabine !

a. Un métissage particulier

J'ai employé plus haut le terme "métis" que je dois préciser car il ne renvoie pas au même signifié dans le vocabulaire français que dans l'univers créole. Le terme français "métis" est un terme générique pour désigner une personne née de l'union de deux personnes de races ou de couleurs de peau différentes. Il peut ainsi désigner tout aussi bien un eurasiens, qu'un descendant d'Indien et d'Africain, tout comme le descendant de deux métis. Le terme créole renvoie lui presque exclusivement à l'union entre un Blanc et une Noire ou réciproquement. Il s'applique également aux personnes nées d'un parent blanc et d'un autre indien. Je suis donc effectivement métisse génétiquement. Mais mon phénotype évoquait pour les Antillais un autre type de métissage et une catégorie populaire précise. Le terme utilisé pour me désigner était celui de "chabine". Un chabin ou une chabine est une personne au phénotype particulier, remarqué dans le paysage et l'imaginaire antillais, car elle allie à la morphologie et aux traits négroïdes du visage (le cheveu crépu, les lèvres épaisses, le nez épaté, le visage rond), mais aussi du corps (cambrure des reins, largeur des hanches, arrondi du buste²), une pigmentation claire (les cheveux et les poils blonds, les yeux verts, une couleur de peau claire et laiteuse). Ce phénotype est donc spectaculaire, dans cette société où le physique et la couleur ont fondé les bases historiques de la hiérarchie sociale, car il semble concilier avec succès à la fois des caractéristiques blanches et noires. Michel Leiris l'avait ainsi défini comme "*une combinaison paradoxale de traits*" ³ Toutefois, un chabin ou une

¹ Peut-être même plus si mon physique et mon comportement le justifiaient.

² Le buste correspond à *lestomak* en créole, et désigne la cage thoracique, la poitrine, indépendamment des seins. "*On chabin ni lestomak a Nèg*" ("Une chabine a un buste de Nègresse").

³ Michel Leiris, *Contacts de civilisations en Guadeloupe et en Martinique*, Paris, Unesco - Gallimard, 1955.

chabine est a priori le descendant de deux Antillais, mais non d'un parent blanc, ce qui ferait de lui en fait un métis. C'est du moins ainsi que les choses m'ont été présentées. Mais je reviendrai sur les représentations de la couleur au chapitre prochain.

J'avais connaissance de cette particularité, car mes amis antillais de Bordeaux l'avaient déjà notée et j'avais été plusieurs fois interpellée dans la rue par ce terme : "*Hep Chabine !*" J'ai pu constater en Guadeloupe qu'il était d'usage fréquent d'apostropher ainsi dans la rue les chabines, attitudes qu'elles sont les seules à susciter. Jamais je n'ai entendu quelqu'un se faire interpellé par un sobriquet désignant la nature de son phénotype. On n'aborde pas une Nègresse en l'appelant "Nègresse", ni une câpresse, ni une Indienne, ni aucun homme sauf peut-être le chabin¹. Si ces termes ne sont pas des termes d'adresse, il est par contre d'usage de désigner les gens, en leur absence, en fonction de la nature de leur métissage ou de l'absence de métissage. On parlera ainsi de "l'Indien des trois chemins", du "Nèg' qui habite chez Man Lyne", de "la métisse qui a épousé monsieur Jean". Mais uniquement en leur absence, sans les interpeller directement de la sorte. Ceci peut nous amener à penser que la chabine occupe, dans les représentations symboliques collectives, une place particulière. Le fait que mes hôtes me définissent d'emblée comme une chabine m'assignait donc à cette place que je ne connaissais pas.

b. Un tempérament sexuel

Je retrouvai aussi la réaction de mes hôtes dans toute la population qui semblait vouloir reconnaître en moi l'une des siens. En effet, j'appris très vite à me familiariser avec ce sobriquet, car c'est ainsi que tous les hommes semblaient avoir choisi de m'appeler, qu'ils me connaissent ou non. Ils venaient en tout cas me rappeler continuellement l'importance de l'apparence physique dans la société antillaise. Par contre, très peu de femmes m'abordaient de la sorte. Qu'y avait-il derrière ce terme autre que la référence physique pour que les hommes l'utilisent de façon quasi systématique lorsqu'ils me rencontraient, avec un sourire charmeur, sans me dire autre chose parfois que ces fameux "*chabine dorée !*" ou "*tu vas bien chabine*" ou encore "*chabine tu es en formes !*", pour qu'aucune autre femme ne soit désignée ainsi et qu'aucune femme ne m'apostrophe ainsi ?

Ce que j'ai observé chez moi, je l'ai vérifié chez d'autres chabines envers qui l'attitude des hommes était semblable. Cette différenciation sexuelle des comportements autour de la chabine m'incita à penser que le fait d'être chabine renvoyait dans l'imaginaire collectif non seulement à un statut social spécifique né de la couleur de la peau, mais aussi à un tempérament et à une identité sexuels particuliers. En effet, on me révéla petit à petit que les chabines étaient connues pour être des "femmes chaudes". Ce terme "chaud" semblait qualifier tout à la fois un tempérament impulsif et une forte personnalité, qu'un comportement actif, débridé et expansif en matière de sexualité. Une chabine serait en fait une femme de très fort caractère et qui gérerait sa vie et ses affaires sexuelles avec énergie, détermination et chaleur... C'est une femme qui est censée donner plus de plaisir sexuel que les autres, et qui sait aussi en prendre ! Elle apparaît ainsi comme une femme très attirante, très excitante sexuellement aux yeux des hommes qui lui attribuent des savoirs érotiques particuliers, mais aussi comme une femme dont on peut craindre la détermination (voire l'entêtement) ou le

¹ L'apostrophe "Nèg", fréquemment utilisé dans les discussions entre hommes, sert plus à ponctuer une phrase en insistant sur la proximité qui lie les deux interlocuteurs dans leur même identité de Nègre, plutôt qu'à désigner le type du discutant.

courroux. C'est en tout cas ce que l'on a bien voulu me faire comprendre, ce qui m'a été révélé par une amie, les hommes se refusant la plupart du temps à me parler des dires qu'ils véhiculent autour de ce personnage sulfureux que je représentais, persuadés que de toutes façons je connaissais déjà bien la réponse, et pour cause !...¹

c. Le devin

J'ai pu apprendre aussi par la suite, que le personnage de la chabine revêtait aussi un charisme particulier lié à des pratiques de sorcellerie dont elle serait familière. La sorcellerie fait partie des croyances et des pratiques magico-religieuses tenaces aux Antilles. La réalité sociale en est empreinte, chacun y ayant facilement recours pour expliquer des événements *a priori* inexplicables, des déboires, ou pour justifier un changement soudain dans les activités quotidiennes ou des comportements individuels. La pratique est ainsi très répandue, certaines personnes n'hésitant pas à consulter un "quimboiseur"² pour arriver à leurs fins, en choisissant de "faire une méchanceté" - c'est la traduction de l'expression créole - à une personne vue comme une ennemie, ou de s'en protéger. Retenons ici que l'on retrouve souvent des chabines dans le rôle du quimboiseur, ou de la *gadèzafè* (celui ou celle qui regarde les affaires des autres), sorte de devin que l'on consulte afin de trouver des réponses à telle situation. J'ai malencontreusement correspondu à ce dernier personnage en pratiquant un semblant de chiromancie avec des gens que je connaissais depuis peu, mais dont j'avais déjà cerné quelques traits de personnalité. Le fait que je puisse, d'après eux, deviner leur caractère en regardant uniquement dans leur main, les a amenés à la conclusion suivante : " *Chabin-la' ka gadé zafè a moun !* "³

Décidément, la chabine était sujette à tous les vices, sexuels ou magico-religieux, jouissant d'un prestige et d'un pouvoir de séduction uniques dans la société antillaise. Et voilà que je me retrouvais propulsée dans la peau de ce personnage central, dans cette image que je devais apprendre à gérer, tout en cherchant à en connaître les tenants et en posant des questions dont j'étais censée connaître les réponses, puisqu'elles pouvaient me concerner directement...

J'ai réalisé par la suite à quel point il était délicat de mener un travail sur les relations familiales et les rapports de sexualité en Guadeloupe en étant précédée de cette image de chabine, véritable symbole sexuel, dangereuse, insaisissable et redoutée dans l'imaginaire antillais. Comment concilier mon ethnographie avec ce rôle qui m'était dévolu ? Le seul fait de m'intéresser à ce sujet et de poser des questions, d'en parler avec des hommes ou d'en parler simplement ouvertement renforçait cette image et faisait de moi une femme sexuellement active. Il était parfois difficile d'éviter que la confusion ne s'installe entre le fait de parler et celui d'agir, chacun étant persuadé que si j'abordais ce sujet, c'est que je le

¹ Je n'ai pu que très rarement obtenir des réponses de la part des hommes sur les qualités sexuelles particulières des chabines. Un sourire de connivence et d'amusement remplaçait toujours leurs réponses. La chabine amuse plus qu'elle n'irrite. L'excitation sexuelle qu'elle provoque et le plaisir qu'elle semble donner, s'ajoutent au fait que ce soit une femme entreprenante capable de demander ou de prendre son plaisir sexuel à des partenaires qui en sont ravis. Chez d'autres femmes au contraire, le tempérament entreprenant est plutôt perçu comme un manque de respectabilité. Ce point sera précisé au chapitre VII.

² Le quimboiseur est une personne que l'on consulte pour jeter un sort sur une autre. A l'inverse, le "gadèzafè" propose de se protéger des attaques de sorcellerie de quelqu'un en étant capable de les identifier. Cf. Christiane Bougerol (1996).

³ "La chabine regarde les affaires des gens !", elle a donc des pouvoirs surnaturels !

pratiquais aussi volontiers, laissant percevoir à quel point le verbe créole entérinait déjà l'acte. Surtout le verbe créole, langue que j'apprenais petit à petit et dont je cernai rapidement les nuances, langue empreinte d'un fort référent sexuel¹ qui détermine presque l'attitude sexuelle de celui qui s'en sert de la sorte.

2. Un jeu de rôles très coercitif

Voici donc la place que la société antillaise me proposait de jouer, oscillant entre le rôle de la métisse vacancière ou celui de la chabine chaude. Mes comportements culturels initiaux (tenue, discours, mode de vie...) incitaient plutôt à la première version. Mais ma créolisation progressive (parler créole, retenue, style vestimentaire plus conformiste...), qui correspondait à mon apprentissage des codes sociaux guadeloupéens, a ensuite laissé s'imposer l'image d'une chabine. Il est clair que ce scénario que la société mettait en oeuvre pour m'exclure, ou au contraire m'approprier, relevait d'une stratégie de sociabilité qui frôlait la manipulation. Cette stratégie visait en fait à rassurer mon interlocuteur sur ma propre position par rapport à lui et ainsi à mesurer la distance entre nous pour éventuellement pouvoir la réduire ou la renforcer. Reconnaître l'étrangère et s'en méfier en ne lui confiant pas les propos confidentiels. Ou, au contraire, reconnaître l'étrangère, celle dont on est sûr de ne pas être parent, la vacancière qui véhicule avec elle une image fantasmée de femme sexuellement libérée, pour éventuellement la courtiser. A l'inverse, reconnaître la chabine et donc la semblable, pour en attendre un comportement type et la faire entrer dans une intimité sociale dont on suppose qu'elle connaît déjà tous les codes d'accès.

Ce fut bien là une épreuve. Même si mon attitude tendait volontairement à ne pas être choquante pour ne pas me mettre à dos la population qui faisait partie de mon enquête et si j'adoptais donc des attitudes antillaises, je ne pouvais me défaire totalement de mes habitudes françaises (vivre seule, fréquenter les lieux publics, discuter avec les hommes fréquemment, ne pas avoir de conduite physique étriquée). Celles-ci étaient d'autant plus importantes qu'elles faisaient partie de ma méthode de travail et me permettaient de ne pas me laisser trop envahir par mon terrain. Je répondais donc moi aussi en fonction d'une stratégie qui me permettait d'habiter ou non les rôles que l'on m'assignait, pour obtenir telle réaction de la part de la population, la pénétrer ou bien m'en protéger.

Mais le prix à payer fut élevé. La société voyant physiquement en moi une Antillaise supposait de moi que je connaisse déjà tous les codes sociaux qui la régissent. Elle ne manquait donc pas de me rappeler à l'ordre lorsque je les transgressais à mon insu. Cordialement mais parfois aussi violemment... Mais il me semble aussi que mon refus occasionnel de me soumettre à certaines règles, afin de ne pas me perdre tout à fait et de garder suffisamment de distance, a dû être interprété comme une indocilité et un entêtement propres au caractère de la chabine. "*Ou sé on chabin menm !*" ("*Tu es bien une chabine !*"), me renvoyait-on parfois devant ma réprobation ou mon insoumission, lorsque j'affichais mon indépendance ou défendais mes propos avec vigueur, lorsque je dansais avec entrain et sans retenue, ou lorsque par exemple je m'attablais au milieu d'un groupe d'hommes pour boire un verre de punch et prêter une oreille attentive à leur conversation. Impossible donc d'y échapper, je me devais d'être une chabine. Ainsi, la société affirmait sa capacité à reconnaître

¹ A ce propos, se référer à l'article de Jean Bernabé dans *Espace Créole*, n° 2, Revue du GERECE, 1977, où il explique que le noyau central du créole est structuré à partir du vocabulaire sur la sexualité.

même ma différence et à la réduire au point d'en faire un trait caractéristique d'une certaine personnalité antillaise, refusant ainsi tout ce qui pourrait être hors norme.

C'est ainsi que j'ai fait l'expérience du contrôle social antillais. Des collègues ethnographes métisses ayant grandi en Métropole m'ont confié avoir connu les mêmes difficultés, auxquelles des collègues françaises n'ont pas été soumises. Nous étions, nous métisses, en attente d'une société qui nous attendait en des lieux très précis en retour. Ceci me permet d'avancer d'une part, que la société antillaise est une société qui gère continuellement l'exclusion ou l'intégration des individus à sa communauté, en fonction de codes très stricts, gérant ainsi la distance à respecter (infime ou maximale) entre ces individus. D'autre part, cette distance semble s'évaluer en fonction du sexe, de la couleur de la peau, du niveau social et de l'appartenance à un groupe familial. Vivre aux Antilles en étant intégré dans la société, c'est apprendre à connaître les limites codifiées que cette société refuse que l'on dépasse¹. C'est être conscient de la nécessité de se positionner dans le rôle d'un acteur social connu et dans une parole, que l'on soit ethnographe ou non. C'est ce que j'ai tenté de faire pendant mon second terrain (le plus long), en me prêtant à ce jeu social très coercitif pour recueillir le plus d'informations possible. Mais j'ai effectué les suivants en assumant pleinement mon métissage et en réussissant à me faire accepter sur ce registre. J'étais devenue une métisse chabine française.

C. LES FRUITS DE CES INTERACTIONS POUR L'ENQUÊTE DE TERRAIN

1. La découverte directe de la matrifocalité

Ma seule présence avait donc suffi à induire une réaction sociale porteuse d'un sens particulier. Je fais l'hypothèse (que j'ai pu vérifier tout au long de mes terrains) que même si cette réaction s'est faite autour d'un individu, elle a révélé un système de règles, de conduites, de représentations symboliques et imaginaires qui relève aussi du collectif. Comme le note encore G. Devereux, *"il existe une situation sans précédent que le groupe doit régulariser et faire entrer dans le monde des interactions réciproques : l'entrée en scène d'un ethnographe. En lui assignant un statut traditionnel, la tribu se donne la possibilité de déployer à son égard des formes traditionnelles de comportements, tout en attendant de lui un comportement complémentaire approprié."*² Même si la présence d'un étranger est une composante des sociétés antillaises, c'était malgré tout une stratégie sociale et culturelle collective qui s'était mise en place autour de ma présence. La relation de transfert et de contre-transfert est apparue de façon flagrante sur mon terrain. Je suis arrivée pleine de projections et de fantasmes sur une société dont j'attendais énormément et qui projeta sur moi des attentes et des codes précis. Cette relation ne s'analyse guère sur le terrain, elle se vit, comme toute relation humaine. Avec ses difficultés et ses joies, parfois une incompréhension totale, souvent avec résistance, ou tristesse, dans le désarroi ou la complicité. Mais l'ampleur de cette interaction ne se découvre qu'avec le recul. La distance permet l'analyse qui évite de rester confinée dans les mêmes jeux de rôles. J'avais donc fait émerger des caractéristiques précises de cette société guadeloupéenne:

¹ Ce qui explique sans doute à la fois la difficulté d'adaptation des Métropolitains à la société antillaise et la difficulté d'intégration des Antillais de la seconde génération ayant grandi en France, qui ne se reconnaissent pas dans cette société qui leur paraît lointaine.

² G. Devereux, (1980 : 329).

- les fortes partition et connotation sexuelles de l'univers créole et le code sexuel de conduite qui en découle (importance de la tenue physique, du rapport au corps, répartition de l'espace en des lieux masculins et d'autres féminins, importance du discours et de la langue utilisée, existence de groupes d'hommes dont sont exclues les femmes).

- l'existence d'un rapport de classes fondé sur l'origine socio-économique des individus mais aussi surtout sur la couleur de peau. D'où l'imprégnation totale des rapports de sociabilité par cette hiérarchisation raciale.

- une très forte emprise communautaire qui vise à inclure tout individu dans un groupe social en niant l'individualisation et à rejeter l'étranger, ainsi que les tensions qui peuvent découler de cette injonction sociale à se conformer à un code. Créer du lien social en favorisant l'exclusion ou en assimilant la différence.

- la référence primordiale faite à un enracinement familial et la densité de ces rapports et réseaux familiaux.

- la méfiance généralisée particulièrement envers toute attitude inconnue qui ne pourrait être contrôlée par le code social ; la réticence qui en découle à parler des affaires privées à toute personne étrangère.

Au vu de ces premiers indices, nous pouvons faire l'hypothèse que les relations familiales sont tout entières imprégnées de ces codes sociaux qui se reproduisent à travers elles. C'est du moins ce que nous voudrions montrer. Mais, à partir de ces indices, tout reste à faire. Rechercher dans l'histoire les sources de ces structures sociales, en analyser le contenu, déterminer la nature même des relations sociales et familiales dans ce milieu matrifocal, en déceler les points de jonction et de tensions, ainsi que les mécanismes de régulation, pour enfin redéfinir la matrifocalité.

2. Les conditions de l'enquête qualitative : entre couleur, famille et sexualité

La société antillaise se dévoile difficilement à l'étranger sous tous ses rouages, il faut faire preuve d'une patience infinie et rassurer constamment une population qui craint perpétuellement d'être mise en péril par la présence de cet étranger. Il est clair que pour toutes les raisons exposées plus haut, l'individu que je représentais aux yeux de la société antillaise jouissait d'une position privilégiée, me permettant de vivre personnellement certains aspects de la culture guadeloupéenne en endossant ce rôle de chabine, tout en étant gardée suffisamment à l'écart pour observer les points de clivage les plus intenses.

Ainsi, je pouvais disposer d'une échappatoire non négligeable, avec les personnes qui ne me connaissaient pas. En effet, certaines personnes qui restaient perplexes devant mon métissage visiblement déroutant en raison de la grande clarté de ma pigmentation, n'hésitaient pas à me demander au premier abord : "*Mais vous êtes métisse ou chabine ?*". Cette question, loin d'être anodine, n'avait d'autre but que celui de savoir si j'étais oui ou non une vraie Antillaise, une Antillaise à part entière. Mon interlocuteur - pour la plupart du temps des hommes - cherchait ainsi à connaître la position d'où je me plaçais pour parler et quelle attitude il pourrait avoir envers moi en retour. Ceci me mettait dans une position de force qui me laissait le choix d'orienter la discussion dans le sens désiré. En effet, si je répondais être métisse, je maintenais une distance culturelle qui me plaçait dans une position médiane, ou m'excluait de la société. Alors que si je répondais être chabine, la discussion se situait aussitôt à un niveau d'intimité culturelle plus grand.

Dans le premier cas, mon interlocuteur cherchait à connaître mon origine familiale antillaise qui, si elle lui était inconnue, nous maintenait dans un rapport de courtoisie, où les propos échangés ne concernaient pas directement ni la mentalité ni la culture antillaise, mais plutôt une vision touristique de la Guadeloupe. Si elle lui était connue, je gagnais un peu plus en Antillanité, ce qui semblait le mettre à l'aise. Ceci d'autant plus si nos deux familles étaient parentes. Dans les deux cas, l'absence de liens de parenté ou de relations proches entre nos deux familles me renvoyait au personnage de l'étrangère, un peu moins inquiétante, mais surtout courtoise !

Dans le second cas, le fait que je me présente comme chabine nous plaçait dans une connivence culturelle qui induisait une discussion en créole quasiment automatique, ponctuée de plaisanteries ambiguës, dont je me devais de percevoir les nuances. La recherche de lien familial se faisait alors dans les deux sens, mon interlocuteur m'interrogeant sur ma famille tout en me dévoilant les souches et les ramifications de la sienne, sans forcément que je lui aie demandé. La discussion était d'emblée menée dans une proximité culturelle qui ne me permettait pas de poser beaucoup de questions, mais me permettait d'entendre des propos moins superficiels et légers, et d'éviter ainsi les sempiternelles séances de drague pour aboutir à des discussions parfois très privées.

La possibilité qui m'était ainsi offerte d'endosser un masque antillais m'a permis de m'infiltrer dans des lieux et des groupes masculins, tels que les lolos¹, les bars de plage, les associations sportives, mais aussi la place de l'église qui, à Trois-Rivières, est le centre d'observation de la vie de la commune et où se retrouvent les hommes d'un côté et les femmes de l'autre, séparés par la rue centrale. Evidemment, ma présence risquait à elle seule de modifier le discours des gens, mais à force de patience et de persévérance, chacun s'étant petit à petit habitué à ma présence, j'ai pu être le témoin de conversations masculines que les femmes ne doivent pas entendre habituellement, notamment des récits d'"exploits" sexuels. Ayant lié des rapports amicaux avec certaines personnes, celles-ci m'ont permis d'être accueillie avec moins de suspicion par leurs proches. Dans certains groupes d'hommes, ma présence se fit tellement habituelle que quelques-uns en vinrent à m'appeler non plus "*chabine*" mais "*ti mal*". Or, ce terme, qui signifie littéralement "petit mâle", n'est utilisé généralement que par les hommes pour s'adresser à d'autres hommes. C'est un terme très familier qui place d'emblée l'interlocuteur sur un niveau de convivialité, que les femmes ne peuvent employer au risque d'être taxées de vulgarité. Le fait que certains hommes s'adressent à moi de la sorte prouvait que j'avais réussi à leur inspirer suffisamment de confiance pour qu'ils n'aient plus ni rapports distants avec moi, ni rapports de séduction. Finalement, j'avais, à leurs yeux, changé de sexe pour devenir une partenaire masculinisée et non plus une ennemie ni une conquête potentielle.

Par contre, il fut beaucoup plus difficile de mettre en confiance les femmes qui voyaient en moi une chabine et donc une rivale qui, contrairement aux vacancières de passage, semblait vouloir s'installer dans la ville. Ce rapport de rivalité a parfois empêché toute relation de confiance. Pourtant, au-delà de nombreux rapports cordiaux établis avec plusieurs femmes, j'ai pu me lier d'une sincère amitié avec trois femmes : une jeune célibataire prise dans un réseau familial coercitif, une autre, mariée et mère famille, qui a mené à bien une grossesse et entamé un divorce pendant ma présence, pour retourner vivre au domicile maternel à l'âge de 33 ans, et prendre finalement une nouvelle indépendance par la

¹Ce sont des épiceries de quartier qui servent aussi de bar et où se retrouvent essentiellement des hommes, à part la patronne.

suite. Enfin, la dernière s'inscrivait dans une vie matrifocale type, élevant ses enfants avec l'aide de sa mère, et en l'absence de son père et de celui des enfants. Ces relations très riches, bien que peu nombreuses, tout comme les relations de rivalité, m'ont permis d'avoir une vision féminine de la matrifocalité. Un rapport particulier a pu aussi être établi avec d'autres femmes, qui étaient les mères, les sœurs, ou les belles-soeurs des petits copains que j'ai pu avoir, et avec lesquelles j'ai pu entrer dans une relation de type familial. La façon dont elles géraient ma présence par rapport à leur fils ou leur frère, dont elles m'accaparaient ou me rejetaient, et toutes les discussions que nous avons pu échanger ont été elles aussi très porteuses, et se sont révélées un biais tout à fait intéressant pour entrer au cœur de l'intimité familiale.

Ma participation à la vie quotidienne de plusieurs familles a ainsi été le moyen de découvrir des aspects cachés de cette matrifocalité, sur la répartition des tâches domestiques par exemple ou sur la résolution des conflits familiaux ou encore sur les rapports de voisinage. En observant les choses de l'intérieur, il m'est apparu que l'écart était grand entre ce que les individus voulaient bien dire d'eux-mêmes lors d'entretiens ou de simples discussions et ce qu'ils vivaient véritablement. Il est clair que l'intimité se révèle difficilement à autrui, étranger ou non.

Pour toutes ces questions de méfiance, j'ai été contrainte de ne pas toujours avouer mes objectifs ethnographiques. En effet, la perspective de me confier une intimité qui aurait été dévoilée au grand jour devant un public d'universitaires français blancs était peu encourageante pour poursuivre des relations fiables avec moi. Toutefois, les personnes que je fréquentais le plus souvent étaient au courant de mes recherches, mais semblaient l'oublier parfois, me poussant à ne pas le leur rappeler. D'autres me reprochèrent aussi de mêler ma vie privée et mon travail, supportant mal qu'une relation amicale serve à nourrir un travail scientifique.

Je n'ai que tardivement utilisé des moyens formels pour recueillir des informations. J'ai compris très vite qu'il était exclu de poser aux gens des questions directes sur leur vie privée et encore moins sur leurs relations conjugales et sexuelles, sans les heurter ou inspirer leur méfiance. Enregistrer des discussions était tout aussi délicat, et ce pour les mêmes raisons. N'allais-je pas ensuite me servir de tout ce qu'ils me diraient contre eux, pour leur nuire en divulguant leurs confidences ou leur faire du mal ? Il me fallait donc toujours trouver un mode insidieux, convivial et discret pour tirer parti d'une discussion, où souvent je me contentais d'écouter sans poser de questions, pour laisser mon interlocuteur progresser dans la conversation à son propre rythme et pour ne laisser percevoir aucune agression de ma part. Ne dévoilant que rarement la nature de ma recherche, je notais ensuite seule les propos tenus alors.

Ce fut à force de temps et avec des relations de confiance et d'amitié que les discussions furent les plus riches. Rassurées sur mon compte et sur ma bienveillance, les personnes de mon entourage devinrent des amis pour les uns, des amants parfois, des proches pour les autres. Comprenant que je ne partageais pas la même vision du monde et que j'étais plus ouverte ou plus tolérante que d'autres femmes, surtout que je n'étais pas là pour les juger, les hommes eux-mêmes en vinrent à me confier leurs émois, leurs peurs, leurs contradictions, ce dévoilement qu'aucune relation entre hommes n'autorise et que les relations de couple, où l'homme ne doit pas montrer de faiblesse, prohibent souvent.

Ce travail est limité par la difficulté de faire de l'observation participante sur un sujet aussi particulier que la sexualité et les rapports de couple. Si j'ai pu assister à des séquences privées de la vie de certains couples, leur sexualité m'était bien évidemment inconnue dans

les faits. Seuls les discours et les témoignages oraux servent de matériaux lorsqu'il s'agit d'étudier la sexualité et "*d'observer l'inobservable*"¹. Ma propre vie sexuelle fut néanmoins parfois une source de compréhension, même si elle ne fut jamais vécue comme un outil d'enquête bien évidemment. Mais l'ethnologue ne s'arrête pas de vivre sur le terrain. Il y a bien d'autres activités que l'observation et la tenue d'un journal de notes. Faire les courses, le ménage, préparer les repas, participer à la vie familiale, et municipale, mais aussi maintenir une vie sentimentale lorsque c'est possible et avoir une activité sexuelle. Je ne me suis jamais fixé d'interdits déontologiques rigides concernant ma vie privée dans son rapport au terrain. J'ai préféré garder des distances avec les hommes que je rencontrais et qui me sollicitaient très facilement. J'ai vite compris que je perdrais en crédibilité si j'acceptais de telles avances. Impossible d'avoir une vie privée qui reste secrète dans ces contrées où les paroles circulent plus vite que les êtres. Impossible de ne pas passer pour une fille facile et peu respectable et de ne pas saper mon terrain, si je répondais à toutes les avances qui m'étaient faites. Néanmoins, il était tout aussi impossible de ne pas avoir de vie affective et sexuelle. D'une part, parce que je ne crois pas que l'anthropologie mérite et nécessite un tel sacerdoce. Le terrain est avant tout une expérience de vie. D'autre part, parce que je me serais totalement exclue de mon terrain si je n'avais pas été moi aussi un acteur sexuel. La sexualité est la chose la plus partagée par l'humanité, pouvais-je m'y soustraire dans ce milieu guadeloupéen où le sexe vient codifier toutes les relations interindividuelles ? Le tout a donc été de mesurer mes capacités à être un acteur sexuel, sans en pâtir, ni personnellement, ni professionnellement, et sans offusquer mes informateurs. Malgré les difficultés relationnelles qui ont pu naître parfois avec certaines femmes et certains hommes jaloux, occulter ma propre sexualité aurait été une erreur. Surtout en étant projetée dans ce rôle de chabine. Mais dès le départ, j'étais une femme, un individu sexué, et toute relation établie avec un autre individu est d'emblée un rapport sexué.

Conclusion : la subjectivité scientifique

Aurais-je pu mener à bien une ethnographie en ayant une position méthodologique classique, c'est-à-dire en gardant un rapport objectif à mon terrain ainsi qu'avec toutes les personnes rencontrées, alors que celles-ci me proposaient une relation de subjectivité ? J'aurais très certainement pu obtenir des réponses à des questions posées, mais je doute fort qu'un rapport objectif - si tant est qu'il soit jamais possible - m'aurait permis de recueillir des informations intimes que la société antillaise, dans un mouvement d'auto-protection, ne dévoile pas à l'étranger, surtout quand celui-ci véhicule avec lui, souvent à son insu, toute une série de préjugés sociaux, raciaux et culturels qui le placent automatiquement dans un rapport de forces dont il n'a parfois même pas conscience. La gestion de ce rapport de forces permet peut-être par contre de dépasser cet écueil pour désamorcer une situation qui rendrait caduque toute ethnographie faite par un observateur étranger. Mais, bien gérer cette difficulté suppose en connaître la nature et les origines, donc suppose que le rapport entre l'enquêteur et l'enquêté ait été analysé.

Ce qui est vrai pour tout terrain prend une dimension particulière pour le terrain antillais où chacun se définit par rapport à une grille sociale structurée autour des critères de

¹ Michel Bozon : "Observer l'inobservable : la description et l'analyse de l'activité sexuelle", in *Sexualité et Sida*, N. Bajos, M. Bozon, A. Giami, V. Doré et Y. Souteyrand, ed. pp. 39-56, Paris, Agence nationale de recherches sur le Sida.

couleurs, de sexes et de statuts sociaux. Pour être plus clair, comment interpréter le fait que, face à une ethnographe blanche, envoyée et payée par un grand institut de recherche universitaire français, qui l'interroge sur sa généalogie, un homme réponde qu'il n'a pas de connaissance sur ses ancêtres esclaves ? Lui qui a intériorisé la dépréciation de toute caractéristique créole, à qui l'Etat colonial français a appris la honte de soi dans la violence de l'exploitation esclavagiste, aujourd'hui encore perçue comme honteuse, peut-il oser revendiquer ouvertement une origine esclave devant celle qui représente justement cette nation colonisatrice dominante ? Lui-même qui pourtant n'hésitera pas à participer à des veillées créoles et à entamer des rythmes de Gwo Ka¹, dès qu'il en aura l'occasion.

Jeanne Favret-Saada explique qu'elle a rencontré un problème similaire lors de son enquête sur la sorcellerie dans le bocage breton et que sa position de personne extérieure ne lui a jamais permis d'obtenir d'autres réponses que des données folkloristes. Elle a pu constater ainsi que *"les intéressés opposent le silence ou la duplicité à quiconque s'affiche comme extérieur"*² et que chacun s'applique à ne pas *"dévoiler ce qui ne saurait subsister que voilé"*³.

Ceci était d'autant plus pertinent dans le cadre de notre terrain qui, puisque nous investissions le champ des rapports de parenté, nous amenait à côtoyer la sphère de la sexualité, de l'histoire esclavagiste, des conflits de familles, en plus de celui de la sorcellerie qui est épineux à lui seul. Ce sujet particulier nous obligeait donc à percer une intimité qui ne s'énonce qu'aux personnes impliquées dans ce canevas familial et non à l'étranger, inquiétant, ne prenant pas part aux activités sociales communautaires et à qui les codes d'accès ne seront que très rarement transmis.

L'ethnographe est ici contraint de produire un certain nombre d'énoncés, au même titre que les intéressés, pour que ceux-ci l'englobent dans une réalité connue et maîtrisable à laquelle il participe, à laquelle il est soumis d'après les mêmes règles. D'où la nécessité exposée plus haut de se positionner dans le rôle d'un personnage social reconnu de tous, de s'inscrire dans une parole, dans un discours qui ne s'énoncent qu'à cette condition. Ici, l'objectivité est exclue. Dans cet univers créole où le dire rejoint le faire, où le verbe anticipe sur l'acte, où la parole est porteuse d'un langage sexuel, alors même que l'ethnologue interroge ce domaine, observer, se taire, c'est déjà prendre position dans un rapport social sexualisé. *"La position de témoin impartial est absente de ce discours"*⁴, chacun participant à une dynamique collective. Se conformer au rôle que la société assigne à chacun, c'est donc véritablement agir pour la consolidation sociale, le maintien du groupe en tant qu'unité homogène et le respect de sa loi. La société gère ici sa propre survie. Chacun - ceci inclut l'ethnologue s'il veut dépasser le discours folkloriste - se doit de veiller au maintien de la cohésion sociale. Faire sécession individuellement, c'est prendre le risque d'ouvrir une faille que la société ne saurait tolérer. Mais c'est aussi révéler ses points de tension ou ses limites et sa capacité à les gérer.

Mais quels savoirs transmettre à un semblable, ou considéré comme tel, supposé les connaître tous ? Comment quitter ce jeu de rôles pour redevenir ethnographe, en quête

¹ Sorte de tambour utilisée dans la musique traditionnelle, qui évoque la condition esclavagiste que les Antilles ont connue. Cette musique était interdite par les colons qui y voyaient un appel à la révolte.

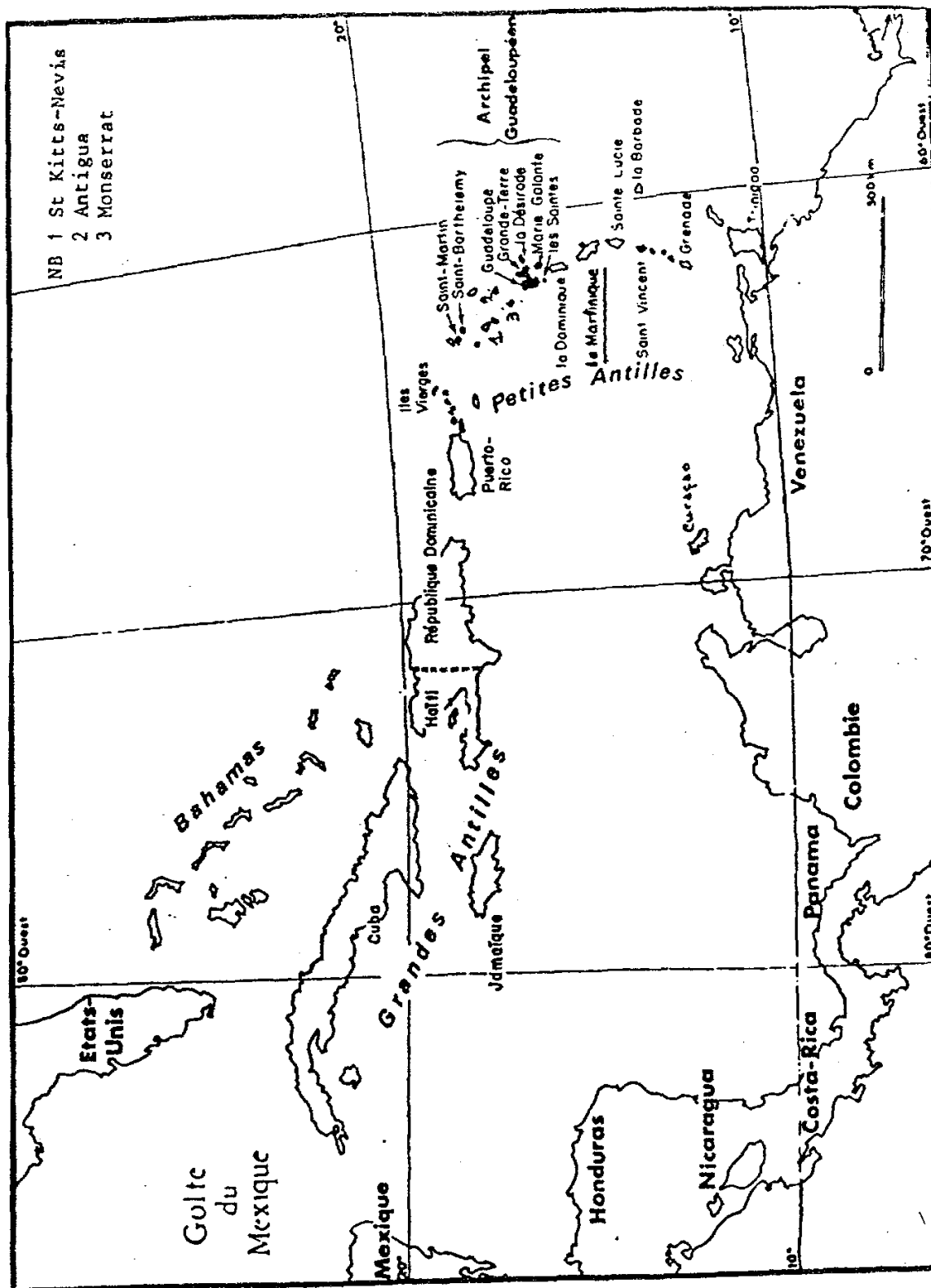
² in *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Folio-Essais, 1985, p. 45.

³ *Ibid.* p. 47.

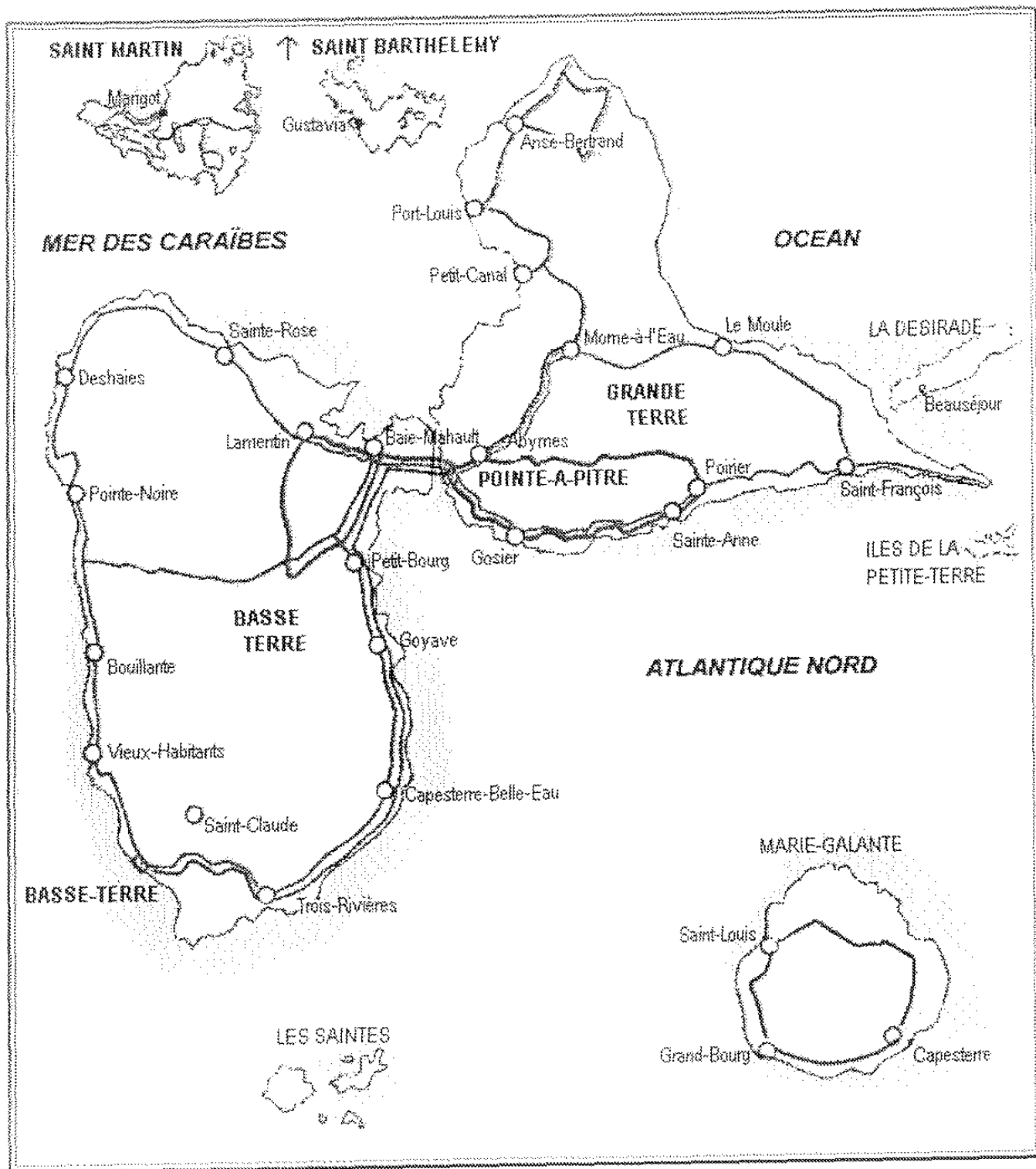
⁴ *Ibid.* p. 43.

d'explications, de rationalisation, sans jeter le doute et la méfiance chez des interlocuteurs, persuadés que cette réalité inter-dite n'a plus besoin ou ne *peut* plus ni se justifier, ni se formuler, tant elle est partagée dans une connivence qui a oublié ses propres fondements.

Quelle que soit la position qu'il retient, l'ethnologue travaillant sur des sujets si privés, doit donc gérer ce paradoxe d'être celui-là même à qui aucune information cruciale, concernant les fondements mêmes et l'équilibre du groupe, ne sera transmise. Force est alors pour lui de ne succomber au piège ni de l'objectivation ni de la subjectivation exclusives de son "sujet-objet" d'étude. Le pari est bien de gérer cette difficile objectivation de la subjectivation. C'est celui que j'ai tenté de relever au-delà des privilèges-handicaps que ma situation personnelle engendrait, pour mieux revisiter la matrifocalité.



Carte n°1 : L'arc caraïbe.



Carte n°2 : L'archipel guadeloupéen.

CHAPITRE II :

LE TERRAIN GUADELOUPEEN : LA DIVERSITE ANTILLAISE

Au-delà de la motivation personnelle, le choix de faire un terrain à la Guadeloupe a été corroboré par le fait que très peu d'études de terrain ont été effectuées sur le thème de la matrifocalité dans cette île et qu'ainsi, un travail de type monographique s'imposait pour parler avec précision de la réalité matrifocale guadeloupéenne. En effet, les travaux de terrain ont été plus souvent menés par des anglo-saxons dans les îles caraïbes anglophones. Dans les Antilles françaises, ce sont plus souvent des historiens, des démographes ou des psychiatres qui ont apporté leurs précieuses contributions à l'étude de la matrifocalité¹. Mais l'ethnographie reste à faire, d'autant plus que chaque île se distingue par son histoire, sa géographie, sa configuration sociale, son système économique, son statut politique, qui sont autant de critères déterminant la réalité anthropologique de chaque société.

Malgré tout, il est évident que notre travail ne pourra que s'enrichir des études faites sur des terrains différents. En effet, même si la Guadeloupe présente des caractéristiques spécifiques, il est probable, à nous de le démontrer, que la dynamique sociale guadeloupéenne participe d'une dynamique plus vaste qui englobe les Antilles françaises, les îles de l'archipel Caraïbe, l'ensemble des sociétés afro-américaines nées du transbord de populations africaines sur le sol américain par des Européens, et peut-être même l'ensemble des mondes dits "créoles" (incluant aussi les Mascareignes dans l'Océan indien).

I. Le contexte géographique

Toutes les activités sociales, culturelles et économiques de l'île portent l'empreinte d'un environnement naturel contraignant auxquelles elles ont dû s'adapter² jusqu'à présent et en fonction duquel elles se sont développées.

A. L'ENVIRONNEMENT NATUREL

Le département de la Guadeloupe est un archipel situé sous le Tropique du Cancer, à 61°30 de longitude ouest et 16° de latitude nord. L'archipel comprend deux îles principales, la Grande-Terre et la Basse-Terre (la Guadeloupe proprement dite), reliées entre elles par le pont de la Gabare qui enjambe la "Rivière salée", et qui forment la Guadeloupe dite "continentale"

¹ Parmi les recherches historiques françaises, citons les travaux de Gabriel Debien, Arlette Gautier, Antoine Gisler, ou Myriam Cottias pour la Martinique. Yves Charbit et les sociologues et statisticiens de l'INSEE ont fourni une approche démographique. Franz Fanon, Fritz Gracchus, Jaques André, Dany Ducosson, Livia Lesel ont écouté d'une oreille psychiatrique ou psychanalytique les murmures et les non-dits des familles matrifocales.

² Depuis peu, les activités économiques ont engendré une déforestation progressive bien qu'encore minime, alors que les activités traditionnelles s'étaient inscrites dans cet environnement qui a nourri les savoirs indigènes et donné un cadre à l'histoire locale. Edouard Glissant parle de l'importance de ce "*Paysage*" dans l'histoire antillaise (*Le discours antillais*, Paris, P.U.F., 1981) et dans l'enracinement de la culture au sol antillais.

auxquelles s'ajoutent un chapelet d'îles : les Saintes, Marie-Galante, la Désirade, les îles de la Petite Terre et plus au nord Saint-Barthélemy et Saint-Martin. Malgré un fonds commun, chaque île présente des caractéristiques et des nuances sensibles tant au point de vue de son peuplement que de sa réalité économique ou même de son relief. J'ai effectué ma recherche principalement dans la région Basse-Terre, plus précisément dans les communes de Trois-Rivières et Basse-Terre, tout en profitant néanmoins de comparaisons avec la Grande-Terre.

Les reliefs des deux îles sont totalement opposés et contribuent à la création de deux milieux écologiques et humains fort différents. La Grande-Terre est une région de plaines et de basse altitude, de formation sédimentaire, alors que la Basse-Terre, région montagneuse volcanique, culmine à 1467 mètres au sommet de la Soufrière. Ce massif est un volcan en activité dont la dernière éruption en 1976 a occasionné l'évacuation de toute la Basse-Terre vers la Grande-Terre dans ce qui est resté dans les mémoires comme "les événements de la Soufrière", et qui mirent en contact deux populations qui ne se fréquentaient guère jusque là.

La Guadeloupe, bercée par les Alizés et l'océan Atlantique, tire profit d'un climat tropical humide. La température moyenne est de 26,8 degrés, variant à la baisse sur les reliefs. Deux saisons se distinguent : le "Carême", saison sèche et douce qui s'étend à peu près de Janvier à Juin, et "l'Hivernage", saison pluvieuse et plus chaude, propice aux cyclones et dépressions tropicales, qui s'étend de Juillet à Décembre. La pluviométrie moyenne au sud de la Grande-Terre est de 1747 mm, et peut atteindre le double sur la Basse-Terre. L'épine montagneuse de la Basse-Terre favorise la réalisation d'un effet de Föhn, qui protège la façade ouest (la "*Côte sous le vent*") des précipitations abondantes que connaît la côte est ("*la Côte au vent*"). La "*Côte sous le vent*", bercée par la mer des Caraïbes, bénéficie ainsi d'un climat plus sec et moins ventilé de type quasi méditerranéen.

La situation géographique rend la Guadeloupe sujette aux cyclones, tempêtes et autres dépressions tropicales, durant la période de juillet à octobre, dont la violence a parfois entraîné des dommages considérables pour l'économie de l'île. On se souvient du cyclone Hugo par exemple qui s'est abattu sur la Guadeloupe dans la nuit du 16 au 17 Septembre 1989, qui fit trois morts et des dizaines de sans-abri laissant derrière lui des dégâts matériels qui s'élevèrent à plusieurs centaines de milliers de francs. Plus récemment, en 1995, ce sont les cyclones Luis et Marylin qui ont laissé sinistrées respectivement l'île de Saint-Martin (où l'on dénombrerait plusieurs dizaines de disparus) et la Basse-Terre.

Il est intéressant de noter que les événements climatiques et les catastrophes naturelles (éruptions volcaniques, tremblements de terre, cyclones et tempêtes) restent ancrés dans les mémoires de façon très vive. L'histoire locale et la mémoire collective semblent ponctuées par ces événements bien plus que par des événements politiques. Les Antillais utilisent, en effet, les catastrophes naturelles comme points de repères dans leur biographie. C'est du moins ce qui a pu ressortir de nos entretiens. Ainsi, les *événements de la Soufrière* de 1976 et le passage des cyclones David en 1979 et Hugo en 1989, et à un moindre niveau Luis et Marylin en 1995, restent les événements majeurs de l'histoire de ces vingt dernières années en Guadeloupe¹.

La Grande-Terre, qui connaît une végétation basse sous un climat sec, est le domaine de la canne à sucre, exploitée de façon intensive depuis la période esclavagiste. C'est une

¹ Les événements indépendantistes, qui ont pourtant marqué certains esprits, laissent une trace moins indélébile que les catastrophes naturelles. Peut-être parce que celles-ci sont attribuées à la puissance divine, alors que les premiers relèvent d'une action humaine.

région où l'on trouve du bétail en assez grand nombre, bœufs et cabris. La Basse-Terre est pour sa part le domaine d'une végétation luxuriante, où prédomine la forêt tropicale, notamment dans tout le centre de l'île, protégé comme Parc Naturel par le Ministère de l'environnement. Le relief montagneux et de collines, appelées ici les "mornes" ¹, et la forte humidité ne permettent pas l'exploitation extensive ni intensive de la canne à sucre. C'est par contre la banane qui y prédomine et qui s'est imposée comme denrée première d'exportation après la chute des exportations de sucre de canne, concurrencé par le sucre de betterave.

Il est toutefois difficile de donner une vision généralisante de la Basse-Terre, tant le relief, le climat et la végétation sont divers. Le nord-est de l'île est une région plane, qui bénéficie sensiblement du même climat que la Grande-Terre. La pluviométrie moyenne y permet la culture de la canne à sucre dont l'exploitation fut longtemps intensive. En témoignait encore l'usine de Grosse Montagne près du Lamentin, qui fut malheureusement fermée en décembre 1995. Très vite en descendant vers la Capesterre, le relief montagneux, profitant d'une météorologie plus humide, impose d'autres cultures. Ici la banane mais aussi les productions vivrières (ignames, manioc, avocats...) se répandent. La Côte-sous-le-vent, depuis Vieux-Habitants jusqu'à Deshaies, à l'abri des fortes précipitations derrière la chaîne de relief de la Basse-Terre, mais contrainte par un relief de mornes sur les versants ouest de cette chaîne, a permis le développement d'une agriculture vivrière originale très diverse (madère, manioc, igname, patate douce, cultures maraîchères, mais aussi banane, café, vanille, cacao, poivre, cannelle...) sur des exploitations familiales de petites dimensions et sous un climat tempéré².

Toutes ces variations topographiques et climatiques ont bien sûr engendré une implantation variable de la population depuis les premiers peuplements, jusqu'aux vagues d'immigration actuelles.

B. UN PEUPEMENT VARIE ET PROGRESSIF, UNE POPULATION INEGALEMENT REPARTIE

Les livres d'histoire français retiennent (pour ceux qui l'évoquent) la date du 4 Novembre 1493, date de la découverte de l'île par Christophe Colomb lors de son second voyage aux îles d'Amérique, comme date fondatrice de l'histoire de la Guadeloupe. Mais bien avant l'arrivée de Colomb et de ses compagnons sur la Capesterre, l'île avait été peuplée par les Indiens Caraïbes qui y avaient supplanté les Arawaks et l'avaient baptisée Karukéra. Ces premiers habitants demeuraient principalement en Basse-Terre, comme en témoignent encore aujourd'hui les vestiges archéologiques de Trois-Rivières ou Vieux-Habitants.

Les Espagnols ayant du mal à trouver un terrain d'entente avec les guerriers Caraïbes, comme dans d'autres îles qu'ils avaient conquises, avaient dédaigné la Guadeloupe que les Français administrèrent dès 1635 avec la Compagnie des Iles d'Amérique créée par Colbert. Très vite, les colons et les engagés, venus troquer leur peine de prison ou leur vie de misère contre un travail aux îles, se succédèrent, formant les premiers groupes de populations

¹ Le morne désigne un relief de côte, allant de la simple côte en zone urbaine, jusqu'aux petites collines au pied des montagnes. Ce type de relief est caractérisé par sa pente, qui nécessite un effort pour y accéder ; ce qui faisait autrefois du morne un lieu préservé et peu fréquenté.

² Se référer, pour ce qui concerne les enjeux de l'agriculture traditionnelle en Côte-sous-le-vent, à l'article d'Antoine Bory : "Crise de la société, crise de la pensée aux Antilles", in *Présence Africaine*, n° 121-122, *Présence antillaise, Guadeloupe, Guyane, Martinique*, 1^{er} et 2^e trimestres 1982, p. 27-52.

allochtones. Les difficiles conditions de travail, dues notamment au climat auquel les Européens ne s'étaient pas adaptés, ainsi que le développement d'une économie fondée sur la production de canne à sucre introduite en 1644 conduisirent à l'introduction d'une main d'œuvre esclave arrachée au continent africain. Cette population esclave forma petit à petit la majorité de la population de l'île, puisque ce sont près de 290.800 esclaves qui furent ainsi introduits en deux siècles¹. Dans le même temps, les Caraïbes furent exilés vers les îles voisines de la Dominique ou Saint-Vincent, par des colons désireux de s'approprier l'ensemble de leurs terres.

Pendant deux siècles, la population grossit au rythme de la reproduction précaire des esclaves, de l'arrivée de nouveaux Français, mais surtout de la traite transatlantique. Deux siècles plus tard, après l'abolition définitive de l'esclavage de 1848 et le refus de certains anciens esclaves de continuer à être exploités par les planteurs, la demande de main d'œuvre s'orienta vers le continent asiatique d'où émigra, afin de travailler sous contrats, une vague d'Indiens venus des comptoirs français du sud de l'Inde. Enfin, au début du vingtième siècle, ce sont des immigrés du Proche-Orient (de Syrie ou du Liban) qui vinrent gonfler les rangs de la population antillaise, rejoints peu après par des Chinois, des Vietnamiens et des Italiens venus tenter leur chance sous le soleil guadeloupéen. Les immigrés contemporains furent aussi plus récemment les *Métros*, venus de Métropole après la départementalisation de l'île en 1946, la décentralisation en 1982 et les diverses lois de défiscalisation de ces vingt dernières années. Enfin, la toute dernière vague d'immigration se composa de réfugiés caribéens, qui depuis une quinzaine d'années fuient la pauvreté, les mauvaises conditions sanitaires ou les régimes totalitaires des îles proches telles que la Dominique ou Haïti, ou éventuellement les catastrophes naturelles, comme l'éruption volcanique de Montserrat depuis 1995. Il faut aussi noter que la présence américaine est elle aussi sensible, notamment à Saint-Martin. De surcroît, cette population fixe côtoie en permanence une population touristique importante. (Saint-Martin est la troisième destination touristique de la Caraïbe).

Ces vagues successives de peuplement ont ainsi créé une mosaïque de populations où cohabite une large majorité de Noirs et métis (90 %) avec des individus d'origine européenne (2%), et métis franco-asiatiques (Indiens, Orientaux et Levantins à 8 %) ². Le métissage humain et culturel, bien que général, ne s'est pas fait automatiquement pour tous, certains cherchant à reproduire, dans une attitude conservatrice, des comportements culturels originaires. Malgré tout, même si aujourd'hui encore des traces des groupes initiaux restent repérables, de nombreux lieux de passage établis d'une culture à l'autre ont permis une créolisation qui a formé la culture guadeloupéenne actuelle³.

¹ Les chiffres sont ceux de Yves Charbit in *Famille et nuptialité dans la Caraïbe*, Travaux et Documents, Cahiers n° 114, I.N.E.D. , P.U.F. , 1987, p. 15. A titre indicatif, la population de la Guadeloupe en 1990 était de 387.000 personnes.

² Le calcul de tels pourcentages reste très aléatoire dans la mesure où le métissage rend aujourd'hui impropre toute catégorie figée et fermée. Néanmoins, j'emprunte ces chiffres à Julie Lirus Galap, "L'origine ethnique, pays par pays, des esclaves déportés", *Géo, Les caraïbes d'île en île*, n°192, Février 1995, p.67. Le terme "métis" utilisé par Julie Lirus Galap est entendu ici dans son acception générale française : un individu né de races ou de mélanges de races (ou groupes ethniques) différentes.

³ La langue créole est connue de tous sauf certains métros isolés ; la cuisine s'est enrichie des divers apports culturels, tout comme les croyances religieuses, la musique et la danse. Cf. *Autrement. Espoirs et déchirements de l'âme créole*, Hors série n° 45, 1991. De même, la rencontre progressive des populations s'est effectuée en faisant apparaître divers types de métissage, décrits par une nomenclature pointilleuse qui a toujours effet.

Une certaine endogamie initiale, liée à des pratiques de distinction, a pourtant laissé ses traces dans l'implantation de la population. Ainsi, les premiers colons et les premiers esclaves qui s'étaient implantés dans le sud de la Côte-sous-le-vent ont créé la ville de Vieux-Habitants qui garde les traces de cette histoire. Des colons d'origine bretonne ont eux investi les îles proches (Saint-Barthélémy et Les Saintes), dont une partie de la population garde un métissage très clair aujourd'hui. L'histoire raconte que les esclaves qui fuyaient les plantations et les zones urbaines pendant ou après l'esclavage auraient investi les mornes peu accessibles au milieu de la forêt de la Basse-Terre pour s'y retrancher, ainsi que la Côte-sous-le-vent et le nord de la Grande-Terre. Les Indiens ont occupé des foyers précis sur lesquels ils se sont concentrés, tels que Saint-François, Le Moule et Capesterre-Belle-Eau. Les administrateurs coloniaux et les fonctionnaires bourgeois ont profité de la fraîcheur de Saint-Claude pour s'implanter dans cette ville des hauteurs au-dessus du chef-lieu. Les Orientaux, qui ont développé le commerce textile se sont installés à la périphérie des grandes villes, Pointe-à-Pitre et Basse-Terre. Les Métros, quant à eux, se retrouvent le plus souvent aux abords des régions les plus touristiques, c'est-à-dire les plus faciles d'accès, donc autour de Sainte-Anne, Le Gosier et Pointe-à-Pitre. Tout ceci contribue bien évidemment à la formation d'un paysage humain assez hétérogène.

II. L'héritage de l'histoire

A. UNE SOCIÉTÉ MÉTISSEE...

L'histoire des Antilles est fortement marquée par le régime esclavagiste qui instaura profondément pendant deux siècles une hiérarchie socio-raciale présente à tous les niveaux de la société. Les rapports de classes entre administrateurs, planteurs, ouvriers libres et esclaves correspondaient à une hiérarchie de couleur entre les Blancs et les Noirs, hiérarchie se déclinant suivant les différents degrés de métissage¹. En effet, même si le principe de couleur reposait initialement sur une partition de la société au niveau racial, biologique, socio-économique et juridique entre Blancs et Noirs, correspondant à une partition entre humains et bien meubles, maîtres et travailleurs, libres et esclaves, la frontière fut franchie par des pratiques de métissage forcées ou voulues, nées de l'exigence de survie, de l'ambition et même de l'amour, entre les Blancs et les Noires².

¹ Il faut sur ce point se référer à l'incontournable ouvrage de Jean-Luc Bonniol, *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*. Paris, Albin Michel, 1992.

² Les femmes blanches étant très peu nombreuses au début de la colonisation, les unions et le métissage avec les femmes Caraïbes avaient déjà permis aux hommes de former une société mixte. De nombreux foyers d'hommes, appelés "matelotage", composaient la population initiale d'engagés (Cf. Cottias, 1990). Mais les unions entre femmes blanches et hommes noirs furent très rares. En tout cas, ces unions interdites ne donnèrent guère naissance à des enfants métis tant l'opprobre était forte envers les femmes blanches coupables de tels délits. En effet, l'ordre socio-racial impliquait que les femmes blanches restassent inaccessibles, afin d'induire un déséquilibre et un rapport de force profitant en permanence aux Blancs. Ceci n'est pas sans avoir de conséquences encore aujourd'hui sur les conduites matrimoniales et sexo-raciales, dans le choix du conjoint ou du partenaire sexuel : la femme blanche est toujours pour l'homme noir synonyme de revanche pris sur le Blanc et de promotion sociale..., même si cela peut impliquer de gros conflits et malentendus relationnels. Nous y revenons au chapitre XII.

Les mélanges interraciaux au début de la colonisation ne furent pas dénoncés pour le métissage qu'ils entraînaient mais plus souvent pour l'illégitimité de telles unions et des enfants qui en naissaient. Même le Code noir s'inquiète plus de la situation matrimoniale que de l'origine "raciale" des partenaires, encourageant au mariage et sanctionnant les maîtres qui profiteraient de telles illégitimités. Déjà, c'est le caractère immoral de cette illégitimité qui dérange. Néanmoins, petit à petit le critère de "race" s'installe dans les esprits, dans les représentations populaires et savantes et dans la loi.

Cette catégorie nouvelle, celle des mulâtres, amenés eux aussi à se reproduire et à se métisser avec d'autres franges de la société, forma une catégorie sociale à part : les libres de couleur. En effet, bien qu'évoluant selon les époques, le statut des mulâtres et enfants métis, dépendant initialement de celui de la mère esclave (selon la loi romaine *partus ventrem sequitur*), devint progressivement celui de libres de couleurs. La possibilité d'affranchissement qu'offrait la présence d'une origine blanche dans le sang devint la cause de volontés ou de pratiques de métissage et causèrent l'inquiétude de la classe des administrateurs locaux et métropolitains qui risquaient de voir s'amenuiser leur pouvoir. La nécessité de maintenir alors une "ligne de couleur" qui devait séparer à jamais les Blancs des non Blancs est au fondement d'une classification des différents types de mélanges de populations qui n'a d'autre but que de préserver la seule légitimité des libres blancs. L'ensemble des combinaisons obtenues à partir des différents mélanges possibles ne tend qu'à démontrer l'impossibilité pour toute lignée de métis de retrouver une pureté blanche, même après de nombreux mélanges. C'est ce que Philippe Crépeau a nommé la règle de non-retour¹. Ainsi, analysant les différents types physiques des Antilles, à partir du cas de Saint-Domingue, Moreau de Saint-Méry² témoigne de ce souci d'un contrôle classificatoire de la part des instances politiques. Cette classification se fait en fonction du génotype, du phénotype, de l'adaptabilité et du tempérament. Les termes retenus sont la plupart du temps empruntés au registre animalier. L'auteur inventorie de façon minutieuse toutes les combinaisons possibles entre les différentes races présentes aux Antilles (Indiens, Noirs, et Blancs). La première échelle entre les Noirs et les Blancs est celle obtenue à partir du Nègre par métissage successif avec un Blanc :

"Nègre - Mulâtre - Quarteron - Métis - Mamelouque - Quarteronné - Sang-mêlé qui s'approche continuellement du Blanc".

De nos jours en Guadeloupe, les catégories "mamelouque" et "quarteronné" semblent quelque peu obsolètes, alors que les autres termes sont toujours employés tout en désignant d'autres réalités. Le produit direct et premier entre un Blanc et un Noir s'appelle dans le langage populaire un "métis", même si dans un discours plus instruit on pourra parler de "mulâtre". Mais ce dernier terme a pris une telle signification sociale qu'il peut aujourd'hui s'appliquer à des personnes dont le phénotype est noir. Les termes de "quarteron" et de "sang-mêlé" ont été maintenus dans leur signification originelle.

Dans la mesure où cette typologie s'en remet entièrement aux capacités de perception, la seconde échelle tente de quantifier l'apport de chaque origine dans les mélanges interraciaux. Les critères de l'ascendance généalogique et de la couleur de la peau ne sont plus les seuls retenus, mais aussi celui de la qualité des cheveux qui devient un critère

¹P. Crépeau, *Classifications raciales populaires et métissage : essai d'anthropologie cognitive*, Centre de recherches caraïbes, Sainte-Marie, Martinique, 1972. Cité par Jean-Luc Bonniol.

² Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Philadelphie, L'auteur, 1797, rééd. Paris, Larose, 1958, p. 86-99.

fondamental, et celui de l'épaisseur des traits, de la corpulence notamment. Divisant les individus en 128 parties, Moreau de Saint-Méry les classe alors selon le rapport du nombre de parties reliées à une origine blanche au nombre de parties noires :

un nègre	a moins de 8 parties blanches
un sacatra	a entre 8 et 23 parties blanches
un griffe	a entre 24 et 39 parties blanches
un marabou	a entre 40 et 48 parties blanches
un mulâtre	a entre 49 et 70 parties blanches
un quarteron	a entre 71 et 100 parties blanches
un métis	a entre 101 et 112 parties blanches
un mamelouc	a entre 113 et 120 parties blanches
un quarteronné	a entre 121 et 124 parties blanches
un sang-mêlé	a entre 125 et 128 parties blanches
(seul) un blanc	a 128 parties blanches

Notons qu'une fois encore le mulâtre occupe une position phénotypique médiane, qui s'ajoute à sa position juridique et sociale médiane.

Enfin ce sont les capacités d'adaptation au climat et au milieu, notions empruntées aux théories médicales du XVIII^{ème} siècle, qui déterminent un regard qualitatif cette fois-ci. Les Créoles sont ainsi préférés aux allochtones, qu'ils soient Noirs ou Blancs, dans leur capacité d'adaptation au milieu. Les Nègres créoles sont ainsi appréciés pour leurs meilleures constitutions et productivités que les Bossales. De leur côté, si les Blancs créoles semblent être plus résistants au climat et au milieu que les Européens, cette adaptation est souvent décrite comme une dégénérescence à la fois physique et morale dans les textes de voyageurs européens¹. Quant à la classification en fonction du tempérament, elle semble mettre souvent en relief les mulâtres, positivement ou négativement :

*"De toutes les combinaisons du blanc et du nègre, c'est le mulâtre qui réunit le plus d'avantages physiques. De tous ces croisements de race, c'est lui qui retire la plus forte constitution, la plus analogue au climat de Saint-Domingue... Il vit jusque dans un âge très avancé, et si sa peau se tache en vieillissant, il n'a que la laideur de la vieillesse et point sa caducité..."*² (Saint-Méry).

"Les mulâtres sont pour l'ordinaire bien faits, de bonne taille, vigoureux, forts, adroits, industriels, courageux, et hardis au delà de l'imagination ; ils ont beaucoup de

¹ La créolisation des races est effectivement connotée différemment de l'une à l'autre. M. Cottias rapporte que des traits de dégénérescence étaient associés aux Blancs créoles : le teint jaune et livide, le ralentissement des mouvements musculaires, une grande tendance au repos, à la frivolité et au libertinage. A l'inverse, la créolisation éloignerait les effets de la nostalgie rencontrés chez les Nègres africains, dont les hautes capacités physiques ne sont pas amoindries par le climat. Girod de Chartrons affirmait ainsi : *"le nègre créole, en ouvrant les yeux pour la première fois, voit déjà ce qu'il verra toute sa vie. Nourri dans l'esclavage, son esprit s'y moule insensiblement, comme son corps, et par de petits essais se prépare de bonne heure aux plus rudes travaux"*. (Cité par Arlette Gautier, 1989 : 94).

² *Ibid.*

vivacité mais ils sont adonnés à leurs plaisirs, volages, fiers, cachés, méchants et capables des plus grands crimes."¹ (Labat, 149).

"(Le griffe) a tous les avantages du mulâtre, mais il n'est aucune des combinaisons produites par les mélanges coloniaux qui puisse offrir un résultat aussi livré à la fougue amoureuse et elle égale dans les deux sexes."

Il faut donc remarquer que la question de la sexualité est déjà au cœur des préoccupations religieuses et politiques locales.

B. ...ET HIERARCHISEE

Le métissage était un gage d'affranchissement, de fait ou de droit, et pouvait être perçu comme la seule voie possible vers la liberté au sein de cet univers esclavagiste. S'il ne procurait pas toujours la liberté, le métissage était en tout cas gage de promotion sociale au sein de la communauté esclave car les mulâtres surpassaient leurs pairs noirs tout en étant inférieurs à leurs pairs blancs. Une chanson populaire rapporte encore aujourd'hui : *"yo ni ti moun san blan, yo ka monté an grad"*². Or l'éventail des promotions était très fermé et ne permettait guère de sortir de l'univers de la plantation³. Néanmoins, une hiérarchie interne divisait insidieusement les esclaves en fonction de leurs différents niveaux de qualification. Comme l'a montré Arlette Gautier, différents rangs existaient au sein du travail servile. Travailler aux champs ou être cuisinier n'avaient pas le même statut. Les esclaves étaient reconnus aussi en fonction de leur qualification : les esclaves de houe, les ouvriers (qualifiés ou non), les commandeurs puis les domestiques formaient différents maillons de la pyramide sociale des esclaves. Parmi les ouvriers, les qualifications (charpentiers, scieurs de long, raffineurs, indigotiers, forgerons, maçons...) vinrent encore semer des distinctions nouvelles et néanmoins valorisantes⁴.

Cette hiérarchisation s'opérait dans une inscription géographique. La graduation des tâches correspondait à leur lieu d'exécution. Plus l'activité se faisait proche de l'habitation du maître, plus l'esclave avait un statut important et reconnu. Ainsi, la distance était tout autant géographique que sociale entre les esclaves de houe et les domestiques d'habitation. Parmi les domestiques, les nourrices et les cuisiniers occupaient des fonctions délicates, touchant au plus intime du maître (sa nourriture et ses enfants) et jouissaient donc d'un ascendant et d'une autorité sur les autres esclaves. Ainsi, les femmes, plus nombreuses parmi les domestiques, côtoyaient-elles de très près l'univers du maître.

Les esclaves les mieux lotis étaient aussi les mieux logés, et au plus près de l'habitation du maître. En effet, la détention d'une qualification ou d'une autorité particulière

¹ J-B. Labat, *op. cit.*, p.149.

² Comme le dit une chanson du Guadeloupéen Dédé Saint-Prix : "ils ont des enfants au sang blanc, ils montent en grade".

³ La liberté pouvait aussi être accordée par les maîtres sous conditions particulières aux mères qui auraient eu de nombreux enfants vivants par exemple, afin d'encourager la natalité. De même, une promotion interne à un poste de plus grande responsabilité et plus proche de la plantation pouvait être attribué à des esclaves qui se seraient comportés brillamment aux yeux du maître.

⁴ *"Les profits que font les ouvriers les attachent à leurs maîtres et leur donnent les moyens d'entretenir leurs familles avec quelque sorte d'éclat et le plaisir d'être au-dessus des autres contente extrêmement la vanité dont ils sont très bien pourvus. J'en ai vu qui étaient si fiers d'être maçons ou menuisiers qu'ils affectaient d'aller à l'Eglise avec leurs règles ou leur tablier"* J-B. Labat, *Voyage aux Isles*. Cité par Arlette Gautier (1985 : 197).

pouvait être sanctionnée par un logement décalé des cases des esclaves. Ainsi, le commandeur bénéficiait d'un logement à part. Lentement mais sûrement, en déléguant parfois une parcelle d'autorité à certains esclaves qu'il rétribuait plus que d'autres, et en induisant une division sociale au sein de tous, le maître apprenait à ces hommes et ces femmes que la reconnaissance et l'amélioration de leur existence passaient inmanquablement par lui et par les valeurs qu'il représentait.

De son côté, la promotion par le métissage qui servait en premier lieu aux enfants profitait également aux mères qui cherchaient à améliorer leur condition ou celle de leur progéniture en gagnant la clémence ou même les égards du maître. Ainsi, le Conseil de la Guadeloupe de constater déjà en 1680 :

"La malice des négresses esclaves est parvenue jusqu'au point que la plupart des filles méprisent leurs semblables, refusent de les épouser, et s'abandonnent facilement à des artisans et domestiques de maison, même à des garçons de famille dans l'espérance de concevoir des mulâtres libres et non esclaves, que d'autres négresses mariées s'adonnent à des gens libres dans l'envie de faire des enfants libres" ¹.

On retrouve le même phénomène au début du XIX^{ème} siècle, ainsi fut-il décrit dans un rapport de Procureurs : *"Quant aux jeunes négresses, les mères les instruisent de bonne heure et leur enseignent à tirer parti de leur beauté en repoussant, dans le début, les avances des esclaves, pour chercher celles des hommes libres leur faisant espérer trouver auprès de ceux-ci plus de richesses et surtout des hommes généreux qui pourront un jour les racheter."* ²

Schœlcher lui même note, dans le courant du XIX^{ème} siècle, que : *"Le père et la mère de la jeune fille à peine nubile recherchent eux-mêmes presque comme un honneur les bontés du maître."* ³

C. DES OPPOSITIONS TENACES DANS UNE SOCIÉTÉ AMBIVALENTE

Il apparaît donc que le métissage ait pu intervenir comme un moyen de contourner l'ordre colonial esclavagiste en ajoutant à l'association *libre = blanc*, la formule *libre = blanchi*. Nuance non négligeable qui put opérer tel un projet pour nombre d'individus désireux de sortir de l'esclavage, si ce n'est par eux-mêmes, mais par leur progéniture. Si, en Guadeloupe, le métissage et le protectionnisme des mulâtres n'ont pas pris des dimensions numériques subversives, les femmes n'ayant pas toutes eu, loin de là, des enfants mulâtres, il n'en est pas moins apparu comme un facteur de promotion sociale et juridique non négligeable, et comme un code social bien intériorisé. Aujourd'hui encore, le marqueur de la "peau sauvée", qui vient estampiller les enfants nés avec une peau dorée ou claire censée leur servir de passeport identitaire et leur donner accès à une vie sociale moins rude que leur congénères noirs, réaffirme le règne de l'apparence physique et rappelle les séquelles du racisme intériorisé, dans une société noire construite sur un principe d'auto-dévalorisation.

De surcroît, c'est une réelle hiérarchie sociale qui s'est instaurée au sein de la population noire et métissée pendant l'esclavage, et qui a perduré par la suite. Des conduites

¹ Cité par Arlette Gautier (1985 : 178).

² *Ibid.*, p. 179.

³ Victor Schœlcher, *Abolition de l'esclavage. Examen critique du préjugé contre la couleur des Africains et des sangs-mêlés*, Paris, Pagnerre, 1840.

d'évitement étaient fréquentes entre les Nègres et les libres de couleurs. Même après l'abolition de l'esclavage, ces derniers refusèrent de se marier avec les enfants des esclaves, interdisant à leurs enfants de fréquenter ou même de s'asseoir sur les mêmes bancs d'école que leurs compatriotes inférieurs. La dislocation des gens de couleur, qui faisait le jeu de la caste des Blancs au pouvoir, ne fut pas sans heurter Victor Schœlcher :

*"Revenons aux hommes de la classe libre : il faut qu'un abolitionniste le leur dise, il est urgent de l'avouer, dans la lutte sourde qui a lieu sur les terres des Antilles, ils nuisent eux-mêmes à leur propre cause ; ils ne se dirigent ni avec adresse ni avec courage moral, ni avec la dignité qui serait nécessaire dans leur position... Il n'est que trop vrai, les mulâtres se sont courbés sur eux-mêmes sous les fourches du préjugé, ils n'ont pas moins de dédain pour les noirs, les insensés ! que les blancs n'en ont pour eux ; et un mulâtre se ferait autant de scrupule d'épouser une négresse, qu'un blanc d'épouser une mulâtresse ! Quelqu'un l'a dit avec vérité : un mulâtre hait son père et méprise sa mère. Triste conséquence des erreurs humaines, elles se commandent, elles s'enchaînent ; on a sous les yeux une série graduée de dédains d'une classe envers l'autre qui serait ridicule si elle n'en était déplorable. Quiconque a des cheveux laineux, signe essentiel de la prédominance noire dans le sang, ne saurait aspirer à une alliance avec des cheveux plats. Les femmes de couleur qui ont la chevelure crépue s'imposent des tortures horribles en se coiffant pour la tirer de façon à laisser croire qu'elle est soyeuse... Cet éloignement qu'ils montrent vis-à-vis du nègre est un scandale aux yeux de la raison, une joie profonde pour leurs ennemis ; et ce qui maintient la force des colons, ce qui perpétue leur supériorité, c'est précisément la haine que les sangs-mêlés ont créée entre eux et les noirs."*¹

La politique de la France républicaine assimilationniste, au lendemain de l'Abolition générale, avait pour objectif de supprimer les différences en oubliant les oppositions du passé. En mettant l'accent sur les règles de la citoyenneté fondées principalement sur la notion de légitimité, son application, qui permit aux Nègres d'entrer en politique, conduisit parallèlement et incidemment à créer deux niveaux de citoyenneté, innée ou acquise, en distinguant, dans les faits plus que les lois, les anciens libres des anciens esclaves. La période républicaine post-esclavagiste contribua en fait à affirmer la suprématie des valeurs bourgeoises des colons et des mulâtres qui les avaient suivis ou rejoints sur la scène sociale, économique et politique². L'infériorisation et la honte de soi, loin de disparaître, continuèrent à former plusieurs générations de Noirs jusqu'au vingtième siècle. Il aura fallu que les mouvements intellectuels et politiques de la Négritude, de l'indépendantisme ou de la créolité tentent de redonner leurs lettres de noblesse à l'être noir et à l'Antillanité ou la Créolité, pour que ces dissensions internes s'estompent, sans pouvoir effacer malgré tout trois siècles de mépris, d'oppositions et de ressentiment. Malgré une créolisation générale qui mêle les êtres et les cultures dans des processus globaux qui les dépassent, des clivages ressortent encore de façon cinglante en cette fin de vingtième siècle et ce dans tous les milieux. Jean-Marc, notable mulâtre de trente-trois ans, nous confiait : *"Papa, qui était d'une famille de bourgeois, a épousé une femme d'une classe sociale inférieure à la sienne, mais elle était plus claire que lui. Ça compensait ! C'est ce qu'ont fait nombre d'indépendantistes d'ailleurs !"*

¹ Cité par J.-L. Bonniol (1992 : 91).

² Voir à ce sujet l'important article de Myriam Cottias sur le ressentiment et le troc de la citoyenneté dans la société créole républicaine (Cottias, 1996). Nous reprendrons plus précisément ce point et ses conséquences sur les valeurs familiales morales au chapitre XII.

"De toutes façons, toi tu es noir comme du charbon, alors tais-toi", lançait devant nous un garçon de sept ans à son frère aîné, plus noir que lui. Cette logique s'est ainsi inscrite au plus profond, venant coloniser l'imaginaire de toute la société. Elle ne peut être effacée en quelques années. Néanmoins, les relations sociales entre les "Blancs" et les "Noirs" sont marquées par une ambivalence généralisée qui témoigne des contradictions engendrées par une politique coloniale d'assimilation. Les sentiments les plus ambivalents peuvent naître de ce genre de situation où les antagonistes sont en relation d'interdépendance et principalement chez ceux désignés par une infériorité inhérente. Haine, colère, aversion, rancœur, amertume, agressivité, peur, mais aussi jalousie, envie, convoitise, admiration, fascination, amour... Il semble que les groupes s'opposent tout en se dévorant, s'excluent tout en s'aimantant, se rejettent tout en se reconnaissant, se désavouent tout en se légitimant¹. Ce sont souvent ces types de sentiments contradictoires et opposés, mais complémentaires, qui animent les relations interraciales et qui leur donnent un caractère particulièrement passionné et sensible, prêt à faire surface au premier conflit². Tout ceci souligne l'ambivalence originelle d'une société qui porte en son sein les victimes et les auteurs d'un crime fondateur, l'esclavage, et qui les lie inextricablement.

D. LA PATERNITE DESTITUEE

L'un des lourds tributs de l'histoire antillaise, et plus globalement afro-américaine, provient de l'organisation et de la législation concernant les familles réelles ou éventuelles chez les esclaves. Malgré des lois hésitantes et des politiques natalistes ou religieuses parfois contradictoires, mais toujours soumises à l'acquiescement final des maîtres, la place de l'homme esclave en tant que père est plus que controversée et obliérée dans la société coloniale. En effet, le principe de privation qui empêchait les esclaves de posséder tout bien et tout droit laissait aux maîtres un droit de jouissance absolue, que seule la loi, timide et souvent soucieuse avant tout des intérêts des colons, aurait pu tempérer. Les esclaves étaient des biens meubles, sous l'entière propriété de leurs maîtres. Rappelons que le Code noir³, à travers l'article 28, annulait toute possession et en même temps toute filiation en stipulant :

"Déclarons les esclaves ne pouvoir rien avoir qui ne soit à leurs maîtres, et tout ce qui leur vient par leur industrie ou par la libéralité d'autres personnes, ou autrement à quelque titre que ce soit, être acquis en pleine propriété à leurs maîtres, sans que les enfants des esclaves, leur père et mère, leurs parents et tous autres, libres ou esclaves, y puissent rien prétendre par succession, dispositions entre vifs ou à cause de mort, lesquelles dispositions

¹ Autant de passions qui pousseront à la fois à détester et à combattre et en même temps à désirer et dévorer. Comment ne pas évoquer effectivement l'exemple du combat indépendantiste, forme extrême de ce combat, qui se développe conjointement à un besoin grandissant de vouloir posséder les biens symboliques de cet *Autre* inaccessible autrement, pour s'identifier à lui. Ici, le besoin de "posséder" les signifiants du pouvoir semble agir comme moyen de compenser une dépossession initiale, prouvant malgré tout l'impact de l'entreprise d'assimilation. De la voiture, au bien d'équipement, des vêtements à la langue française qui vient supplanter le créole, jusqu'aux femmes que l'on choisit blanches, autant de démarches révélant l'ambiguïté de cette situation créole. Véritable "*processus d'appropriation de valeurs d'usage*" participant à ce que Michel Louis (1983) qualifie d'un "*effet de monstration*", cette forme d'appropriation et de consommation "*- à la française de toute façon, à l'euro péenne aujourd'hui - est proprement et à l'évidence l'équivalent du salut pour chacun*".

² C'est aussi ce qui donne l'impression à l'observateur de pouvoir énoncer une proposition et son inverse et de toujours rester dans la réalité antillaise si complexe.

³ *Edit du Roy concernant les droits des maîtres et les devoirs des esclaves...*, dit Code Noir, daté de 1685.

nous déclarons nulles, ensemble toutes les promesses ou obligations qu'ils auraient faites, comme étant par gens incapables de disposer ou de contracter de leur chef"

Dans ce principe, même les enfants des esclaves appartiennent au maître et non à leurs parents. Le Code noir vient empêcher fondamentalement toute construction de famille en niant la paternité et la légitimité de l'homme noir. En effet, même si dans un premier temps, puis différemment selon les siècles, les mariages entre esclaves avaient pu être autorisés voire encouragés, avec l'aval indispensable de leurs maîtres¹, le droit paternel est systématiquement détourné au profit du maître. L'article 12 du Code noir stipule que *"les enfants qui naîtraient de mariages entre esclaves seront esclaves et appartiendront aux maîtres des femmes esclaves et non à ceux de leurs maris, si le mari et la femme ont des maîtres différents."* Cet article primordial fonde l'unique reconnaissance du lien maternel dans la société esclavagiste. A une époque où le droit familial français est patriarcal, la société créole légifère en faveur d'une non-reconnaissance du droit paternel des esclaves. Aucun droit autre que celui du maître n'est envisagé par la loi. La mère n'a pas non plus droit de propriété sur ses enfants, quoique le lien de filiation soit considéré. Sur les registres d'Etat-civil et sur les registres d'habitation, c'est même le seul lien qui est pris en compte, les enfants étant uniquement rattachés à leur mère mais non à leur père, qui devient subalterne. Les enfants impubères ne peuvent être vendus séparément de leur mère. Ils restent avec leur père uniquement si père et mère ont même maître.

La question de la paternité esclave est centrale, car la reconnaître viendrait remettre en question le droit de propriété du maître. Les opposants au mariage des esclaves craignent en effet qu'il vienne limiter la possibilité pour les maîtres de vendre et séparer leurs esclaves à leur guise. En effet, en instituant la reconnaissance de la puissance paternelle, le droit français fonde une famille où les enfants sont censés appartenir au père. Le mariage civil marque le droit paternel sur la femme et les enfants qui lui appartiennent et à qui il transmet ses biens. Ceci n'est pas applicable à la société esclavagiste qui veut avant tout protéger les intérêts des colons. Le maître remplace le père légalement et refuse de céder ses droits en faveur du mariage des Nègres. Les arguments contre le mariage des esclaves s'orientent tous dans ce même sens, visant à priver le père réel de toute alliance légitime, et de tout droit envers sa descendance. La transmission n'est pas reconnue et la propriété de biens n'est pas autorisée. Les enfants restent la propriété du maître mais n'héritent de personne.

Historiquement, la paternité légitime et juridique est donc subtilisée au Noir par le maître, représentant du pouvoir colonial. Il ne reste plus à l'esclave qu'une reconnaissance dans son rôle de procréation, de géniteur, outre son travail et ses compétences sur la plantation. Mais si un attachement réel a pu se lier entre des hommes et des femmes esclaves, il est resté soumis à la bonne volonté du maître qui pouvait décider de les séparer en les vendant. Néanmoins, les politiques des colons furent changeantes et oscillèrent entre, d'une part, une volonté de donner aux esclaves, par le mariage et la reproduction légitime, un moyen d'ancrage sur les terres qu'ils cultivaient afin de les rendre plus productifs, et d'autre part, le souci de rentabilité qui favorisait au contraire une utilisation maximale des forces productives souvent perçue comme incompatible avec la reproduction et l'attachement affectif. La vie

¹ Articles 10 et 11 : *"Les solennités prescrites (...) pour les mariages seront exécutées tant à l'égard des libres que des esclaves, sans néanmoins que le consentement du père et de la mère de l'esclave y soit nécessaire, mais celui du maître seulement." "Défendons très expressément aux curés de procéder aux mariages des esclaves, s'ils ne font apparaître du consentement de leurs maîtres. (...)"*

familiale chez les esclaves est donc, comme le souligne E. Glissant¹, un "*dérobé*", subtilisé en permanence à la loi du maître.

Il faut noter que le rôle de l'Eglise fut primordial dans les débats qui secouèrent la société coloniale pendant trois siècles, et ce même après l'abolition de l'esclavage, au sujet de la légitimité des familles. L'Eglise a cherché à imposer le mariage comme forme unique de reproduction des esclaves comme des maîtres. Mais elle se plia le plus souvent aux intérêts des maîtres et aux obligations et contingences politiques. Une politique de moralisation, débutée quelques années avant l'émancipation, ayant pour but l'apprentissage des règles morales religieuses et civiles, prouva son inefficacité : la nuptialité chez les esclaves progressa temporairement au moment de l'abolition, pour retrouver des niveaux antérieurs dès les années 1850, prouvant le refus des esclaves de se conformer, par habitude ou par résistance, au modèle du mariage imposé par la société coloniale². La question de la légitimité fut néanmoins l'un des enjeux majeurs de la société républicaine post-abolitionniste, puisqu'elle fondait le statut de citoyen à part entière (Cottias, 1996).

III. Une société dans tous ses états

A. DES MUTATIONS SOCIO-ECONOMIQUES A DEUX VITESSES.

Malgré les problèmes internes liés à cette histoire tourmentée, la Guadeloupe n'a cessé de se développer et cette croissance économique a entraîné parallèlement une croissance démographique. La population guadeloupéenne, forte au début de notre terrain de 387.000 personnes³, s'accompagnait d'une densité de 227 hab./km² pour une superficie de 1705 km². Cette répartition humaine garde donc l'empreinte du cadre géographique et de la situation économique de l'île. La région de la Basse-Terre rendue difficile d'accès en raison de son relief escarpé et montagneux, et malgré la présence du chef-lieu de département qu'est la ville de Basse-Terre, reste la moins peuplée. Même si aujourd'hui la route nationale n°1, qui relie

¹ *Le discours antillais*, 1981 : 294

² Cf. A. Gautier (1985) et M. Cottias (1990).

³ Les chiffres indiqués ici concernent l'ensemble du département guadeloupéen, îles du Nord incluses. La population de la Guadeloupe hors îles du Nord était, en 1990, de 353.400 personnes. Tous les chiffres concernant les données démographiques et socio-économiques de la Guadeloupe sont issus du traitement des données du recensement de 1990 par l'INSEE (Institut national de la statistique et des études économiques), tel que présenté dans les brochures suivantes :

- *La base locale de tableaux, recensement de la population de 1990, dépouillement lourd*, Documents du bureau de l'INSEE à Basse-Terre ,

- *Les dossiers de l'INSEE Antilles-Guyane*, n°17, "Mouvement démographique, 1982-1990, principaux résultats", par J. Cazenave et G. Gautier, septembre 1991,

- *Antiane Eco*, n°19 et 20, *Données sociales : la société antillo-guyanaise dans tous ses états*, INSEE, Septembre et Octobre 1992.

- *La Guadeloupe en quelques chiffres*, INSEE, CRICOM, 1994.

- *Données statistiques de l'Etat-Civil, année 1992, Guadeloupe, Martinique, Guyane*, INSEE, Juin 1994.

- *Femmes de Guadeloupe*, INSEE, 1995.

Basse-Terre à Pointe-à-Pitre, permet de meilleurs transports interurbains en évitant les principales agglomérations et les routes sinueuses des mornes, elle a plutôt favorisé un déplacement de population vers le nord et la Grande-Terre que l'inverse.

Le problème posé par la gestion de la population guadeloupéenne est un problème sérieux puisque la démographie antillaise connaît une période de croissance, depuis le début des années 1980, après avoir connu deux décennies de stagnation. En effet, la population est passée de 328.400 habitants en 1982 à 387.000 en 1990 et 415.000 en 1995. Les projections à l'an 2000 prévoient une population minimum de 450.000 personnes. Cette population est majoritairement jeune (43,8 % des Guadeloupéens ont moins de 25 ans), et les femmes y sont majoritaires après 25 ans uniquement (voir tableau 1 annexe 1). Ce développement est dû à deux facteurs principaux : un mouvement naturel à la hausse d'une part, et un excédent migratoire important d'autre part. En effet, même si celui-ci est surtout sensible dans les îles du nord dont la population a littéralement explosé (Saint-Martin est passé de 8.072 à 28.518 habitants de 1982 à 1990 en raison de son colossal développement touristique et commercial), contribuant pour 88 % au gain migratoire de la Guadeloupe, le département voit enfin le terme d'une époque d'émigration qui conduisait les jeunes actifs vers la métropole notamment, à la recherche d'un emploi ou pour poursuivre des études. La hausse du taux de chômage métropolitain et le développement des universités locales, ainsi qu'une vague de "retour au pays" de ceux ayant émigré dans les décennies précédentes, a permis un retournement du solde migratoire.

L'économie de l'île s'est transformée considérablement ces trente dernières années, sortant d'une activité principalement rurale pour devenir une économie moderne, bien que fragile, dominée par le secteur tertiaire qui regroupe en 1990 les trois quarts des emplois, alors que l'agriculture n'en représente plus que 7 % (tableaux 2 et 3, annexe 1). Il ne faut pas oublier que l'économie de l'île se maintient en grande partie grâce aux transferts de fonds publics qui représentent encore aujourd'hui 65 % du produit intérieur brut. Les activités agricoles majeures (culture de la canne et de la banane), mises en péril par la forte compétition latino-américaine, cèdent du terrain aux activités de tourisme, nouveau tremplin des départements d'outre-mer. L'économie de l'île s'est développée depuis une quinzaine d'années autour des secteurs commerciaux, du bâtiment et des activités de services, au détriment des activités agricoles, tournées principalement vers l'exportation, qui ont eu à subir la concurrence des marchés américains et africains. Les membres du secteur agricole ont souvent quitté des activités parfois trop peu rémunératrices pour s'inscrire au chômage dans le secteur secondaire ou tertiaire. Sur une population active de 172.400 personnes (taux d'activité brute : 44,5 %) comprenant 53.550 personnes se déclarant au chômage (taux de chômage : 31 % et 58 % chez les moins de 25 ans, tableau 4 annexe 1), la répartition des catégories socio-professionnelles évolue en faveur des cadres moyens et supérieurs.

Cette croissance relative ne doit cependant pas masquer le fait qu'une grande part de la population vit de revenus modestes voire très faibles. Malgré un problème de déclaration des "jobs" et autres travaux au "noir", il reste que 75 % des contribuables ne sont pas imposés contre 50 % en Métropole. Dans le même temps, de fortes inégalités de revenus contribuent à la scission de cette société : "50 % des revenus globaux sont perçus par 95 % des Guadeloupéens et (...) les revenus des cadres et professions intellectuelles sont en moyenne 6 fois supérieurs à ceux des ouvriers" ¹. Le maintien de la prime de vie chère pour les

¹ C. Attias-Donfut, N. Lapierre, *La famille providence. Trois générations de familles en Guadeloupe*, La documentation française, 1996 : 20.

fonctionnaires favorise ces distinctions. De surcroît, 84 contribuables s'acquittent de l'impôt sur les grandes fortunes et placent néanmoins la Guadeloupe en sixième position nationale sur l'échelle des montants moyens versés.

Des disparités persistent aussi entre hommes et femmes. La tertiarisation de la population se fait en majorité au bénéfice des femmes actives qui travaillent à 91,5 % dans le commerce et les services (tableau 3, annexe 1). La part des femmes dans la population active est d'ailleurs passée de 43,2 % en 1982 à 45,5 % en 1990. Néanmoins, si elles sont bien présentes dans la population active, ce sont les premières victimes du chômage. Ce sont en effet 37,2 % d'entre elles qui se déclarent chômeuses en 1990, contre 25,9 % de la population active masculine. En Juillet 1994, d'après la Direction départementale du travail, de l'emploi et de la formation professionnelle, les femmes formaient encore 57,4 % des inscrits à l'A.N.P.E. De surcroît, les plus touchées par les problèmes d'emploi sont majoritairement les jeunes, chez les femmes comme chez les hommes, même si ceux-ci sont moins représentés.

Il convient d'ajouter aux tableaux présentés en annexe 1 que près de 4 salariés sur 10 n'ont aucun diplôme, que 64 % des primo demandeurs d'emploi ont entre 20 et 29 ans et que 38,6 % des femmes et 23,1 % des hommes sont salariés du secteur public. Le taux d'activité brute de la population est de 44,5 % et le taux de chômage réel de 40,5 %.

B. UNE DEMOGRAPHIE ENCORE DYNAMIQUE.

Hormis les îles du Nord, la progression démographique de la Guadeloupe est de 11 % et cette croissance est due à 90 % au mouvement naturel. En effet, malgré la chute de l'indice synthétique de fécondité¹ de 3,2 en 1975 à 2,6 en 1982, et à 2,2 en 1990, le taux de natalité s'est maintenu pendant quinze ans à 20 naissances pour 1.000 habitants environ. Le nombre moyen d'enfants par femme étant de 2,2 en 1990 et de 2 en 1995, il se situe au niveau du seuil de renouvellement des générations, au-dessus des résultats métropolitains (1,8 et 1,7) et assure ainsi une natalité vigoureuse. L'espérance de vie, légèrement plus faible qu'en Métropole, promet toutefois 80,2 ans pour les femmes et 72,7 ans pour les hommes. En 1990, 11,3 % de la population étaient âgés de plus de 60 ans contre 20 % en Métropole, taux dû notamment à l'exode massif des trentenaires et plus dans les années 1960.

Si la contraception semble s'installer petit à petit dans les pratiques sexuelles, permettant de distinguer sexualité et procréation, le nombre d'interruptions volontaires de grossesses reste élevé². De plus, la part de maternités célibataires demeure importante. En effet, les ménages monoparentaux représentent encore, en 1990, 21,4 % des ménages, contre 43,5 % de ménages formés de couples (tableau 5, annexe 1). Si le taux de nuptialité se maintient depuis dix ans, le mariage connaît néanmoins un certain recul, surtout chez les jeunes. L'augmentation du nombre absolu des célébrations est due principalement à l'augmentation de la population. Mais les jeunes se sont moins mariés dans les années 1980

¹ Exprimé en nombre moyen d'enfants par femme

² 1233 I.V.G. ont été déclarées, mais ces déclarations sont bien en dessous du nombre réel. Outre le problème de sous-déclaration lié à un problème de limitation imposée de ces pratiques dans les établissements de santé (elles ne doivent pas représenter plus du quart des actes chirurgicaux et obstétriques), de nombreuses grossesses sont interrompues ailleurs qu'en milieu médical. Entre les recettes traditionnelles et la pilule abortive que certaines femmes choisissent de prendre chez elles sans surveillance médicale, ce nombre d'I.V.G. est loin de la réalité. Toutefois, il représente déjà 1 I.V.G. pour 6 naissances environ. Il correspond à 1 I.V.G. pour 4 naissances en Martinique, ce qui semble plus proche des faits.

(tableau 6, annexe 1). Les femmes de 25 à 29 ans étaient mariées pour 41 % d'entre elles en 1982, elles n'étaient plus que 31 % en 1990. Dans la génération suivante, les femmes de 30 à 34 ans étaient mariées à 62 % en 1974, à 55 % en 1982, et elles ne sont plus que 44 % en 1990.

Le taux de nuptialité (5,2 pour mille) augmente sensiblement avec le niveau social mais reste prépondérant chez les catégories intermédiaires (tableau 7, annexe 1). Parmi les femmes ayant convolé en noces, une majorité étaient inactives, suivies par les employées administratives. Chez les hommes ce sont principalement des ouvriers qui se marient et des artisans-commerçants. Cette distribution reflète assez fidèlement la composition de la population active. Le tableau des mariages selon la catégorie socio-professionnelle montre, de surcroît, que l'on se marie assez régulièrement dans son milieu social, même si les ouvriers sont souvent choisis comme époux, et si les femmes n'abandonnent pas des projets d'ascension sociale par le mariage.

Mais le nombre important de divorces (485 divorces pour 2021 mariages en 1990, un pour quatre) démontre la fragilité des unions maritales. Près d'une femme sur dix entre 40 et 49 ans est divorcée. Les femmes seules ne sont plus seulement des femmes qui commencent leur vie de femme dans le célibat, mais aussi des femmes en rupture de couple. Les femmes seules avec enfants restent très nombreuses. Entre 35 et 49 ans, une femme sur quatre dirige une famille monoparentale avec enfants, alors que 61 % d'entre elles vivent en couple. Les familles monoparentales sont deux fois plus nombreuses qu'en Métropole (13,2 %). Les jeunes enfants de moins de quinze ans vivent ainsi pour plus du quart d'entre eux dans des familles monoparentales dirigées par des femmes. Néanmoins, la vie de couple reste le modèle familial le plus courant, un refuge affectif et social dans lequel se retrouvent 45 % des femmes de 25 à 29 ans et 61 % des femmes de 35 à 49 ans.

Les hommes de leur côté ne sont pas en reste. En effet, chose trop peu soulignée, la solitude masculine est très répandue. Près d'un homme sur sept déclare vivre sans conjointe et plus d'un homme sur dix déclare vivre seul et sans enfants. Une famille monoparentale avec enfants sur sept est conduite par un homme. La solitude matrimoniale des hommes doit aussi prendre en compte les hommes résidant encore chez leurs parents. Cette grande disponibilité matrimoniale des hommes ne peut pas ne pas avoir de conséquences sur les rapports de sexe...

Dans cette évolution démographique structurelle, un phénomène garde cependant toute son ampleur, c'est le nombre de naissances illégitimes, c'est-à-dire hors mariage : elles constituent près de 61 % de l'ensemble des naissances (tableau 8, annexe 1). Deux enfants sur trois naissent de parents non mariés, alors qu'avant les années 1970, le nombre de naissances légitimes était majoritaire. Ce taux varie selon le milieu social, mais il ne reste minoritaire que chez les agriculteurs, les cadres supérieurs, les professions intermédiaires et les employés administratifs. La naissance est censée précéder voire entraîner généralement le mariage, mais elle peut aussi ne jamais y conduire... Les femmes non mariées sont plus nombreuses à avoir des enfants que les femmes mariées. Quant aux reconnaissances des enfants, elles restent le fait de femmes seules pour une naissance sur deux. Ce qui nous donne matière à réfléchir...

Ces données statistiques sur la population font donc apparaître une évolution structurelle en faveur d'un rajeunissement de la population, et d'une stabilisation des ménages. Le mariage reste la forme la plus courante malgré sa fragilité et son manque de succès chez les jeunes. Les nombreuses cellules monoparentales nous laissent présager la permanence de solidarités familiales inscrites dans des réseaux de parenté étendus¹. Ces

¹ Cf., C. Attias-Donfut et N. Lapierre, *Op. Cit.*

solidarités risquent à l'avenir d'être remises en question en raison de la diminution de la taille des fratries. Néanmoins, ces données ne nous renseignent pas sur le lien résidentiel qui peut éventuellement exister d'une génération à l'autre, et qui nous semble important dans la permanence de ses solidarités. Une famille peut être enregistrée statistiquement comme vivant en couple dans sa maisonnée de référence, mais vivre en interrelation et en interdépendance avec la maison grand-maternelle voisine. Ce type de lien résidentiel contribue au maintien de relations matrifocales qui dépassent alors le cadre des structures des ménages. Il s'agit donc de bien regarder entre les lignes de ces données quantitatives.

Notre démarche est qualitative. Au-delà de ces données statistiques, nous chercherons donc à savoir quelles sont les motivations des individus face au mariage, au divorce, à la parentalité, au travail. Quelles représentations du mariage, de la maternité et de la paternité se cachent derrière des chiffres faisant état d'une "occidentalisation" des pratiques matrimoniales, en milieu antillais ? Au-delà des structures, qu'est-ce qui anime aujourd'hui les familles antillaises ? La stabilité récente des couples remet-elle en question le multipartenariat des hommes et celui des femmes ? Au vu de notre enquête ou de celle menée par l'A.N.R.S., sur les comportements sexuels aux Antilles et à la Guyane, de tels leurreurs statistiques doivent être évités. Même s'il n'y a pas de réponse globalisante, puisque la diversité et l'ambivalence antillaises sont omniprésentes, une culture commune traverse l'ensemble des ménages, en s'y exprimant différemment. C'est en tout cas notre hypothèse.

Quelques chiffres récapitulatifs pour la Guadeloupe en 1990 :

Population : 387.000 personnes dont 197.847 femmes et 189.187 hommes.

Taux de natalité : 19,5 pour mille.

Taux de mortalité : 6 pour mille.

Taux de mortalité infantile : 10,4 pour mille

Nombre moyen d'enfants par femme : 2,2

Taux de nuptialité : 5,2 pour mille.

Taux de naissances hors mariage : 61 %

C. UNE GUADELOUPE AUX DEUX VISAGES

Les mutations que connaît la société guadeloupéenne actuelle ne se font pas sentir de la même façon dans toutes les régions. En effet, le développement du pôle pointois (regroupant les communes de Pointe-à-Pitre, Le Gosier, Les Abymes, Baie-Mahault) tant au niveau professionnel que résidentiel et dans une bien moindre mesure celui de Basse-Terre (regroupant les communes de Saint-Claude, Le Baillif, et Gourbeyre) a contribué à une mobilité géographique qui s'est faite au détriment des zones rurales. Cette mobilité géographique causée par des actifs pour des raisons professionnelles a remodelé l'apparence de la Guadeloupe faisant apparaître un double visage. D'un côté, un visage urbain mêlant modernité, activités professionnelles et culturelles, et les problèmes de précarité, de chômage et de délinquance qui les accompagnent. De l'autre, un visage appauvri par un exode rural et une raréfaction des activités culturelles et sociales, qui restent alors très traditionnelles. Cette dichotomie oppose généralement la Grande-Terre et la Basse-Terre en général, en omettant que tout le nord de la Grande-Terre souffre également de l'attraction exercée par le pôle pointois. La Basse-Terre se présente aujourd'hui encore comme une aire principalement

rurale, bourgeoise et conservatrice, en marge de l'essor économique qu'a connu la Grande-Terre.

Ces distinctions ont servi de tout temps à nourrir les représentations collectives au sujet des mentalités de chaque région. Ainsi, les habitants des quartiers les plus isolés de la Basse-Terre ou du nord de la Grande-Terre (Pointe-Noire, Trois-Rivières, Anse-Bertrand...), résidant dans des endroits retranchés, au pied des mornes ou dans des zones peu desservies par les transports, restées souvent en marge de la modernité, sont considérés par la population locale comme les plus traditionalistes, animés de croyances d'antan et ayant peu l'occasion de se rendre en ville, donc participant assez peu à la modernité que connaît la Guadeloupe. On les appelle volontiers "Vyé Nèg"¹, ce qui renvoie à une image du Nègre peu évolué et peu sociable². À l'inverse, les habitants de la commune de Saint-Claude, quartier résidentiel qui a longtemps attiré les familles d'administrateurs, de Blancs-pays ou de Métropolitains, sont considérés comme des "bourgeois", c'est-à-dire comme appartenant à des familles riches ou aisées, et hautaines. Les Guadeloupéens reprennent à leur compte une distinction entre "*Moun Bas tè*" et "*Moun gwand' tè*"³. Les premiers portant aux yeux des seconds une image à la fois frustrée et conservatrice, et les seconds pêchant aux yeux des premiers par leur modernisme occidental trop loin des principes guadeloupéens fondamentaux. Les préjugés ont pu tomber ou se confirmer lors des *événements de la Soufrière* en 1976, qui conduisirent les Basse-Terriens à évacuer leur région pour aller habiter temporairement en Grande-Terre. Les souvenirs de ce moment évoquent l'appréhension que chacun éprouvait de part et d'autre face à cette rencontre. Depuis, la route nationale a permis que les échanges soient plus réguliers.

C'est donc véritablement sous deux visages différents que se présente la Guadeloupe au visiteur étranger, même si un œil plus averti permet de mieux saisir les distinctions internes, mais aussi de remarquer finalement de grandes constances dans les pratiques de vie. L'analyse des structures de parenté nous permettra de faire apparaître ces nuances. Devant la complexité guadeloupéenne, nous avons donc cerné notre travail sur une région et sur une ville, Trois-Rivières, tout en gardant des comparaisons avec le reste de la Guadeloupe, pour faire apparaître les origines, les continuités ou les points de clivages des pratiques familiales.

¹ *Les Vieux Nègres*. Le terme vieux ne renvoie pas ici à l'âge mais à l'ancienneté des pratiques de vie, supposées héritées de la période (pré)esclavagiste, donc sauvages, issues de la culture africaine, et donc peu civilisées au vu des représentations culturelles.

² On peut mieux comprendre la différence faite entre la mentalité des villes et celle des hauteurs en se référant à l'article de William Rolle : "Gens des villes et gens des mornes", *Autrement, Antilles*, Série Monde, H.S. n°41, Octobre 1989 : 133-136.

³ *Les gens de la Basse-Terre et les gens de la Grande-Terre*.

IV. Le choix de la ville de Trois-Rivière.

A. PRESENTATION DE LA VILLE

1. La ville d'accueil

C'est en effet la Basse-Terre qui a retenu principalement notre attention et ce pour différentes raisons. Le choix de cette région s'est fait d'abord de façon arbitraire, tout simplement parce que c'était le lieu de résidence de nos hôtes. Nous avons en fait décidé de nous immiscer directement au sein d'une famille plutôt que de chercher à louer un logement qui nous aurait très certainement tenue à l'écart de la vie familiale antillaise, ce qui aurait été dommageable pour notre travail. L'éventualité d'être logée par notre propre grand-mère a été écartée pour les raisons personnelles expliquées précédemment¹.

Notre premier séjour, du 24 juin au 02 Septembre 1991, s'est donc déroulé entièrement chez la famille Petitjean², dans l'une des sections³ "montagneuses" de Trois-Rivières, à Schœlcher précisément. Le second, du 14 Juin 1992 au 01 Octobre 1993, s'est scindé en plusieurs étapes. La famille Petitjean a accepté de nous accueillir à nouveau pendant les deux premiers mois. Puis, nous avons logé chez la famille Dakin, cousine de la première, du 15 Août 1992 au 01 Novembre 1992, toujours dans la commune de Trois-Rivières mais dans un quartier maritime, la section de Grand-Anse. Se sont ensuite écoulés cinq mois où nous avons résidé dans la commune de Petit-Bourg, près du lotissement Bel-Air-Dérosières, dans un bungalow que nous louions au sein d'une propriété privée, tenue par une femme seule. Pendant ce laps de temps où nous avons pris un peu de recul et où nous nous étions plongée en milieu rural profond et traditionnel, nous avons néanmoins continué à nous rendre presque chaque jour à Trois-Rivières et à fréquenter les lieux de sociabilité les plus intenses. Enfin, d'Avril à Octobre 1993, nous avons habité seule dans un studio loué chez un particulier à Trois-Rivières à la périphérie du Bourg principal.

Les derniers séjours se sont effectués en 1994, 1995, 1997, 1998 et 1999 en Basse-Terre principalement (à Trois-Rivières, Basse-Terre et Bouillante), mais aussi dans le sud Grande-Terre (Pointe-à-Pitre et Le Gosier). Sans prétendre à une étude monographique exhaustive, nous nous appuyons dans ce travail principalement sur les informations recueillies dans la commune de Trois-Rivières, dont nous pouvons parler aujourd'hui avec suffisamment de matériaux ethnographiques fiables.

¹ Cf. Chapitre 1.

² Tous les noms utilisés ici pour désigner des personnes sont fictifs, mais correspondent bien sûr à des personnes réelles.

³ Le mot "section" est utilisé en Guadeloupe pour désigner un quartier, chaque commune étant composée de plus d'une dizaine de sections.

2. Situation géographique¹

Cette commune a la particularité d'être située à l'extrême sud-est de la Basse-Terre, et son centre se situe à l'écart de la route nationale qui relie les deux pôles de Basse-Terre et de Pointe-à-Pitre. A 15 kilomètres de la première et 45 de la seconde, Trois-Rivières est ainsi restée en marge de l'effervescence économique et démographique de l'île. Rattachée au bassin d'emploi de Basse-Terre, la ville fait partie de celles qui ont vu migrer leur population vers ce bassin d'habitat. La commune s'étend autour de dix-neuf sections sur près de 15 km², depuis la côte atlantique aux abords de *Grand-Anse*, *Bord-de-Mer* et *Grande-Pointe*, jusqu'aux hauteurs montagneuses des mornes de *Schælcher*, *Montchappé*, *Réduit* et *La Plaine*. La ville est articulée autour de trois rivières qui lui donnent son nom : la rivière de *Trou aux Chiens* à l'est, celle de *Grand-Anse* au sud et celle du *Petit Carbet* au centre. Les deux premières déterminent à peu près les limites avec les communes de Capesterre-Belle-Eau, Gourbeyre, et Vieux-Fort.

Géographiquement, la commune est située dans une enclave, cernée par les Monts Caraïbes au sud-ouest, le massif de la Soufrière et de *La Madeleine* au nord, la colline de la *Petite Montagne* au nord-est, et l'océan atlantique pour tous les versants sud et est. Cette situation en a fait une région assez retranchée. Historiquement, Trois-Rivières est une commune à la fois agricole et résidentielle. Les cultures de la canne puis de la banane ont toujours formé le paysage communal. Elles ont dû céder du terrain à la progression de l'habitat. En effet, l'environnement naturel (massif de la Soufrière, proximité des Saintes, panorama sur les îles avoisinantes, climat ventilé) en fait un lieu de villégiature très agréable quoique humide²....

Pendant longtemps pourtant, la commune est restée ouverte aux échanges grâce à l'ancienne route principale qui reliait toutes les communes entre Pointe-à-Pitre et Basse-Terre en passant par le bourg de Trois-Rivières. Aujourd'hui, la route nationale n° 1 qui relie ces mêmes communes, construite afin d'éviter les problèmes de circulation occasionnés justement par les agglomérations citadines, contourne le centre ville trois-riviérain, tout en traversant le territoire de la commune qu'elle contribue à diviser. En effet, la scission faite par la route nationale à hauteur de *Sapotille*, isole ainsi les sections montagneuses de *Schælcher*, *Galbas*, *Réduit*, *Montchappé* et *La Plaine* du reste de l'agglomération. A l'opposé, ce sont les sections maritimes de *Grand-Anse*, *Delgrès* et *Poterie* qui se tiennent à l'écart des mouvements urbains, puisque éloignées des principales artères, tout en profitant malgré tout de l'attrait exercé par la plage de Grand-Anse principalement sur les touristes occasionnels. Néanmoins, la ville reste un lieu de passage obligé pour les personnes désireuses de se rendre aux Saintes, puisque les liaisons les plus fréquentes et les plus rapides de l'île se font au départ de l'embarcadère de Bord-de-Mer. Ces liaisons attirent ainsi un afflux de touristes dans la ville ainsi que des échanges marchands.

¹ Pour les données géographiques et socio-économiques de la commune, nous nous référons, outre les documents de l'INSEE précités, au *Plan d'Occupation des Sols. Commune de Trois-Rivières*, Ministère de l'équipement, du logement, de l'aménagement du territoire et des transports et al., révision avril 1994.

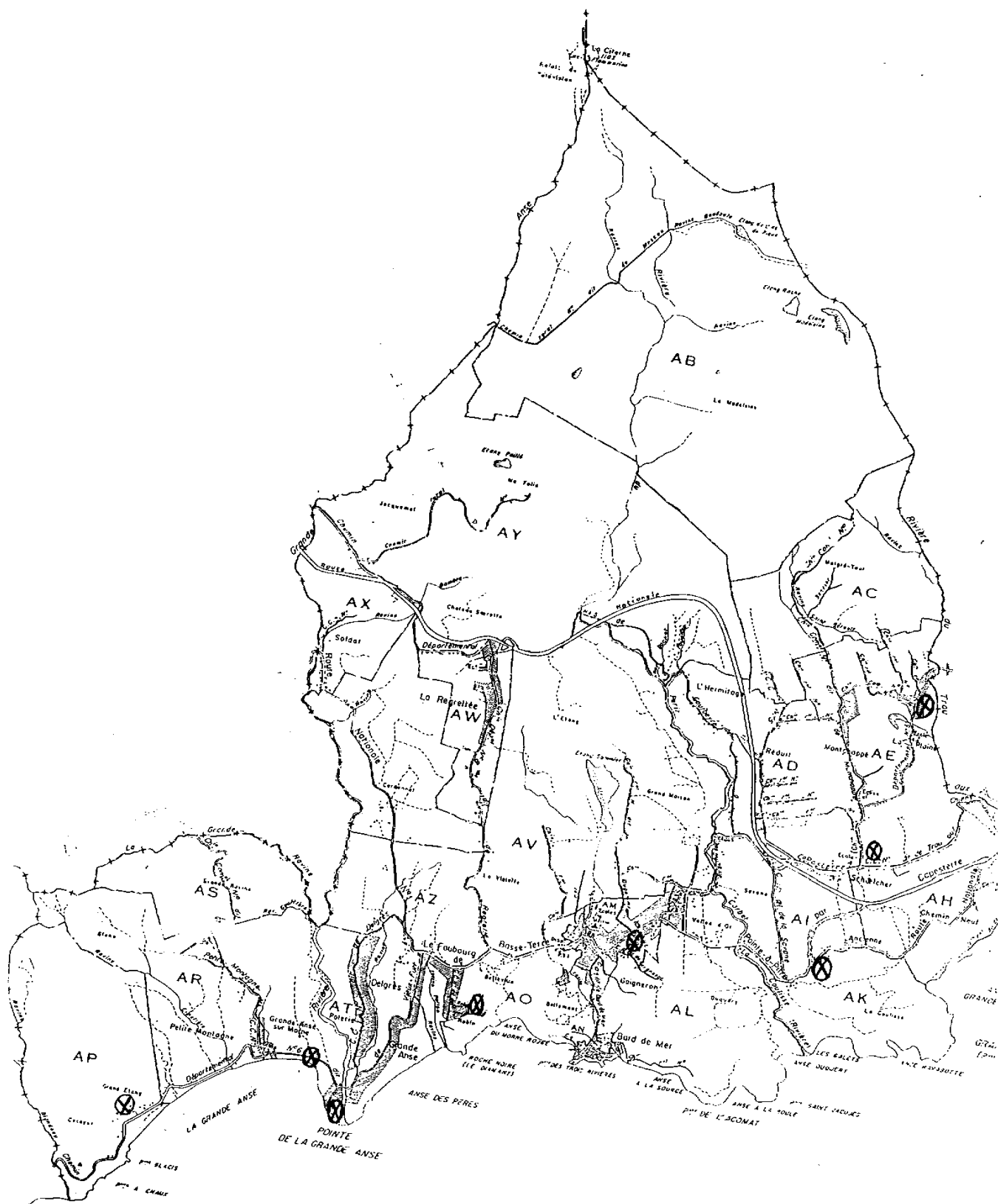
² Les précipitations annuelles qui sont de 2000 mm sur le littoral, atteignent 4000 mm sur les hauteurs.

3. Repères socio-économiques et culturels

Les principales activités économiques de la ville (tableau 9, annexe 1) sont des activités agricoles ou maritimes et de services. Les exploitants agricoles et les pêcheurs sont nombreux, ces derniers bénéficiant du petit port et du marché de *Bord-de-Mer*. Les activités touristiques se sont d'ailleurs aussi développées dans cette section. D'autre part, le parc archéologique des *Roches Gravées* situé sur la route de l'embarcadère a lui aussi contribué au léger développement touristique de la commune. L'économie agricole de la commune est traditionnellement fondée sur l'exploitation bananière. Le secteur primaire (représentant 31 % des actifs, et très majoritairement des hommes) est aujourd'hui supplanté par les activités de services dans lesquelles travaillent 53 % de la population active totale, drainant ainsi 76 % de la population active féminine. L'industrie (16 %) doit souffrir de la concurrence des communes limitrophes.

Le taux de population active de la commune est de 53,5 % et le taux de chômage atteint les 37,8 % contre 40,5 % à l'échelon départemental (tableau 10, annexe 1). Le taux d'activité des hommes est de 61 % et celui des femmes de 46,1 %. Celles-ci sont bien plus touchées par le chômage que les hommes (46,7 % contre 30,9 %). Au sein de la population active, on dénombre une part majoritaire de salariés (64 %) et une part importante d'indépendants (33 %). Le secteur privé draine ici 34 % des salariés contre 30 % au public.

Lieux de résidence de l'ethnologue.



4. Démographie et structures familiales

Forte, en 1990, de 8556 habitants, la population trois-rivièreaine est majoritairement jeune : près de 70 % a moins de quarante ans. La population féminine représente 50,6 % de la population totale (tableau 11, annexe 1). C'est une population qui amorce une reprise numérique, égale à + 5,7 % depuis 1982, après une période de baisse commencée dans les années 1960. Cette reprise est due notamment pour 9,4 % à l'arrivée de 462 personnes. Le taux de natalité enregistre une baisse depuis les cinq dernières années.

La composition des ménages (tableau 12, annexe 1) est assez régulière selon le nombre d'enfants, 18 % par tranche environ, avec une forte représentation des ménages de 6 personnes et plus (17,5 %). Le tiers des familles sont des familles monoparentales (légèrement plus que la moyenne départementale) et elles sont maternelles pour 84 % d'entre elles (tableau 13, annexe 1). 43,7 % des familles monoparentales maternelles sont dirigées par des femmes inactives. Dans 47,4 % de l'ensemble des familles, les femmes sont inactives, alors que les hommes le sont dans 22,8 % des cas. Seul 29 % des ménages sont dirigés par un couple de personnes actives. Un quart des ménages est constitué de retraités, un sur cinq d'ouvriers, un sur sept d'employés.

B. L'INTERÊT D'UN TERRAIN MONOGRAPHIQUE A TROIS-RIVIERES

1. La représentativité de la commune

C'est donc une ville moyenne de milieu rural que nous avons eu à étudier. Celle-ci nous était totalement inconnue à notre arrivée en 1991, mais nous en sommes devenue familière, au point que nous avons pu lier connaissance avec plus d'une centaine de personnes, de quelque milieu que ce soit (ouvriers agricoles, pêcheurs, sportifs, politiques, fonctionnaires, inactifs, notables, médecins, commerçants...), nouant ainsi des relations plus ou moins profondes mais toutes porteuses de sens.

Le relatif isolement de la ville, qui lui donne un visage champêtre, a contribué au maintien d'un mode de vie traditionnel, alors que l'ensemble des zones urbaines de l'île vit à l'heure de la modernité. Le fait que la ville ne soit pas au centre de l'agitation économique des principales conurbations, même si elle bénéficie de l'influence de Basse-Terre, nous permet d'analyser une situation sociale guadeloupéenne traditionnelle, où la référence à la culture traditionnelle et aux croyances religieuses modèlent encore beaucoup les mentalités et les représentations collectives, malgré une vitalité moderne. Bien sûr, cette étude risque de pêcher par la mise de côté nécessaire des catégories supérieures ou des nouveaux couples dans les milieux urbains. Cependant, la bourgeoisie rurale présente historiquement à Trois-Rivières fournit une population représentative de pratiques sociales différentes des milieux populaires. De surcroît, il nous paraît pertinent et fondamental de mieux connaître le versant traditionnel de la culture familiale guadeloupéenne, afin justement de mieux resituer l'évolution de la famille antillaise dans ses origines, et de mieux comprendre sa dynamique. Au vu de l'analyse des formes familiales traditionnelles, devraient apparaître les points forts de ces changements sociaux mais aussi leurs limites, ainsi que la continuité dans laquelle ils s'inscrivent, sous couvert de modernité.

Les indicateurs statistiques de Trois-Rivières en font une commune ayant de bonnes similitudes avec la situation socio-économique départementale, tout en affirmant un certain écart. Les familles monoparentales y sont nombreuses, et si elles sont surtout le fait des milieux modestes, elles touchent l'ensemble des catégories socio-professionnelles.

Néanmoins, cette matrifocalité ne s'accompagne pas d'un isolement des foyers comme cela peut être le cas dans les grandes conurbations urbaines. Les sections de la commune regroupent des foyers issus des mêmes familles qui entretiennent ainsi des réseaux de parenté et de solidarités importants. Et, fait important dans une petite ville rurale, tous les habitants se connaissent plus ou moins. Chacun connaît en tout cas, de près ou de loin, les différentes familles de la commune.

Comme beaucoup de communes moyennes isolées, Trois-Rivières présente un mode de vie sociale marqué par la densité des réseaux de relations de chacun. Ceci favorise la formation d'une population communautaire, où l'information circule vite et où chacun est porteur d'un savoir collectif, portant tout à la fois sur les croyances magico-religieuses, les pratiques médicinales, ou la vie matrimoniale de la ville. Chacun croit être porteur d'une information authentique. Cette caractéristique des petites villes rurales ou des petites communautés urbaines a donc fait partie de notre objet d'étude, car il nous a permis de révéler nombre d'informations plus inaccessibles en milieu typiquement urbain.

Des distinctions sont faites par les habitants entre les familles bourgeoises et les plus modestes, distinctions qui entretiennent des rapports de classes interactifs bien que parfois conflictuels. La mosaïque guadeloupéenne se retrouve à l'échelle de la commune, qui comprend une population majoritairement noire (métissage important en raison de la proximité des Saintes et de Basse-Terre), mais aussi des Indiens présents historiquement depuis le siècle dernier autour des anciennes grandes habitations, ainsi que quelques "Syriens".

2. La population d'enquête

Ce sont ainsi plus de deux cent cinquante personnes que j'ai été amenée à côtoyer, dans des relations sociales ou personnelles. La connaissance a pu se faire précise notamment quand je partageais le toit ou les activités de mes hôtes. Lors de mon premier terrain, cette population rencontrée était essentiellement composée de jeunes entre 16 et 25 ans. Agée moi-même de 22 ans, je rencontrais des personnes sensiblement de mon âge, mais fus dans le même temps assez surprise de ne rencontrer que très peu d'hommes et de femmes entre 25 et 35 ans. Je devais me rendre à l'évidence : nombre d'entre eux avaient quitté la Guadeloupe pour faire des études ou pour aller travailler en France. Ce fut donc au départ avec une population essentiellement jeune que je découvrai la réalité matrifocale. Néanmoins, les parents de ces jeunes trois-riverains, âgés de plus de 40 ans, participaient eux aussi à mon étude, même si j'eus l'impression lors de mon tout premier terrain de ne pas les avoir assez interrogés. Ce fut chose faite lors des suivants. De surcroît, en revenant en Guadeloupe et à Trois-Rivières régulièrement pendant sept ans, j'ai pu rencontrer au fil de mes terrains des individus âgés de 25 à 35 ans, notamment à travers ma vie associative et mes études du carnaval, et qui vinrent donc compléter mon échantillon.

Cet échantillon totalement aléatoire, construit au fil de mes rencontres, se compose donc d'une population majoritairement jeune et plus légèrement masculine. Toutefois, si les contacts furent initialement plus faciles avec les hommes, je pus par leur intermédiaire rencontrer leurs copines, leurs épouses et leurs mères. Cet échantillon est constitué de personnes issues à 95 % de milieux populaires ou intermédiaires. A Trois-Rivières et Basse-Terre, mes principaux interlocuteurs étaient des ouvriers du bâtiment, de l'agriculture et de l'industrie, des employés de commerce, de service et d'administration, des commerçants et des cadres moyens. Le niveau d'études des personnes interrogées restait majoritairement inférieur au baccalauréat : brevet des collèges, BEP, CAP, même parmi les cadres moyens qui

étaient parvenus à leur grade par voie de formation, de promotion ou d'expérience. Parmi les diplômés du supérieur, les femmes étaient légèrement plus nombreuses. De la sorte, mon échantillon ne comprend qu'une minorité d'individus issus de catégories supérieures, néanmoins importante dans une optique comparative, pour relativiser les résultats obtenus. En outre, la population étudiée est majoritairement d'ascendance noire : les populations indiennes, levantines et békés n'entrent pas dans la composition de cet échantillon. Population moins accessibles, autarciques ? Je ne crois pas. Mais leur réalité familiale, qui révèle un attachement aux règles matrimoniales dictées par leur religion tout en subissant une réelle créolisation (Benoît, 1998), n'a qu'exceptionnellement concerné mon enquête.

L'intérêt de cet échantillon est donc de donner accès aux fondements de la société, à la fois au niveau de l'âge et du niveau socioculturel. Les hommes n'étant pas oubliés, loin de là, la mixité préservée de cet échantillon permet d'aborder avec plus de nuances les enjeux des relations familiales et conjugales. C'est principalement une perspective comparative que cette étude permet, dans la mesure où les propos des jeunes viennent relativiser des modèles plus anciens, ceux des catégories supérieures ceux des catégories populaires, et ceux des hommes ceux des femmes. Néanmoins, cette relativisation peut se révéler être une confirmation. Il n'y a parfois que très peu de distance, et le plus souvent il s'agit de distance formelle entre les uns et les autres. L'accès minoritaire aux catégories intellectuelles et supérieures autorise néanmoins à des comparaisons intéressantes, sans extrapoler sur le contenu des relations familiales dans ces milieux.

Conclusion : un terrain traditionnel en mutation sensible

Ce sont peut-être là les lacunes de cet échantillon : il ne prend que très peu en compte le vécu des catégories supérieures, d'où l'on pourrait attendre une éventuelle évolution. Néanmoins, nous avons fait le choix de rester cohérente avec cet échantillon aléatoire, et l'étude des rapports de parenté dans de tels milieux pourra faire l'objet de travaux ultérieurs. Ce choix d'enquête ne permet pas cependant de taxer cet échantillon de passéiste. On pourra effectivement avoir parfois l'impression de lire des propos désuets. Il n'en est rien. Les catégories étudiées, qui représentent la majorité de la population guadeloupéenne, nous rappellent qu'il ne faut pas se laisser éblouir par des apparences structurelles souvent trompeuses.

L'ethnographie viendra nourrir le fil de ma démonstration. Je mets toutefois en exergue, au début de chaque partie, la présentation de récits de vie de familles qui me semblent chacune représentative d'un moment dans l'évolution structurelle de la matrifocalité, et dont j'analyse la dynamique dans les chapitres suivants. A cette évolution peut correspondre une évolution relationnelle. Mais il ressort surtout de ces analyses comparées que la matrifocalité est avant tout une donnée culturelle transcendant les différentes catégories sociales, et s'exprimant dans une dynamique traditionnelle tenace.

DEUXIEME PARTIE :

ENTRE PARENTS ET ENFANTS :
LE JEU DE ROLES MATRIFOCAL

INTRODUCTION A LA DEUXIEME PARTIE

La matrifocalité surprend par l'absence annoncée et condamnée des pères et l'omniprésence des mères. La béatification de celles-ci n'est autre chose, selon nous, que le produit d'une construction sociale et culturelle particulière de la maternité. L'oblitération des pères, loin d'être une déficience du système matrifocal, répond de la même façon à une construction spécifique de la paternité qui assignerait les hommes en d'autres lieux que celui d'un modèle de paternité patriarcal européen. La "destruction" de la famille matrifocale serait ainsi le produit d'une très forte structuration sociale et culturelle.

Chaque société détermine effectivement ses propres règles et modèles pour définir les notions et les pratiques de maternité et paternité, et les relations de filiation qui s'y superposent. Si la première semble souvent découler d'une évidence biologique, la mère étant désignée comme celle qui a mis au monde l'enfant, la paternité se heurte à cette absence d'évidence naturelle. Toutefois, l'engendrement ne peut suffire à créer la filiation. La maternité, en tant que construction sociale et culturelle, se construit à partir de l'acte de procréation, mais dépasse aussi celui-ci pour répondre à des exigences sociales et à des désirs, qui déterminent son contenu. Si être mère ce n'est pas seulement mettre au monde un enfant, il se pourrait bien aussi que la mère ne soit pas seulement celle qui engendre.

Le problème est plus fréquent du côté du père, qui ne participe pas de façon aussi visible à l'engendrement. Cependant, les sociétés même les plus traditionnelles n'ont pas attendu les découvertes scientifiques sur le rôle de l'homme et de son sperme pour définir les notions de paternité. Toute une entreprise culturelle, économique et sociale peut parfois être mise en œuvre pour désigner et instaurer un homme (géniteur ou autre) dans une fonction de cogéniteur et éventuellement de père. Cette entreprise repose à la base sur une différenciation sexuelle qui imprègne toutes les sphères de la société et qui est ainsi transmise aux individus dès leur plus jeune âge¹.

Cependant, les recherches anthropologiques nous permettent de constater que la paternité n'est absolument pas une réalité qui va de soi, c'est même, comme l'affirmait Margaret Mead, une "*invention sociale*"². Nous pouvons même nous poser la question de sa nécessité, au regard de l'exemple de cette ethnie matrilineaire chinoise des Na, décrite par Hua Cai, dans son ouvrage d'anthropologie "*Sans père ni mari*"³, où la notion et les termes relatifs à la paternité n'existent pas.

En revenant à l'acte biologique de reproduction, on pourrait même avancer qu'une fois la fécondation faite, toute famille est fondamentalement "matrifocale", au sens où elle repose essentiellement sur le couple mère-enfant. L'homme, s'il est un élément indispensable à la reproduction biologique⁴, n'est pas indispensable à la naissance et à la survie biologique de l'enfant, ni de la mère. Au niveau biologique, en effet, l'homme n'est que secondaire dans la

¹ On pourra se référer sur ce point à l'ouvrage de Françoise Héritier, *Masculin - Féminin*, Paris, Odile Jacob, 1996.

² Margaret Mead, *L'un et l'autre sexe*, Poitiers, Denoël-Gonthier, 1975, p. 170.

³ Hua Cai, *Une société sans père ni mari*, Paris, P.U.F., 1997.

⁴ Espérons que le clonage ne le rende pas définitivement obsolète.

survie de la famille. La place centrale de la mère auprès de l'enfant n'est donc pas aux Antilles une exception au niveau humain. Ce que les études de parenté menées à l'échelle planétaire sont venues interroger, ce sont les modalités selon lesquelles le père est réintroduit dans cette dyade mère-enfant. L'homme, vivant dans une société qu'il produit, a compris la nécessité de construire ses relations sociales sur des critères qui dépassent la biologie. Quel rôle culturel et social cette fois-ci, et non plus seulement biologique, est assigné au père et par conséquent à la mère, pour que celui-ci vienne revendiquer et occuper une position paternelle, conjugale et familiale ? Dans la société matrifocale, ce qui peut donc surprendre ce n'est finalement pas la place centrale des mères, mais le fait qu'une place très réduite, très incertaine, très évanescence soit accordée ou recherchée par les hommes, qui ne se définissent donc pas systématiquement comme des pères. En l'absence de ceux-ci, qui détient alors la fonction paternelle indispensable à la séparation de la mère et l'enfant ?

La dynamique matrifocale se repère en premier lieu au sein des foyers familiaux, dans l'analyse des relations et des représentations qui se trament entre les parents et les enfants. Etre parents ou être un enfant, une fille ou un garçon, c'est agir en fonction de codes, de règles, de critères et d'injonctions qui ne s'inventent pas mais sont transmis par le biais d'une éducation familiale reproductrice. Nous voudrions donc dans cette partie analyser quelles sont les représentations de la maternité, de la paternité, de l'enfance, et comment chacun apprend à occuper de telles places dans la société guadeloupéenne. Cela nous permettra de dégager les enjeux essentiels de ces relations familiales afin de les resituer par la suite dans leur contexte social.

C'est la famille "Madras", "typiquement" matrifocale, qui nous introduit dans l'intimité de ces familles. Bien que stéréotypique, elle nous donne des points de repères essentiels bien qu'insuffisants à la compréhension de la dynamique matrifocale.

CHAPITRE III :

LA FAMILLE « MADRAS »¹: UNE MATRIFOCALITE EXACERBEE

Afin de commencer notre périple en terre matrifocale, nous nous proposons de rendre visite à Mona, une femme simple, d'un milieu très modeste, célibataire depuis toujours, mais mère et grand-mère d'une famille pluripaternelle. L'exemple de Mona est presque caricatural, tant son parcours s'inscrit franchement dans une dynamique matrifocale traditionnelle, fréquente dans les catégories défavorisées. Il nous dévoile tous les rouages de ces relations matrifocales qui ont su perdurer aujourd'hui. Même si de nos jours la matrifocalité prend d'autres tournures et se présente sous un jour moins stéréotypique, l'exemple de Mona nous semble indispensable pour poser les bases de la matrifocalité et pouvoir en même temps les dépasser, pour sortir par la suite du cadre socio-racial de Mona.

I. Un itinéraire sans père, ni mari ?

Une jeune fille, Laure, a particulièrement retenu notre attention en raison du fait qu'elle ne résidait ni chez ses parents ni dans son propre domicile, mais chez sa marraine, dans une des formes de matrifocalité les plus traditionnelles. Rendons visite à la mère de Laure. Agée de quarante-cinq ans lors de notre rencontre en 1992, Mona, une Nègresse guadeloupéenne, habite dans l'une des sections à flanc de colline de Trois-Rivières. Elle vit alors avec trois de ses six enfants, dans une maison simple comprenant trois chambres, une salle de bain, une cuisine et un séjour, et entourée d'un terrain dont la majeure partie se situe derrière la maison. Sans activité, Mona subsiste grâce aux prestations sociales qu'elle perçoit et grâce à l'un de ses fils qui contribue aux charges familiales depuis qu'il travaille dans l'agriculture bananière, et qui fait fructifier le potager derrière la maison. Mona vit donc entourée de ce fils, de ses deux dernières filles et de son compagnon actuel. Son fils aîné est marié et vit à Basse-Terre avec son épouse et leurs enfants ; sa fille aînée vit de la même façon avec son compagnon et son fils dans le bourg de Trois-Rivières.

L'itinéraire familial de Mona révèle qu'elle a rarement eu de compagnon fixe dans sa vie et qu'elle a dû trouver elle-même les moyens de subvenir à ses besoins et à ceux de ses enfants. Ses six enfants sont nés de quatre pères différents. Elle hésite à en parler, en français comme en créole, comme par pudeur, préférant rire de cette situation et remerciant le ciel de lui avoir donné ces enfants-là pour l'aider. Sa fille Laure complète parfois le parcours de sa mère, celui qu'elle a pu entendre.

Plusieurs hommes se sont succédés dans la vie de Mona, y faisant des passages plus ou moins longs. Les pères de ses enfants ont quitté la maisonnée pour des raisons différentes. En 1964, Mona habite encore chez sa mère, dans une section qui se situe un kilomètre plus haut

¹ Nous rappelons que bien évident tous les noms propres sont factices mais correspondent à des familles et des personnages réels.

sur le morne, lorsqu'elle rencontre le père de son premier enfant. Elle n'a que dix-sept ans et avoue avoir été "charmée" par cet homme qui semblait avoir de "bonnes manières", qui "parlait bien", "pas comme les hommes d'ici". En fait, ce jeune homme habitait alors le bourg de Trois-Rivières, où il avait l'occasion de côtoyer une population plus citadine que celle du haut des mornes, plus isolée. Il avait l'occasion de venir régulièrement sur les hauteurs pour son travail, où il rencontra donc Mona. Celle-ci vivait alors chez sa mère, maisonnée qui devait déjà être matrifocale puisque son père ne vivait pas avec elles. Elle ne dit que très peu de choses sur son père :

*"An pa té ka vwé misyé. I té ka travay an kann'la, i pa jan té ni tan vin vwé nou. Kèk fwa i té ka pasé douvan kaz'la, i té ka palé on ti moman épi manman an mwen. Mé madam ay té telman jalouz, i té méchan menm'... !"*¹

Elle fait ainsi allusion au fait que son père fréquentait déjà une femme quand il a connu sa mère, qu'elle-même est née de cette union illégitime, mais n'a eu que très peu l'occasion de le voir. Elle insinue que sa mère n'a pas non plus cherché à le rencontrer régulièrement du fait de la grande jalousie de sa compagne. Elle raconte cette histoire avec un fatalisme dont n'émane, en apparence, aucune trace d'amertume ou de tristesse. Histoire banale peut-être...

C'est en cachette qu'elle entretient une liaison cachée avec celui qui sera le père de son premier enfant, afin de ne pas choquer sa mère qui l'aurait punie pour ce genre de conduite : "Son cœur aurait sauté si elle avait su que je voyais un homme à mon âge !" Mais finalement, c'est face au fait accompli que la mère apprend la conduite de sa fille quand celle-ci se rend compte de sa grossesse. Grossesse qu'elle mènera seule puisque le père n'accepte pas l'enfant à venir. "Maman voulait lui parler pour qu'il s'occupe de moi et qu'il prenne ses responsabilités, mais lui même il a dit qu'il n'avait rien à voir dans cette affaire, et après ça, il m'évitait à chaque fois que je le croisais au bourg avec mon gros ventre." Elle lui présentera l'enfant à la naissance, un garçon qu'elle nomme André (le prénom de son père à elle), qu'il ne reconnaît pas, mais avec qui il acceptera, une fois l'enfant bien plus âgé, d'avoir quelques relations épisodiques. En effet, aujourd'hui encore, André, ce premier fils de Mona, qui a toujours su qui était son père, malgré son absence du foyer, entretient quelques relations avec ce père qui est resté habiter à Trois-Rivières, où il a eu d'autres enfants avec d'autres femmes. André vit un peu à distance du reste de la famille. Ayant fait des études de mécanique, il a pu trouver un travail qui l'a conduit à quitter définitivement Trois-Rivières pour Basse-Terre, mais où il revient de façon éparse pour voir sa mère. Laure déplore l'attitude hautaine de ce frère qui semble considérer ses frères et sœurs avec dédain, et n'a pas accepté le nouveau compagnon de sa mère...

La première fille de Mona est née d'un autre père. Alors qu'André était âgé d'un an et demi, Mona a en effet fait la connaissance d'un homme avec qui elle a vécu une relation satisfaisante d'après elle, mais éphémère. "C'était un monsieur très gentil, très doux, qui faisait toujours attention à moi, il venait me voir chez ma maman souvent, il s'occupait bien de moi et de mon petit garçon. Après sa, lé an vin gwo vant, sa pa déranjéi, i rété la ka édé mwen, é nou rété ka vwé nou pandan dè twa zan. E lé yo konstrui kaz an mwen, i vin ba yo on koudmen' pou kaz la té fini vitman. Li menm té mason. An fé dé ti moun épi Misyé-la sa, on ti fi, non ay sé Jistine, é on ti gason, Louis. An té bien kontan épi twa ti moun an mwen, mé li

¹ "Je ne voyais pas Monsieur. Il travaillait dans la canne, il n'avait jamais le temps de venir nous voir. Quelquefois, il passait devant la maison, il parlait avec maman un petit moment. Mais sa femme était tellement jalouse, elle était méchante même ! ..."

*menm i té enmé fanm' trop. I té ka drivé on lo. I koumansé dékouché é sa rivé an zorey a manman an mwen. I pa pran sa menm, menm, menm ! Mwen menm, sa té ka fé an lapenn' de vwé ki jan misyé-la ki té telman janti, telman dous, vin agrésiv kon sa. Sé madam la, yo té ka fé têt ay touné ! An koumansé vin aigri et de fil en aiguille, misyé la pati. I té ka vin vwé ti moun ay de tan zan tan. I té enmen ti moun ay vréman. Et puis un jour j'ai appris qu'une autre fille était enceinte pour lui, et je ne l'ai plus vu."*¹

Comme leur grand frère, Justine et Louis, bien que n'ayant pas été reconnus, savent qui est leur père, où il habite, ils le voient même parfois, mais rarement intentionnellement. Elevés par leur mère, ils ont toujours vécu chez elle, et n'ont jamais reçu l'éducation de leur père du fait de relations trop rares. Justine a tenu malgré tout à venir lui montrer son enfant à sa naissance, un garçon, né de son union avec un jeune homme de Trois-Rivières.

II. Une naissance inespérée

Le quatrième enfant de Mona est une fille, Laure, qui ne vit pas avec sa mère, ni avec un compagnon, mais chez sa marraine. Laure a vingt et un ans lors de notre première rencontre en 1991, et se distingue rapidement de ses autres frères et sœurs par sa couleur de peau et son allure générale. Au sein de sa famille maternelle, Laure connaît un destin particulier. Elle est la première fille de son père, Gérard, issu d'une famille de bourgeois, connue dans le quartier pour posséder de nombreuses terres. Lui-même est l'aîné de six enfants et devient le premier père de famille dans cette fratrie. Sa relation avec Mona n'est que passagère, une aventure parmi les nombreuses qu'il multiplia, mais assez singulière. Gérard fait partie d'un milieu bourgeois, tout nous l'indique : sa profession, il est entrepreneur ; sa situation sociale et familiale, il bénéficie du prestige et des terres de sa famille sur lesquelles il a fait depuis construire une grande maison ; mais c'est aussi sa couleur de peau et son morphotype qui stigmatisent cette appartenance sociale particulière, voire même son patronyme. En effet, Gérard appartient à ce qu'il est convenu d'appeler en Guadeloupe, la catégorie des mulâtres². Issu certainement de plusieurs métissages successifs, Gérard affiche une couleur de peau peu foncée et halée, des cheveux noirs et lisses, ondulés mais non crépus, accompagnés d'une morphologie élancée et de traits de visages assez éloignés du type négroïde. Ce sont en fait des caractéristiques physiques communes à toute la famille, remarquable pour cela, même s'il est le plus proche du type négroïde de toute la fratrie.

¹ "Après cela, quand je suis tombée enceinte, ça ne l'a pas dérangé, il est resté là pour m'aider et nous sommes restés à nous voir deux ou trois ans. Et quand ils ont construit la maison (elle fait référence au fait qu'elle a bénéficié d'un logement social sur la terre de sa maman), il est venu leur donner un coup de main pour que la maison soit finie rapidement. Lui même était maçon. J'ai fait deux enfants avec ce monsieur, une petite fille, qui s'appelle Justine, et un garçon, Louis. J'étais très contente avec mes trois enfants, mais lui-même il aimait les femmes trop. Il sortait beaucoup. Il a commencé à découcher et c'est arrivé aux oreilles de maman qui n'a pas accepté ça du tout du tout ! Moi même ça me faisait de la peine de voir comment ce monsieur qui était tellement gentil, tellement doux est devenu agressif comme ça. Les femmes qu'il fréquentait lui faisaient tourner la tête ! J'ai commencé à me mettre en colère et de fil en aiguille, il est parti. Il venait voir ses enfants de temps en temps, il aimait ses enfants vraiment..."

² Au sens antillais du terme, c'est-à-dire issus de chaque côté de leur ascendance de plusieurs générations de croisements qui ont permis de garder une couleur de peau claire.

Néanmoins, tout dans son apparence permet en tout cas de le distinguer aisément de la majorité des Guadeloupéens noirs. Or, c'est justement à ce groupe qu'appartient Mona, Négrresse avec qui il conçoit "accidentellement" Laure. Mona raconte qu'elle a été tout de suite séduite par cet homme :

"Il avait une si belle peau, de si beaux cheveux, si fins, j'aimais passer ma main dans ses cheveux. J'aimais le voir oui ! Il était beau et je ne savais pas le voir, il parlait si bien. Quand j'ai su que j'étais enceinte, j'ai su que je ferais un enfant avec une belle peau. J'ai été comblée!"

L'enfant qui naît ainsi de leur union porte sur elle physiquement les marques de ce métissage nouveau. La couleur de sa peau, tout en étant plus foncée que celle de son père est plus claire que celle de sa mère, ce qui pour cette dernière est un signe de fierté. De plus, ses yeux ne reflètent pas la couleur noire de ceux de sa mère mais une couleur noisette qu'elle attribue à ceux de son père. De même, ses cheveux sont moins épais que ceux de sa mère et surtout moins noirs : frisés et crépus, ils arborent un blond doré qui attire sur eux le regard admiratif de nombreuses personnes et en premier lieu ses parents. "*Chabine dorée, chabin chivé soley*"¹ la désigne-t-on parfois gentiment pour accentuer cette marque extraordinaire qu'elle porte en permanence sur elle : la couleur caramel de sa peau et le blond de ses cheveux.

Le phénotype de Laure la place d'emblée dans la catégorie socio-raciale des chabines. Sa pigmentation claire associée aux traits négroïdes, qu'elle dit tenir respectivement de son père et de sa mère, lui permet d'aspirer à une situation raciale mais aussi sociale distincte de celle de sa mère. En effet, comme nous l'avons déjà noté plus haut², les chabins et chabines occupent dans la société racialement stratifiée qu'est la société guadeloupéenne, une position à part. Leur apparence physique semblant avoir pu allier équitablement le noir et le blanc, ils se trouvent projetés au centre de la société et ce non plus uniquement racialement, mais aussi socialement. Dans la société post-coloniale et post-esclavagiste, où la couleur de peau a longtemps servi de passeport, être chabine permet d'aspirer à une promotion sociale bien moins accessible à des personnes de couleur noire.

Avoir une enfant chabine comme ce fut le cas pour Mona, elle-même négresse, est donc évidemment source d'une grande fierté pour les parents et assure une reconnaissance sociale indéniable pour l'enfant, même si elle n'est pas reconnue par son propre père. Sa mère se complaît à l'appeler tendrement "*chabin an mwèn*"³. Pourtant, elle ne reste pas sienne longtemps du fait même de ce phénotype si attractif. Première petite-fille du père de Gérard et première nièce des frères et sœurs de celui-ci, elle attire l'intérêt de cette famille paternelle, bien qu'étant une enfant illégitime. Cette famille paternelle décide de lui permettre de quitter, non plus seulement génétiquement mais aussi concrètement et physiquement, le milieu défavorisé de sa mère pour lui faire intégrer entièrement le milieu plus bourgeois de son père auquel, somme toute, son phénotype la prédisposait. C'est ainsi que Laure est "adoptée" à l'âge de trois ans par sa tante Monique. Mona consent à cette adoption dans la mesure où elle sait qu'elle la verra régulièrement puisqu'elles habitent à proximité, et que par cet acte elle contribue à "sauver" le destin de sa fille, une première fois "sauvée" par sa peau.

¹ "Chabine dorée, chabine aux cheveux couleur soleil".

² Chapitre premier.

³ "*Ma chabine à moi*". Le possessif indique que Mona s'approprie les retombées sociales de la valorisation de sa fille, dans un rapport de satisfaction narcissique.

Monique est la tante paternelle de Laure, la sœur cadette de son père Gérard. Elle fut d'office désignée comme la marraine de l'enfant, puisqu'étant la seule sœur de son père en âge de l'être¹. Ce statut de marraine l'obligeait à une bienveillance particulière envers sa filleule. En effet, dans la société guadeloupéenne, le rôle religieux des marraines et parrains semble être pris au sérieux et la marraine peut ainsi souvent intervenir, temporairement ou définitivement, comme une seconde mère. Mais si Monique a pu et voulu prendre à charge Laure, c'est aussi parce que l'enfant de son frère était née dans leur quartier de résidence. En effet, le fait que la mère de Laure habitât à proximité de la famille de Gérard, a permis à Laure de garder des liens étroits avec cette famille paternelle. D'autres de ses demi-frères et sœurs paternels ne pourront pas bénéficier de ces mêmes liens après elle, car se trouvant éloignés de leur père et habitant avec leurs mères.

Ainsi, c'est tout à la fois son phénotype exceptionnel, le fait que ses deux parents habitent à proximité l'un de l'autre, et le fait qu'elle soit la première petite-fille d'une famille bourgeoise qui ont déterminé le parcours original de Laure. Extirpée de sa famille maternelle, sa marraine devient sa tutrice et lui offre la possibilité de mener une vie dans plus d'aisance. Evoluant dans un milieu culturel, social et financier favorisé, elle acquiert ainsi les atouts pour accomplir un bon cursus scolaire et se lancer dans des études générales, qui la conduiront à la faculté en Martinique où elle entre en contact avec une autre réalité, encore peu abordable pour ses frères et sœurs maternels.

III. Une vie entourée d'enfants, mais en quête de mari

Si le quatrième enfant de Mona connaît ainsi un destin inespéré, qu'elle ne pouvait envisager pour elle-même, Mona quant à elle continue à vivre en l'absence de partenaire. Le père de Laure, en effet, la laisse lui aussi seule avec un nouvel enfant. Il lui faudra attendre six ans supplémentaires pour faire la rencontre du père de ses deux derniers enfants, avec qui elle vit pendant six ans. Malheureusement cet homme meurt accidentellement. Décidée à ne plus avoir d'enfant et choisissant de se consacrer à l'éducation de ceux qu'elle a déjà, Mona, dépitée mais résignée, passe ainsi plusieurs années sans nouvel homme fixe dans sa vie, malgré des partenaires occasionnels, des visiteurs, qui ne lui laissent pas d'enfants².

La dernière de ses filles a déjà treize ans lorsqu'elle rencontre Alex, un homme qui semble vouloir l'accompagner et qui partage encore aujourd'hui certains de ses moments. Sans être constamment chez elle, il vient régulièrement lui rendre visite et contribue aussi à l'aider matériellement. Malgré tout, même s'il est relativement bien accepté par les enfants de Mona, il doit souffrir ce statut paradoxal de n'être que l'ami de la mater, et non pas l'homme de la maison, sans pouvoir prétendre à aucune autorité et aucun droit, ni sur les enfants, ni sur la maison. Il devrait pour cela se confronter à l'autorité détenue et âprement défendue par le fils de Mona, Louis, âgé de 23 ans en 1992, qui veille en tant qu'homme sur sa famille ! Louis agit comme le chef de cette maisonnée, depuis qu'il travaille et rapporte un salaire conséquent à toute la famille. De ce fait, il ne semble pas prêt à abandonner ses prérogatives à un

¹ La seconde tante paternelle de Laure n'a que huit ans de plus qu'elle, alors que Monique en a vingt.

² Mona avoue ne pas avoir toujours "vu ses règles" normalement, mais les tisanes et les thés que sa mère lui avait apprises les faisaient arriver avant qu'une grossesse soit franchement déclarée.

étranger. Il veille de très près à l'éducation et la bonne tenue de ses sœurs, tâche qu'il ne pourrait confier à un homme extérieur. Il exerce un droit de regard sur la vie de la famille et très certainement aussi sur la vie de sa mère.

Alex apporte sa présence et son aide mais ne peut prétendre à aucune autorité dans ce cadre familial dont il n'est ni le père ni le mari, mais juste un "doudou", une relation affective. La question du mariage n'a pas été abordée franchement entre eux. Mona se dit fatiguée des hommes :

"Aujourd'hui il est avec moi, mais demain, je ne sais pas ! Je ne sais pas ce qu'il fait quand il n'est pas avec moi. Je ne veux pas qu'une femme vienne chez moi babiller derrière moi et faire un scandale. An sav byen fo pa an pwan lapenn epi pon nonm ! (Je sais bien qu'il ne faut pas que je me fasse du souci pour aucun homme.) Et puis je sais bien comment ils sont, tous les mêmes. Une fois qu'ils ont eu ce qu'ils voulaient tu ne les vois plus. Alors je préfère ne compter sur personne, sauf mes enfants. "

Cependant, elle avoue son désir de se marier avant d'être vieille, avant de mourir :

"An vlé pa resté tou sel an kay la. An sav an ni ti moun an mwen, yo toujou ka véyé, gason an mwen ka travay, i la ka édédé mwen on lo. (Je ne veux pas rester toute seule dans cette maison. Je sais que je peux compter sur mes enfants, ils sont toujours attentifs, mon fils travaille, il est là et m'aide beaucoup). Mais me marier, ah oui, sa ké on bel bagay oui ! Avec tous mes enfants auprès de moi, aller voir monsieur le maire et monsieur le prêtre et être une femme mariée et fière. Je pourrais voir le bon dieu sans crainte. "

IV. Une matrifocalité ouverte

Le destin de Mona s'inscrit tout à fait dans ce que l'on pourrait appeler une trajectoire matrifocale "archétypique" : mère célibataire, habitant chez sa mère, elle-même mère célibataire, issue d'un milieu rural pauvre, elle tente à plusieurs reprises d'échapper à une situation tourmentée par le biais de relations qu'elle espère providentielles, avec des hommes qui ne semblent pas toujours disposés à lui donner autre chose que des enfants. Accumulant les handicaps pour attirer un conjoint (négresse issue d'un milieu social défavorisé, mère de plusieurs enfants de pères différents sans avoir été jamais mariée, disposant de faibles revenus), c'est finalement en femme adulte d'un certain âge, déjà mère et ne demandant plus à l'être, qu'elle trouve un partenaire qui accepte de l'accompagner et, fait important, qu'elle ne veut pas rendre père. Elle a ainsi fondé une famille dont elle est le foyer et le pilier central, autour duquel chaque membre se tourne et se retrouve. En l'absence de père de famille effectif, Mona a servi de ciment pour consolider sa maisonnée. C'est en tant que grand-mère qu'elle semble, à son tour, pouvoir aspirer à une reconnaissance de la part des hommes.

Le fatalisme et la joie de vivre de Mona sont étonnants. Elle raconte ses expériences sans jamais prendre un air consterné, mais comme si, finalement, tout ce qu'elle avait connu était un destin banal et normal. Les absences successives des hommes qui l'ont croisée un moment ne réussissent pas à gâcher le bonheur qu'elle connaît grâce à ses enfants, qui sont la richesse de son existence. Elle reconnaît qu'elle est bien contente de les avoir tous près d'elle, ou dans les environs, pour s'occuper d'elle et l'aider dans ses tâches quotidiennes, maintenant qu'elle commence à vieillir un peu. *"Avec eux et mon doudou, je ne me sens jamais seule"*. Elle a réussi à les élever la plupart du temps sans l'éducation de leur père, avec l'aide de sa

mère, et parfois avec une présence masculine qui l'épaulait. Elle est fière de voir qu'ils ont tous pu faire quelques études aussi courtes soient elles, elle qui n'a pu en faire, et espère maintenant qu'ils trouveront tous du travail pour vivre dans plus de confort qu'elle. Elle espère aussi que ses filles auront assez d'argent et pourront se marier, même si elle souhaite avant tout qu'elles aient un compagnon qui les traite bien. Face à l'absence répétée et infaillible des hommes, Mona ose croire en effet que ses filles seront plus chanceuses qu'elle. Finalement ce n'est pas tant le mariage que la présence masculine qu'elle souhaite à ses filles, mais le mariage reste à ses yeux comme aux yeux de beaucoup de femmes, le seul moyen de garantir la permanence du conjoint.

Nous pouvons retenir différents points importants du récit de la vie de Mona. L'aspect socio-économique est bel et bien présent et joue véritablement le rôle d'un facteur déterminant. Elle ne s'est jamais mariée puisqu'elle n'a jamais eu de partenaire durable, mais très certainement aussi par difficultés financières. Ses ressources et celles de sa mère étant trop faibles (elle n'a travaillé qu'épisodiquement dans les bananeraies), tout comme celles de ses compagnons, elle n'a pu contracter de mariage et fait ressortir ce point de vue en espérant que ses filles seront plus fortunées qu'elle. Mais il est peu probable que, même si elle avait eu un peu plus d'argent, elle aurait pu se marier, dans la mesure où ses compagnons n'étaient pas disposés à le faire avec elle.

Le seul partenaire qui eut pu lui apporter un peu plus d'aisance financière, Gérard, ne semblait guère intéressé par le mariage, dans la mesure où il a, pendant des années, multiplié les maîtresses et les enfants naturels, sans se soucier d'un quelconque mariage. De surcroît, un mariage avec Mona aurait été pour lui un déclassement social ; d'une part pour une question de couleur qui restait, dans les années soixante, un critère très actif et, d'autre part, car le statut social de Mona déjà bas, était alourdi du fait de ses maternités célibataires de pères différents. Il semble, en effet, qu'une mère ayant fondé une famille pluripaternelle perde en prestige dans les stratégies matrimoniales, quel que soit son statut social, par rapport à une femme célibataire sans enfant, ou même une mère de famille monopaternelle.

A aucun moment dans la vie de Mona, le mariage ne fut donc envisageable concrètement, mais aussi pour des raisons sociales. Pourtant, si aucun homme ne lui a permis d'être enfin une femme mariée, elle a su tirer profit de son statut de mère célibataire en affirmant son courage auprès de ses enfants. Le mariage est resté pour elle un idéal moral, une norme religieuse, mais la reconnaissance qu'elle a acquise par ses enfants semble compenser cette lacune dans son itinéraire. De surcroît, c'est surtout quand elle était plus jeune que le mariage lui semblait un impératif social même si elle n'a jamais su y parvenir. Elle avoue aujourd'hui ne pas avoir envie de s'embêter avec un homme tout en souhaitant pouvoir faire face à Dieu dignement.

Cette ambivalence qui consiste à placer le mariage sur un piédestal, tout en se satisfaisant d'une vie de mère, faute d'époux, constitue selon nous le centre des relations matrifocales. Aux yeux des femmes, le mariage représente la norme morale idéale, mais la maternité célibataire reste une règle commune dans laquelle bon nombre d'entre elles se retrouvent. Faute de reconnaissance morale et sociale, les enfants deviennent le lieu d'investissement principal et sont constamment amenés à prouver la gloire de leur mère.

Néanmoins, les enfants qui doivent ainsi ennoblir la mère, s'ils n'ont que très peu de contacts avec leurs pères respectifs, contacts visuels au gré de rencontres fortuites, ne sont pas tenus dans l'ignorance de leur ascendance. Ils savent tous depuis leur plus jeune âge qui est leur père et connaissent les éventuels autres enfants de cet homme. Le silence du père n'implique pas un secret sur son identité, même si celle-ci peut être révélée bien différemment

selon les cas¹. Toutefois, le silence du père s'exprime par un marquage social important : la non reconnaissance des enfants. En effet, tous les enfants de Mona portent le nom de leur mère et sont ainsi tous inscrits dans une parentèle fondamentalement maternelle. Le mariage aurait permis à certains de ses enfants de revendiquer le nom de leur père, en leur donnant un statut juridique et une reconnaissance sociale différente. Mais dans cette fratrie pluripaternelle, les reconnaissances auraient aussi créé des inégalités de statuts et de droits, entre les enfants : l'enfant reconnu ayant la potentialité d'hériter de son père et ayant une position plus forte par rapport à lui que les enfants non reconnus. Ce qui n'est pas sans créer des dissensions au sein de quelques familles. Ce qui fait ressortir une nouvelle ambivalence : si chacun se retrouve dans le nom de la mère et la matrifocalité, faute de mieux, le nom paternel semble être un critère de distinction et de valorisation non négligeable, même en l'absence du père, resté en marge de la maisonnée matrifocale.

Le décalage entre cette valeur de norme idéale accordée au mariage et la valeur relative mais fréquente accordée au concubinage ou à la monoparentalité, a été au centre des débats anthropologiques sur les sociétés matrifocales durant les années 1960. Ce décalage étudié par différents auteurs² apparaissait le plus souvent comme le signe manifeste de l'instabilité et de la déviance des familles matrifocales populaires, par comparaison aux familles conjugales nucléaires bourgeoises où le père affirme sa présence et son autorité. A l'inverse, Hyman Rodman³, contrairement à certains travaux dont il démontre le manque de fiabilité⁴, réussit à prouver que le fait de reconnaître le mariage comme un idéal, celui des catégories supérieures, n'empêche pas d'accorder une place reconnue à d'autres formes d'unions les plus usuelles. Il s'attache ainsi à démontrer que les classes populaires, loin de se définir comme déviantes, ont au contraire développé un système de valeurs étendu où cohabitent l'idéal du mariage et les valeurs matrifocales :

*"Legal marriage and a non-legal union are not in opposition, but are, rather, two different types of acceptable marital patterns among the lower classes of the West Indies... This is not to say that these two patterns are equally valued, nor that there are no regularities with respect to when one or the other pattern will be followed"*⁵.

¹ Cf. Chapitre V.

² Judith Blake, *Family structure in Jamaica*, Free Press of , New York, 1961, affirmait en page 122 que "*Le mariage légal est la seule véritable union*". William J. Goode reprenait lui aussi que "*La norme existe puisqu'en fait le mariage est l'idéal et que ceux qui transgressent la règle sont effectivement punis*", in "*Illegitimacy in the Caribbean social structure*", *American Sociological Review*, Fév. 1960, 25 (1) : 24. Il ajoutait même pour prouver la déviance des classes les plus défavorisées et leur incapacité à développer de modèles sociaux normaux : "*Nous devons désigner les classes défavorisées comme la part de la société où la déviation à la norme est la plus grande*", *Ibid.*, p. 30.

³ Hyman Rodman : "The lower-class value stretch", *Social Forces*, December 1963 (42) : 205-215 ; "Illegitimacy in the Caribbean social structure : a reconsideration", *American Sociological Review*, Feb. 1966 (31) : 673-683 ; "Marital relationships in a Trinidad village", *Marriage and Family Living*, May 1961 (23) : 166-170.

⁴ Il est intéressant de noter que Rodman remet en question non seulement le contenu des questionnaires qui ont permis à ces auteurs de parvenir à leurs conclusions, mais aussi les modalités de passation du questionnaire. Il explique ainsi comment il lui est apparu indispensable sur son propre terrain de faire des entretiens privés et non collectifs tels que l'avait faits Goode, pour obtenir des opinions personnelles qui ne correspondaient ainsi plus uniquement à des tendances de groupe, mais à des préférences plus individuelles, préservées de l'influence d'un tiers. Ceci nous est apparu également sur notre terrain guadeloupéen.

⁵ "*Le mariage légal et le concubinage ne sont pas en opposition, mais forment plutôt deux types différents de modèles conjugaux acceptables parmi les classes populaires de la Caraïbe... Ceci ne veut pas dire que ces deux*

Cette approche socio-économique entend traduire la capacité d'adaptation des classes défavorisées face à la dimension économique du mariage :

*"The fluidity of marital relationships that is symbolised by the non-legal marital union makes it possible for lower-class individual to adapt to the economic uncertainties they face.(...) The lower-class man's occupational and economic problems make it difficult for him to play the breadwinner role with ease ; the non-legal marital union provides a flexible relationship within which a marital exchange is possible, without the legal bond of marriage."*¹

Ayant articulé sa démonstration autour de la notion d' *"étirement de valeurs chez les classes populaires"* (the lower-class value stretch), Rodman met en évidence la flexibilité de ce genre de structures et de relations familiales, mais aussi par conséquent, la flexibilité des représentations sur la famille :

*"The predominant response within this lower-class sample is clearly and dramatically that marriage is preferred to the non-legal union, but that the non-legal union is normative"*².

Conclusion : le mobile matrifocal

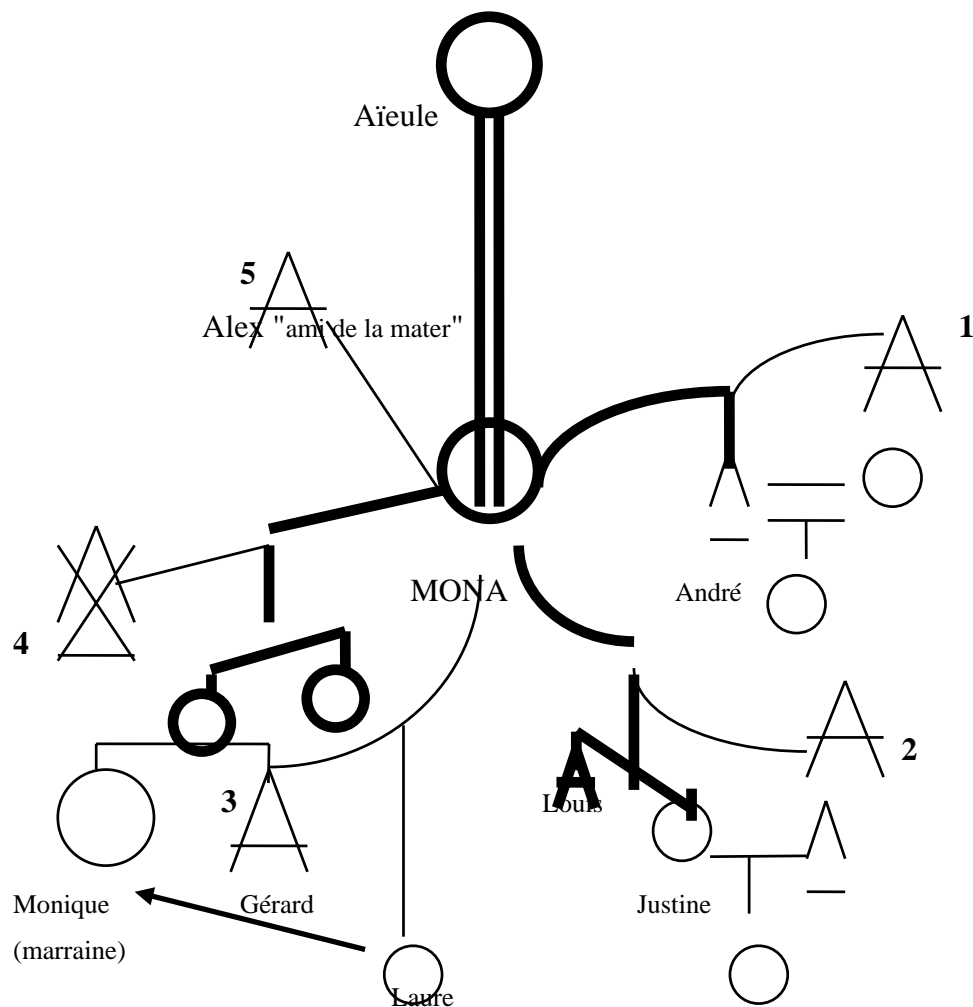
L'ensemble des relations qui se sont déroulées dans la vie de Mona se sont organisées autour d'elles et de ses enfants, comme si elle était un axe central immobile autour duquel avaient gravité des compagnons de passage, une planète et des satellites, ou plutôt des comètes, moins permanentes. Unis temporairement à elles, suffisamment pour lui donner une descendance, ces présences masculines éphémères forment avec elle une parentèle en forme de mobile, le mobile matrifocal. La fixité demeure dans le lien à sa mère, référence morale première, qu'elle souhaite reproduire avec ses enfants qui vivent avec elle. Les aînés ayant pris leurs marques d'une maisonnée déjà bien remplie, les filles cadettes sont soumises à l'entière autorité de leur mère, de leur frère, et indirectement de leur grand-mère. L'attachement à la mère de la part des filles comme des fils est le fondement de la reconnaissance de Mona dans son rôle maternel, et la base des relations matrifocales.

modèles sont également valorisés, ni qu'il n'existe pas de régularité dans les modalités d'application de l'un ou l'autre.", The lower class value stretch, ., p. 674.

¹ *"La fluidité des échanges matrimoniaux qui est symbolisée par le concubinage permet aux individus des classes populaires de s'adapter aux aléas économiques auxquels ils doivent faire face. (...) Les problèmes d'emploi et d'argent de l'homme des milieux populaires lui permettent difficilement d'assumer le rôle de gagne pain ; l'union consensuelle fournit la possibilité d'une relation flexible dans laquelle un échange marital est possible en dehors des liens légaux du mariage". Ibid.*

² *"La réponse prédominante chez les classes populaires est clairement et effectivement que le mariage est préféré au concubinage libre mais que cette relation non légale constitue une norme", Ibid., p. 676.*

Figure n° 1. L'arbre généalogique de Mona : un mobile matrifocal.



Légende :

- | | | | |
|----|------------------------------|--------|----------------------------|
| | Lien de filiation. | | Lien maternel à l'aïeule. |
| == | Lien marital. | — | Lien de concubinage. |
| ⤵ | Liaison extra-résidentielle. | X | Personne décédée. |
| → | Placement chez la marraine. | gras : | cohabitation avec la mère. |

Les différentes unions successives de Mona se lisent dans le sens des aiguilles d'une montre. Elle développe ainsi autour d'elle une figure tentaculaire où les hommes sont des partenaires temporaires. Seul le dernier vit dans une cohabitation, néanmoins fragilisée par Louis. Le lien à l'aïeule reste le seul axe fixe, autour duquel les hommes gravitent, tels les éléments d'un mobile.

CHAPITRE IV :

MATERNITE ET PATERNITE : STATUTS ET ROLES PARENTAUX

Chaque individu qui naît est approprié par le(s) groupe(s) de parenté au(x)quel(s) il appartient, et qui exerce(nt) envers lui un certain nombre de fonctions. L'anthropologie a coutume de distinguer cinq groupes de fonctions principales que les parents doivent généralement assumer envers les enfants. Esther Goody¹ les a ainsi désignées :

1. Concevoir et/ou engendrer,
2. Elever, nourrir, protéger,
3. Instruire, former, éduquer,
4. Se considérer responsable de ce que fait l'enfant, s'en porter garant vis-à-vis d'autrui,
5. Doter l'enfant à la naissance d'un statut, de droits aussi bien dans le cadre des rapports de parenté qu'au-delà, dans le cadre d'autres rapports sociaux."

Sur notre terrain rural traditionnel, il sera donc opportun de déceler comment ces différentes fonctions sont réparties entre les éducateurs du système matrifocal, si elles sont toutes présentes dans ce système de parenté et si d'autres s'y juxtaposent. D'ores et déjà, nous pouvons objecter à cette conception anthropologique des rapports de parenté l'absence d'une fonction affective. Les parents ne se doivent-ils pas aussi d'entourer l'enfant de suffisamment d'amour afin de lui apporter l'équilibre nécessaire à la réussite des autres fonctions ? Les psychologies ont démontré l'influence néfaste sur le devenir des individus d'une carence affective. Nous ne saurions le négliger.

I. La prévalence maternelle d'hier et d'aujourd'hui

La place prépondérante jouée par la mère dans les rapports familiaux et dans l'éducation des enfants est mise en avant par la littérature scientifique (anthropologie, sociologie, psychologie), la littérature orale (proverbes, contes et chansons antillaises, voir annexe 2) et toute la culture traditionnelle (fêtes religieuses, carnaval), qui renforcent cette primauté maternelle en effaçant d'autant plus la figure paternelle. Mais ce sont aussi et avant tout, les intéressés eux-mêmes qui revendiquent la place centrale de la mère dans la vie familiale.

¹ Repris par Maurice Godelier in "Inceste, parenté, pouvoir", *Psychanalystes, Le sexuel aujourd'hui*, 36, Septembre 1990, Revue du Collège de Psychanalystes, p. 34.

A. LE DEVOUEMENT MATERNEL : UN SACRIFICE INCONTOURNABLE

1. Le devoir maternel

La place centrale des mères dans l'éducation des enfants est une réalité qui semble souvent s'imposer comme un élément nécessaire, naturel, incontournable et indispensable de la vie et de l'équilibre familiaux antillais. Les mères revendiquent elles-mêmes leur primauté dans l'éducation des enfants et, lorsqu'elles parlent de leur rôle auprès d'eux, elles sont les premières à évoquer une obligation d'éducation et de protection qu'elles semblent être les seules à devoir assumer, que le père soit présent ou non. Elles s'affirment effectivement souvent d'emblée non pas comme des femmes, mais comme des mères qui doivent accomplir du mieux que possible leur tâche maternelle. Elles mettent effectivement un point d'honneur particulier à revendiquer et défendre leur maternité, leur statut de mère et réussir l'éducation qu'elles dispensent à leurs enfants. Leur rôle maternel semble d'ailleurs devoir exister indépendamment de toute participation paternelle, réelle ou éventuelle.

Catherine, 48 ans, mère de trois enfants, grand-mère de quatre garçons, mariée depuis vingt-huit ans, fonctionnaire, évoque ainsi son rôle de mère : *" J'ai fait trois enfants, je les ai portés et nourris¹ tous les trois. Ils ont eu des enfants, je les ai vus naître et je m'en occupe aussi. Mes enfants sont grands aujourd'hui, mais je suis toujours là pour eux quoi qu'il arrive. Ils savent qu'ils peuvent compter sur moi, que je serai toujours là pour eux, si Dieu veut. C'est moi la manman, c'est normal que je sois là pour mes enfants. Je ferais beaucoup pour eux ! J'ai travaillé dur pour les élever, mais je les ai bien élevés oui ! Ils ont tous une situation, un mari ou une femme et des enfants. J'ai toujours pensé qu'un jour je pourrais me retrouver toute seule sans mon mari, et j'ai toujours fait en sorte de leur apporter à moi seule tout ce dont ils pouvaient avoir besoin. Et même si mon mari s'est aussi occupé d'eux, ils savent que quand ils ont quelque chose à demander, ils peuvent venir me voir sans crainte ! Et je sais que je peux aussi compter sur eux."*

Annette, cinquante trois ans, commerçante, veuve, mère de trois enfants, et grand-mère d'une petite fille, nous parle sans hésiter de son dévouement pour ses enfants et de la relation fusionnelle qu'elle a établie avec eux :

"Tout ce que j'ai fait dans ma vie, je l'ai fait pour mes enfants, ils sont les seules personnes qui comptent à mes yeux. Je ne laisserai jamais quiconque oser leur faire du mal ou du tort. Ils sont la chair de ma chair, je suis leur maman. Si jamais on les pince, c'est moi qui ai mal."

Les mères insistent effectivement beaucoup sur la proximité qui existe entre elles et leurs enfants, une "intimité" qu'elles entretiennent comme un devoir incontournable. Même lorsque la mère se retrouve dans une situation difficile, seule ou sans travail, le devoir maternel reste prioritaire devant tout autre désir. Ce qui ne se fait pas toujours de gaieté de cœur, mais par obligation et par dévouement nécessaire pour les enfants.

Jacqueline, quarante-deux ans, mère célibataire, révèle la nécessité pour une mère célibataire d'affronter toute situation sans fléchir : *"Je suis papa et maman en même temps, c'est moi seule qui élève mes enfants, c'est comme ça, je fais face ! Il faut s'armer de courage et tenir quoi qu'il arrive !"*

¹ Le terme nourrir signifie ici qu'elle les a allaités tous les trois, ayant ainsi donné d'elle-même pour leur croissance et leur bien-être physiques et affectifs.

Mireille, quarante et un ans, elle aussi mère célibataire, de cinq enfants âgés de douze à vingt et un ans, ajoute : *"J'ai dû m'occuper seule de mes cinq enfants. Quand l'un grandissait, un autre naissait. Maintenant, ils sont tous grands et en grandissant ils deviennent plus exigeants et ont besoin de plus de choses pour vivre. Mais je dois les satisfaire comme je peux, avec mes moyens. C'est normal je suis leur maman, c'est moi le pilier de la famille !"*

"Tenir" est effectivement le *leitmotiv* qui pousse chaque femme à jouer un rôle de mère qui fasse d'elle une femme courageuse, volontaire, dévouée et remarquable pour ses qualités d'abnégation. Autant de qualités qui sont effectivement censées faire d'elle le "poto mitan" (le pilier central) de la famille, sur lequel tous les membres vont pouvoir se reposer et compter, sans avoir besoin de s'en remettre à une éventuelle présence paternelle qui, dès lors, n'apparaît plus comme un élément incontournable de ce groupe familial soudé fondamentalement autour du personnage maternel.

2. Au-delà du désir de femme, celui de mère

La responsabilité maternelle se met parfois en œuvre au détriment de sa vie de femme. Josette, mère célibataire de quatre enfants, aujourd'hui adultes ou adolescents, déclare à ce sujet que : *"J'ai consacré ma vie à travailler pour pouvoir bien élever mes enfants, ce qui est normal. Maintenant qu'ils sont plus grands, j'essaie de sortir une fois de temps en temps, mais avant ce n'était pas possible. Ma vie amoureuse a été gâchée, je n'ai jamais pu rencontrer quelqu'un qui puisse m'accepter avec mes enfants. Je n'ai pas choisi d'être seule, mais heureusement j'ai mes enfants qui me donnent beaucoup. Ce n'est pas pareil mais il faut tenir!"*

La maternité célibataire suppléerait-elle la sexualité dont elle est pourtant issue ? C'est fort probable. La maternité doit primer sur la sexualité, même si la sexualité est indispensable. Peuvent-elles devenir antithétiques ? Il semble en tout cas qu'une mère célibataire se doit d'accorder davantage son attention à ses enfants qu'à un éventuel amant ou partenaire. Néanmoins, son statut de mère célibataire l'enjoint vivement à réguler sa situation en trouvant un partenaire stable. Mais sa recherche de conjoint et son désir sexuel ne doivent pas se faire au détriment de ses enfants. Ceux-ci jouissent d'ailleurs d'un droit de regard sur un éventuel nouveau partenaire ou mari de leur mère. Catherine, 62 ans, kinésithérapeute, a eu ses deux premiers enfants d'un homme et le troisième d'un second avec lequel elle était mariée, puis divorcée. Aujourd'hui grand-mère de cinq petits-enfants, elle explique ainsi comment elle est restée seule depuis trente-cinq ans :

"Je suis restée seule depuis trente-cinq ans. Et j'aurais pu me mettre en ménage avec un médecin encore ! Il courait derrière moi et je l'aimais bien. Mais les enfants ont dit : "les plus gênés s'en vont et ce ne sera certainement pas nous". Ils n'ont pas voulu d'un homme dans la maison, et les enfants ont leur mot à dire... Aujourd'hui ils comprennent qu'ils ont été égoïstes, et ils me disent de prendre quelqu'un. Mais c'est trop tard."

Cette conception conservatrice de la maternité, que défendent et vivent Catherine et ses enfants, accorde une toute-puissance à la relation mère-enfants, qui ne doit être parasitée par aucune autre, mais qui peut par contre interférer dans celle des autres. La mère doit se sacrifier pour ses enfants, à tous les niveaux, et leur bien-être à eux doit passer avant son bien-être à elle. Dans ce cas particulier, qui n'est pas exceptionnel, la vie conjugale de la mère est soumise au regard des enfants, qui défendent leur place privilégiée dans la vie de leur mère, de crainte de se sentir lésés. Si l'on peut supposer que Catherine a su néanmoins avoir des

relations sexuelles en-dehors de sa vie familiale, donc de façon très épisodique, afin de ne pas faillir à son rôle de mère, cette sexualité a bel et bien été sacrifiée après le départ du père de son dernier enfant. Ces enfants étant de deux pères différents, ils ont sans doute craint qu'un troisième père vienne s'inscrire dans la vie de leur mère, qui aurait alors été soumise à une certaine opprobre. Mais il faut aussi très certainement attribuer leur refus de voir un nouvel homme entrer dans le domicile familial maternel à leur volonté de maintenir leurs pères, même en l'absence de ceux-ci, comme uniques référents paternels imaginaires et symboliques. D'autres mères évoquent aussi le refus de leurs enfants de voir un autre homme imposer son autorité. Défendre le souvenir et la place symbolique du père, et monopoliser toute l'affection de la mère apparaissent comme les deux plus probables raisons du refus des enfants¹.

Si ces cas se retrouvent principalement chez les mères qui tiennent à assurer une certaine image sociale, quel que soit leur milieu, ils révèlent néanmoins la difficulté pour les enfants comme pour la mère à rompre le lien fusionnel, affectivement et physiquement, dans lequel ils évoluent. Une autorité masculine, en captivant le désir et l'amour de la mère, ne peut dans ces cas qu'être perçue comme une rivale. La mère elle-même en se soumettant à l'avis de ses enfants, entretient cette fusion qui, si elle lui impose un sacrifice, celui de sa vie de femme, lui procure un bonheur et un amour qu'aucun homme ne pourrait remplacer selon elle, celui d'être mère.

Cependant, ce n'est pas sans douleur que de tels choix doivent être faits. Catherine est donc restée seule depuis trente cinq ans. Elle a élevé ses enfants seule, sans soutien paternel, son ex-mari ayant rompu tout lien et n'ayant jamais versé de pension, mais avoue que si elle a su faire preuve de courage, cette situation la faisait souffrir. D'autant qu'elle-même avait perdu sa mère à 9 ans, pour être élevée par sa grand-mère et par des tantes très rudes, sans relais paternel :

"J'en ai bavé dans la vie. Il a fallu que je me débrouille seule. C'est pas à dire que je connais la tendresse. Je n'en ai jamais eu. J'ai été homme, j'ai été femme. J'ai été père, j'ai été mère. Alors je n'ai pas eu le temps de m'attendrir !"

Nombreuses sont les femmes qui revendiquent avec fierté, pour masquer leur douleur ou parfois leur honte, d'avoir réussi à assumer, sans quémander, les tâches maternelles et paternelles : **"Je suis la mère, je suis le père !"** Cette ubiquité proclamée, qui doit leur apporter la gloire qu'elles ont perdue, laisse-t-elle alors la place pour un éventuel nouveau partenaire ? En étant ce double parental, même si la cause en est la démission des pères, elles évincent en tout cas l'éventuelle présence paternelle. Le père n'a plus sa place, même s'il ne la revendique pas. Il ne peut alors qu'exister dans une représentation imaginaire et symbolique.

3. La maternité : socle de l'identité féminine

Retenons en tout cas que la maternité semble être vécue comme un devoir astreignant qui ne saurait tolérer de défaillance, alors que la paternité apparaît comme une notion beaucoup plus souple et malléable, bien moins contraignante. La première engendrerait des sacrifices en nécessitant de la bravoure tout en tolérant malgré tout une certaine forme de

¹ Nous reviendrons au chapitre IX sur la question du beau-père, qui mérite plus de développement, tant ce personnage fait partie des acteurs familiaux les plus importants.

plainte de la part des femmes sur leur condition maternelle ; la seconde semble se passer de tout ceci, les pères étant des individus éventuellement condamnables, mais que l'on n'autorise guère à prendre la parole sur leur rôle paternel, surtout pas pour s'en plaindre, tant celui-ci semble être incongru. Le dévouement s'impose donc dans les esprits comme une prérogative maternelle, indissociable de la condition de mère. Dévouement qui doit trouver sa récompense principale dans la reconnaissance indéfectible des enfants envers leur mère et leur attachement sans bornes à elle. Mais l'investissement que les femmes mettent dans leur rôle de mère sert-il plus les enfants qui profitent de cette éducation maternelle, ou les mères qui récoltent des lauriers pour leur apparent dévouement et un sens socialement valorisé des obligations et des responsabilités familiales ?

Nous avons pu noter véritablement que ces qualités maternelles socialement valorisées semblent suffire à assurer à une femme un statut et de la considération, à moins qu'elle ne se distingue par des comportements répréhensibles graves¹. Etre une "bonne mère" en s'occupant de ses enfants et en leur accordant la primauté de son attention, suffit à définir l'existence et l'identité d'une femme, comme nous le suggérait Annie :

"Je ne suis pas toujours d'accord avec les idées de ma belle-fille et je ne suis pas sûre que mon fils soit véritablement heureux avec elle, mais c'est une très bonne mère et elle s'occupe très bien de mon petit-fils", nous confiait-elle, alors grand-mère de cinquante ans, partagée entre le mal-être de son fils qu'elle pouvait imputer à sa bru, et le bonheur de son petit-fils qui, de toute évidence, recevait tous les soins qu'une mère peut donner à son enfant. Sur le point de critiquer sa bru qui ne savait rendre heureux son fils, dans son rôle d'épouse, elle ne put que constater malgré tout que c'était une bonne mère, ce qui lui conférait un statut vénérable qui la plaçait du même coup au-delà d'autres critiques. Dans son hésitation, Annie faisait part de son inquiétude de mère envers son fils, inquiétude qui finalement était temporisée par sa tranquillité en tant que grand-mère envers l'équilibre de son petit-fils. Elle témoigne ainsi à la fois de la nécessaire sollicitude maternelle et en même temps de l'importance première aux yeux d'une mère du bien-être de l'enfant qui peut être prioritaire devant celui des parents. Peut-être aussi nous dévoile-t-elle quelques éléments sur le rôle de grand-mère sur lequel nous reviendrons plus loin. Elle nous révèle aussi très certainement l'impossibilité entendue par tout un chacun - elle la première - qu'un homme puisse être véritablement heureux avec une autre femme que sa propre mère. Elle nous indique aussi que la rivalité qui aurait pu naître entre ces deux femmes au sujet du bonheur du fils de l'une, mari de l'autre, ne peut être que neutralisée par le fait que ce sont toutes deux des mères dont chacune ne peut qu'attester les qualités maternelles de l'autre, et qui, sur ce point au moins, ne peuvent entrer en conflit.

B. LES FONCTIONS MATERNELLES : NOURRIR, PROTEGER, EDUQUER

Ces premières impressions nous laissent donc l'image d'un rôle maternel polyvalent, multiple, dominant et incontournable. Si elle engendre en collaboration avec un homme, la mère doit assumer seule beaucoup de fonctions, que le père soit présent ou non. Lorsqu'elle affirme pouvoir et devoir élever seule son enfant, que signifie ce terme élever ? Il semble que les principaux rôles maternels soient de nourrir l'enfant, de l'éduquer (lui permettre d'aller à l'école, lui enseigner des règles de conduites sociales...) pour faire de lui un individu intégré

¹ Par exemple, ne pas soigner la tenue de ses enfants ou la sienne, avoir plusieurs amants que les enfants connaissent, tromper son mari...

dans la société, ce qui signifie qu'elle doit se porter garante de sa conformité sociale et que toute déviance de l'enfant pourra lui être imputée. Une expression populaire utilisée pour désigner des personnes qui commettent des délits ou qui ont des conduites socialement inacceptables, sans avoir de scrupules et en se moquant de la souffrance qu'elles peuvent causer aux tiers (dont leur propre mère), affirme que "*yo pa ni ni papa ni manman*" (*ils n'ont ni papa, ni maman*). Cette expression qui insiste aussi sur le fait que ces personnes n'ont pas de cœur (puisqu'elles sont prêtes, par leur attitude répréhensible, à faire souffrir leur propre mère), renvoie à la fois à la capacité de la mère à combler normalement l'absence du père, et aux conséquences néfastes pour un enfant de ne pas avoir cette mère pour l'éduquer en l'absence de père. La première des absences est remédiable, commune, la seconde est incommensurable, ses conséquences dangereuses pour l'individu et la société dans laquelle il évolue.

Principal éducateur, la mère doit donc se porter garante de la bonne éducation de ses enfants. C'est elle qui sera incriminée par la société si ses enfants commettent des exactions ou s'ils ont des conduites marginales. L'association entre le mauvais comportement social d'un enfant, son éducation et son éducateur, se fait en effet rarement au détriment du père. Celui-ci n'est pas, contrairement à la mère, rendu responsable de l'éducation des enfants et est ainsi dégagé de toute obligation d'en rendre compte à la société. Si le père est censé donner les moyens techniques et matériels pour la bonne conduite de cette éducation (apport financier, contribution aux travaux concernant le logement, travail sur les terres, protection en cas de danger...), sa non participation à celle-ci n'est pas irrémédiable, la mère s'affirmant comme capable de la gérer seule.

Ce point particulier qui fait de la mère le responsable de l'enfant aux yeux de la collectivité (fonction 4 décrite par Goody), se met en œuvre, dans le contexte créole actuel, en désaccord avec la loi sociale qui est ici la loi républicaine française qui, si elle accorde la responsabilité et l'autorité parentale aux deux parents depuis le milieu du vingtième siècle, a longtemps fait du père, par l'intermédiaire du code civil napoléonien, l'unique responsable chargé d'autorité et de puissance sur l'enfant¹. Le paternalisme présent dans le code civil, et encore fortement perceptible à travers la loi actuelle, fait aujourd'hui du père un acteur attendu de la vie familiale, même si paradoxalement, seule la mère est reconnue comme éducateur en cas de divorce. Dans le cadre antillais, l'application de cette loi se heurte à une réalité locale à un "droit coutumier" qui agissent en sens contraire. On peut ainsi s'attendre à des incompréhensions envers les citoyens et la loi qui les légifère. A moins que la matrifocalité ne se soit fait reconnaître comme droit coutumier par le droit pénal² ...

¹ Cf. Bernard Schnapper, "La fessée n'est plus ce qu'elle était", *Autrement, Pères et fils*, Série Mutations, n°61, Juin 1984 : 163-171.

² La loi décide parfois de ne pas sanctionner des faits comme l'adultère ou une forme de polyandrie.

Marie-Louise Placidoux : on fanm doubtout

Reine des aînés 1992, Marie-Louise Placidoux est une des femmes antillaises qui ont marqué la Guadeloupe.

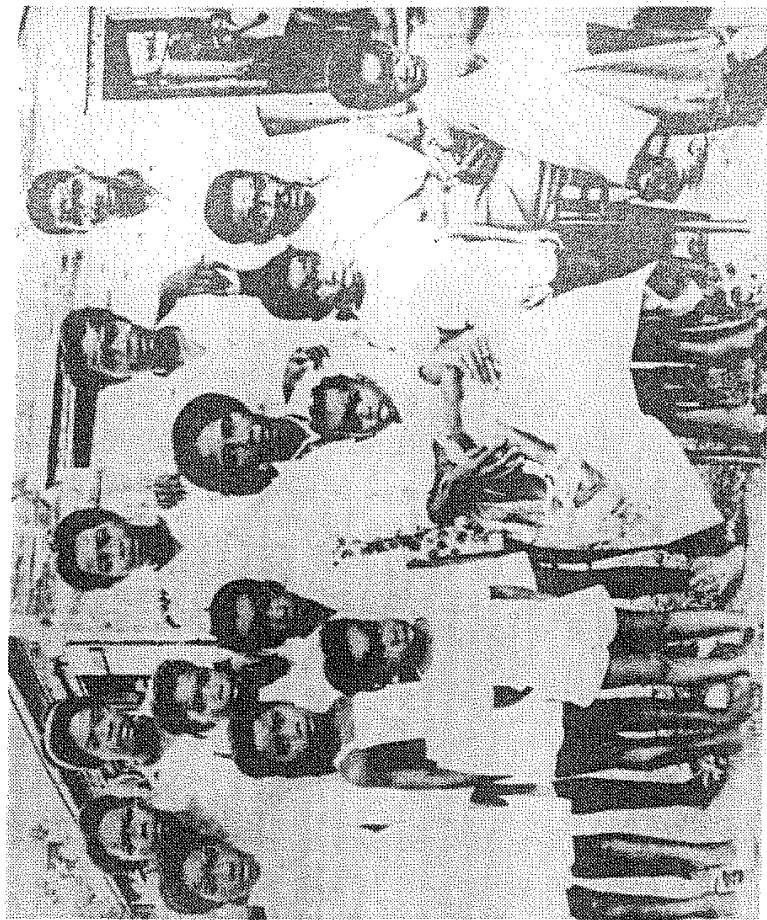
A Morne-à-l'Eau, près du carché, Marie-Louise Placidoux, née Morand, dite Dolo-ès, est ce qu'on appelle une vraie « on fanm doubtout », bien plantée sur ses deux pieds, le port de tête droit, le regard franc, elle est restée une seule femme. Une des femmes le l'année 1992!

Et pour cause, en juin 1992, l'âge de 70 ans, elle s'est vue couronnée reine des aînés de la Guadeloupe. Un titre sur mesure et qui n'a surpris personne car « an son fan », elle a toujours remporté le premier prix des concours d'élegance organisés dans sa commune.

Aujourd'hui, grande dame ou grande gense, elle a su, cette « fanm doubtout » trans-

mettre à sa famille les valeurs antillaises qui n'auraient jamais dû mourir : famille et solidarité. **Je n'ai jamais eu besoin d'appeler le docteur**

« Je suis l'aînée d'une famille de onze frères et sœurs. Autour de moi, j'ai joué le rôle à la fois de sœur et de mère. C'est un de mes meilleurs souvenirs », dit-elle en souriant. Elle les a cependant quittés quand elle a rencontré Germain Gussave Placidoux de vingt ans son aîné. « A 19 ans, je me suis mariée. J'ai eu quatorze enfants dont neuf filles et cinq garçons. J'ai toujours aimé la vie de famille », souligne-t-elle comme



La famille Placidoux et les treize premiers enfants... la quatorzième n'est venue qu'un an plus tard.

Bay coco pou savon

« Jusqu'à l'âge de deux ans, j'ai allaité tous mes enfants. Je leur donnais du diktam et je n'ai jamais eu besoin d'appeler le médecin. Je prenais du thé pays et différentes herbes médicinales pour les soigner. Aujourd'hui, je ne comprends pas les enfants meurent pour une diarrhée : « c'est grâce à la solidarité que j'ai pu m'en sortir. Mon mari était ferrailleur, il fabriquait des ferrilles, des réchauds. Comme il était un ouvrier artisan, l'argent ne rentrait pas toujours à la maison. Alors mon père qui avait une bouche-rie me donnait de la viande, un voisin du pain, et moi je leur donnais ce que je pouvais. Une voisine était malade, nous allions la visiter, nous lavions son linge. Nous étions solidaires ».



a reine des aînés 92: Marie-Louise Placidoux

Ce mot, solidarité, Marie-Louise l'a vécu au chevet de Germain, malade pendant quatorze ans et décédé à l'âge de 85 ans. S'il était encore vivant, Marie-Louise et Germain auraient 52 ans de mariage. Pas de sucre. Pas de sel. Pas d'huile. C'est le temps du gou-vernour Sorin. C'est l'époque aussi selon la chanson de « Bay coco pou savon », un échange de, car, que chacun possède.

pour la survie de tous. « On ne retrouve plus cette solidarité. Si je pouvais revoir cette époque, cela ne gênerait pas ». Et Marie-Louise et Germain Placidoux, des contes que leur père leur racontait enfants, des histoires de fougrou et zamba et de Jano lapin. « Nous n'avons pas de télé ». Et puis, il y avait cette fameuse purge de carapate, juste avant la rentrée scolaire. C'est parce que l'année 1992

Claudia Bellon

C. "ON FANM DOUBOUT". (UNE FEMME « BIEN DEBOUT »)

Un article de journal, paru dans le quotidien *France-Antilles* en Janvier 1993 (voir page précédente), résumait à lui seul ce rôle maternel traditionnel, auquel chaque femme serait censée correspondre en devenant mère. Ecrit par une femme, cet article intitulé "*Marie-Louise Placidoux : on fanm doubout*", fait l'éloge de cette femme qui a été élue "Reine des aînés 1992", et qui s'est distinguée pour son élégance : "*bien plantée sur ses deux pieds, le port de tête droit, le regard franc, elle est restée une belle femme*". Ces différentes remarques insistent sur le fait que malgré ses soixante-dix ans, et les différentes épreuves que la vie lui a réservées, Marie-Louise Placidoux a su rester digne, forte et debout, inébranlable et courageuse. L'article nous fait part de toutes les qualités qui permettent de la distinguer parmi d'autres :

1. "*Elle a su transmettre à sa famille les valeurs antillaises qui n'auraient jamais dû mourir : famille et solidarité*". Le ton est donné : si Marie-Louise est remarquable, c'est, au-delà de son élégance physique, car elle irradie d'une élégance morale née de son sens de la famille et de la communauté. Ce qu'elle confirme elle-même : "*Je suis l'aînée d'une famille de onze frères et sœurs. Auprès d'eux, j'ai joué le rôle à la fois de sœur et de mère. C'est un de mes meilleurs souvenirs*". Ceci ne fait plus aucun doute : Marie-Louise était née pour être mère et pour se dévouer pour la famille, si possible dans la bonne humeur. En effet, avant même d'enfanter, elle était déjà mère, mère de ses propres frères et sœurs, qu'elle a quittés uniquement pour se marier. Elle est passée du statut de fille-sœur à celui de mère-épouse sans avoir à être femme. Il était donc évident qu'elle aussi créerait une famille nombreuse et chaleureuse. Ce qu'elle confirme de nouveau en ajoutant : "*A 19 ans, je me suis mariée. J'ai eu quatorze enfants dont neuf filles et cinq garçons. J'ai toujours aimé la vie de famille*".

2. Elle a vécu en retrait de toute forme de modernisme contre nature, alimentant l'idée de la pureté naturelle. Ce point est suggéré implicitement dans l'article sans être clairement souligné. On imagine bien effectivement que Marie-Louise ne pratiquait aucune contraception et qu'elle a accepté de mener à bien naturellement chacune de ses grossesses. Elle précise d'ailleurs avoir accouché de ses quatorze enfants dans sa propre case, sans être passée par l'hôpital, parfois seule, parfois avec l'aide d'une matrone. Dans cette continuité, elle a évidemment allaité tous ses enfants jusqu'à l'âge de deux ans, consacrant ainsi toute sa vie de femme féconde à faire des enfants, et les a tous soignés par des plantes médicinales. Elle n'exerçait pas d'activité professionnelle, et a vécu grâce au travail de son mari et à la solidarité générale. De même, elle évoque la seconde guerre mondiale comme une période de solidarité extrême, où il fallait substituer les produits naturels aux produits chimiques. Ses enfants se souviennent enfin que c'était non pas la télévision qui meublait leur soirée d'enfance, mais les contes créoles. "*Mais tout le monde rit de ce temps révolu et qu'au fond du cœur, il regrette*", conclut la journaliste.

3. Enfin, c'est son entier dévouement pour les autres, sa famille, son mari, ses parents, qui la rend remarquable. Elle a su assister son mari malade pendant les quatorze années de sa maladie. Un mari qui a un rôle effacé dans cette histoire familiale, mais qui a contribué à donner "*un héritage familial*" à ses enfants et petits enfants.

La journaliste insiste à souhait sur les notions de "famille" et "solidarité" qui, d'après elle, semblent faire cruellement défaut à la Guadeloupe actuelle, mettant en relief le caractère précieux de personnes comme Marie-Louise, qui a consacré sa vie entière à son rôle de mère et d'épouse. Cette caractéristique apparaît donc dans son propos comme la base de l'équilibre de la famille et de la société. Et si Marie-Louise est aujourd'hui une femme fière, qui marche la tête droite et avance le regard franc, c'est certainement parce qu'elle sait qu'elle a accompli

sa tâche qui était d'être mère et de garantir l'éducation morale et sociale de ses enfants. La maternité, surtout multiple, est donc présentée ici comme étant largement suffisante à une femme pour s'épanouir et avoir un statut et une place sociaux reconnus. C'est pourquoi elle est élue Reine !

Cet article date de 1993. Certes, s'il est écrit par une femme qui fait part de sa propre réflexion et de ses regrets sur la notion de famille aux Antilles, il ne représente pas forcément la majorité des conceptions sur la maternité. Son côté moraliste pourrait prêter à sourire pour un lecteur étranger, d'autant que les valeurs mises en exergue et regrettées ne semblent pas spécifiquement antillaises, mais correspondent à l'évolution générale des familles dans les pays industrialisés. Mais le cas de Marie-Louise et les propos de la journaliste font l'admiration de nombreux lecteurs. "*C'est beau de voir des femmes comme ça*" ont réagi autour de nous plusieurs d'entre eux, montrant l'importance d'une telle conception de la famille qu'un contexte économique particulier ne permet plus de réaliser.

D. LA MATERNITE ET LE STATUT ACTUEL DE LA FEMME : DES MERES CELIBATAIRES AUX CELIBATTANTES¹

Aujourd'hui en effet, les femmes antillaises ont affirmé une volonté de changer leur condition économique et par conséquent sociale. Elles sont plus nombreuses à faire des études et à travailler. Concernant la décennie des années 1980, la part de femmes diplômées est passée de 30,2 % à 41,4 %, parmi lesquelles les diplômées de niveau Baccalauréat ou plus ont cru de 8,6 % à 13,9 %, alors que la part de femmes n'ayant aucun diplôme a bien régressé, passant de 69,8 % à 58,6 %. Les jeunes femmes réussissent, ici comme ailleurs, mieux que les garçons, même si elles sont encore globalement sous-qualifiées. On les retrouve plus fréquemment dans les emplois de service et dans les catégories intermédiaires. Depuis 1954, la part de femmes dans la population active totale s'est ainsi accrue de 37,7 % à 45,5 %, même si, en 1994, elles représentaient encore 57,4 % des inscrits à l'A.N.P.E., premières touchées par la récession économique de l'île. Les femmes en situation précaire sont souvent des femmes chargées de famille ; ce sont elles qui sont majoritairement bénéficiaires du R.M.I.²

Affichant une volonté d'autonomie, en exerçant une activité professionnelle, déclarée ou non, les femmes tentent ainsi de trouver les moyens de subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs enfants. Néanmoins, minoritaires sont celles qui y réussissent sans l'aide précieuse d'un tiers (conjoint, famille, Etat...³). Fortement touchées par le chômage, elles ont encore du mal à concilier leur vie domestique de mère, une éventuelle réussite professionnelle, et leur temps de loisirs, tout en trouvant les moyens de s'insérer dans un schéma social qui les reconnaisse. Elles souffrent donc encore beaucoup d'une certaine ségrégation qui conduit les employeurs à préférer du personnel masculin qui ne risque pas de faire passer famille et enfants avant sa profession. "*De leur côté, les entreprises ont du mal à accepter chez leurs cadres et chez toutes les employées, les congés de maternité comme les rhino-pharyngites des enfants. (...) Réussir ou avoir des enfants : il faut choisir.*"⁴ conclut le statisticien.

¹ Voir à ce sujet notre article : "Les femmes antillaises d'aujourd'hui : entre tradition familiale et modernité économique", *Informations sociales*, n° 69, Septembre 1998 : 34-39.

² Toutes ces données sont issues de *Femmes de Guadeloupe, 1995*, Basse-Terre, I.N.S.E.E., 1995.

³ Cf. C. Attias-Donfut et N. Lapierre, *La famille providence... op.cit.*

⁴ George Arnauld, "Des gagnantes sans lauriers", *Antiane*, n°19, I.N.S.E.E., Basse-Terre, p.48 et 49.

Ainsi, si les femmes actuelles prétendent jouer un rôle économique nouveau dans la société antillaise, elles ne remettent pas en cause une conception plus traditionnelle de la maternité, qui les oblige à accorder la priorité de leur vie à leurs enfants, et qui leur procure un statut, celui de mère, qui semble ne pouvoir être substitué par aucun autre. Aussi glorifiantes que puissent être des fonctions professionnelles, économiques, voire politiques (celles-ci sont rarissimes) dans la vie d'une femme antillaise, elles ne suffisent pas à lui assurer la reconnaissance sociale première, celle que l'on accorde avant tout aux mères. Tout aussi diplômée, intelligente, brillante, responsable, active, performante, battante que soit une femme, elle n'atteindra une pleine reconnaissance que dans son rôle de mère. Une femme qui consacrerait sa vie à sa réussite personnelle ou professionnelle sans faire d'enfants, se heurterait à l'incompréhension générale, même chez les catégories sociales les plus instruites. Aujourd'hui encore, et ce particulièrement dans le milieu antillais traditionnel que nous étudions, la réussite professionnelle pour une femme fait presque d'elle une exception, une personne à part : elle cause une différenciation. Du moins, elle souligne une démarcation qui prouve, certes, la reconnaissance d'aptitudes ou de talents personnels, mais qui peut aussi se manifester à travers un comportement de distinction et peut même parfois la pousser à prendre ses distances du groupe communautaire auquel elle appartient. Alors que la maternité au contraire, prouve sa cohésion à un code communautaire, à une société envers laquelle elle montre sa volonté d'adhésion et d'intégration et qui l'accepte en retour sur ce registre. La première marque sa singularité, la seconde son "communautarisme".

Dans ces conditions, il sera presque choquant qu'une antillaise âgée de plus de vingt-cinq ans, au plus tard trente ans si elle poursuit des études longues, n'ait pas encore d'enfants, surtout si sa situation économique le lui permet. Néanmoins, la situation économique ne doit pas être une entrave à la maternité, les futures mères pouvant bénéficier de soutiens divers (familiaux, communautaires, socio-économiques, ou autres...) pour s'en sortir. Ainsi, une jeune femme de vingt-cinq ans, mère célibataire de deux jeunes enfants, ne disait-elle pas à l'une de ses amies de deux ans sa cadette :

"Mais, pourquoi tu ne fais pas d'enfants ? Tu es jeune. Fo'w fé ti moun ! Léta ké ba'w lajan mé fo'w fé ti moun. Ou sé on bel ti ché', ou pé pa di mwen ke pon nonm pé pa anvî fé on ti moun ba'w ! Fo'w fé ti moun ti ma fi !" (il faut que tu fasses des enfants ! L'Etat te donnera de l'argent, mais il faut que tu fasses des enfants. Tu es une belle petite femme, tu ne vas pas me dire qu'aucun homme n'aura envie de te faire un enfant ! Faut que tu fasses des enfants ma petite !)

La situation économique, matrimoniale et affective n'a, dans ce discours, que peu de place. Seul compte le devenir de cette femme qui se risque à vieillir sans avoir d'enfants, alors qu'elle peut en avoir les moyens. Les attentes sociales poussent ainsi les jeunes femmes à être mères pour être reconnues comme membres à part entière d'une société antillaise qui joue une modernité sur des bases fortement traditionnelles.

Cette dynamique est transversale aux différentes catégories socio-professionnelles. Si dans les milieux les plus aisés, la maternité n'est pas l'unique source de reconnaissance sociale, celle-ci passant aussi par l'activité professionnelle, ou le statut d'épouse, elle opère toujours comme un incontournable. Les femmes en ayant les moyens affirment même aujourd'hui leur capacité de s'occuper seule et avec fierté de leur enfant. Une nouvelle catégorie de mères célibataires voit ainsi le jour. Non plus abandonnées par le père de leur enfant, qu'elles ont elles-mêmes quitté parfois, leur maternité célibataire ne s'inscrit pas dans une logique de la précarité, mais plutôt comme la preuve de leur autonomie financière. Des jeunes femmes n'hésitent pas à revendiquer leur autonomie en affirmant qu'elles ont leur travail, leur appartement, leur voiture, et leur enfant, et qu'elles n'ont donc pas besoin d'un

homme pour s'occuper de cet enfant, puisqu'elles sont bien capables de le faire seules. La reconnaissance de l'enfant n'est même plus demandée parfois par ces femmes persuadées de pouvoir tout assumer seules et d'être performantes sur tous les niveaux : "Je ne demande rien à personne". Elles réussiraient presque à nous faire oublier leur solitude affective, amoureuse, et à nous faire croire que le besoin de tendresse est facultatif. Un doudou de temps en temps leur permet de maintenir un semblant de vie sexuelle. Face à cette solitude affective et conjugale, facette délicate de cette autonomie, les femmes apprennent à faire contre mauvaise fortune bon cœur. Et comme le faisait remarquer l'une d'elles : *"une femme et son enfant, ça fait un couple, ça évite d'être seule !"*

Dans cette logique nouvelle, l'enfant chéri et choyé devient la preuve de la réussite personnelle des mères. Persuadée d'être des femmes émancipées, ces mères reproduisent pourtant plus intensément la dimension fusionnelle mère-enfant, d'autant qu'elles ne bénéficient plus de l'entourage et du relais familial élargi qui aidaient les générations précédentes dans le processus de défusion. Elles s'inscrivent donc finalement dans une tradition de maternités célibataires où l'enfant vient combler le vide affectif que connaissent les mères, laissé par le père de leur enfant, leur propre père, mais peut-être aussi leur propre mère.

E. L'AMBIGUÏTE MATERNELLE : AU NOM DU PERE

Il reste que pour rendre les femmes mères, il faut avant tout non pas seulement des enfants mais des hommes, des pères, même géniteurs. Ce point n'est pas totalement absent du discours des mères qui, même si elles mettent en avant leur dévouement maternel et leur capacité à faire face seules aux obligations dont le père s'est démis, font apparaître la figure de cet homme qui leur a permis d'occuper, heureusement ou non, ce statut particulier de mère. Le discours des mères, comme le notait Livia Lesel¹, oblitère souvent le personnage paternel, faisant de lui un acteur immanquablement absent. Mais il nous semble aussi que ce personnage resurgit, lors de situations conflictuelles principalement. Qu'une mère ait besoin de gronder son enfant, de lui faire des reproches ou de le menacer, c'est effectivement bien souvent en faisant appel à la figure de ce personnage paternel qu'elle le fera.

En effet, l'autorité exprimée par la mère, et plus particulièrement la mère célibataire, notamment quand le père n'est pas là, se fait facilement au nom du père. *"An ké di papa'w sa!"* (je le dirai à ton père, sous entendu, la prochaine fois qu'il viendra, s'il revient) menace-t-elle à son enfant indiscipliné, pour lui rappeler la fermeté d'une éventuelle intervention paternelle, verbale ou physique qui, même si elle n'a pas lieu, suffit, au début, par son évocation, à refroidir toute indocilité. *"Ou ké vwé papa'w"* (tu verras ton père, sous-entendu ce qu'il fera). Evidemment il arrive aussi que le reproche général : *"tu ressembles bien à ton père"* soit formulé, comme en d'autres lieux d'ailleurs. Ne contribue-t-il pas aussi tout simplement à réinsérer la figure du père dans ce schéma familial et permettre à l'enfant une identification symbolique ?

A l'inverse, les différentes menaces proférées au nom du père peuvent aussi rapidement perdre de leur impact si l'enfant constate que les visites du père sont très rares. La menace devient formelle, sans plus correspondre à aucun passage à l'acte possible. La référence paternelle se dilue dans l'autorité maternelle, pour ne devenir plus qu'un prétexte qui, s'il fait perdre toute consistance à cette discipline paternelle, permet malgré tout à

¹ L. Lesel, *Le père oblitéré. Chronique antillaise d'une illusion*. Paris, L'Harmattan, 1996.

l'enfant d'entendre fréquemment parler de son père, et de voir son existence, même floue ou onirique, confirmée. En effet, c'est déjà un objet d'identification paternelle que la mère propose à l'enfant, à travers cette absence. Comme le soulignait Aure Jeangoudoux :

*"Précisément l'élément qui dynamise l'élaboration symbolique dans la vie affective des enfants est probablement la plus ou moins absence physique paternelle, à travers le langage social, repris par la mère : on ne manquera pas de s'enquérir de "qui est son père au fait ? ". Tout se passe comme si l'absence entraînait une dynamisation de la vie symbolique, ce qui équivaut à une présence symbolique d'autant plus massive que la figure paternelle est physiquement absente."*¹

¹ Aure Jeangoudoux : "Psychologie de la famille monoparentale : la bipolarité symbolique", *CARE*, n°13, p. 38.

II. La paternité aux yeux des mères et des pères

Si la maternité se décline ainsi autour de modèles précis, définissant un statut, un rôle, des fonctions polyvalentes aux mères, qu'elles investissent particulièrement, les attentes semblent être un peu plus informelles envers les pères. Ce que les mères attendent des pères et ce que les pères souhaitent faire de leur vie paternelle, ne semblent pas toujours correspondre.

A. UN ROLE INSTRUMENTALISE

Si la mère doit savoir seule dispenser les soins, l'éducation morale et assurer l'aspect nourricier, le père est plutôt attendu sur le registre matériel et celui de la discipline. Même en sa présence, il n'est pas de coutume qu'un père s'occupe de la dimension affective, traditionnellement réservée à la mère, attention considérée comme essentiellement féminine. Néanmoins, les femmes savent qu'un homme est forcément sensible affectivement à son enfant, même si elles veulent garder une sorte d'exclusivité affective avec l'enfant. Les jeunes pères font aujourd'hui figure de nouveauté sur ce point. Par contre, l'intervention paternelle est effectivement attendue au niveau instrumental et social. Le père est avant tout celui qui est censé contribuer aux charges familiales. Lorsque les parents sont mariés, cela devient pour lui un devoir moral, dont la femme peut ouvertement et légitimement se plaindre, tant il est attendu qu'un père, qui plus est un mari, subviennne d'abord aux besoins matériels de sa famille. Toutefois, il arrive effectivement fréquemment que, même en cas de mariage, le père ne participe pas aux dépenses d'éducation et aux frais communs de la famille, soit parce qu'il a peu de revenus, soit parce qu'il préfère dépenser son argent pour ses dépenses personnelles en ayant un compte totalement séparé de celui de son épouse, soit parce qu'il entretient un second ménage. La non contribution aux charges familiales est parmi les trois premiers motifs des demandes de divorces formulées par les femmes (avec l'infidélité et la violence), d'après Madame le Juge des Affaires matrimoniales de Pointe-à-Pitre, avec qui nous nous entretenions en 1993. Ces démarches montrent l'importance accordée effectivement à cette participation matérielle paternelle ; si les autres motifs de divorces concernent l'épouse, celui-ci concerne aussi les enfants. Un mari et un père est celui qui doit normalement permettre d'assurer la sécurité matérielle à sa famille, la mère pouvant s'en sortir seule dans les autres domaines. Comme le disait Véronique :

"En fait aux Antilles, les femmes attendent surtout d'un homme qu'il leur assure une bonne condition de vie et c'est en général pour ça qu'elles tiennent au mariage. Pour la reconnaissance d'une part, mais aussi pour se convaincre que ça forcera l'homme à prendre ses responsabilités !"

"Prendre ses responsabilités". Cette expression revient très fréquemment dans le langage des femmes et plus particulièrement des mères, lorsqu'elles s'expriment sur les hommes. C'est sur ce critère que ceux-ci sont estimés, un homme étant donc jugé responsable s'il est capable d'entretenir ses enfants et la (ou les) mère(s) de ceux-ci, et d'affirmer par cette action qu'il les reconnaît comme tels. Mais la mère étant seule chargée de l'entretien des enfants, c'est en fait envers elle que le père doit "prendre ses responsabilités". C'est à elle qu'il doit s'adresser et qu'il doit donner les moyens d'élever les enfants. L'intervention du père doit le plus souvent transiter par la mère. Si les femmes comptent sur le mariage pour leur garantir cette reconnaissance et cette sécurité, elles n'en sont pas toujours satisfaites. Le mariage ne suffisant finalement pas, semble-t-il, à pousser un homme à prendre toutes ses responsabilités, en tout cas pas celles que l'épouse attend. Cette présence masculine, paternelle, paraît donc être d'autant plus recherchée par quelque stratégie que ce soit, que les

hommes semblent s'y dérober. Le mariage n'est-il pas alors un moyen pour la femme de tenter de contredire le consensus général sur "l'irresponsabilité" attendue des hommes, et de se retrouver au rang de privilégiée ? Privilégiée d'avoir trouvé un homme qui s'engage véritablement envers elle et ses enfants à leur assurer la sécurité matérielle, financière, contrairement à ces femmes mères célibataires qui doivent assumer seule l'entretien de leur famille.

Il nous apparaît donc que cette contribution paternelle matérielle est d'autant plus recherchée qu'elle est loin d'être systématique, bien que fortement investie socialement. C'est sur ce registre qu'est amenée à se définir une forme de paternité, alors que c'est sur ce même registre qu'elle se dérobe. Pourtant, délaissée par le père de ses enfants, une mère ne lui fera pas forcément de pression afin qu'il "prenne ses responsabilités" matérielles envers la famille¹. Considérant que c'est une peine perdue d'avance ou que la persuasion peut se faire par des moyens indirects, elle préférera bien se garder de lui formuler toute demande directe. Jeanne, mère célibataire de deux enfants de trois et six ans, à qui nous demandions pourquoi elle n'exigeait pas du père de ses enfants qu'il l'aide véritablement financièrement en lui donnant par exemple de l'argent, me répondit ainsi :

"Moi, lui demander de l'argent, tu es malade ? Je ne vais pas pleurer derrière lui. Il doit savoir ce qu'il a à faire. S'il ne le fait pas, c'est qu'il a ses raisons. Et de toutes façons, il me donne toujours un petit quelque chose pour les enfants quand il vient me voir. La dernière fois il m'a donné des ignames, du manioc et des pommes maracudja qu'il a pris sur les terres de sa manman. Pour la rentrée, je lui ai dit que la petite n'avait pas de chaussures vernies pour aller à l'école, qu'elle serait obligée de mettre ses chaussures noires déjà utilisées, alors que j'en avais vu de belles à Basse-Terre. Il m'a donné l'argent sans que je lui demande !"

Les contributions en nature semblent avoir satisfait Jeanne, encore assez amoureuse il faut le dire, et qui nous a tout de suite parlé en prenant manifestement la défense du papa, dont la contribution restait, dans les faits, très minime. Jeanne semble être malgré tout très satisfaite de deux choses : d'une part, de ne pas être totalement laissée pour compte par cet homme, ce qui semble lui prouver qu'elle jouit à ses yeux, d'un statut particulier, celui de la mère de ses enfants (il n'en a pas eu d'autres malgré ses différentes autres partenaires, elle reste donc la seule à lui avoir donné des enfants, à l'avoir rendu père, et à pouvoir attendre quelque chose de sa part), et d'autre part, de recevoir la preuve de cette considération sans avoir à la réclamer ouvertement. Elle semble en effet particulièrement fière de prouver, (de *me* prouver, à moi femme indépendante), qu'elle n'a pas de raisons de se plaindre, puisqu'elle obtient une aide, qu'elle exagère à souhait, sans avoir à en faire la demande. Elle considère en effet, qu'avoir évoqué le problème des chaussures devant le père n'était pas une vraie requête, tout juste une remarque à laquelle il aurait très bien pu ne pas réagir. A l'inverse, avoir à faire cette démarche de façon ouverte serait visiblement vécu honteusement pour une femme qui préfère afficher sa fierté de femme-courage qui "tient", sans se plaindre. En réclamant quoi que ce soit, elle aurait en plus risqué de fâcher le père de ses enfants et de lui faire passer son envie de revenir, à laquelle elle tient particulièrement.

D'autres n'ont pas la "chance" relative de Josie et, bien que délaissées, préfèrent ne faire aucune pression directe ou indirecte, en jouant de fierté, convaincues que le rôle de mère

¹ Ce qui n'exclut pas qu'elle puisse se faire pressante dans le domaine affectif afin qu'il contribue à lui exprimer ses ardeurs. Elle peut ainsi décider de s'organiser seule sur le plan matériel, tout en lui demandant un soutien affectif, organisation par laquelle les enfants sont peut-être les plus lésés.

est aussi de savoir faire face à l'absence et aux difficultés inhérentes à ce statut maternel. Comme le notait Myriam Cottias :

"J'ai entendu des femmes se plaindre mais je les ai aussi souvent entendu dire : ' Moi, aller lui demander de l'argent ? Jamais, je préfère faire mes affaires toute seule.' (...) D'ailleurs toutes finissent par comprendre qu'il vaut mieux se débrouiller seules".¹

Nous pouvons doré et déjà noter que lorsqu'une femme décide d'exprimer vivement sa colère ou de se plaindre de sa situation de femme délaissée, elle s'en prend peut-être davantage à une éventuelle maîtresse que directement au mari volage. La peur de voir celui-ci abandonner définitivement le domicile conjugal et de se retrouver dans la situation peu enviable de femme esseulée, freine souvent toute forme de réprimande formulée à l'encontre du mari, alors que la maîtresse éventuelle apparaît comme un adversaire attaquable même indirectement. Le conflit conjugal, qui n'éclate pas ouvertement, trouve à exploser à travers la rivalité féminine, qui va de soi. La recrudescence du nombre de divorces laisse aujourd'hui escompter un revirement de situation où les femmes décident de ne plus tolérer, comme leur éducation les y avait préparées, toutes les incartades de leurs maris. Le mariage n'est plus non plus pour elles le moyen de pouvoir retenir un homme et lui imposer leurs contraintes, puisque celui-ci peut le fuir par le divorce...

Nous devons ici relever un "paradoxe" important : les femmes attendent des hommes qu'ils assument leur paternité sans leur en laisser la place. Effectivement, c'est sur le registre social et matériel que les hommes, et *a fortiori* les pères, sont attendus par les mères et qu'ils peuvent se manifester. Si on leur reconnaît une sensibilité affective pour leurs enfants, aucune place ne leur est véritablement accordée pour vivre cette affectivité, qui doit rester l'apanage de la mère. Comment les hommes peuvent-ils faire face à cette obligation de présence qui les exclut en même temps ?

B. UN ROLE CONTROVERSE PAR LES HOMMES EUX-MÊMES

Les hommes de leur côté approuvent généralement, en théorie, la nécessité pour un père de s'occuper de ses enfants, en tout cas en assurant leur subsistance, soit en argent, soit en nature. Mais, en milieu populaire, les faits ne rejoignent pas toujours les opinions générales, et chacun agit aussi selon des intérêts plus personnels. Certains peuvent en effet considérer que l'argent dont ils disposent est le fruit de leur propre travail et qu'en l'occurrence, il ne leur revient qu'à eux. Leur participation financière aux frais de l'éducation des enfants est donc soumise à leurs dépenses personnelles, mariés ou non. Pascal, qui est marié depuis douze ans avec une femme dont il a eu deux enfants, accepte de participer aux frais communs de la famille (loyer, facture, nourriture) mais donne ensuite la priorité à des dépenses plus personnelles qu'il qualifie de nécessaires. Il entretient ainsi sa voiture, joue presque quotidiennement au tiercé, fréquente les petits bars avec assiduité avec ses amis, s'achète du matériel de loisirs (nécessaire de pêche, lunette de soleil, jumelles, mais aussi un sabre fort coûteux...) avant d'envisager les frais nécessaires pour les enfants ou son épouse (fournitures scolaires, vêtements, loisirs...), à laquelle il délègue la charge. *"Elle travaille elle aussi, c'est à elle de s'occuper de tout ça ! Moi je m'occupe de mes affaires, les enfants ont de quoi vivre. C'est à elle à s'occuper du reste".*

¹ "Maman doudou", *Autrement, Les Antilles*, Série Monde, Hors-Série n° 41, Octobre 1989, p. 163.

Dans un milieu social plus favorisé, Marc, ingénieur en informatique, lui aussi marié, n'a jamais envisagé, comme nombre de ses amis, d'avoir un compte commun avec son épouse. Garder des comptes disjoints lui semble la seule possibilité pour s'assurer d'avoir toujours de l'argent à disposition car *"il ne faut pas laisser une femme gérer tout l'argent"*. Craignant les excès de son épouse, qui doit du coup gérer les dépenses familiales avec son propre compte et l'argent que son mari lui donne malgré tout régulièrement, il préfère garder *"plus de la moitié"* de son salaire de fonctionnaire pour ses dépenses personnelles, qui lui permettent de partir occasionnellement en week-end en Martinique avec des amis ou des maîtresses...

Confier la gestion des revenus à une femme qui devrait ensuite décider de leur répartition entre les différents membres de la famille semble être un choix extrême très rare, trop proche d'un modèle trop moderne de responsabilités familiales. Ce serait la porte ouverte à tous les dangers : *"Qu'est-ce qui me dit qu'elle va pas tout garder pour elle ?"*, *"On ne sait jamais avec les femmes."* Un choix qui mettrait l'homme dans une situation de dépendance insoutenable :

"Non, alors c'est moi qui travaille et il faudrait encore que je demande l'autorisation à ma femme pour pouvoir sortir ? Ah non ! C'est pas possible. An pé ké pé ! (Je ne pourrais pas)"

Cette peur de la dépendance et du contrôle que pourrait avoir sur eux une femme est au centre de la dynamique conjugale et familiale. La question financière en est un exemple. L'homme n'aime pas les contraintes et l'obligation de rendre des comptes sur sa paternité en est une. *"Je n'aime pas les contraintes, je n'aime pas qu'on me force"*, proclament-ils régulièrement. La pression maternelle peut ainsi pousser certains hommes à réagir dans l'extrême inverse en conservant l'ensemble de leurs revenus pour eux-mêmes, oubliant au passage les besoins des enfants qui font figure de décor dans cette opposition informelle entre père et mère. Comme cela reste malgré tout un critère de prestige pour un homme d'être capable d'entretenir une femme et une famille, puisqu'il s'agit d'une attitude responsable et respectable, d'aucuns s'organisent pour concilier leurs dépenses personnelles et celles de leur famille, sans jamais spolier les premières.

Lorsque les parents sont divorcés ou séparés, le père reste beaucoup plus circonspect, prêt à intervenir pour ses enfants mais pas pour la mère de ceux-ci, surtout si elle a, depuis, trouvé un autre compagnon vers lequel il estime qu'elle doit se tourner pour assurer ses frais. La séparation peut apparaître véritablement comme une raison suffisante à un homme pour ne pas assurer la subsistance de son ex-compagne, avec qui le lien matériel peut être définitivement rompu en même temps que les liens affectifs. Chacun considérant que les enfants sont avant tout sous la responsabilité de leur mère, elle est celle qui supervise en toutes occasions leurs demandes et leurs besoins. En cas de séparation, les enfants risquent alors de subir le même sort que leur mère¹. Le lien filial paternel reste dépendant du lien conjugal. Si les relations avec la mère de ses enfants sont mauvaises, le père risque fort d'éviter d'entretenir une relation trop fréquente avec ses enfants, qui passe forcément par une relation avec la mère qui en a la garde et détient sur eux une autorité incontestée. La paternité est ainsi soumise à la conjugalité et à la maternité.

¹ Le juge des affaires matrimoniales de Pointe-à-Pitre le confirmait dans un entretien qu'elle m'avait accordé : dans plus de 80 % des cas, toutes classes confondues, les pensions alimentaires demandées au père en cas de divorce ne sont pas versées. On retrouve justement ici le problème posé par le décalage entre la loi et la coutume.

Néanmoins, le père peut décider de court-circuiter l'incontournable maternel, en passant par exemple par un autre intermédiaire pour participer aux besoins des enfants. Il peut ainsi donner de l'argent à sa propre mère en la chargeant d'acheter ce qui lui semble nécessaire pour les enfants. Jean-Claude préfère ainsi avoir affaire à sa propre mère qu'à la mère de sa fille avec laquelle il est séparé, pour l'éducation de sa fille. Il ne conçoit pas de laisser sa fille sans ressources, et il profite au maximum de sa fille dès qu'il peut la voir. Mais il ne supporte pas d'avoir à traiter avec la mère de l'enfant qui profite toujours de leurs discussions soit pour lui faire des reproches soit pour le solliciter sexuellement et lui demander de revenir sur sa décision de rupture.

"Elle est toujours après moi, i toujou ka babillé, i toujou ka chèché on biten. I bizwen mannyé mwen. Awa, fo pa nou vwé nou anko, an ké pé vin méchan¹. Je donne ce qu'il faut à maman et c'est elle qui gère au mieux les affaires de Laurence."

Il s'en remet ainsi à la clairvoyance de sa propre mère pour le bien-être de son enfant. Il fait ainsi le détour d'une mère en passant par une autre, la sienne, pour assurer ses fonctions paternelles. Il laisse ainsi les mères entre elles s'occuper de l'enfant, tout en assurant le soutien matériel. Ceci peut prêter à réflexion. Pour un homme, la relation filiale serait-elle plus facile à vivre que la relation conjugale ? La mère d'un homme ne se dévêt-elle jamais de ses fonctions maternelles au point de devoir continuer de les assumer envers ses enfants à lui ? La mère de ses enfants n'occupe-t-elle alors qu'un rôle maternel secondaire envers les enfants, derrière celui de sa propre mère, rôle antérieur dans sa vie à lui ? Est-il si difficile pour un homme de faire confiance à une femme, fût-elle la mère de ses enfants, autant qu'à sa propre mère, au point de garder encore plus à distance son propre rôle de père ? Ne peut-il être père sans être avant tout fils ?

C. L'INCONTURNABLE DIMENSION AFFECTIVE

S'il est vrai que le père est considéré avant tout pour son rôle matériel, il n'en demeure pas moins un objet et un sujet d'amour pour la mère comme pour les enfants. Le rapport affectif est forcément présent dans toutes ces relations qu'il soit exprimé ou non. Toutefois, l'expression des sentiments est peu encouragée dans le cadre familial. Eric nous disait : *"Jamais tu ne verras des parents dire à leur enfant qu'ils l'aiment ni parler d'amour d'aucune façon. Ça ne veut pas dire qu'ils ne l'aiment pas, mais l'enfant doit s'en rendre compte autrement, pas par la parole."* Ce que confirmait Paul en nous expliquant que si son père ne lui avait jamais exprimé verbalement et directement son amour, sa mère avait été plus proche et plus attentive, ayant eu plus de contacts physiques avec lui lors de son enfance par exemple, ou plus d'échanges verbaux. En tout cas, il n'en demeurerait pas moins qu'il savait malgré tout que ses parents l'aimaient. Il en avait une connaissance intellectuelle et sensuelle, fondée sur des gestes effectifs de la part de sa mère, plus nombreux que de la part de son père. Mais, l'attitude de son père ne faisait que correspondre à une virilité sociale qui exclut toute effusion de sentiments trop visible. Il était déjà très appréciable que son père vive dans le domicile conjugal et n'ait jamais eu de comportement laissant soupçonner une éventuelle maîtresse. Sa présence était déjà le gage de l'affection qu'il portait à toute sa famille.

La question est plus sensible dans le cas de couples vivant séparément ou dont les parents n'ont jamais été unis. La distance qui s'interpose entre les enfants et leur père leur

¹ "... elle est toujours en train de faire des babillages, elle cherche toujours quelque chose. Elle a besoin de me toucher. Non, il vaut mieux qu'on ne se voie pas, je pourrais devenir méchant ..."

permet-elle encore de mesurer l'affection paternelle ? La séparation peut se révéler une véritable mise à distance aussi bien géographique qu'affective. La rareté des visites paternelles, le peu de communication entre un père et ses enfants, celle-ci étant laissée à la charge de la mère, la tension éventuelle entre les ex-conjoints lors des visites, la monopolisation des quelques présences du père par la mère, permettent-elles aux enfants de se vivre comme des objets d'amour de leur père ?

L'expression de ses sentiments n'est pas une attitude masculine valorisée par la société antillaise, comme dans de nombreuses autres. Mais elle prend ici une forme aiguë qui risque de faire passer tout homme qui laisserait trop paraître en public ou en famille ses sentiments (amoureux ou affectifs) pour un individu qui ne serait pas véritablement un homme. Or, la remise en question de la virilité semble être un spectre puissant qui intervient à tous les niveaux de la vie de l'homme, même s'il en a déjà apporté des preuves à travers la conception d'enfants. De surcroît, comment exprimer véritablement et sans crainte cette affection, quand on ne l'a pas soi-même reçue ?

Au-delà de l'expression de l'affection, c'est aussi la communication entre un père et ses enfants qui semble être délicate. Présent ou non, le père est secondaire dans l'intimité des enfants derrière leur mère. Plus proches d'eux du fait de l'intimité de la grossesse, la mère semble avoir beaucoup de difficulté à concéder et à partager ensuite ce rôle affectif avec le père, qu'elle valorise pourtant. La mère s'impose et s'interpose dans la vie affective des enfants. Elle se fait l'interlocuteur premier, même si son écoute, son don et sa demande d'amour restent très égocentriques. L'enfant a-t-il le droit d'affirmer un désir différent de celui de la mère ? Le désir de l'enfant de vivre une réelle intimité avec son père, et réciproquement, doit être avalisé par la mère, qui craint dans ce geste d'être remise en question dans sa primauté et sa toute-puissance maternelles. Georges, issu de la bourgeoisie guadeloupéenne, se plaint encore à trente ans de ne jamais pouvoir avoir une discussion privée avec son père, car sa mère trouve toujours les moyens de s'y opposer ou de la rendre inutile, en s'affirmant comme une maman capable de répondre seule aux attentes de son fils. Le chantage affectif exercé par la mère sur ses enfants reste un moyen de pression efficace pour les tenir à distance du père. Elle marque ainsi sa volonté de monopoliser toutes les relations familiales.

Que reste-t-il au père, déjà peu enclin par son histoire, son éducation et sa société à développer une réelle complicité avec ses enfants ? La relation père-fille, si elle est pendant l'enfance de celle-ci le lieu d'une proximité voire d'une tendresse entre les deux protagonistes, semble s'effriter avec l'adolescence, avec les problèmes dus à la puberté. La relation père-fils, quant à elle, est moins propice à une effusion de tendresse ou une complicité affective. Ce double masculin induit une double censure de l'affectivité. Le père apprend à son fils à ne pas être une femme, et à se conduire comme un homme. L'échange affectif est peu encouragé et se traduit par un manque de communication réelle¹.

Les jeunes pères de la nouvelle génération tentent de faire fi de ces considérations, s'affirmant prêts à s'occuper personnellement de l'éducation affective de leurs enfants à travers la prise en charge de différents soins. Un point se perpétue néanmoins : un attachement trop prononcé pour des enfants peut être vite interprété comme un attachement pour leur mère, tant l'identification entre mère et enfants est manifeste aux yeux de tous. Or, ce dernier est souvent difficile à revendiquer et assumer publiquement ou n'a plus lieu d'être en cas de rupture. La différenciation ne semble guère faisable pour tout un chacun entre la

¹ Tous ces points sur le contenu de l'éducation seront développés dans la troisième partie.

relation père-enfants et la relation père-mère. Le maintien de la première implique le maintien de la seconde. La mère étant indissociable et indissociée des enfants, le père doit apprendre, s'il veut entretenir une relation avec ses enfants, à entretenir une relation avec la mère, même amicale, si celle-ci s'en contente. Mais les conflits conjugaux inhibent parfois toute persévérance chez les hommes, qui profitent alors pour retrouver une liberté chérie. Les nouvelles paternités abordent la question de l'enfant de façon différente, mais elles doivent aussi apprendre à s'exprimer dans une nouvelle conjugalité. Or, si les pères sont souvent absents des relations familiales, c'est plus en raison de difficultés avec la mère, qu'avec les enfants. Ce sont plus les femmes que les enfants que les hommes fuient, ne réussissant pas à concilier la distance qui leur est nécessaire avec la première et la proximité qu'ils souhaiteraient vivre avec les seconds.

D. LA DISCIPLINE PATERNELLE

Si la dimension affective n'est pas une fonction paternelle primordiale, l'exercice d'une certaine discipline correspond toujours à une image sociale du père. Les attentes envers le rôle paternel révèlent d'autres ambiguïtés. En effet, si l'on souhaite qu'un homme participe en tant que père aux obligations familiales tout en s'attendant à ce qu'il s'en décharge, l'exercice de la discipline parentale pose un problème similaire. Si l'essentiel de l'éducation est généralement confiée à la mère quel que soit le statut matrimonial du couple, le père peut intervenir aussi au niveau disciplinaire, pour imposer des limites à l'enfant et pour soutenir et renforcer la discipline maternelle.

"Ou pa tann sa manman'w diw' ?" (tu n'as pas entendu ce que t'a dit ta mère ?), est une injonction ainsi prononcée par le père à l'endroit de l'enfant, sur un ton dur et autoritaire, accompagné d'un regard qui réussit généralement à lui seul à impressionner l'enfant ainsi rappelé à l'ordre... à l'ordre maternel. Le père peut ainsi tenir un rôle disciplinaire, en venant rappeler à l'enfant les limites à ne pas dépasser. Comme nous disait Paul :

"la manman est surtout là pour éduquer, pour chérir et pour corriger aussi s'il le faut. Mais le papa lui, est là pour sévir ! Il parle peut-être peu et rarement, mais quand il parle et quand il agit, ce n'est pas pour rien !"

Figure impressionnante quand elle est connue, la présence paternelle est donc aussi synonyme de contrainte et d'opposition, de sanction. Sa parole peut être aussi rare que puissante. Contrairement à la mère qui fait elle aussi figure de discipline et d'autorité, le père n'est que très rarement associé, dans le même temps, à des notions de proximité, de réconfort, et de dévouement qui pourraient venir tempérer cette image d'intransigeance. L'intervention du père, lorsqu'elle a lieu, est rarement anticipée comme une manifestation douce. C'est une intervention qui se veut beaucoup plus curative et qui est associée à une notion de distance et de dureté verbale ou physique. Alors que la mère n'hésite pas à corriger fréquemment son enfant en lui infligeant des "kou" (des claques, des fessées ou des corrections à la ceinture¹), les corrections physiques du père sont redoutées non pas pour leur fréquence mais pour leur intensité :

"Manman nous donnait des coups quand on faisait des bêtises et pour nous empêcher d'en faire. Papa lui ne nous tapait pas aussi souvent. Mé tay té ka vo dé fwa ta manman !" (Mais ses coups valaient deux fois ceux de maman !)". Il nous prévenait une fois en nous

¹ Cf. Chapitre XII.

rappelant "an ja palé baw" (je t'ai prévenu) ou en nous menaçant "sé kou ou ka chèche ?" (tu cherches les coups ?), mais pas deux fois en général."

Le jeune homme qui s'exprime ainsi a été élevé en la présence quotidienne de son père, puisque ses parents étaient mariés, mais reconnaît que sa mère s'occupait plus de son éducation que son père, qui intervenait rarement mais puissamment dans les moments critiques. Armelle, qui vit avec ses deux parents mariés, confirme que si la maman assure l'essentiel de l'éducation, le père se charge d'en assurer physiquement son respect.

"Maman m'a élevée en m'apprenant plein de principes auxquels elle était attachée, en m'interdisant de faire certains trucs qui ne se font pas. Papa ne m'a pas vraiment appris des choses comme maman, en me parlant ou en étant à mes côtés, mais quand il pensait d'après lui, que j'avais une mauvaise tenue, il tombait sur moi. Des fois, il me frappait sans rien me dire, mais je comprenais à chaque fois pourquoi ! Ses coups faisaient plus mal que ceux de maman, mais c'est pas pour ça que je l'aime moins."

Daniel, qui n'a pas vécu avec son père puisque ses parents n'ont jamais vécu ensemble, se souvient :

"Je n'aimais pas quand papa venait à la maison. J'avais peur qu'il vienne et que maman lui raconte mes bêtises et qu'il me donne des coups ou me dispute, ou qu'il m'empêche de faire ce que je voulais. Maman nous donnait des coups, elle prenait des fois la ceinture pour nous. Mais elle savait aussi nous reconforter."

E. AU NOM DE LA MÈRE

C'est ainsi une impression de sanction et de puissance que laisse derrière lui le père, au-delà de tout éventuel rapport affectif. Toutefois, nous ne pouvons laisser échapper le fait que si le père intervient, il intervient le plus souvent à la demande ou avec l'accord de la mère, ou pour corroborer l'action de celle-ci. En effet, lorsqu'il lance *"tu n'entends pas ce que dit ta mère ?"*, c'est en second plan, en écho d'une parole déjà énoncée, celle de la mère qui, en premier plan, a exprimé une limite qui ne doit pas être franchie sous peine de sanction. Si le père représente l'application de cette sanction, il est difficile dans ces circonstances de parler, pour l'instant, d'une réelle autorité paternelle, l'autorité étant ici définie comme la détermination d'une loi et l'expression du droit qui en découle. En effet, il est possible que l'intervention paternelle ne vienne en fait que renforcer et légitimer une *parole*, une autorité exprimée et détenue en premier lieu par la mère, dont son *action*, sa mise en acte à lui se porterait garante, et à laquelle il répondrait en écho.

Le rôle détenu par le père lui permet-il d'être l'énonciateur d'un interdit ? L'interdit auquel les enfants doivent se soumettre est-il maternel ou paternel ? L'interdit en tant que discours d'autorité est l'une des principales fonctions paternelles reconnues par la psychologie. Dans une société où les femmes imposent leur autorité et laissent peu de place à celle des hommes, l'interdit est plus vécu comme une censure maternelle même si c'est le père qui peut veiller à son application, dans un rôle de puissance plus que d'autorité. N'est-ce pas aussi cela que les mères veulent signifier lorsqu'elles proclament qu'elles sont pères et mères à la fois ? Elles dispensent une affection dans une relation fusionnelle à l'enfant, fonction maternelle, mais doivent aussi énoncer l'interdit qui impose les limites à l'enfant, fonction paternelle. Elles s'inscrivent ainsi dans une ambivalence qui n'est certes pas sans conséquence, nous y reviendrons. Le père, de son côté, ne peut assumer que l'exécutif, en aval d'un pouvoir "législatif" domestique, qui est lui maternel. Le fait que ce mode de fonctionnement soit moins rigide dans les catégories socio-professionnelles supérieures,

montre que l'autorité accordée au père dépend aussi de son assise sociale. Le poids de l'histoire se fait ici sentir. Mais ce n'est pas selon nous la précarité de la position sociale de l'homme qui l'empêche d'être père. C'est plutôt le manque d'assurance en son autorité qui l'empêche de s'opposer à celle de la mère, qui s'impose par contre comme un *a priori*, tous milieux confondus. Il faut beaucoup de fermeté et de confiance en soi à un père pour pouvoir faire face à la toute-puissance maternelle. Cette confiance peut parfois être confortée par une certaine aisance sociale. Mais elle n'est pas suffisante.

La fragilité et la précarité de l'autorité paternelle peuvent alors s'exprimer dans la reconnaissance absolue de l'autorité maternelle. Lorsque les pères sont sollicités par leurs enfants qui leur demandent une autorisation de sortie ou autre, ils les renvoient souvent à leur mère afin que ce soit elle qui prenne la décision. Ils veilleront à l'application de celle-ci, mais rares sont ceux qui en prendront l'initiative. Il est aussi fréquent, même dans les milieux les plus aisés, que la mère tente d'influer largement sur la discipline paternelle. Ayant cerné les attentes affectives des enfants, elle n'hésite pas à essayer de convaincre le père d'opter en faveur de ceux-ci. Si elle n'est pas d'accord avec une sanction prise par le père, elle pourra aussi manifester ensuite son désaccord directement, en ayant une forte chance de se faire entendre. Le père réagit alors comme s'il savait que l'avis d'une mère est toujours prioritaire, que l'éducation des enfants reste son domaine à elle.

Il faut alors qu'une femme accepte de concéder ses prérogatives maternelles pour qu'un homme puisse exercer une autorité paternelle. C'est ce modèle-ci que l'on retrouve par exemple chez les familles nucléaires de la grande bourgeoisie antillaise, où le père exerce une réelle autorité à laquelle la mère ne s'oppose pas, ou, sous d'autres formes, chez les familles patriarcales de lointaine origine asiatique, telles que les familles patriarcales indiennes. Il en est de même dans les milieux bourgeois des classes supérieures où le père revendique une autorité familiale qu'il essaie d'imposer à la mère. Le véritable changement dans la dynamique relationnelle matrifocale viendra lorsque les mères renverront leurs enfants à la décision paternelle, faisant ainsi une réelle place à l'autorité de celui-ci.

E. REVENDIQUER SA PATERNITE : DEFI OU UTOPIE ?

Un père ne peut ainsi réussir à assumer ses responsabilités envers ses enfants, qu'il revendique d'ailleurs, que si la mère lui en laisse le champ. La paternité active est effectivement souvent souhaitée par les hommes. Lorsque nous leur demandions ce que ça représentait pour eux d'être pères, les hommes parlaient avec beaucoup d'émotion de leurs enfants.

"Ou ka rann' vou kont ? Sa bel lé ou ka vwé ti moun aw ka grandi, i ka sanm' vou, i ka rikonnèt vou. I bizwen vwé vou, ou tann vou avan i kai domi. Ou ka santi ou ka existé menm', ou ka vin responsab' ! Fo ou aprann' ti moun aw viv. Fo ou sav palé évèy. Ou ka vin enportan. (Tu te rends compte ? C'est beau quand tu vois ton enfant grandir, il te ressemble, il te reconnaît. Il a besoin de te voir, ou te t'entendre avant d'aller dormir. Tu sens que tu existes vraiment, tu deviens responsable ! Il faut apprendre à ton enfant à vivre. Il faut savoir lui parler. Tu deviens important.)"

L'homme qui tient ces propos, Hervé, a trente deux ans et fait partie de la nouvelle génération de pères. Pourtant il a deux enfants avec deux femmes différentes. Il essaie de les voir aussi souvent que possible mais celui avec lequel il habite est privilégié par rapport à l'autre. Il n'imagine pas cependant le délaisser totalement :

"J'ai trop souffert quand j'étais enfant de voir les problèmes qu'il y avait à la maison. La mater devait se débrouiller seule. Elle ne savait jamais si le pater allait venir ou non. Et mes frères et sœurs et moi on a grandi sans jamais voir notre père à la maison quasiment. Il venait, des fois il restait, mais il n'était pas très proche de nous. Et puis il y avait tellement de babillages avec manman, ce n'était pas facile. Je n'ai pas envie que mes enfants subissent ce que j'ai vécu. J'ai envie d'être là pour eux. "

Edouard, un autre homme de trente-neuf ans nous tient des propos similaires. Il avoue aussi avoir beaucoup souffert de la vie familiale étant petit, et de l'absence de son père. Il se souvient d'un père absent la plupart du temps, et violent verbalement ou physiquement lorsqu'il était présent. Lui aussi souhaite pouvoir offrir un autre cadre familial à ses enfants. Il regrette de ne pas avoir eu de liens affectifs plus profonds avec son père et veut en faire bénéficier ses enfants. Pourtant, il a trois enfants avec trois femmes différentes, chacun vivant avec sa mère. Il a été marié et divorcé deux fois. Ses deux premiers enfants vivent en France avec leurs mères, et sa dernière fille habite non loin avec sa mère. Il pourrait la voir ainsi plus régulièrement que les deux premiers qu'il ne voit qu'une ou deux fois par an, mais les relations avec son ex-femme se sont dégradées et il ne souhaite pas lui rendre visite trop souvent. C'est du coup sa fille qui pâtit de la situation et qui risque de grandir finalement sans voir son père très souvent. Il aime ses enfants, verse une pension à leurs mères, mais vit loin d'eux. Ils grandissent vite, et partagent peu de liens affectifs étroits avec leur père. Les communications téléphoniques ne peuvent suffire à l'entretien de relations intimes.

Ainsi, malgré des propos volontaires et sensibles, ni Edouard ni Hervé n'ont réussi à éviter de reproduire le schéma familial. Avec une certaine maturité, les hommes avouent fréquemment que leur vie de garçon a été ternie par l'absence du père. En tant que petits hommes, ils devaient de plus soutenir leur mère affectée par une situation difficile, même si elle faisait preuve de grand courage. Ils formulent ainsi le souhait d'être pour leurs enfants d'autres pères que ceux que leurs pères ont été. Mais les circonstances qu'ils vivent et qu'ils produisent induisent bien souvent un schéma semblable. La répétition d'un même, qui ne dépend pas uniquement de leur volonté paternelle. Bien sûr, certains pères sont démissionnaires, et incapables de gérer leur paternité, mais nous ne pouvons qu'être surpris par l'incapacité des plus volontaires à vivre une paternité plus présente. Certes, les mots et les discours ne dévoilent que la part avouable des intentions masculines, et la distance est parfois grande entre ce qui se dit et ce qui se fait. Certes, la dimension inconsciente du vécu de ces hommes ne permet pas d'affirmer une paternité qu'ils n'ont pas reçue en exemple et à laquelle ils ne sont pas forcément préparés. Mais nombre d'entre eux y ont mûrement réfléchi, et les relations avec leurs enfants leur paraissent suffisamment importantes pour qu'ils aient envie de vivre à leurs côtés. C'est donc ailleurs que le bât blesse pour cette catégorie d'hommes.

La question de la représentation de l'enfant devrait nous permettre d'élucider ce paradoxe. Mais nous pouvons retenir qu'en société matrifocale la paternité est dépendante de la conjugalité et donc de la maternité. La mère est incontournable dans le rapport à l'enfant, même si elle attend consciemment une participation active et matérielle du père. Vivant la relation à son enfant comme une fusion dont les deux protagonistes doivent se satisfaire pleinement, elle s'immisce toujours dans le chemin qui peut lier un père et son enfant. Un jeune père demandait ainsi à son enfant de cinq ans qu'il voulait garder pour une après-midi :

"On n'a pas besoin de maman, n'est-ce pas ? On va sortir rien que tous les deux ?"

Mais la réponse appartient à la mère. Si elle s'oppose à cette intimité que réclame le père, celui-ci doit s'incliner. Il n'est pas permis qu'il aille à l'encontre de la volonté maternelle. La pression serait encore plus forte ! Très peu sont prêts à se battre contre elle pour

leur droit paternel, surtout lorsqu'il sont séparés, afin d'éviter de nouveaux conflits avec la mère. Ce droit ne leur est d'ailleurs pas reconnu dans ce consensus social. Le père n'a que des devoirs, qu'il n'honore pas, d'ailleurs. Ce qui permet de toujours s'en plaindre. Les représentations sociales congratulent les mères et blâment les pères, alors même qu'elles font de la paternité un critère de distinction sociale. Comment alors oser s'opposer à un tel discours en remettant en question l'absolu maternel et l'incapacité paternelle ? Le père est inapte : seule la mère a un pouvoir. Dans le vécu de sa paternité, il reste dépendant de sa relation conjugale, même quand celle-ci est rompue.

Conclusion : pères incapables ou évincés ?

Il apparaît donc que si tout le monde s'entend sur le rôle de la maman, hommes et femmes ne convergent pas dans leur représentation de la paternité. La force du consensus social est telle qu'elle évacue la responsabilité des pères tout en en faisant un critère d'honorabilité et de distinction. La toute-puissance maternelle rend presque invivable cette paternité qui semble bien fragile face à la maternité. La vague de jeunes pères attentifs et actifs que connaît sensiblement la Guadeloupe depuis quelques années, fait véritablement figure de changement. Dès lors, on peut légitimement se demander quelle réalité préexiste à la seconde : la prépondérance des mères ou la marginalité des pères ? La conjugalité qui permettrait de les réunir est bien souvent conflictuelle, elle passe par des rapports de forces qui ne permettent pas l'exercice d'une parentalité conjointe. Car pour faire *un bon père*, ne faut-il pas d'abord *une bonne paire...* de parents ? Que devient l'enfant au milieu de ces rapports de forces ? Quelle place lui est alors réservée ?

CHAPITRE V :

LE STATUT DE L'ENFANT : CONTINUITES OU RUPTURES ?

Si le statut des femmes dépend avant tout de leur maternité, et si la responsabilité des hommes se définit autour de leur paternité, l'enfant, en tant que preuve de cette "parentalité", ne peut qu'occuper une place particulière en milieu matrifocal. Bien évidemment, l'enfant n'est pas un être asexué. Sa position dans la famille ainsi que son statut varient selon qu'il est une fille ou un garçon. Nous reviendrons sur cette différence en abordant les éducations respectives des filles et des garçons. Mais nous voudrions d'abord aborder la question du statut de l'enfant dans son rapport à la mère et au père, de façon plus générique.

I. L'enfant-bien

A. L'ENFANT DE SA MERE

L'enfant est effectivement avant tout celui qui va permettre à la mère d'occuper un rang et de jouir d'un statut très fortement valorisés, ceux de mère. Ainsi, avant même sa naissance, l'enfant est anticipé pour ce qu'il va apporter à sa mère et éventuellement à son père. Avant d'exister en soi, l'enfant existe d'abord pour autrui. Son identité passe avant tout par celle de sa mère, à laquelle il est physiquement et socialement lié et rattaché. Ceci vaut *a fortiori* pour le nourrisson, mais cette constatation ne semble pas faiblir au fil des ans. Nous pourrions même avancer que l'identité d'un individu se définit d'abord par sa filiation, d'abord matrilinéaire et secondairement patrilinéaire. En effet, les premières questions adressées à quelqu'un pour établir son identité lors d'une rencontre sont en général : "*Vous êtes de quelle famille ?*" ou "*Tu es l'enfant de qui ?*" s'il s'agit d'une personne jeune, ou bien encore "*Qui est ta maman ?*" lorsqu'il s'agit d'un enfant. Il n'est pas rare, lorsque la réponse à la première question fournit le nom de la famille paternelle, que la personne ajoute "*Mais je suis Untel du côté de maman !*", comme pour ramener la filiation première, au-delà du patronyme, à la filiation primordiale, maternelle. L'identification à la mère, dans la mesure où elle rattache indéfectiblement un enfant à sa mère, dans sa vie publique et psychologique, reconnaît implicitement la symbiose entre ces deux personnages.

Ces différentes questions permettent à celui qui les pose de cerner directement son interlocuteur, puisqu'avec le nom de famille et surtout celui de la mère, il disposera d'informations concernant non seulement ladite famille, mais aussi son lieu d'origine, son statut social, son origine "ethnique" et son type physique. Le nom de famille apparaît ainsi véritablement comme un Sésame qui renvoie directement l'individu à une identité familiale et sociale, bien plus qu'individuelle. Jean Galap écrivait ainsi à très juste titre que :

"Etre le fils ou la fille de la famille Untel, c'est déjà exister en ne se donnant que la peine de naître".¹

Ce que Maurice confirmait en nous disant :

"Quand je suis arrivé en France, je me suis rendu compte que jusque là je n'avais été qu'un nom et jamais un prénom."

Ainsi, dans cet univers où l'insularité participe à une diffusion condensée des informations sur chaque famille, voire sur chaque individu, porter un nom se résume à tout autre chose qu'un simple marqueur administratif. Nous reviendrons plus loin sur l'importance du nom dans la légitimité et l'alliance². Il nous paraît ici important de retenir que l'individu antillais existe de façon première en tant qu'il est l'enfant d'une ou/et d'un autre. Quel que soit son âge, il appartient à ses parents et à sa famille qu'il se doit d'honorer et de représenter en tous lieux. C'est ici la filiation qui prime et qui reste fondamentale tout au long de la vie de l'individu. Cette remarque ne peut que nous amener à conclure que l'identité de la femme adulte se décline donc à la fois sur la filiation et la maternité. Avant tout autre critère, la femme est supposée exister essentiellement et conjointement en tant que fille et en tant que mère. La conjonction de ces deux identités trouvant bien évidemment son paroxysme dans le cas des filles-mères, ou mères célibataires.

B. LE CORPS DE L'ENFANT DOIT PARLER DE SON PERE.

L'enfant est aussi rattaché à son père, et ce dès sa conception. En effet, une part active est reconnue au père dans la conception de l'enfant. Une mère répondait à son enfant qui lui demandait où il était avant d'être dans son ventre : *"dans les reins de ton père"*. Ainsi, le père porte sa semence, et avec elle les enfants qu'il va engendrer dans ses "reins". Les "reins" ne correspondent pas seulement aux organes responsables de l'élimination, les reins, mais aussi à la région lombaire, qui est fortement sollicitée chez l'homme pendant l'acte sexuel. Les reins sont ainsi le siège de la conception des enfants par les hommes. Or, la capacité à bouger ses reins, dans la sexualité, la danse, le sport... est très prisée chez les hommes, par les femmes... Cette capacité intervient ainsi dans l'engendrement, et témoigne de la fertilité de l'homme.

L'enfant est ainsi fabriqué par les reins de son père et sa capacité à en user. Mais le rôle du père dans la reproduction et son intervention précoce auprès de l'enfant sont aussi reconnus ailleurs. Un jeune homme nous avouait avoir reçu comme conseil de la part de son médecin, de faire l'amour à sa femme enceinte jusqu'au terme de sa grossesse, afin de *"la garder ouverte pour que l'enfant puisse mieux sortir"*. L'acte sexuel devait ainsi maintenir une certaine ouverture et une relative souplesse du vagin qui devaient faciliter la mise au monde de l'enfant. Au-delà de l'efficacité de cette tactique, nous devons noter que ce qui est mis en avant c'est la contribution et la participation du père à la naissance de l'enfant. Cette croyance implique donc que le père est un acteur reconnu et initialement attendu dans la vie familiale même s'il semble se dérober par la suite. Ayant été informée de ces croyances uniquement par des hommes, nous ne pouvons nous empêcher de penser que cette représentation du rôle du père vise aussi à le réintroduire dans le rapport à l'enfant, afin de s'y insérer aussi tôt que la mère. Face à la grossesse de la femme, l'homme ne peut que constater

¹ Jean Galap, "De la famille matrifocale à la famille nucléaire", *Quand les grands-parents s'en mêlent*, E.S.F. Editeur, 1993, p. 67.

² Cf. Quatrième partie.

son impuissance : il ne peut contrôler ni agir sur cet événement majeur. Une telle représentation a au moins l'avantage de lui redonner un rôle dans la reproduction biologique.

De la même façon, la paternité doit se lire sur le corps de l'enfant. Il est admis que *"l'enfant prend toujours plus du côté de son père"*. Mais plus quoi ? Selon nos interlocuteurs, l'enfant hérite des traits physiques caractéristiques de son père. Le nez, la texture des cheveux, la forme du visage, sont autant de signes caractéristiques que l'enfant, fille comme garçon, hérite plus facilement de son père que de sa mère. C'est pourquoi l'on peut alors facilement repérer les membres d'une même famille que l'on dit *"marqués"*. Ceci induit que la paternité laisse des traces physiques sur le corps de l'enfant. Les mères revendiquent elles aussi cet état de fait, malgré la relation fusionnelle qu'elles établissent avec lui. L'enfant doit montrer dans son apparence quelle est son ascendance, surtout si la mère tient à ce que le père le reconnaisse.

Dans le cas de naissances suspectes ou illégitimes, le nourrisson est ainsi soumis au regard des femmes de la famille paternelle les plus expertes, telles de véritables physionomistes, qui vont ainsi vérifier si l'enfant est bien celui du père présumé. De façon discrète mais assurée, la grand-mère et les tantes paternelles viennent ainsi confirmer ou infirmer la parole maternelle. *"I pa volé'w"* (*elle ne t'a pas volé*), garantissait ainsi l'une d'entre elles à son fils après la naissance de sa petite-fille. Ceci confirmait que la mère de la petite ne l'avait pas trompé avec un autre homme pour faire cette enfant, et qu'il pouvait donc décider de s'en occuper et éventuellement la reconnaître. Un homme craint en effet, lorsqu'il a une relation informelle avec une femme, non seulement qu'elle ne soit pas fidèle, mais de plus qu'elle lui fasse porter la responsabilité d'une paternité qui ne serait pas la sienne, en lui demandant de reconnaître l'enfant et de la reconnaître implicitement elle en tant que sa femme. *"Ce n'est pas moi le père, je ne peux pas être le père"*, se défendent ainsi certains hommes à l'annonce de leur paternité présumée, condensant ainsi leur peur de l'infidélité féminine, et leur incapacité réelle, ou leur manque de maturité pour certains, à se vivre pères.

Néanmoins, l'enfant est ainsi rattaché à son père dans une ressemblance physique. La paternité se lit sur le corps et l'apparence de l'enfant. Les pères y seront donc particulièrement sensibles. De la même façon, le père peut intervenir de façon détournée dans un moment privilégié sur lequel nous reviendrons : l'allaitement maternel. Etape excluant *a priori* les pères, l'allaitement n'est sain que si la mère est elle-même saine. Ainsi, le papa de la petite Laurence nous disait qu'il avait continué à entretenir des rapports sexuels avec la mère de sa fille, malgré et après leur rupture, *"pour pas qu'elle aille voir un autre homme pour la satisfaire, si elle est en manque et que le type ne lui refile pas une maladie qui monterait dans son lait et que Laurence attraperait. Je ne veux pas que ma fille soit malade à cause de moi."* Il présentait ainsi comme un devoir le fait de satisfaire sexuellement la mère de son enfant pendant l'allaitement afin de garantir non seulement la santé de la mère mais surtout celle de la fille. Cette conception du corps, exprimée à l'époque en-dehors de toute référence au Sida, implique une vision où le sperme est nourricier et vient imprégner tout le corps de la femme. Le fluide masculin (le sperme) est ainsi censé pouvoir toucher le fluide féminin (le lait) par une série d'intermédiaires corporels (sécrétions vaginales, sang, lymphes...). Le père est ainsi impliqué dans l'allaitement en garantissant la non altérité du lait. Allaité par la mère, l'enfant ne sera pas nourri par un autre homme que le père.

Nous reviendrons sur cette représentation ancienne du corps. Mais elle nous permet déjà de constater que les rapports de sexe se jouent dans un rapport de forces où le père tente de maintenir un rôle de protagoniste actif. Ici aussi, la réinsertion de sa participation dans la conception de l'enfant voudrait confirmer une paternité qui sera mise à l'épreuve dans l'éducation par l'exclusivité maternelle. Néanmoins, cette paternité escomptée passe par un

rapport au corps. Le père s'affirme dans une filiation corporelle. Il transmet avant tout un patrimoine physique. Ce qui signifie que c'est en tout premier lieu son corps et son sexe qui sont sollicités par la mère. Les points d'ancrage que se donne le père dans cette représentation de la conception de l'enfant tentent de conforter une position sociale précaire. Comme si la transmission physique était le seul terrain que l'histoire et la société avaient laissé au père. Car, malgré ces rares interventions paternelles précoces mais finalement relativement involontaires, puisque naturelles, génétiques et non pas éducatives et sociales (le père n'a aucun contrôle sur la paternité ainsi transmise), la mère met rapidement tout en œuvre pour s'accaparer son enfant.

C. UN LIEN OMBILICAL BIEN ENRACINE

L'appropriation de l'enfant par la mère se fait très tôt dans un rapport de fusion physique. L'insertion de l'enfant dans une lignée familiale se formalise dès les premiers jours de sa vie par une pratique aujourd'hui un peu désuète qui consistait autrefois à enterrer le cordon ombilical de l'enfant sur les terres de la maison familiale, *a fortiori* maternelle. Nous avons rencontré plusieurs familles qui avaient maintenu ces pratiques pour des enfants âgés aujourd'hui de plus de vingt ans. Lorsque les femmes accouchaient à domicile, le cordon ombilical était enterré aussitôt après sa coupure, au pied d'un jeune arbre. Lorsque les accouchements se sont faits à l'hôpital, certaines mères ont demandé à conserver le cordon de l'enfant dans un bocal afin de pouvoir l'enterrer une fois de retour à leur domicile ou le conserver précieusement dans cet état.

L'enterrement du cordon ombilical se fait sous un arbre, de préférence un arbre fruitier jeune qui pourra ainsi se nourrir de la fertilité et du principe de vie contenus dans le cordon. En tant que lien nourricier entre la mère et l'enfant, le cordon est effectivement représenté comme porteur d'un principe de vie puissant. Réciproquement, la croissance de l'arbre se fera parallèlement à celle de l'enfant qu'elle est censée favoriser et promouvoir. L'arbre dont les racines se nourrissent du cordon doit ainsi être particulièrement soigné et protégé afin que sa croissance ne soit pas altérée. La sienne et celle de l'enfant sont ainsi indéfectiblement liées. Les difficultés de l'une se retrouvent en l'autre. La bonne vitalité du végétal sera signe de la bonne santé de l'enfant et réciproquement. L'enfant reste lié à jamais à cet arbre, au point que celui-ci devient son arbre. A l'âge adulte, l'individu nourrit toujours une relation particulière avec son tuteur naturel. En cas de problèmes quelconques, l'arbre peut être sollicité comme un recours, une aide. Des problèmes inexplicables peuvent être attribués à sa mauvaise santé, qu'il faudra alors particulièrement entretenir, pour espérer retrouver une situation meilleure. L'individu exerce donc un droit envers ce végétal qui lui appartient en quelque sorte, et a un devoir envers cet être vivant. Au point que l'un de nos hôtes nous raconta qu'il vit un jour un homme s'approcher de la maison et traverser ses terres pour se rendre au pied d'un arbre sur les terres voisines. Il l'interpella et le visiteur expliqua qu'il venait veiller à l'entretien de son arbre. Ceci lui procura donc un droit de passage auquel notre hôte se soumit sans réprobation.

L'enterrement du cordon au pied d'un arbre, proche de celui du placenta pratiqué dans certaines sociétés africaines, symbolise évidemment la force du lien qui doit exister entre un individu et la terre de ses parents ou de sa mère. Il rend propice l'enracinement de l'individu dans la terre familiale, et plus largement dans l'histoire et la lignée familiale. Fondamentalement lié à la mère, seule origine indéfectible pour toute la vie, qui le nourrit dès sa conception et jusqu'à son dernier jour s'il le faut, l'enfant est donc *a priori* enraciné sur les terres de celle-ci. On évite l'enterrement sur les terres paternelles quand l'union n'est pas officialisée par un mariage, pour éviter que le lien soit distendu lorsque le père disparaît. Par

ce geste, les terres familiales deviennent les terres de l'enfant, et réciproquement il appartient à ses terres. Rien ne pourra donc le séparer de sa mère. La maison de la maman devient sa maison. Il est chez elle chez soi. C'est là qu'il sera toujours nourri.

Une note de langage permet de bien mesurer l'importance de ce geste. Les informateurs expliquent tous que ce que l'on enterre c'est "*lonbilik*" ("*l'ombilic*") de l'enfant. Même lorsqu'ils s'expriment en français, c'est le mot "ombilic" qui revient. Il s'agit certainement d'un créolisme, mais il suggère quelques réflexions. Le terme "ombilic" désigne initialement l'orifice du ventre de l'enfant par lequel il se nourrit du placenta par l'intermédiaire du cordon ombilical. Par extension, le terme ombilic désigne aussi la cicatrice laissée par cet orifice après la coupure du cordon : le nombril. Evidemment, ce n'est pas le nombril qui est enterré, mais bien le cordon ombilical. La confusion à laquelle se prête ce terme "ombilic" ne répondrait-elle pas à une représentation inconsciente, faisant du nombril une cicatrice jamais totalement refermée, du fait que le lien nourricier, affectif et éventuellement physique n'est jamais véritablement rompu entre l'enfant et la mère, le cordon ombilical n'étant jamais véritablement coupé. Le double sens peut en effet laisser croire que la cicatrice de l'enfant appartient encore à sa mère. C'est un bien familial inaliénable. L'enfant ne peut prétendre cicatriser ailleurs que dans le giron maternel. Le cordon est insécable, la plaie impansable. Ce que la mère entretient et transmet, dans le corps de l'enfant, serait alors une blessure, un lien sensible de génération en génération. Ce lien doit être entretenu par la terre nourricière. Il portera ses fruits dans la vie de l'enfant, tout en profitant à la mère, tout comme l'arbre (oranger, corossolier, manguier...) portera des fruits riches et nourrissants pour toute la famille.

Dans cette symbolique, c'est aussi toute l'importance du devoir et du droit nourricier de la mère qui est mis en avant et dont elle ne se défera jamais. Il n'est pas anodin que l'hospitalité passe ainsi fréquemment par la nourriture qui a une grande importance dans les relations sociales. De la même façon, le couvert dans la maison maternelle doit toujours être disponible pour le passage éventuel d'un enfant même lorsqu'il n'habite plus le domicile maternel. Les canaris (fait-tout) sont suffisamment remplis pour prévoir un couvert supplémentaire, pour quelqu'un qui ne fait que venir profiter de son bien ! Ceci est particulièrement vrai pour les fils de la mère, plus que pour ses filles qui doivent, dans leur foyer, assurer les repas familiaux. Néanmoins, la case maternelle est un lieu où chacun peut partager la nourriture et y revenir en son bon droit. Il n'est donc pas étonnant de constater que les fils vont régulièrement manger chez leurs mères, même lorsqu'ils sont déjà mariés, et qu'ils ont bien du mal à quitter ce foyer hospitalier et inconditionnel ! Les petits-enfants profitent *a fortiori* de leur grand-mère. Le devoir nourricier est permanent.

II. De l'enfant au sein à l'enfant-sien

C'est fondamentalement dans une perspective de prolongement par rapport à la mère, d'appendice de celle-ci, que l'enfant est appréhendé. Cette vision de continuité s'appuie sur le constat d'un lien physique. Combien de femmes, en effet, ne parlent pas de leur enfant comme de la chair de leur chair : "*chè a chè an mwen*", ou du cœur de leur cœur : "*kè a kè an mwen*". Le lien physique et physiologique vécu lors de la grossesse semble déterminer une relation fusionnelle maintenue bien au-delà de la naissance, un lien premier et primordial qui perdure de façon durable et indélébile tout au long de la vie, ramenant l'enfant à sa mère dans une identité quasi fusionnelle.

A. DE L'ALLAITEMENT

En effet, la proximité qui peut lier une mère et son enfant est entretenue volontairement de différentes façons. La première d'entre elles, et non la moindre, se met en œuvre à travers l'allaitement. Celui-ci constitue une étape essentielle dans la relation mère-enfant puisqu'il permet à l'enfant de rester dans l'intimité maternelle après la séparation de la naissance, et permet à la mère d'entretenir des contacts réguliers avec l'enfant, qui participent à un attachement et à une reconnaissance (tactile, gustative, olfactive, sensitive) réciproques. Cette relation totalement unique de nutrition et de dévoration peut être perçue comme une période de totale dépendance pour l'enfant qui vit sous la protection entière de sa mère, qui assure sa survie tant qu'il ne peut se détacher d'elle. Mais c'est aussi une période de symbiose où la mère s'impose comme protectrice et unique source de satisfaction. Une jeune maman me confiait : *"sa bel lé ti moun la ka tété. I ka tétéw, i ka gadéw. Ka tétéw, ka gadéw. Sé kon sa i ka apwann' konnet vou"* (c'est beau quand un enfant tète. Il te tète et il te regarde. Il te tète et il te regarde. C'est comme ça qu'il apprend à te connaître). Cette intimité ainsi décrite insiste sur l'exclusivité affective qui se joue entre la mère et l'enfant, la mère étant d'emblée le seul univers que l'enfant connaît et dont le père est tenu à l'écart. Le père participe en fait à un nourrissage du corps qui n'implique pas cette même dimension de relation affective que l'allaitement maternel. L'enfant se nourrit directement de sa mère. Ce n'est qu'indirectement et *via* la mère, encore une fois, que le père peut nourrir l'enfant.

L'allaitement naturel se fait à la demande de l'enfant. Il a sa "tétée" aussi souvent qu'il la réclame et sur une période qui peut être très longue. Si la mère a suffisamment de lait, et si elle en a les moyens, elle peut effectivement allaiter son enfant pendant deux ou trois ans. Même si, dans le même temps, l'enfant est nourri avec une autre alimentation, la "tétée" est considérée comme la base d'une croissance réussie. Et il est vrai que les enfants ainsi nourris sont généralement des enfants grands et de bonne constitution. Lorsque l'essentiel de l'alimentation se fait par une nourriture autre que le lait maternel, la tétée peut alors servir de moyen de réconfort, de technique d'apaisement. Ainsi, le dernier enfant même âgé de plus de deux ans pourra en bénéficier, notamment pour s'endormir ou se calmer en cas de sommeil agité.

Le père n'a que peu de place dans cette relation de dévoration¹. Dans les premières années de la vie de l'enfant, il n'occupe pas effectivement cette position d'intimité que la mère semble ici monopoliser. S'il intervient dans les soins ou dans l'éducation de l'enfant, c'est généralement de façon médiatisée, non directe. Que le nourrisson pleure, qu'il faille le changer ou le nourrir, et c'est la mère qui se charge traditionnellement de ces tâches. La relation que le père peut éventuellement entretenir avec l'enfant est toute empreinte de distance, d'espace. Espace que la mère occupe pleinement et qui fait d'elle le principal objet du désir de l'enfant, lui qui vit avec elle une relation fusionnelle et empathique que le père ne rompt pas ou superficiellement.

L'allaitement naturel est tout entier significatif de cette union qui lie la mère et le nourrisson. L'allaitement artificiel, qui peut être pratiqué par une autre personne, notamment le père, ou les autres parents (grands-mères, tantes, sœurs, frères...) est une technique qui apparaît de façon secondaire. C'est en tout cas une technique qui permet aujourd'hui aux jeunes papas de participer activement aux soins du nourrisson en s'immisçant dès les premiers moments dans l'intimité affective de l'enfant. Ce point qui tend à se développer nous laisse

¹ Il peut néanmoins intervenir dans le sevrage. Cf. *infra*.

augurer un changement important au sein des relations familiales mais qui ne touche pour l'instant que les toutes dernières générations de pères.

L'allaitement artificiel est aussi utilisé comme palliatif par les femmes actives qui ne peuvent accorder que peu de temps à l'allaitement naturel du bébé, ainsi que celles qui préfèrent suivre les conseils des pédiatres. Mais il nous a semblé que l'allaitement naturel, même s'il ne pouvait se pratiquer que quelques semaines, constituait un moment incontournable que chaque mère se devait de vivre avec son enfant, pour la santé et la croissance de celui-ci et son bien-être à elle. En effet, si l'allaitement permet réellement à l'enfant de débiter au mieux sa croissance, il permet aussi à la mère de satisfaire, d'une part, son ego en devenant l'unique source de survie de l'enfant, un être indispensable et vital pour lui, et d'autre part, de prendre soin de sa santé à elle. Les représentations du corps font apparaître la nécessité pour l'humain d'extérioriser les substances corporelles qui peuvent devenir nocives si le corps les accumule sans les "dégager". Le lait maternel, substance féminine créée par le corps pour être extériorisée par l'allaitement, ne doit donc pas être gardé ni retenu. Le risque étant qu'il tourne et rende la mère malade en entrant en contact avec d'autres substances telles que le sang ou la bile. Tant qu'elle a du lait et avant que la décision du sevrage soit prise, c'est aussi pour sa propre santé que la mère nourrit son enfant.

B. LA COUCHE COMMUNE

Parmi les différentes autres méthodes qui permettent à la mère d'entretenir un lien très fort avec ses enfants, nous pouvons aussi retenir le fait qu'en l'absence du père, la mère fera volontiers dormir ses enfants les plus jeunes avec elle. Nous avons ainsi vu une jeune mère dormir avec son fils de six ans ou sa fille de deux ans, et parfois les deux, quand leur père est absent, c'est-à-dire la plupart du temps et les remettre dans leur lit lorsqu'il est présent, ou lorsqu'il arrive en pleine nuit. Très proches d'elle dans la journée, ses enfants ne la quittent donc pas non plus la nuit, entretenant ainsi une intimité physique que le père ne vient briser que rarement, mais par conséquent brutalement : *"Je n'aime pas quand papa vient à la maison, je préfère dormir avec maman"*, nous confiait ainsi Raphaël, âgé de 6 ans. Mais il n'est d'ailleurs pas certain que le fait de partager son lit avec les enfants serve uniquement à apaiser ceux-ci. La mère y trouve elle aussi une satisfaction, un réconfort et une sécurité, qui lui font défaut en l'absence d'un conjoint : *"Personne n'aime dormir seul"*, nous expliquait la maman, pour justifier qu'elle dorme avec ses enfants. *"Je ne vais pas rester toute seule dans le noir alors que mes enfants sont aussi seuls dans leur chambre. Quand je vois que le papa ne vient pas le soir je préfère mettre Nathalie ou Raphaël à dormir avec moi dans le lit"*. Et prendre le risque de les remettre dans leurs lits en pleine nuit si le papa arrive... Lina de nous avouer :

"An byen kontan an ni dé ti moun an mwen. An té byen trist si yo pa té la, tou sèl an kaz là ! Pon moun pa ka enmen domi tou sèl ! " (Je suis bien contente d'avoir mes deux enfants. Je serais bien triste s'ils n'étaient pas là, toute seule dans la maison ! Personne n'aime dormir seul.)

Cette technique participe donc de la relation de compensation affective que la mère entretient avec ses enfants et qui ne fléchit que peu au cours des années. Le rapport des enfants au corps de la mère satisfait son corps à elle, peut-être dans le souvenir de la couche de sa propre mère. Dans cette perspective, on saisit d'autant mieux l'importance et la place que peut revêtir l'enfant aux yeux de la mère, surtout quand le père est peu présent affectivement, ou totalement absent. Le lien affectif établi avec l'enfant se développe déjà en réponse à ce manque.

Dans ce partage de la couche maternelle, les enfants peuvent aussi servir de défense contre les assauts sexuels d'un père indésirable. Lina ne manquait pas en effet, lorsqu'elle avait des griefs contre le père de ses enfants qui se comportait en visiteur occasionnel, sans jamais prévenir de ses passages, de se refuser à lui en prétextant que l'un ou l'autre des enfants s'était endormi dans le lit et qu'il n'était donc pas possible d'avoir des rapports sexuels puisqu'aucune chambre n'était libre. C'était ainsi une bonne raison pour se dérober à des obligations sexuelles qui pouvaient parfois lui sembler pesantes, de la part d'un homme qui profitait énormément de son hospitalité sans participer beaucoup aux charges familiales.

La charge affective est donc effectivement très forte dans la relation mère-enfant puisqu'elle se fait l'écho d'une relation conjugale incertaine. Les enfants sont censés satisfaire la demande d'amour à laquelle le père ne répond pas, même si elle n'est pas du même registre. Une béance doit être comblée par les enfants, dont l'origine est peut-être même antérieure à la relation conjugale. Avant d'être délaissée par le(s) père(s) de ses enfants, la mère ne souffrait-elle pas déjà du manque d'amour de son propre père et même de sa propre mère ? Et que devient la demande d'amour des enfants face à celle de la mère ? Doit-elle se confondre avec la sienne ? Ils sont en tout cas amenés de gré ou de force à se contenter, dans cette cellule familiale, de la seule affection de leur mère, le père étant tenu à l'écart¹. La relation entre un enfant et sa mère peut aussi d'ailleurs se développer dans une intensité conflictuelle, lorsque la mère associe effectivement l'enfant à la souffrance que le père a pu lui causer et en fait la victime de sa colère, son souffre-douleur.

Mais indubitablement, l'investissement que la mère met dans sa relation maternelle n'est jamais gratuit. Soit parce qu'elle tente d'appâter le père manquant, soit parce qu'elle veut fournir les preuves d'une personnalité maternelle remarquable et en récolter les lauriers sociaux, soit parce qu'elle attend un retour affectif de la part des enfants, l'enfant n'est jamais totalement l'objet de considérations maternelles altruistes. C'est souvent son propre intérêt qui est l'enjeu de l'attention que la mère peut porter à l'enfant. Celui-ci en a rapidement conscience, il apprend à montrer sa gratitude envers une mère qu'il ne faut en aucun cas faire souffrir et qu'il faut aimer avec le même dévouement que le sien. C'est aussi ce que notait, au cours d'un entretien, la pédopsychiatre Dany Ducosson qui a pu remarquer combien les enfants associent leur mère à un devoir de reconnaissance et de gratitude forcée. *"Si le père ne se manifeste pas, la mère quant à elle fait largement remarquer tout ce qu'elle fait pour l'enfant, et donc tout ce que celui-ci lui doit !"*

La reconnaissance que l'enfant se doit d'éprouver, même encore à l'âge adulte, empêche toute critique de l'attitude maternelle. Une mère est sacrée et oser remettre en question son éducation serait lui manquer de respect. Il n'est pas concevable d'exprimer des doléances à une femme qui répète avoir sacrifié sa propre vie pour la vie de ceux qu'elle a mis au monde. Cette dette s'inscrit très profondément en chacun, et toute agressivité doit être refoulée. Pourtant, une telle relation fusionnelle ne peut qu'être propice à une agressivité ou une rivalité de l'enfant, soumis aux exigences maternelles, étouffé par le désir de celle-ci sans pouvoir le contester. La mère s'affirme ainsi petit à petit comme un personnage non seulement central mais de plus inattaquable. Elle n'est jamais appréhendée comme une rivale, mais toujours comme une alliée pleine de bonté et de toute puissance, dont on ne doit se

¹ Néanmoins, le groupe familial élargi vient apporter une compensation affective importante. Cf. *infra*.

permettre de douter. Toute agressivité, pourtant propice dans ces relations fusionnelles étouffantes, doit être refoulée par l'enfant¹.

C. L'ENFANT SOURCE DE POUVOIR

La relation de dépendance se tisse donc à des niveaux divers faisant ainsi de l'enfant un rejeton qui ne grandit que dans l'ombre et sous l'emprise de sa mère. Cette relation ne se construit pas dans un but affiché d'individuation². L'enfant n'en ressort pas autonome et libre, mais bien au contraire lié par un pédoncule solide à cette mère nourricière et incontournable. Une métaphore botaniste peut donner une image assez significative de cette croissance, métaphore qui m'a d'ailleurs été suggérée par l'un de mes proches sur le terrain. La maman antillaise ressemble à la plante mère du bananier qui étouffe les jeunes pieds, au point qu'il faut la couper pour leur permettre de grandir et devenir adultes. Plus encore, la mère antillaise se fortifie et s'ennoblit au fur et à mesure de la croissance de ses enfants, même si elle les étouffe, et renforce au contraire son image auréolée de mère, s'assurant jour après jour la gratitude et la présence affective inaliénable des enfants pour lesquels elle dit s'être tant dévouée.. Ceux-ci ne peuvent être séparés de leur mère, sa présence est indispensable à leur équilibre : elle reste leur référence première, ils sont ses racines. La reconnaissance des enfants est obligatoire, l'ingratitude tabou.

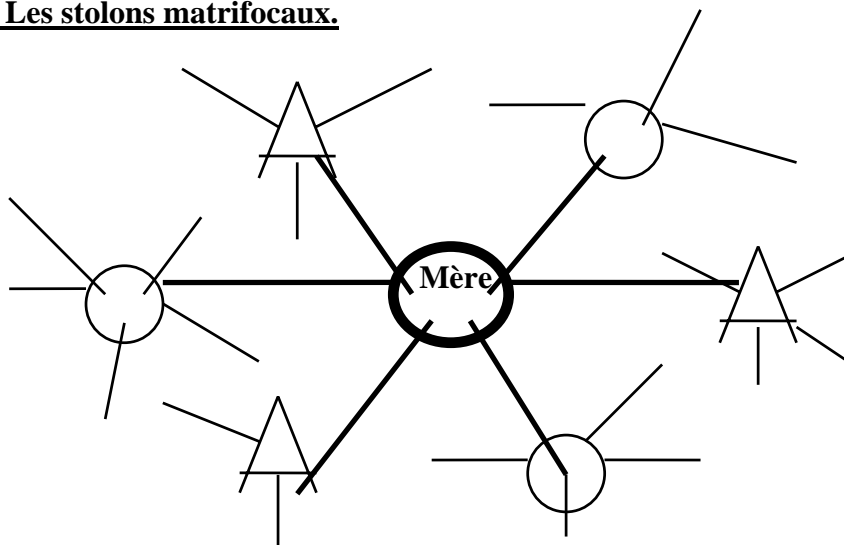
Le mode de reproduction par stolons, pratiquée par le fraisier, dont les rejetons restent reliés à la plante mère, peut aussi s'appliquer à cette relation maternelle. C'est donc véritablement par une sorte de relation maternelle "stolonique"³ que se caractérise cet univers matrifocal (voir figure n°2, page suivante). Les pères eux-mêmes, attachés eux aussi à honorer les mères et à leur laisser toute autorité, ne peuvent le remettre en question et venir affaiblir cette toute-puissance.

Dans ce fonctionnement, l'enfant est véritablement une source de pouvoir et de jouissance pour la mère : celui qui prouve sa fonction de procréation, et qui lui procure un plaisir quotidien sur lequel elle a aussi tout pouvoir. Faute d'exister en elle-même, la femme existe par l'entremise de son enfant qu'elle modèle et qui doit lui rendre hommage quoi qu'il arrive. C'est par lui que la mère se procure son pouvoir social, l'enfant devenant un enfant-phallus qu'elle ne pourra concéder pour rien au monde. L'enfant lui appartient toujours en dernier recours, et elle seule saura lui apporter la satisfaction de ses désirs. Un père se plaignait ainsi : *"ma femme dit toujours qu'elle sait mieux que moi ce dont les enfants ont besoin. Que c'est normal car c'est elle la Manman."*

¹ Elle peut trouver à s'exprimer de façon dramatique, dans les cas exceptionnellement rares de matricide, qu'évoque Jacques André (1987). Mais plus communément c'est le rapport à la femme et au féminin qui est conflictuel et chargé d'agressivité et de tensions.

² L'individuation ne doit pas être confondue avec l'individualisation. Cette dernière est un processus qui vise à mettre en exergue la responsabilisation et l'affranchissement d'un individu en dehors de liens communautaires. L'individuation renvoie par contre au processus qui permet de distinguer un individu d'un autre et qui permet notamment à l'enfant de se vivre et se penser séparément de sa mère, et de ses parents, grâce à une formation de l'identité individuelle. Elle participe d'une logique de défusion, puis d'autonomie.

³ Ce terme est évidemment un néologisme mais qui nous semble refléter assez justement la relation maternelle matrifocale. Le stolon de la fraise peut se rompre sans que l'avenir du rejeton n'en soit perturbé. Mais en est-il de même pour l'enfant antillais, et qui peut rompre ce lien stolonique avec la mère ?

Figure n°2 : Les stolons matrifocaux.

Les enfants restent liés à leur mère, par un lien qui est rarement rompu volontairement, ni d'un côté ni de l'autre, même lorsqu'ils deviennent eux-mêmes parents.

Quel est alors le statut de l'enfant aux yeux du père ? De façon parallèle, les enfants ont longtemps représenté pour un homme sa puissance plus que son pouvoir. A une certaine époque, le nombre d'enfants, si possible avec des femmes différentes, venait attester de la performance sexuelle de l'homme. Certains hommes, aujourd'hui âgés de plus de soixante ans, ne connaissent pas eux-mêmes le nombre exact de leurs enfants. Une femme de quarante ans nous expliquait : *"Mon papa a fait des enfants dans toute la Basse-Terre. Jusqu'aux Saintes ! Je ne sais pas s'il n'a pas atteint la Grande-Terre. Des fois quelqu'un arrive et me dit qu'il est mon frère. J'ai trente-six frères et sœurs connus. Mais il y en a peut-être d'autres que je n'ai pas encore vus, on ne sait pas..."*

Ce temps semble révolu, chacun aspirant à plus de stabilité. Néanmoins, si l'enfant a fait figure de faire-valoir de la virilité, celle-ci n'était pas synonyme de paternité. L'enfant était un titre, la reconnaissance du phallus des pères, ou plutôt de leur pénis. Aujourd'hui les hommes font moins d'enfants, mais sont plus proches d'eux, ils peuvent même entretenir des relations avec leurs "enfants-dehors" (conçus en-dehors de leur relation légitime). Lorsque la relation avec la mère y est propice, l'enfant est aussi une véritable source de fierté pour le père. Il voit en lui quelqu'un qui lui ressemble : *"San la pa ka pèd" (le sang ne se perd pas, sous-entendu on ne peut renier ses parents car on les porte dans le sang.)*

L'enfant, surtout s'il se fait brillamment remarquer (physiquement ou socialement) vient flatter la fierté du père, même s'il ne prend absolument pas en charge son éducation. Un père ne manquera pas de revendiquer sa paternité lorsque l'enfant lui procurera un prestige nouveau. L'enfant n'est pas alors considéré comme étant dépositaire d'un savoir transmis culturellement par le père, mais d'un talent hérité par le sang. Le lien de sang suffit à faire parler le père à travers l'enfant ¹.

¹ L'exemple offert en 1998 par Lilian Thuram, footballeur guadeloupéen, au lendemain de la demi-finale de la coupe du monde où il avait qualifié la France, est plus que probant. RFO lui faisait visionner un reportage tourné en Guadeloupe, montrant son "père" clamer avec fierté à qui voulait l'entendre que ce footballeur

Enfin, l'évolution est telle que les jeunes pères très fiers de leurs enfants, le sont aussi pour ce qu'ils peuvent transmettre par l'éducation. Ils ne se cachent plus d'éprouver de l'affection et des sentiments forts pour leurs enfants : l'un d'eux nous confiait être "*totalelement amoureux*" de sa fille. Il ajoutait : "*Ti manmzel la sé on gran fanm wi. I ka sanm papa ay telman !*" (*Cette petite demoiselle est déjà une grande dame oui ! Elle ressemble à son père tellement !*)

Si ces relations et ces liens affectifs entre père et enfants sont aujourd'hui verbalisés et revendiqués par les principaux intéressés, ils n'ont jamais été véritablement niés par les mères. En effet, même si les femmes protestent devant l'irresponsabilité des hommes envers elles et leurs enfants, elles reconnaissent malgré tout qu'un homme ne peut pas ne pas être touché par son enfant. Et elles en jouent.

III. L'enfant lien

A. L'ENFANT : LIEN FAMILIAL

C'est en s'affirmant comme l'agent principal de réconfort que la mère entretient avec ses enfants une relation fusionnelle, où ils ne sont guère amenés à prendre leurs distances de l'univers maternel. En outre, lorsque la mère se voit dans l'obligation de confier son enfant à une tierce personne en son absence, c'est plus facilement vers sa propre famille qu'elle va se tourner, faisant ainsi appel à une solidarité familiale qui met à contribution non seulement les grands-mères, mais aussi les tantes, les cousines et la marraine de l'enfant. Le recours à une voisine est plus rare, et nous n'avons jamais relevé, sur notre terrain en tout cas, de recours à une personne étrangère à la famille comme une baby-sitter. L'enfant est généralement confié à une autre personne de la famille, plus volontiers maternelle que paternelle, de préférence aux femmes qu'aux hommes, peut-être plus par manque de disponibilité supposé de ces derniers.

Seul le cas notoire de la *mabo* peut être relevé, cette femme qui sert de gouvernante chez certaines familles aisées. Elle est choisie pour ses qualités de nourrice et peut n'avoir aucun lien familial avec les enfants. Elle sera rémunérée en tant que gouvernante pour ce travail, mais n'en gardera pas moins des liens affectifs très forts avec les enfants qu'elle a élevés. Nous avons pu constater effectivement le souvenir ému qu'entretenaient encore des adultes envers leur da, et de manière encore plus forte, semble-t-il, quand ils avaient été allaités par elle. Dans les milieux plus modestes, la *mabo* peut aussi bien être une parente, même une cousine éloignée, qui prend à sa charge l'éducation des enfants quand leur mère est trop occupée par son travail ou par une nouvelle grossesse par exemple. Elle sera alors, sans être payée, une mère de substitution provisoire, qui rejoint ainsi le rôle de la marraine.

Ainsi, l'enfant est véritablement inséré dans une configuration familiale organisée autour de la mère et de ses parents, où il trouve sa place en tant qu'enfant de cette mère dont il est le produit indissociable. Dans le même temps, la présence de l'enfant contribue à l'organisation de cette parentèle. Il est un agent de cohésion pour cette famille qui se consolide et renouvelle des liens de soutien, de solidarité et d'échanges de biens (nourriture, vêtements, argent...) ou de services (hospitalité, transport, soins...). Les rapports entre la mère

prodigieux était son fils ! "*Je ne connais pas cet homme. Je n'ai été élevé que par ma mère*" avait-il répondu sobrement.

et la grand-mère sont ainsi redynamisés par la présence de l'enfant, qui pousse la première à solliciter la coopération de la seconde, que celle-ci impose parfois. De la même façon, l'enfant sert de lien de cohésion avec les alliés de la famille paternelle, suscitant l'intérêt et la sollicitude principalement des femmes de cette famille, mais aussi éventuellement des hommes, qui manifestent plus souvent leur attention quand l'enfant a quitté la petite enfance, voire l'enfance. La "circulation des enfants" participe ainsi au maintien des liens entre les branches maternelle et paternelle¹. Cette circulation consiste à confier un enfant en garderie ou à le placer temporairement ou pour une période longue chez un parent. Cet échange de services contribue à la solidarité et à la cohésion de parentèles élargies.

B. L'ENFANT COMME APPAT CONJUGAL ?

Dans cette perspective, l'enfant peut même être considéré comme un facteur de rapprochement non seulement entre les membres de chaque lignée et entre les lignées paternelle et maternelle, mais aussi entre les parents. La conception d'un enfant et la maternité d'une femme ne sont pas sans conséquences sur les rapports du couple. La grossesse de la femme entraîne le couple vers un nouveau type de rapports où chacun aborde la relation non plus uniquement dans une optique hédoniste, mais aussi dans un souci de responsabilisation envers l'être à venir. Il arrive que la naissance de l'enfant soit justement envisagée par la mère comme le moyen de se garantir l'attention du père, que la présence de l'enfant est censée responsabiliser et motiver. Quand les liens entre les conjoints sont lâches, la naissance d'un enfant peut être perçue par la femme comme un ciment. Il s'agit alors de rendre l'homme père pour en faire un compagnon attiré, voire un mari. En effet, si les hommes sont connus pour leur manque d'engagement par rapport aux femmes, le consensus social leur reconnaît néanmoins une compassion particulière envers les enfants. Ils seraient ainsi plus touchés par les petits êtres que par les mères. La vulnérabilité de l'enfant est ainsi censée les rendre plus attentionnés et plus sensibles.

Fabienne vit avec Henry depuis six ans et ils ont déjà une première fille de 5 ans. Couple aisé, ils élèvent en plus les deux premières filles d'Henry âgées de 13 et 15 ans. Enceinte une seconde fois, sans que ce soit une décision commune, Fabienne doit subir le silence d'Henry dans lequel il s'enferme à l'annonce de la grossesse de sa compagne, faite le troisième mois. Jusqu'à l'accouchement Henry s'isole dans un silence violent. Mais il assiste à l'accouchement et reste présent auprès de sa femme et de sa nouvelle fille. Fabienne, rassurée dans son désir, confirme son pressentiment : *"De toutes façons, je savais qu'il finirait par accepter. Henry aime tellement les enfants. Il n'aurait pas pu regarder son enfant comme ça sans réagir ! Je savais que quand le bébé serait là il changerait d'attitude."* De son côté, Henry m'explique son désarroi et son sentiment d'impuissance et d'exclusion : *"C'est pas que je ne veux pas d'enfants, mais je ne prends pas le fait qu'elle ait fait ça sans rien me dire. C'est comme si elle voulait m'imposer quelque chose et que je n'avais pas mon mot à dire"*. Et c'est bien sans mot dire qu'il est resté pendant six mois, avant d'accepter et de se soumettre à la volonté maternelle qui le mettait devant le fait accompli...

D'autres n'ont pas la chance de Fabienne. Valérie, sans profession, enceinte de cinq mois, est délaissée par Franck, le père de l'enfant avec qui elle avait une relation régulière sans cohabitation puisqu'elle vit toujours chez sa mère. Elle croit fondamentalement que le papa se montrera plus présent lorsque l'enfant sera né, et qu'ils formeront alors un vrai

¹ Cf. C. Attias-Donfut et N. Lapierre, *La famille providence... op.cit.*

couple : *"Je suis enceinte pour Franck. Depuis qu'il le sait il est en colère, il ne vient plus me voir. Il dit que je l'ai fait exprès et que lui n'a jamais dit qu'il voulait un enfant avec moi. Je ne sais pas si il a une autre femme, peut-être que c'est elle qui l'empêche de rester avec moi. Mais je suis sûre que quand il verra l'enfant, il va changer d'avis. Il ne peut voir le sang de son sang sans rester indifférent. Il aime tellement les enfants, je vois comment il est avec ses neveux. Je suis sûre que l'enfant va le faire redevenir plus tendre. Et il verra que je suis une bonne mère et c'est important d'avoir une femme qui est une bonne mère pour ses enfants."*

Mais les hommes n'apprécient pas toujours ce genre de pression qui les contraint à opter pour un mode de vie auquel ils n'aspirent pas forcément, ou pour lequel ils ne sont pas encore prêts. La stratégie des femmes risque en fait d'avoir totalement l'effet inverse, et de faire fuir des hommes peu préparés à leur rôle de pères, malgré la présence de l'enfant, qui fait alors presque figure d'appât. Franck n'est pas resté auprès de Valérie après la naissance de son fils, comme bon nombre d'hommes dans son cas. Valérie croyait de surcroît que la naissance d'un garçon l'amadouerait plus que celle d'une fille. Franck m'explique qu'il s'est senti piégé et qu'il n'aime pas ça :

"Elle ne m'a pas dit qu'elle arrêtait la pilule. Quand elle m'a dit qu'elle était enceinte, elle était déjà dans son troisième mois, et c'était trop tard pour l'enlever¹, même si je lui ai dit que je voulais bien payer pour elle. Mais elle voulait le garder, alors que moi je n'ai jamais pensé avoir un enfant avec Valérie. On se connaît depuis huit mois, je l'aime bien mais je ne sais pas si j'ai envie de faire ma vie avec elle. Et elle veut me presser. Je ne suis pas prêt pour la vie de couple, et encore moins pour la vie de famille. J'ai d'autres choses à vivre avant ça. Et d'autres femmes à connaître. Elle veut me garder pour elle toute seule et m'empêcher de vivre en me mettant la responsabilité d'un enfant sur le dos. J'aime beaucoup les enfants, mais je veux décider de faire le mien quand je serais prêt et avec la femme que je veux. Et je refuse qu'on me mette des contraintes. Surtout pas celles-là !"

Les hommes déplorent souvent en effet que l'annonce de la grossesse de leur compagne soit faite après les délais qui permettent d'envisager un avortement. Ils pensent ainsi, et certainement à juste titre, que les femmes attendent, avant de leur annoncer la nouvelle, d'être sûres de ne plus pouvoir envisager cette éventualité et d'être obligées de garder l'enfant. Cette pression leur semble injuste et abusive. Ils se sentent pris en otage par des femmes avec lesquelles ils n'ont pas forcément de projet de vie. Je les ai interrogés sur leur manque d'intimité avec leur amie : comment n'avaient-ils pas remarqué qu'elles n'avaient pas leurs règles ? *"La femme connaît son corps, c'est elle qui peut le mieux te dire ce qu'elle a. Et si elle te dit qu'elle a ses règles tu ne vas pas aller vérifier si c'est vrai. Tu ne penses pas forcément au mensonge et tu ne penses pas à ça d'ailleurs."*

Dans cette stratégie développée par la mère pour s'attirer la présence permanente du père et en faire non plus un simple visiteur mais un conjoint et mieux un mari, l'enfant est un véritable appât, lui aussi pris en otage. Plus tard, il devient véritablement la cause pour laquelle la mère se sent en droit de revendiquer ouvertement et publiquement des droits et des prérogatives : réclamer les égards du père, respect, soin, attention, et jouir d'une autorité dans la maison, celle de la mère. Elle devient ainsi en effet, grâce à la naissance de l'enfant, cette femme au statut si particulier dans l'environnement multiple d'un homme : celle qui lui donne une descendance. Même si les sentiments amoureux disparaissent entre les parents, la femme sait qu'elle restera au moins toujours pour cet homme plus qu'une aventure, plus qu'une

¹ L'enlever : avorter. Cette pratique dramatique s'exprime par une expression bien légère, comme pour en masquer l'importance et insister sur sa facilité.

histoire banale comme les autres, mais la mère de ses enfants. Dans ce milieu où le multipartenariat masculin fleurit, les femmes tentent ainsi d'occuper une position à part, plus privilégiée selon elle aux yeux de l'homme, celle qu'il appelle *"la mère de mes enfants"* (*manman ti moun an mwen*).

Si l'expression insiste plus sur le fait que l'enfant est le seul lien entre les parents, que sur la nature des liens entre les parents, elle en est d'autant plus significative. Pour un homme, avoir eu un enfant avec une femme n'est pas systématiquement synonyme de rapports affectifs forts entre lui et la mère. Ce que Fred nous exprimait ainsi, évoquant une jeune femme avec qui il venait d'avoir un enfant mais avec laquelle il ne vivait pas, ayant d'ailleurs mis un terme à leur relation pendant sa grossesse, et ayant depuis noué une nouvelle relation avec une autre femme:

"Tu sais, j'ai un enfant avec Lisette, mais c'est tout. J'ai rien avec elle. Sé manman a ti moun an mwen (C'est la mère de mon enfant). C'est tout"

Ces propos nous permettent de mesurer le décalage qui peut se trouver entre la relation sentimentale telle qu'elle est escomptée par la femme, et la relation effectivement vécue par certains pères. Finalement, dans le cas de Fred comme dans de nombreux autres, avoir un enfant avec une femme, même si la norme voudrait que ce soit suivi d'un engagement quasi marital, n'apparaît pas forcément comme une raison suffisante à l'établissement de liens stables ni d'engagement moral ou matériel envers cette femme, ni forcément envers les enfants. Les femmes qui laissent pourtant apparaître dans leur discours cet état de fait, veulent croire qu'elles pourraient être plus chanceuses que d'autres et n'hésitent pas, même quand la probabilité d'échec est grande, vu le désintéressement de l'homme, ou son engagement marital ailleurs, à prendre ce risque en faisant de la naissance de l'enfant un atout qui peut, en fait, se révéler un frein pour l'homme.

Ceci est d'autant plus vrai dans les cas où l'homme n'est pas un compagnon disponible, soit parce qu'il est déjà engagé dans un couple avec enfants, soit parce qu'il entretient plusieurs liaisons parallèles. La grossesse intervient alors comme un véritable espoir de la dernière chance, pour certaines femmes convaincues que le seul moyen pour que l'homme fasse un choix en leur faveur ou leur accorde une aide et une attention plus soutenues, est de le rendre père. Femmes esseulées, elles viennent ainsi souvent en plus grossir le lot des mères célibataires. L'enfant, si fortement investi par les mères, n'est pas un argument de poids suffisant pour des hommes que l'on oblige à être pères. Ceci ne peut convaincre un homme qui n'y est pas prêt à s'engager auprès d'une femme, ou à laisser tomber son épouse pour sa maîtresse. S'il peut s'occuper de donner le nécessaire à l'enfant après sa naissance, il peut hésiter néanmoins à poursuivre une relation si pesante avec la mère. Car c'est non seulement la reconnaissance de l'enfant par le père, mais aussi le mariage que ces femmes recherchent, dans le respect d'une norme conjugale maritale qui les façonne depuis longtemps.

L'enfant devient un enjeu important dans le cas de rivales. Elles estiment même que c'est ce qui peut les départager. Un homme ayant eu une liaison avec une jeune femme, alors qu'il vivait une relation avec une première femme depuis plusieurs années, se trouva rapidement père de deux filles nées à quelques semaines d'intervalle. La maîtresse étant tombée enceinte rapidement, la première femme, inquiète pour sa position légitime, provoqua elle aussi une grossesse en stoppant sa contraception sans en avertir le futur père, espérant mettre au monde un garçon, pour jouer de la fierté paternelle. Elle fut dans ce cas gagnante, car à force de menaces et de provocation, elle réussit à chasser l'intruse et à garder sa position de femme légitime. Néanmoins, le père accepta de s'occuper aussi de l'enfant de sa maîtresse,

pour ne pas la laisser grandir sans père, même si elle vivait chez sa maman. Mais les pères des générations précédentes n'étaient pas forcément si soucieux de l'équilibre psychologique de leurs enfants. C'est justement parce que cette génération d'enfants a souffert de l'absence de ses pères, qu'elle essaie aujourd'hui de permettre à l'enfant de vivre dans un environnement paternel. C'est aussi sur cela que jouent les mères aujourd'hui.

C. LA DESIGNATION DU PERE

Un événement important dans la vie de l'enfant démontre la manipulation dont la mère se fait l'agent. Lorsque les parents vivent séparément et que l'enfant n'a jamais été en contact avec son père, ou très rarement, le risque que l'enfant n'ait aucune connaissance de son père est grand, surtout lorsque celui-ci ne se manifeste pas du tout, dans le cas de structures matrifocales fortes, par exemple. Une constante anime néanmoins les familles : le souci de révéler à l'enfant l'identité de son père. Cette désignation peut se faire à l'appui du simple nom, ou d'une photo, mais elle se déroule aussi *in vivo*, la mère amenant un jour l'enfant voir son père. Ceci peut se passer lorsque l'enfant est encore très jeune, et avant ses dix ans la plupart du temps. Une mise en scène particulière peut accompagner cette rencontre. La mère habille par exemple l'enfant comme pour une sortie importante et l'emmène dans un lieu public où elle sait qu'elle trouvera le père : un lolo, un bar, à la sortie de son travail...

"Voici ton papa". Cette formule met alors brutalement l'enfant face à son origine. Rien ne l'y a préparé et il se retrouve ainsi dramatiquement devant cet homme tout aussi surpris que lui. La désignation peut aussi se faire par l'intermédiaire d'une autre personne que la mère, mais à distance cette fois-ci et non directement face au père. La grand-mère maternelle qui est détentrice de ce savoir précieux, le nom du père, mais aussi une parente ou une voisine, peuvent désigner le père. Mais que se passe-t-il dans ce face à face entre le père et l'enfant, lorsqu'il est orchestré par la mère à l'insu des deux principaux concernés, et non le fruit d'une rencontre fortuite ? Dany Ducosson nous faisait part de ses interrogations sur les motivations de la mère. Cherche-t-elle uniquement à permettre à l'un comme à l'autre de se connaître ? La rencontre n'étant pas forcément suivie d'une relation entretenue, il est possible d'en douter. La mise en scène de cette rencontre pose question. L'enfant est apprêté, rendu séduisant, il doit plaire. La surprise créée par la soudaineté de l'événement ne donne pas la possibilité au père de réagir en conséquence. Face à ce bel enfant, qu'il ne connaissait pas, ou avait vu tout petit, que peut-il exprimer ? La parure de l'enfant est-elle censée provoquer de la fierté chez le père ? Est-ce sa fierté à elle que la mère met en avant ? Celle d'avoir fait un bel enfant avec cet homme (ce qui serait cause de fierté pour lui aussi), ou celle d'avoir su élever seule un enfant ? L'importance du physique et de l'allure de l'enfant nous questionne dans ces cas particuliers. La mère estime-t-elle qu'un père peut se sentir concerné par son enfant en fonction de son apparence ? Celle-ci joue un rôle majeur, d'autant que la paternité est supposée s'exprimer avant tout par des traces corporelles. Mais est-ce par l'enfant ou par la mère que le père doit être séduit ? On peut en effet se demander si cette démarche est totalement désintéressée. Est-ce l'enfant et le père qui doivent bénéficier de cette rencontre ? Pourquoi alors les mettre devant le fait accompli ? D'autant que dans ces cas particuliers, on peut légitimement penser que la grossesse n'a pas été le fruit d'un projet commun, mais plutôt un accident ou une volonté personnelle de la mère.

"Voici ton papa". Qu'est-ce que cette présentation est censée changer dans la vie des protagonistes ? Est-ce une demande faite au père d'honorer ses responsabilités ? Est-ce une invitation faite à l'enfant de solliciter des droits envers son père ? Dans les faits, cette rencontre ne change souvent rien. Dans la construction de l'identité psychologique de

l'enfant, cette rencontre est fondamentale. Elle permet de ne pas laisser flouer la question de l'origine. Dany Ducosson précisait d'ailleurs que ce type d'enfants, même s'il présente des troubles légers de comportements, ne sont jamais des enfants psychotiques. La désignation du père a ainsi pour effets secondaires de permettre la santé mentale de l'enfant. Mais qu'apporte-t-elle à la mère, si ce n'est l'espoir de séduire à nouveau le père par l'intermédiaire de l'enfant ?

"Voici ton papa". La mère se place ainsi du point de vue de l'enfant. Le couple initial est le couple mère-enfant, et non le couple mère-père. Il ne s'agit pas tout à fait de la présentation faite au père : *"Voici ton enfant"*, que l'on retrouve aussi. Cette dernière implique consciemment ou non que la mère reconnaît déjà le père et son éventuelle autorité sur l'enfant. C'est une demande faite au père de reconnaître l'enfant, qui procède d'une reconnaissance préalable du père par la mère. Alors que dans la première formule, *"voici ton papa"*, le père n'est pas encore légitimé par la mère. C'est presque l'enfant qui doit amener cette reconnaissance. Ce serait une demande faite à l'enfant de reconnaître le père et faite au père de reconnaître la mère. Le seul couple fiable étant le couple mère-enfant auquel le père est invité à s'adjoindre, sans jamais le remettre en question.

D. LA MERE : OBSTACLE A L'INTIMITE PERE-ENFANTS

C'est donc un enjeu très important que l'enfant est amené à représenter dans la relation conjugale. Dans une perspective inverse, il n'est pas rare de voir des hommes revendiquer un droit paternel envers leur enfant, mais être freinés par le fait que ce droit ne semble pas pouvoir s'exercer, aux yeux de la mère, sans obligations envers elle. En cas de divorce, le père qui veut exercer un droit de visite se doit d'honorer aussi une pension alimentaire qu'il doit verser à la mère. En cas de séparation, la mère peut aussi réclamer un dû au père et l'empêcher de voir l'enfant si elle n'en est pas satisfaite. De la même façon, une femme peut profiter de l'attachement d'un père envers ses enfants pour réclamer un attachement envers elle. Ces différents points apparaissent dans le discours des hommes lorsqu'ils déplorent par exemple que les mères s'interposent toujours dans leur relation avec les enfants. Un homme vivant séparément de la mère de sa fille nous confie avoir été obligé d'espacer les visites qu'il rendait à sa fille chez la mère, car celle-ci réitérait régulièrement des demandes affectives et sexuelles envers lui, qui ne l'intéressaient somme toute plus. Au bout de plusieurs mois, devant le refus du père de céder à ses propositions, la mère a décidé de l'empêcher de voir l'enfant : *"Si c'est seulement pour ta fille que tu viens et pas pour moi, ce n'est plus la peine de remettre les pieds ici !"* Dans le même temps, elle empêchait la petite fille d'avoir des contacts avec son père, refusant par exemple qu'elle lui téléphone. L'enfant devenait ainsi non seulement l'objet d'un chantage, mais aussi un souffre douleur, qui ne pouvait que subir la décision paternelle. Vivant une situation conflictuelle qui semblait lui empoisonner la vie, le jeune homme a préféré prendre ses distances, allant jusqu'à quitter la Guadeloupe, plutôt que de céder aux pressions de la mère. Pour être en contact avec sa fille, il passe maintenant par l'intermédiaire de sa propre mère qui, en tant que grand-mère, exerce un droit de garde auquel la mère ne semble pas pouvoir, ni vouloir se refuser.

Nous avons pu noter d'autres exemples de la sorte, dont il ressort que l'homme qui souhaite s'occuper de ses enfants malgré une séparation d'avec leur mère doit avant tout affronter celle-ci, qui ne se lasse pas d'utiliser la garde des enfants comme moyen de pression sur le père. Certains d'entre eux d'avouer lorsque je leur demandais comment ils vivaient leur

relation : *"J'aime beaucoup ma fille !"*, laissant planer un silence qui en disait long sur leurs rapports avec la mère de l'enfant. Quelques rares individus comme Patrick¹ semblent prêts à se battre contre l'autorité et les pressions maternelles pour obtenir un droit de visite, que la loi leur accorde en cas de divorce, mais qui, le plus souvent, doit se faire à l'amiable quand les parents ne sont pas mariés ou quand l'enfant n'a pas été reconnu par le père. D'autres comme Serge, ayant décidé de se séparer de la mère de sa fille lorsqu'il a appris son infidélité, réussissent à gagner la connivence des membres de la famille maternelle² pour réussir à voir en cachette leur enfant, malgré le désaccord d'une mère fermée et portée par sa frustration, mais sans son intermédiaire.

Cependant, il ne faut pas oublier que nombreux sont les hommes qui, soit ne réclament même pas un droit de garde, soit ne l'exercent pas ou refusent d'avoir à passer par la mère pour maintenir une relation avec leurs enfants, relation qui du même coup, risque de s'étioler ou de s'effriter, en réduisant les fonctions paternelles parfois à néant. Peu friands de *"désagréments"* avec les femmes, les pères préfèrent effectivement s'éclipser, et profitent souvent de l'occasion pour retrouver leur indépendance, remettant à la mère une totale autorité qu'elle n'a jamais cessé de détenir.

Ainsi, alors que l'enfant peut servir d'appât pour la mère dans sa relation avec le père, le fait même que l'ombre de celle-ci soit indissociable de la vie de l'enfant peut se révéler un frein majeur dans la relation père-enfant. Il semble presque impossible qu'il existe une relation exclusive entre le père et l'enfant, dont la mère serait entièrement tenue à l'écart, en présence ou non du père dans la vie familiale. Mariée ou non, présente ou absente, la mère intercède presque systématiquement dans la relation père-enfant, directement ou subrepticement, parasitant efficacement cette relation déjà précaire. La mère squatte presque systématiquement les relations de ses enfants avec leur(s) père(s) et, dans une logique fusionnelle avec eux, considère que les pères doivent d'abord entretenir avec elle la relation qu'ils souhaitent entretenir avec les enfants. On perçoit évidemment la rivalité qui s'installe entre la mère et ses enfants dans leur demande d'amour envers le père. Aux yeux de la mère, l'amour qu'un homme peut porter à ses enfants ne doit remettre en question ni celui qu'il peut lui porter à elle ni celui qu'elle même peut donner à ses enfants. Elle se met ainsi au centre d'une double rivalité : dans l'amour des enfants, et dans celui du père. Et Denis de témoigner, évoquant ses parents professeurs mariés depuis plus de trente ans : *"quand j'appelle chez les parents, même si je veux parler à papa, maman s'arrange toujours pour me parler suffisamment longtemps et pour me donner suffisamment de nouvelles pour que la discussion avec papa n'ait plus de temps ni de motifs pour se faire. Elle finit par parler en son nom et je ne peux pas m'y opposer"*.

Tout ceci nous incite à conclure que seule la relation mère-enfant peut être une relation directe, im-médiate, la relation père-enfant, marquée dès la naissance par une distance à laquelle personne ne s'oppose, passant presque toujours par un médiateur, le plus souvent maternel, la mère des enfants ou celle des parents. La relation mère-enfant est vécue comme une relation de continuité exclusive, voire de répétition d'un identique, tout particulièrement fort dans la relation homosexuée mère-fille³. A l'inverse, la relation père-enfant se vit beaucoup plus dans la distance et la rupture, quand bien même elle est homosexuée dans la

¹ Individus ayant pour la plupart vécu dans un autre milieu ou en situation d'acculturation, tels que la France, l'étranger, ou les milieux bourgeois patrifocaux de la Guadeloupe.

² L'infidélité de celle-ci semble justifier que sa famille ne la soutienne pas aveuglément face au père lésé.

³ Ce point sera particulièrement développé au chapitre VI.

relation père-fils. Nous pouvons dès lors subodorer que la relation père-fille sera celle la plus profondément marquée par la distance et la rupture.

L'enfant est une partie intégrante de la vie de la mère : elle se construit fondamentalement autour de lui. La vie du père ne se joue par contre pas sur l'existence d'enfants, l'enfant ne représentant pas pour lui un support de son identité, comme pour la mère¹. Le statut de l'enfant étant pensé et vécu dans un rapport d'assimilation et d'identification à la mère, le père pour exister doit se définir "en plus" et s'imposer à une dyade mère-enfant qui fait tout pour l'exclure. La mère ramène éventuellement le père à elle dans une relation conjugale, mais non pas aux enfants dans une relation familiale paternelle.

Les jeunes mères perpétuent cette dynamique de façon parfois plus visible que les générations précédentes. Forte de leur autonomie et de leur indépendance socio-économique proclamée, certaines jeunes mamans issues de milieux sociaux intermédiaires, refusent que le père reconnaisse l'enfant même lorsque le couple vit en cohabitation familiale. Le père manifeste son souci de prendre en charge l'éducation de l'enfant, sa présence auprès de la mère est manifeste, mais cependant, la reconnaissance de l'enfant n'est que maternelle. La stratégie de ces mères "modernes" exprime ici aussi un double intérêt égoïste. La non reconnaissance de l'enfant peut venir poser problème en cas de rupture du couple qui n'est pas lié par le mariage. En cas de séparation, le père n'a pas de droit sur son enfant, à moins qu'une demande d'autorité conjointe n'ait été faite auprès du juge. Ce qui n'est quasiment jamais le cas lorsque l'enfant n'est pas reconnu. C'est donc la mère qui garde toute autorité et tout droit envers l'enfant. La non-reconnaissance de l'enfant par le père, ne répond pas uniquement à des besoins économiques, comme il peut l'être dans certains milieux populaires². Au contraire, c'est son indépendance que la femme revendique et sa capacité à assumer seule sa maternité en cas de problème. "Elles font des enfants pour elles seules. L'enfant est à elles, rien qu'à elles aujourd'hui ! On n'a plus notre place d'hommes.", remarquait un homme désemparé. L'enfant apparaît en effet comme un bien que la mère estime inaliénable, et qu'elle refuse de partager.

Un père issu de milieu bourgeois s'offusquait devant ce refus chez la mère de son enfant. Elevé dans un milieu où la reconnaissance de l'enfant est non seulement un devoir mais aussi un droit paternel, un fondement de son autorité, contrairement à des milieux plus populaires, il se sentait totalement remis en question dans sa place de père. "*Si ma fille ne porte pas mon nom, c'est que ce n'est pas fille. Si ce n'est pas ma fille c'est que c'est la fille d'un autre, alors tu n'as plus rien à faire avec moi*", argumentait-il face à la mère de l'enfant. De son côté, la grand-mère paternelle, matriarche dépositaire des valeurs familiales bourgeoises, s'irritait face à l'éventualité que sa petite-fille ne porte pas le nom de ses aïeux paternels. "*Comment ? Ce ne sera pas une Marcelin alors ?*"

Néanmoins, l'attitude de ces jeunes mères modernes est ambivalente. Tout en proclamant son autonomie socio-économique, professionnelle et maternelle, la femme met aussi en place un nouveau moyen de pression sur l'homme. Outre la crainte d'être dépossédée de son enfant-phallus, il nous semble que c'est aussi une volonté de s'assurer l'engagement du

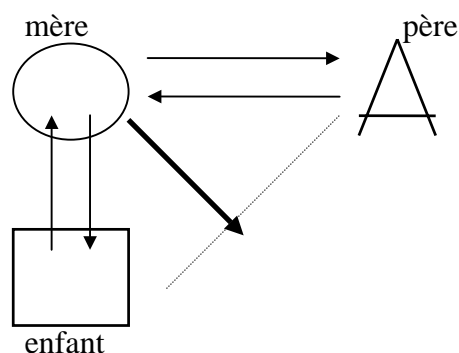
¹ Le nombre d'enfants a pu être une preuve de la puissance sexuelle des hommes à une certaine époque. Les descendance paternelles plurimaternelles, composées de plus d'une dizaine d'enfants, étaient encore nombreuses il y a cinquante ans. Mais le prestige venait aussi de la capacité de l'homme à entretenir chacune des mères, en l'installant par exemple dans une maison sur laquelle il avait un droit de visite impromptue. Ce n'était pas seulement le rapport à l'enfant qui magnifiait le père, mais ses capacités de conquête.

² Cf. chapitre III.

père auprès d'elle qui motive son refus de reconnaissance paternelle. De plus en plus de jeunes pères affirment leur volonté de s'occuper de leurs enfants et de les chérir. Sûre et fière d'avoir pu trouver un homme qui veuille être présent auprès de l'enfant, la mère n'en profite-t-elle pas aussi pour s'assurer de l'engagement de l'homme envers elle en s'imposant comme un incontournable de la relation à l'enfant ? "Si tu veux t'occuper de ton enfant, tu dois rester avec moi" peut-elle dire aujourd'hui à un père consciencieux. C'est un grand retournement dans les positions familiales, mais qui contribue non seulement au maintien, si ce n'est au renforcement de la matrifocalité. Car l'indépendance affective de la femme reste bien précaire, et n'empêche pas des ruptures conjugales tragiques, dont l'enfant reste la principale victime. Que reste-t-il alors au père pour récupérer son autorité paternelle après la rupture ?

Figure n°3 : Les relations affectives couple-enfant.

Figure n°3 : Les relations affectives couple-enfant.



La mère s'interpose dans la relation affective entre le père et l'enfant quand le père ne peut s'opposer à l'intimité mère-enfant.

III. L'enfant loin ?

A. LA DISTANCE NECESSAIRE

Au vu de cette relation d'appropriation exclusive qui lie la mère à l'enfant, on peut s'interroger sur les moyens capables de maintenir une distance minimale, physique et affective, qui évite un inceste sentimental. La distance entre l'enfant et la mère semble être nécessaire, dans toutes les sociétés, pour l'équilibre de l'un comme de l'autre. La fusion empêcherait l'enfant de se construire une identité personnelle, sexuelle et sociale, en ne permettant pas l'accès à d'autres objets d'identification. La distance entre la mère et l'enfant s'appréhende donc comme le moyen incontournable pour permettre à l'enfant d'occuper une place dans le groupe familial, communautaire et social qui est le sien, afin de quitter le giron maternel.

La distance doit donc être tout autant physique et corporelle, qu'affective et symbolique. La proximité entre le corps de la mère et celui de l'enfant doit être rompue pour permettre à celui-ci d'appréhender le monde extérieur sans la protection permanente du corps maternel. Petit à petit, l'enfant doit ainsi apprendre à domestiquer un environnement et un milieu tout en y étant socialisé. En milieu matrifocal, le père peut-il être cet agent de séparation privilégié entre mère et enfant ? Aure Jeangoudoux affirmait que les familles à

structures matrifocales ne présentaient pas plus de psychoses infantiles que les familles nucléaires. Selon elle, la monoparentalité, telle qu'elle est vécue aux Antilles, n'entraînerait pas de déséquilibre psychologique grave. Il faut donc en conclure que la famille matrifocale structurelle permet aussi à l'enfant d'accéder à une symbolisation qui passe par une bipolarité parentale : la personnalité de l'enfant est construite autour de repères féminins et masculins, maternels et paternels qui l'organisent : *"l'un des groupes familiaux les plus représentatifs, en Guadeloupe, secrète en réalité un fonctionnement symbolique bipolaire quand elle apparaît à première vue, monoparentale dans sa structure sociale"*¹. Même en l'absence de père, il y a donc du père dans ces familles monoparentales ou matrifocales. La fonction paternelle est donc exercée par un tiers. Elle vient instaurer une distance entre l'enfant et la mère. Nous pouvons le repérer à travers quelques moments importants de la vie de l'enfant.

B. LE SEVRAGE

Le père pourrait être celui qui contribue à la séparation de l'enfant et de sa mère par le sevrage, qui peut véritablement faire office de rupture œdipienne. L'un des cas de sevrage auquel nous avons directement assisté consistait effectivement à placer une enfant de deux ans chez son père, pour lui éviter de se tourner vers sa mère dès que l'envie de téter se faisait ressentir. Les deux parents ne cohabitant pas, l'enfant quittait donc le domicile maternel, grand-maternel en l'occurrence, pour habiter le domicile paternel, lui aussi grand-maternel, faisant ainsi l'apprentissage d'une séparation et d'une différenciation qui assignaient chaque parent en des lieux et des rapports distincts. Même si la grand-mère et les tantes paternelles s'occupaient constamment de la petite fille âgée de deux ans, et si elles avaient envers elle des attentions maternelles, elles ne pouvaient occuper la position nourricière de la mère. Le père qui tentait de participer à cette nouvelle phase de la vie de sa fille venue habiter chez lui pendant les deux mois de la période de sevrage, se retirait malgré tout de certaines situations, où seule la compétence maternelle lui semblait efficace. Ainsi, fier de pouvoir s'occuper de sa fille dans la journée, il se trouvait désemparé dès qu'elle se mettait à pleurer pour avoir sa tétée. Bien qu'essayant de la calmer, il finissait rapidement par s'en remettre à sa propre mère qui décidait de donner un biberon ou autre nourriture à l'enfant, en la consolant tout en lui montrant que ses seins à elle ne lui donneraient rien. Ainsi, la grand-mère (et ce d'autant plus en l'absence du père) permettait le sevrage tout en assurant le réconfort de l'enfant. Elle adoucissait la distance entre l'enfant et la mère.

Nous avons ainsi remarqué que, alors même que le père tentait d'intervenir dans le devenir de son enfant en assistant à des étapes aussi délicates que celle du sevrage, ce qui était franchement exceptionnel, il ne pouvait occuper ce lieu d'intimité avec l'enfant résolument réservé à la femme, la mère ou la grand-mère. Malgré tout, dans cette expérience, le référent paternel (le père, la grand-mère, les tantes paternelles et la maison elle-même) devenait radicalement synonyme de rupture avec la relation fusionnelle maternelle. Mais la présence et la sollicitude des femmes dans cet univers paternel faisait encore plus ressortir la distance physique et le manque d'intimité contenues dans les relations père-enfant.

Dans d'autres cas, le sevrage était pratiqué par la mère elle-même et sans l'appui paternel, mais avec l'aide de la grand-mère. Lorsque la mère vit à proximité de chez la grand-mère, elle peut en effet solliciter son aide, en lui confiant l'enfant dans cette période difficile.

¹ Aure Jeangoudoux : "Psychologie de la famille monoparentale : la bipolarité symbolique", CARE n° 13, p. 38-39.

La grand-mère représente alors aussi la rupture avec la mère. Toutefois, même si elle est associée à cette rupture délicate, la grand-mère agit comme une source de réconfort. Elle est sollicitée pour cette capacité d'affection et de fermeté qu'elle a envers les enfants. Une maman nous expliquait qu'elle confiait son enfant à sa propre mère, de peur de ne pas savoir gérer seule ce moment de fermeté à avoir avec l'enfant.

"Lorsqu'il pleure pour sa tétée et qu'il ne veut pas du biberon, l'envie me prend de lui donner le sein, car c'est la seule chose qui le calme. Même si ma tête me dit qu'il ne faut pas, des fois c'est dur de le voir pleurer comme ça. Et avec sa mamie, il n'y a pas de problèmes. Il prend le biberon. Et elle de toutes façons, elle ne peut pas lui donner la tétée."

La dimension anxiogène du sevrage pour la mère comme pour l'enfant est fortement présente dans cet exemple. La grand-mère intervient ici comme un intermédiaire nécessaire pour séparer l'enfant de la mère, et ne pas laisser celle-ci s'installer dans cette relation de satisfaction exclusive avec l'enfant. D'autres mères évidemment peuvent affronter le sevrage seules, mais la grand-mère ne manque pas de se proposer ou de faire part de ses conseils.

Même si la séparation semble difficile pour la mère, il faut noter qu'elle reste volontaire. Même lorsque le sevrage est recommandée par les grands-mères, la mère accepte qu'un tiers vienne s'immiscer entre elle et l'enfant. Mais pas n'importe quel tiers ! Les grands-mères maternelle ou paternelle, restent des personnages proches de la mère, et des mères confirmées. Si l'enfant passe d'une mère à l'autre, le sevrage le maintient néanmoins dans un environnement maternel. La blessure du manque maternel est compensée par une autre (grand-)mère. C'est bien sûr ici que le père pourrait jouer un rôle important, en venant satisfaire le désir de l'enfant. Son absence ne peut ainsi venir compenser le manque maternel. La rupture symbolique de la satisfaction maternelle n'est pas compensée par le père, mais par des femmes qui assument ses fonctions : les grands-mères.

Il arrive aussi que la mère gère seule le sevrage. Elle énonce alors elle-même l'interdit envers l'enfant. Cette démarche volontaire, surtout lorsqu'elle est précoce, implique que la mère assume d'elle-même la nécessité de mettre l'enfant à distance de son propre corps, pour leur bien-être à tous les deux. Elle peut alors ainsi assumer elle-même cette fonction paternelle, en sanctionnant l'enfant dans sa demande de tétée. Certaines racontent que l'utilisation du piment appliqué sur les seins permet de rebuter l'enfant dans sa demande d'allaitement.

On constate aussi la même propension des femmes à imposer cette distance dans leur souhait de voir leur enfant, âgé de quelques années, ne pas toujours rester dans leurs jupes. En incitant les enfants, et particulièrement les fils à sortir s'amuser dehors, et à ne pas vivre toujours dans l'intimité des adultes, la mère impose ainsi une distance, entre son propre corps et celui de l'enfant. Mais la distance physique est-elle pour autant affective ?

C. UN ENFANT N'EST PAS UN ADULTE

Tout aussi entouré que soit l'enfant, la mère elle-même n'en oublie pas de maintenir certains interdits. La société antillaise impose une certaine partition entre l'univers des adultes et celui des enfants, entre les "gwan moun" et les "ti moun". Les "grandes" personnes ne doivent pas être importunées par les "petites" personnes. Les enfants ne doivent pas prêter l'oreille aux discussions des parents. La curiosité est le premier des défauts sanctionnés chez l'enfant. Il ne doit pas poser de question et ne pas parler sans cesse en présence d'étrangers.

"Ou pa ka santi lodè a gwan moun ka toufé'w ?" (tu ne sens pas que l'odeur des adultes t'étouffe ?)

C'est le souci du "qu'en dira-t-on" qui détermine ce principe d'exclusion. L'enfant est en effet suspecté, du fait de son éventuelle volubilité qu'il faut corriger, de répandre des propos tenus dans l'intimité domestique, et d'informer ainsi le voisinage de la vie privée de ses parents. C'est le risque qu'il se comporte comme un porte-voix qui justifie donc que l'enfant est exclu des discussions d'adultes. D'autre part, quand celles-ci touchent des sujets particulièrement impropres aux enfants, leur présence est d'autant plus interdite. Mais l'on craint aussi tout simplement que l'enfant ne colporte à l'extérieur ce qui se passe dans l'enceinte domestique. En lui apprenant à ne pas poser de questions, même sur des sujets anodins, la mère essaie ainsi d'éviter chez lui le défaut le plus dénoncé en Guadeloupe : la curiosité. L'interdit étant fait pour être transgressé, la curiosité est connue pour être le défaut le plus partagé.

"Pé ti moun, asé pozé kesiyon", (*tais toi l'enfant. Assez posé de questions*), répondait violemment une mère à son enfant qui me posait des questions sur le lieu où je me rendais en le quittant. L'injonction énoncée en français se fait alors fréquemment dans un vouvoiement : *"Jean-François, taisez-vous"*, ordonnait une mère à son enfant jugé trop curieux. Le vouvoiement lui-même participe à cette distance que la mère instaure entre l'enfant et son monde d'adulte. L'enfant ne doit pas se montrer *"malélivé"* (mal élevé), car c'est aussi la réputation de la mère qui est en jeu. En lui interdisant de parler ou de questionner, la mère veut notamment éviter que l'enfant ne puisse parler d'elle. Sur de nombreux sujets, on interdit ainsi aux enfants de poser des questions, même sur des sujets les concernant au plus près. *"Ou ka pozé twop kèsyion!"* (*tu poses trop de questions !*) Petite injonction à se taire qui ne cesse de résonner chez les intéressés et qui pendant toute une vie les condamne à se satisfaire du silence, tout en les incitant à le combler par tous les moyens possibles. Cette curiosité bannie, car considérée comme malsaine, est en fait propice à tous les commérages. Mais elle laisse surtout l'enfant dans une frustration qu'il doit apprendre à gérer et dans un manque de reconnaissance de son existence et de ses désirs¹. De surcroît, c'est un silence sur ses propres origines qui lui est imposé. Il ne doit pas poser de questions sur son histoire familiale, sur la nature de la relation entre ses parents, et encore moins sur l'histoire de sa famille. C'est toute son identité qui doit rester silencieuse. Il doit se contenter de ce que sa mère ou sa grand-mère voudront bien lui dire spontanément. Cette méthode est un moyen assez efficace pour empêcher tout individu d'avoir à fouiller dans son passé, et dans le passé. C'est une protection de l'organisation familiale et sociale qui l'a vu naître et qu'il ne doit pas se permettre de remettre en question.

L'opposition entre petites et grandes personnes est aussi une opposition de statuts, de devoirs et de droits évidemment. Alors que les premières doivent obéissance et respect aux secondes, celles-ci leur doivent assistance et soutien. L'obéissance et le respect sont les devoirs que les enfants apprennent dès leur plus jeune âge. Cela se traduit par une soumission aux exigences de la mère et des personnes qui exercent une autorité parentale sur eux. On attend de l'enfant qu'il soit docile et gentil et fasse montre d'un comportement qui reflétera justement la bonne éducation que lui aura transmise la mère, car c'est sa respectabilité à elle qui est en jeu.

La désobéissance aux règles familiales est de plus vécue comme une atteinte à la réputation de la mère et de ses qualités maternelles. En effet, l'assimilation faite entre la mère

¹ Ce point très important prend tout son relief dans les relations conjugales lorsque les hommes se mettent à fuir les femmes parce qu'elles posent trop de questions, quand celles-ci sont soit en demande de communication, soit tenaillées par la jalousie.

et l'enfant entraîne une association entre le mauvais comportement de celui-ci et les qualités maternelles de celle-là. L'enjeu de l'éducation tient donc aussi pour la mère à la validation aux yeux de la société de ses propres qualités à elle. La désobéissance de l'enfant ou son manque de conformité aux règles sociales seraient donc la preuve de l'incapacité maternelle que la société pourrait montrer du doigt et bannir. Ce que cette société peut penser et dire semble être effectivement le leitmotiv de l'éducation des enfants et de la partition qui s'instaure entre leur univers et celui des adultes.

La distance que la mère impose ainsi entre son enfant et elle, qui passe par un empiétement sur leur communication, est une distance qui vient la préserver elle. Mais ce manque de communication est aussi une parole qui se dérobe. La mère se rend inaccessible car sa parole ne se donne pas à entendre. L'interdit énoncé n'est pas supporté par une parole rassurante et réconfortante pour l'enfant. L'interdit n'est pas justifié. La distance s'impose sans être mise en question. Il ne faut pas en parler, il ne faut pas poser de questions.

Cette injonction est telle que Dany Ducosson, pédopsychiatre à l'hôpital de Pointe-à-Pitre nous confiait que le fait qu'un enfant pose des questions et montre sa curiosité était non seulement vécu comme un terrible défaut par les parents, mais aussi comme un risque de déviance et d'anormalité puisque de non conformité aux règles sociales¹. Si l'enfant n'est pas à sa place d'enfant, c'est son intégrité mentale tout entière qui est remise en question. "Pas le droit comprendre".

D. DE LA DISTANCE AU MANQUE D'EFFUSION

Cette distance imposée est donc avant tout une distance morale, qui passe par une distance physique. Néanmoins, les cas de pathologies comportementales d'enfants symbiotiques, incapables de se détacher du corps maternel, montrent que le processus de défusion n'est pas si facile. Les difficultés liées à l'entrée en maternelle ou à l'école primaire, évoquent aussi cette délicate séparation. L'enfant doit apprendre à l'école à vivre dans un environnement dont on l'a jusque là protégé. On lui a appris, au nom de croyances religieuses, à ne pas toucher les autres personnes, à ne pas les embrasser, à ne pas les regarder dans les yeux, à faire attention à ce qu'il mange, et il doit alors apprendre à transgresser tous ces interdits maternels. Non sans mal.

Une attitude maternelle aide l'enfant à prendre des distances physiques qui ne sont pas pour autant psychologiques. Petit à petit, son affection ne s'exprime plus par une effusion de sentiments et de gestes corporels. Les câlins, les marques de tendresse physiques, les bisous sont progressivement abandonnés pour instaurer un rapport au corps plus discipliné et plus rigide. L'enfant n'est plus couvert de tendresse par sa mère. Il rentre à l'école primaire en ayant dû s'adapter à ce nouveau mode relationnel. La maman continue de proclamer son dévouement, et son sacrifice pour les enfants, elle les sollicite de plus en plus en profitant de leur plus grande capacité ("*fais ça pour maman*", "*va chercher du pain à la boutique pour maman*", "*va dire à mamie...pour maman*", "*emmène ta sœur à l'école pour maman*"...), tout en les réconfortant physiquement de moins en moins². L'étau se resserre ainsi sur l'enfant.

¹ Cf. "*Quand il devient risqué de penser*", communication au colloque du Groupe antillais de recherches d'études et de formation psychanalytiques (GAREFP) et de l'association "Réciproques", 23-24 Mai 1997, Paris.

² Les travailleuses familiales et les psychologues de centres maternels parisiens sont souvent surpris voire offusqués devant le peu de chaleur physique dont les mamans font preuve envers leurs enfants. Par comparaison aux mères métropolitaines elles semblent très froides, très dures. Certes, ce manque d'effusion reflète le manque de tendresse que ces mères ont elles-mêmes subi et qu'elles ne peuvent que reproduire avec leurs enfants. On ne

Malgré une distance physique qui s'instaure progressivement, il est maintenu dans une relation de dépendance affective totale. La reconnaissance envers la mère est une obligation morale. Fût-il insatisfait dans son désir d'enfant, en manque d'amour ou de reconnaissance, il doit continuer à remercier sa mère et à l'honorer et l'aimer en toutes circonstances.

Conclusion : l'enfant phagocyté

La séparation entre la mère et l'enfant est d'autant plus difficile que l'enfant est investi comme le faire-valoir de la mère, en qui elle a placé tous ses espoirs de reconnaissance sociale et familiale. L'angoisse maternelle, due à un vécu en terme d'abandon, préside au lien stolonique qu'elle nourrit avec ses enfants, dans la frustration et la passivité de ceux-ci. Véritable enjeu dans la relation conjugale, l'enfant risque ainsi d'être phagocyté par une "mère-gigogne"¹, non seulement courageuse face à l'absence paternelle, mais qui s'octroie de surcroît cette fonction paternelle d'énonciation d'un interdit, celui de l'inceste avec l'enfant.

Mais les mères peuvent-elles être à la fois juges et parties ? L'inceste affectif peut-il être évité par elles seules ? N'est-ce pas une illusion que de croire que la toute-puissance maternelle pourra non seulement combler pleinement le désir d'amour de l'enfant, mais en plus remplacer le père, dans ses rôles affectifs et sociaux ? Un enfant peut-il réellement se contenter de la loi et de l'unique affection maternelles ? Comme nous le verrons plus loin, le système matrifocal, qui a prévu les moyens de pallier de telles déficiences, pourvoit l'enfant d'autres éducateurs que ceux de sa cellule familiale proche. La famille élargie est très active et intervient aux côtés de la mère comme un acteur secondaire mais indispensable à l'équilibre familial.

Néanmoins, le statut de l'enfant, largement dépendant de celui de sa mère, varie selon que l'enfant est un garçon ou une fille. L'homme et la femme occupant des rôles et des places distincts dans la société antillaise, il faut chercher dans l'éducation les raisons de ces participations différentes à la vie de la famille et de la société. Chacun apprend au fil de son éducation, à occuper la place et le rôle que la société attend de lui. Ainsi, c'est par l'éducation familiale, que chaque petit être devient un homme ou femme, et intègre les exigences que la société formule envers chaque sexe. La question de l'identité sociale que nous avons abordée précédemment se superpose à la question de l'identité sexuelle. Comment, dans cette société antillaise, devient-on homme ou femme lorsque l'on est né garçon ou fille ? Comment devient-on mère ou père lorsque l'on est femelle ou mâle ? La question, si elle paraît simple, nous permettra de dévoiler les rouages de la dynamique matrifocale, en nous amenant à comprendre l'importance de l'éducation familiale et de l'apprentissage de la différenciation sexuelle dans la construction de l'identité.

transmet pas une tendresse que l'on n'a pas reçue. Néanmoins, en milieu matrifocal, ce manque d'effusion a aussi pour but d'autonomiser l'enfant, de le séparer de sa mère et ce d'autant plus en l'absence du père. La mère assume elle-même cette nécessité tout en revendiquant la nécessité pour l'enfant de s'endurcir face aux difficultés de la vie.

¹ expression utilisée par Livia Lesel, in *Le père oblitéré. Chronique antillaise d'une illusion*, Paris, L'Harmattan, 1996.

CHAPITRE VI :
DE LA MERE A LA FILLE :
L'APPRENTISSAGE D'UNE RESPECTABILITE EN MIROIR

Dans une société où les mères occupent une place prédominante, l'éducation des filles peut être facilement envisagée comme le noyau du dispositif matrifocal. C'est la mère qui assure l'éducation familiale, et c'est ce rôle de mère que la fille devra être capable de reprendre à son tour, renouvelant ainsi la tradition de la maternité antillaise. Si la femme bénéficie d'un lien biologique indéniable avec son enfant¹, elle ne doit pas moins apprendre à être mère, tout comme l'homme apprend à être père. Et c'est aux représentations et aux constructions sociales et culturelles de la maternité et de la paternité, que nous venons d'aborder, que l'éducation des enfants vient répondre. On ne naît véritablement ni mère ni père, on le devient. La route est longue sur le chemin de cette métamorphose qui ne s'invente pas mais s'apprend quotidiennement. Chacun joue un rôle précis dans les processus de reproduction biologique et sociologique des générations, rôle qui détermine et nécessite une initiation particulière.

Bien que le rôle du père ne soit pas à négliger, il apparaît que ce qui se joue entre la mère et la fille, dans la reproduction d'une identité, d'un désir, et donc d'une sexualité, est le centre de la dynamique matrifocale relationnelle. Sur le chemin qui l'amène à être femme, c'est l'imgo maternel que la fille ne cesse de rencontrer. C'est ce lien nodal à la mère qui fonde la matrifocalité psychique, celle qu'ont déjà présentée brillamment Jacques André (1987) ou Livia Lesel (1995) et après lesquels il est bien difficile d'innover, surtout lorsque l'on arrive aux mêmes conclusions. Indéniablement, ces auteurs ont montré la nécessité d'une approche en termes psychologiques, pour la compréhension de la construction de l'identité féminine antillaise.

L'objectif premier de l'éducation des filles est d'en faire des femmes respectables destinées au mariage, des femmes capables d'être de bonnes mères, si possible dans le mariage, et éventuellement de bonnes épouses. Comme l'a montré Peter Wilson dans ses différents travaux (1967, 1973), la respectabilité est la valeur morale la plus escomptée de la part de la gent féminine. Chez la fille, la jeune-fille et la femme, cette respectabilité affichée garantit la bonne éducation dispensée par la mère. Mais cette notion de "respectabilité", très connotée, peut être entendue de bien des façons. A quoi fait-on véritablement référence en Guadeloupe quand on demande à une jeune fille de "se respecter" ?

Afin de mieux saisir les enjeux de l'éducation des filles, nous proposons de revenir sur des méthodes pédagogiques finalement assez traditionnelles, mais qui ont toujours cours puisque ce sont celles que nous avons pu observer sur le terrain trois-riverain et basse-terrien.

¹ Toutefois, la maternité peut être aussi définie au-delà de sa définition biologique ; le rôle de mère étant assurée par une mère adoptive, une mère de substitution, pour pallier la mort de celle-ci, ou pour répondre à une définition sociale de la maternité. De même, la fonction maternelle peut être détenue par plusieurs femmes, qui seront toutes considérées comme les mères de l'enfant.

Ces méthodes pourraient sembler désuètes, elles sont parfois extrêmes. Si elles ne permettent pas de généraliser à l'ensemble des familles antillaises, elles donnent néanmoins une bonne vision des bases à partir desquelles de nouvelles pédagogies tentent de se mettre en place, en s'en éloignant pour certaines. Mais qu'on ne s'y trompe pas : les milieux bourgeois ne sont pas exempts de ce système de reproduction fondé sur une représentation rigide des sexes et des rapports sociaux.

L'apprentissage de la respectabilité se fait d'abord par le corps tout en étant porteuse de valeurs religieuses, morales et sociales importantes. Une série de limites, d'interdits et de contraintes est ainsi érigée autour des filles et des jeunes filles, qui s'exprime en premier lieu par une discipline du corps. En effet, respectabilité rime souvent avec retenue, intériorité, discrétion et inhibition. Cette approche du corps et de l'idéologie qu'il vient servir nous permettra alors de questionner la finalité de l'éducation des filles : vise-t-elle à former des individualités en donnant aux femmes la possibilité de vivre leurs désirs, ou impose-t-elle au contraire la reproduction implicite d'un schéma, dans un processus d'identification plus que d'individualisation ?

I. La fille sous emprise physique

A. LE CORPS MODELE

*"J'ai élevé mes enfants proprement, bien habillés, même si moi, je mets n'importe quoi... et ils se sont mariés proprement aussi"*¹. Ce témoignage résume à lui seul l'importance de l'image et de la valorisation d'un corps discipliné par l'éducation, dans le souci du mariage.

1. La parure vestimentaire

Point commun chez les garçons et les filles, la coquetterie est une valeur entretenue très tôt par la maman. Il suffit de regarder comment les enfants sont habillés lorsqu'ils se rendent à l'école, et ce dès la maternelle, ou lorsqu'ils accompagnent leur mère dans ses déplacements en ville, pour comprendre que l'apparence et l'image occupent une position centrale dans les préoccupations maternelles. La tenue vestimentaire est très soignée dès que l'enfant sort de l'espace domestique pour se rendre dans un lieu public. L'enfant, et *a fortiori* la fille, liée par une relation d'identification à sa mère, doit faire envie plutôt que de susciter des commentaires désobligeants. Des vêtements coûteux, même si la qualité n'est pas la meilleure, viendront montrer le standing réel ou recherché de l'enfant et de sa mère. Les vêtements doivent faire de l'effet, en mettant en valeur l'enfant, au détriment parfois de son confort. Si les pantalons et les T-shirt, repassés au mieux, peuvent servir de tenue scolaire pour les petits, ils doivent être remplacés par des tenues beaucoup plus endimanchées lorsque la fille accompagne sa mère dans ses déplacements urbains. Ainsi, la petite fille devra porter une robe et des souliers vernis par exemple, et faire de toutes façons preuve de coquetterie. Le but assigné est de montrer, à travers le vêtement, que le corps est discipliné et soigné, par une mère qui affiche ainsi son prestige à elle. C'est l'image de la mère qui est en effet en jeu à

¹ Cité par F. Alibar et P. Lembeye-Boy, in *Le couteau seul...*, Op. Cit., vol. 2, p.19.

travers l'image de l'enfant, tant la fille est identifiée à sa mère. Celle-ci exhibe à souhait sa fille comme faire valoir de sa propre renommée. Les jupes ne seront donc pas trop courtes, les T-shirt seront discrets sans laisser apparaître le décolleté, surtout lorsque la fille se rend à l'école. La discrétion est de rigueur dans les lieux sociaux publics. J'ai pu surprendre une conversation entre deux femmes choquées par un T-shirt avec un décolleté trop ouvert selon elles, que portait une lycéenne qui se rendait en classe :

"A pa lékol i kay kon sa ti fy-la? Ah non mais... tchip ! Ou ka rann' vou kont ! Sé pwoblèm i ka chèchè ti fy la ? E manman ay, a pa vis i ni an san ay, osi ta la ? Mé sé li ki responsab a ti moun ay, sé vis i ka apwan' li, si i ka pwan sa kon sa !" (Ce n'est pas à l'école qu'elle va habillée comme ça cette fille là ? Ah non mais...Tchip¹ ! Tu te rends compte ! Elle cherche des problèmes cette petite ! Et sa maman, ce n'est pas du vice qu'elle a dans le sang, aussi celle là ? Mais c'est elle qui est responsable de son enfant, c'est le vice qu'elle lui apprend si elle tolère ça comme ça !)

De la même façon, une jeune femme se réclamant d'une éducation bourgeoise affirmait haut et fort ne s'être jamais rendue en jupe courte ni en T-shirt, au lycée public qu'elle fréquentait, évoquant ainsi le respect qu'elle se devait à elle-même, et le mépris qu'elle ressentait à l'égard de jeunes femmes moins scrupuleuses et plus dévergondées à ses yeux.

L'importance accordée à la tenue vestimentaire se fait ressentir même sur les plages où la tenue est pourtant réduite. Le maillot de bain, en tant que minimum vestimentaire porteur de l'image de la femme se doit d'être des plus convenants. Les strings et les monokinis n'ont pas fait leur place en Guadeloupe, et pas uniquement dans la Basse-Terre. En effet, ces tenues dénudées sont considérées comme étant le propre des touristes blanches, qui sont associées à un stéréotype de femmes faciles, ayant peu de respectabilité sexuelle². Dévoiler son corps et qui plus est des organes sexuels secondaires (seins, fesses...) est le comble du manque total de respect de soi-même. Une telle tenue est ici synonyme d'impudeur et de provocation sexuelle : c'est une demande sexuelle affichée. La connotation sexuelle directement associée à une exhibition d'une partie du corps nous renseigne déjà amplement sur la nécessité de tenir inhibé, chez la femme, tout ce qui peut avoir trait trop explicitement à la sexualité et au désir. Désir masculin comme féminin. Masculin, car c'est celui qu'une telle tenue pourrait (ou voudrait ?) immanquablement provoquer. Et féminin, car c'est celui qu'il faut contenir dès le plus jeune âge.

Ainsi, l'importance accordée à l'image donnée à autrui, et cette notion particulière de l'élégance reflètent une discipline du corps et de la sexualité, et celle-ci est quotidienne même si les tenues les plus soignées ne sont pas de rigueur tous les jours. Mais l'attention portée à sa présentation et à son apparence ne doit pas se relâcher. La fille et *a fortiori* la jeune-fille ne doivent pas prendre le risque que le regard de l'entourage ou du voisinage leur renvoie de la moquerie ou de la déconsidération. Il faut éviter des situations qui leur feraient "wont" (honte), ainsi qu'à leur mère. Mieux vaut alors attirer sur soi des regards neutres ou envieux³,

¹ L'onomatopée dite "tchip", intraduisible, est produit par le bruit que fait l'air en passant entre les dents et la langue quand celle-ci est collée au palais. Selon les cas, elle exprime un désaccord, une très forte réprobation, voire du mépris.

² Cf. *Infra*.

³ Faire envie est néanmoins une attitude risquée qui peut en effet susciter la jalousie et causer des attitudes de malveillance ou de méchanceté (par la sorcellerie). Voir sur ce point le travail de Christiane Bougerol : *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie*. P.U.F., Paris, 1997.

que d'être humilié par le regard public. Comme nous le verront plus loin¹, dans cette revalorisation narcissique, le rôle des communautés extra-familiales est particulièrement important dans la construction de l'image de chacun, qui se fait sur une dynamique du paraître soumise au "qu'en dira-t-on ?" (*ka moun ké di ?*).

Dans la parure vestimentaire, le rôle du bijou est fondamental. La jeune fille apprend qu'il est presque inconvenant de se montrer en public sans ses bijoux en or. La chaîne, les bagues, mais surtout les boucles d'oreilles doivent être portés par toute femme qui se respecte. "*O zanno aw ?*" ("*Où sont tes anneaux ?*") lançait une femme à son amie sur un ton réprobateur, alors que celle-ci s'apprêtait à sortir les oreilles nues. Si les petites filles en sont exemptes, cette obligation se fait très ferme chez les adultes. Outre la coquetterie à laquelle il renvoie, le bijou en or reste un signe extérieur de richesse, et un fort critère de distinction dans les milieux les plus modestes. Dans les milieux plus favorisés, le bijou reste un incontournable de la parure féminine. Le bijou en or, surtout lorsqu'il a été offert par un homme, ennoblit la femme d'un prestige social non négligeable. Cette importance accordée au bijou prend une dimension toute particulière dans le cadre de la fête des marchandes à Basse-Terre ou celle des cuisinières à Pointe-à-Pitre. Comme dans toute manifestation où les femmes évoluent en tenues traditionnelles (robes à corps, carré et colliers choux), les bijoux doivent se faire tapageurs. Il n'est de femme "matador", symbole de la belle créole, sans ses rivières de colliers (les colliers choux) ni ses "tétons de négresse" (type de boucles d'oreilles créoles), ou ses bagues². Nous avons pu néanmoins observer, dans un contexte beaucoup plus ordinaire, une femme se rendre presque quotidiennement dans le bourg de Trois-Rivières pour jouer son tiercé, sans manquer préalablement de revêtir pour l'occasion tous ses bijoux : bagues, bracelets, colliers, et anneaux. Il lui paraissait impossible de se montrer en public sans cette parure qui devait donner l'image d'une femme bien entretenue et à l'aise financièrement, alors que ses comptes étaient au plus bas... C'était aussi bien évidemment l'image du mari qui était ici en jeu...

2. Le cheveu lissé

Dans l'éducation des enfants, la coiffure occupe une importance aussi grande que le vêtement. La maman accorde un soin tout particulier à la coiffure de ses enfants, et spécialement de sa fille, dont les cheveux longs doivent être disciplinés, soignés et entretenus chaque jour. Il est très rare de voir des petites filles aux cheveux très courts, ras. Je crois n'en avoir jamais rencontrées. En effet, il est d'usage que la féminité s'affiche à travers une chevelure moyenne ou longue, dès le plus jeune âge, le cheveu coupé très court étant l'apanage des garçons. Ce n'est qu'avec l'âge et éventuellement avec la maternité ou la grand-maternité que la femme s'autorise une coupe courte³. Le cheveu long est ainsi non seulement gage d'une certaine féminité extérieure, mais vient aussi prouver la qualité du cheveu. En effet, les cheveux les plus crépus sont assez difficiles à garder longs, sans leur faire subir un défrisage, tant leur densité et leur nature ultra-frisée empêchent un démêlage souple. La

¹ au chapitre IX.

² Voir à ce sujet le rapport de Stéphanie Mulot : *Femmes en carnaval. L'imagerie matrifocale basse-terrienne à l'épreuve du rite social*. Rapport à la Mission du Patrimoine Ethnologique, Ministère de la Culture, Octobre 1998.

³ Les modes actuelles permettent néanmoins aux jeunes filles d'avoir des cheveux courts et bien entretenus même si elles semblent encore toutes préférer les coiffures longues, naturelles ou artificielles.

coiffure témoigne ainsi de la qualité du cheveu ; la nature du défrisage, ou au contraire son absence, venant prouver la nature et incidemment la beauté du cheveu et de la femme.

Une femme se vantait ainsi de la beauté de ses cheveux qu'elle pouvait coiffer de façon naturelle : *"Ma chère, moi je n'ai jamais eu besoin de faire des tresses dans mes cheveux, jamais ! Ni aucun défrisage à la soude d'ailleurs. J'ai de beaux cheveux et on me le dit !"*

Inversement, une métisse à la chevelure souple, ayant natté ses cheveux, se heurta au désaccord de son petit ami : *"Mais avec les cheveux que tu as, tu n'as pas besoin de les natter, tu as de beaux cheveux, tu dois les montrer, et ne pas les coiffer comme une négresse !"*

L'Histoire semble ici avoir toujours de lourdes conséquences. Le cheveu crépu, "grainé", comme dit le créole, celui *"qui fait des zéros, zéros, zéros sur la tête"*, est le signe d'une origine ou d'une identité nègre manifeste. Le cheveu devient ainsi l'un des caractères premiers de cette négrité. Plus le cheveu est fin et souple et plus la probabilité de métissage de la personne, ou de présence de sangs mêlés dans sa généalogie, est grande. Un cheveu fin, souple et qui se coiffe facilement est ainsi un signe de beauté esthétique et de prestige social. Les Indiennes jouissent aussi de cette notoriété importante du fait de leur chevelure lourde, dense et souple fortement convoitée. Les cheveux qui n'ont pas besoin d'être défrisés sont ainsi mis en valeur dans ce type de catégorisation. Schœlcher évoquait déjà ainsi au siècle dernier la stigmatisation autour de la chevelure, comme critère de séduction et de reconnaissance voire de promotion sociale ¹:

"Quiconque a des cheveux laineux, signe essentiel de la prédominance noire dans le sang, ne saurait aspirer à une alliance avec des cheveux plats. Les femmes de couleur qui ont la chevelure crépue s'imposent des tortures horribles en se coiffant pour la tirer de façon à laisser croire qu'elle est soyeuse... Cet éloignement qu'ils montrent vis-à-vis du nègre est un scandale aux yeux de la raison (...)".

Néanmoins, le cheveu frisé et crépu est aussi devenu le gage d'une identité nègre portée parfois fièrement aujourd'hui. Les ambivalences sociales et identitaires sont très présentes autour de la question esthétique et physique. Ce qui peut être reconnu comme critère d'identité culturelle ou de beauté physique aujourd'hui (le cheveu crépu, voire afro), est en même temps ce qui est mis à l'index socialement et relégué aux derniers échelons de la catégorie socio-raciale.

Les femmes savent reconnaître avec une acuité très précise les différentes nuances très subtiles entre des cheveux de natures différentes. Une mère parlant de ses cinq enfants, qui auraient pu paraître fort semblables d'un point de vue physique à un regard profane, prenait un soin tout particulier à les distinguer selon la nature de leurs cheveux :

"Franck, mon aîné a les cheveux les plus raides² de tous. Et c'est le dernier qui a les plus beaux cheveux. Les cheveux de ma fille ne sont pas beaux non. Ils sont trop épais ! Heureusement qu'elle fait son défrisage. Et ceux de Pierre ne sont pas aussi fins que ceux de Georges. Les siens sont beaux et souples oui ! D'ailleurs, les cheveux de sa première fille sont bien lisses !"

¹ Cf. chapitre II, cité par Jean-Luc Bonniol (1992 : 91).

² Le mot "raide" est la traduction francisée, utilisée par la population antillaise, du créole "rèd" qui signifie en fait "dur". Le cheveu est "rèd", dur, lorsqu'il se coiffe très difficilement et qu'il reste statique, voire rigide.

Le cheveu est donc reconnu comme beau quand il se coiffe facilement et naturellement. Le cheveu fin, ondulé mais non crépu, plat et lisse est le prototype du beau cheveu. Mais des cheveux de natures différentes peuvent être embellis ou escamotés par les multiples techniques et cosmétiques dont les femmes disposent (défrisage, tissage, rajout...). Les séances de coiffage du matin, très douloureuses parfois, n'ont pas encore disparu. Le défrisage ne touche pas toutes les petites filles, car les produits défrisants, même les plus doux, sont encore trop agressifs pour elles. Les défrisages sans soude peuvent se faire à l'âge de l'école primaire. C'est avec l'entrée au collège ou la puberté que les premiers grands défrisages, marquant l'entrée dans le cycle perpétuel de ce rituel esthétique¹, se font le plus souvent. Dans ce domaine, les produits chimiques sont venus remplacer les défrisages à chaud, au peigne à défriser, ou même le fer à repasser utilisés pour lisser la chevelure tout en lui causant de réels dommages. Mais les tout petits connaissent encore les tortures du peigne qui doit venir à bout de tous les nœuds avant d'aller à l'école. Les tresses, les nattes, les "vanilles", les "choux" sont autant de techniques très usitées qui permettront de ne pas coiffer les cheveux des filles tous les jours, mais qui laissent transparaître en même temps leur nature difficile.

Une fois défrisés ou coiffés, les cheveux doivent rester lissés. Les mèches rebelles doivent être disciplinées. Les "*cheveux défaits*" ou "*démontés*", où tous ne sont pas tirés, aplatis et lissés en arrière sur le crâne sont le signe d'une négligence et l'objet de moqueries. Or, c'est bel et bien cette négligence que l'éducation de la fille doit combattre, afin que celle-ci soit socialisée le mieux possible, en montrant une image très policée et très disciplinée d'elle-même, parfois au prix d'une réelle douleur physique. Ainsi, c'est par les meurtrissures du corps que s'imprègne cette obligation sociale du paraître, cette nécessité de correspondre aux normes physiques et sociales, ce besoin de reconnaissance narcissique publique. Cette reconnaissance vient flatter les femmes en fonction de critères de beauté construits socialement et historiquement. Les revendications identitaires panafricaines ou traditionalistes ont mis en valeur ce que la colonisation avait banni : le cheveu crépu et les coiffures "afro". Néanmoins leur rôle n'a pas toujours été suffisamment important pour bouleverser totalement les représentations et les critères de beauté. Il suffit pour cela d'entendre les discussions des femmes entre elles ou la fascination exercée par des cheveux jugés "beaux", soit frisés et souples, auprès des femmes comme des hommes d'ailleurs, pour s'en rendre compte.

Le défrisage imposé à toutes les Nègresses qui ne veulent pas garder les cheveux courts, au-delà des commodités de coiffage qu'il procure, et à travers les dangers sanitaires qu'il implique et les risques que les femmes acceptent de prendre contre leur propre santé, n'est-il pas aussi avant tout l'instrument d'une uniformisation collective, à laquelle il ne faut se soustraire sous peine de sanction morale et de mise à l'index publique ? On pourrait presque penser que la douleur du coiffage fait figure de rite initiatique ou de châtiment. C'est dans la douleur infligée à son corps que l'enfant apprend très tôt qu'elle ne correspond pas aux exigences sociales, ni au désir de sa mère et qu'elle doit pourtant s'y plier, même dans la souffrance. C'est aussi dans cette douleur que se développe une certaine honte de soi, honte

¹ Un défrisage doit s'entretenir et se refaire régulièrement. En effet, les repousses de cheveux doivent être défrisées à leur tour pour éviter que le cheveu ne se casse entre la partie défrisée et la repousse. Un tel défrisage peut ainsi se faire tous les trois mois. Et cette fréquence doit se maintenir aussi longtemps que la femme veut garder ses cheveux longs, sinon elle devra envisager de les couper afin d'éviter la chute. Le commerce des produits capillaires est donc un marché florissant, mais aussi fort dangereux, car certains produits chimiques très agressifs sont vendus dans le commerce librement et utilisés par les femmes à leur domicile sans la surveillance d'un coiffeur trop coûteux pour certaines.

de ne pas avoir le cheveu lisse mais crépu, honte de ne pas être une enfant aimée pour sa beauté par sa mère, honte de causer du chagrin à la mère. En effet, en voulant absolument changer la nature du cheveu de sa fille par la contrainte, la mère transmet sa déception face à la non satisfaction de son désir. Désir d'avoir une enfant dont le physique suffirait à lui seul à couvrir la mère de toutes les gloires tant attendues. Désir d'avoir une enfant qui rachèterait sa non perfection à elle, en attirant sur elle des regards envieux. L'importance de ces regards envieux est particulièrement grande dans le cas de mères célibataires qui ont eu à souffrir d'une certaine opprobre sociale. C'est alors que le mythe de "l'enfant lactifié"¹ semble encore très fort dans ces cas de modelage forcené du corps.

3. La discipline corporelle et verbale

Tout comme les vêtements ou les cheveux, lissés, aplanis, repassés, le corps doit lui aussi être discipliné. Une fille bien élevée doit savoir contenir son corps : ne pas courir, ne pas se laisser aller à ses élans corporels, et faire preuve de droiture dans son maintien. La discipline corporelle s'apprend très tôt. Ne pas courir dans la maison et encore moins dans la rue, savoir adopter des tenues pudiques (croiser les jambes, ne pas toucher son propre corps...) font partie des entraves à la liberté corporelle auxquelles sont vite soumises les petites filles. L'expression corporelle se fait dans la contrainte et l'obligation d'une bienséance. "*Mété'w dwet*", (*tiens toi droite*), ordonne l'injonction maternelle à sa fille, pour la rappeler à l'ordre, si sa tenue laisse à désirer. Aurait-elle ouvert les jambes, adopté une tenue jugée précocement aguicheuse, ou parlé d'un sujet qui ne regarde que les grandes personnes ? La sanction sera une parole ("*C'est une tenue alors ?*"), ou même un geste de réprimande, pouvant aller jusqu'au "*kou*" (gifle ou coups sur le corps).

Le langage est aussi fortement surveillé dans cette discipline corporelle. Le langage doit être aussi châtié que le corps contenu. Si l'on apprend aux enfants à ne pas participer aux discussions des adultes en ne se mêlant pas de choses qui ne les concernent pas, on apprend tout particulièrement aux filles à ne pas poser de questions ni aborder des sujets ayant un rapport à la sexualité ou aux affaires de mœurs des adultes. Les affaires sentimentales et sexuelles doivent rester tabous pour les filles, nous y reviendrons. Mais nous pouvons noter, avec Jacques André, que cette interdiction s'exprime dans l'interdiction faite à la fille, plus qu'au garçon, de s'exprimer en créole dans l'espace domestique. Le créole, en tant que langue fortement connotée d'affects et de référents sexuels, ne peut être utilisé innocemment :

*"Pour comprendre cette solidarité des langues et des sexes, il faut saisir la connivence particulière entre le créole et le sexuel. D'une manière générale, le créole est marqué du sceau du "vulgaire", voire du "malpropre" (malélivé). Cette qualification touche la langue dans son ensemble, indépendamment de la nature des énoncés, et l'oppose au français, langue du "respectable". (...) La proximité du créole et du sexuel en circonscrit l'usage pour la fille : une fille qui parle créole, quoi qu'elle dise, encourt le risque du vulgaire, donc de l'opprobre."*²

¹ L'enfant lactifié serait chez Fritz Gracchus (1979), l'enfant fantasmé par les femmes désireuses de se rapprocher de normes physiques blanches, dont le chabin serait l'idéal type. Je ne reviens pas sur les cas d'enfants ayant eu quotidiennement autrefois le nez affiné par les doigts de leur mère, afin d'adapter leur physionomie aux critères européens.

² in, "Le Coq et la jarre. Le sexuel et le féminin dans les sociétés afro-américaines", *L'Homme*, 96, Oct-Déc. 1985 (4) : 49-75, p. 52.

Lourd de cette charge érotique, le créole est donc déconseillé chez la fille qui doit au contraire faire preuve de pudeur et de discrétion concernant le sexuel. Néanmoins, l'interdiction s'applique particulièrement aux discussions que la fille aura en famille, avec les adultes ou avec les garçons ou les hommes plus tard. Les discussions entre femmes intimes peuvent se faire plus facilement en créole, langue qui n'est donc pas apprise en famille mais à l'extérieur de la maison, même si la mère peut utiliser durement le créole pour marquer sa colère ou sa réprobation. Le créole parlé par les femmes en devient ainsi sensiblement différent de celui parlé par les hommes, plus rustre et moins francisé. Le français reste toutefois la langue privilégiée de l'expression des femmes en public, celles-ci prouvant ainsi leur respectabilité et leur bonne éducation par le verbe¹. Il serait particulièrement inconvenant pour une femme d'engager la conversation avec un homme en créole. Par contre au fil de la conversation, si un terrain d'entente ou de discussion est trouvé avec sympathie, la femme peut prendre la liberté de parler en créole. Mais, si elle utilise le français, il serait offensant pour elle que l'homme lui réponde en créole, ce qui placerait d'emblée la discussion sur un registre sexuel. "*Tu lui laisses t'apprendre la langue elle-même*", nous expliquait ainsi un homme avec humour et ambiguïté.

La discipline du corps et du langage doit ainsi refléter l'éducation morale, héritée d'une éducation coloniale, et éventuellement religieuse : se tenir bien et parler bien, c'est aussi se conduire bien en société et montrer son adéquation aux codes sociaux². Ne pas crier, ne pas mentir, ne pas agresser les gens physiquement, ni les regarder droit dans les yeux, ne pas voler, ni médire, ne pas être curieuse sont autant de qualités qui sont recherchées chez l'enfant. Recherchées ou évitées, puisqu'on les reconnaît par contre comme le propre des adultes. Les enfants doivent donc apprendre à ne pas imiter les adultes, grâce à une éducation qui ne correspond pas toujours aux faits et gestes que l'enfant voit autour de lui chaque jour.

Le manque de "*respect de soi*" et la négligence sont donc les défauts les plus réprimés et condamnés chez la fille et plus tard chez la femme. "*Fo'w respekté'w*" (il faut que tu te respectes) dit l'injonction maternelle et sociale. Chacun attend en effet de celle-ci qu'elle sache "*se respecter*" et respecter les siens. Cette notion de "*respect de soi*" implique donc une certaine rigueur corporelle et implique même une propension à rendre ses propres envies et son propre désir secondaires face à ceux d'autrui (les exigences de sa propre mère, de sa famille, et plus tard, de son partenaire). La négation de leurs propres désirs et de leurs propres comportements corporels au profit d'injonctions familiales et de normes sociales qui

¹ Sylviane Telchid, professeur et écrivain, se souvient ainsi des interdictions faites aux femmes de parler créole : "*Le créole est langue interdite, dénigrée sur la place publique, bannie des écoles, langue scandaleuse qui charroie les jurons et sied aux bouches des nèg-bitasyon, des nèg-madrébol sans éducation ni grande instruction. Politesse exige le français. Courtoisie sourit en français. Élégance s'habille en français. Intelligence s'appelle en français.*" in Gisèle Pineau, Marie Abraham, *Femmes des Antilles, traces et voix. Cent cinquante ans après l'abolition de l'esclavage*. Paris, Stock, 1998, page 196.

² Ces préceptes correspondent à ceux que la colonisation a imposés à travers l'école nationale à une population qu'elle jugeait vile. Mais ces préceptes de conduites sociales ne sont-ils pas communs à toute société ? Ils étaient peut-être tout autant africains qu'européens. La religion a eu une influence majeure dans la connotation morale apportée à l'éducation des enfants, et dans la représentation des penchants "naturels" de tel ou tel peuple. L'intériorisation d'une telle vision est ce qui fait qu'on ait pu associer des comportements reconnus conformes aux règles sociales à une éducation "à la française", quand des comportements réfractaires étaient attribués à une nature nègre, voire africaine. Toutefois, dans un mouvement inverse aujourd'hui, on attribue à une éducation métropolitaine, les dérives de comportements de certaines personnes qui ne respectent plus les règles de "respect", de "politesse" ou autres codes sociaux (problèmes de mendicité, de délinquance, de toxicomanie, de licence sexuelle...) : l'acculturation serait ainsi aujourd'hui la cause de maux qu'elle était censée éviter autrefois.

s'imprègnent directement dans leurs corps, pousse ainsi petit à petit la fille, la jeune fille et la femme à accepter leur situation avec fatalisme et à juger négativement celles de leurs consœurs qui ne respecteraient pas les règles et contraintes imposées aux femmes.

B. L'ESPACE SURVEILLE, L'IMAGE TRAVAILLEE

1. La femme d'intérieur.

Le modelage du corps s'accompagne d'une restriction de l'espace dans lequel il est autorisé à évoluer. L'univers antillais est séparé entre deux types d'espaces : l'un féminin et l'autre masculin, qui se frôlent ou se croisent parfois mais dont les limites sont bien connues des différents protagonistes¹.

"*Ti fi pa ka drivé*" (les filles ne traînent pas dehors) rappelle l'injonction maternelle et sociale. "*Dapwé'w, ou sé on gwan madanm, mé sé a kaz an mwen ou ka resté*" ("*selon toi, tu es déjà une grande femme, mais c'est chez moi que tu habites*"). "*O ou kai ?*" (*Où vas-tu ? Où as-tu besoin d'aller ? Qu'est-ce que tu cherches ?*) Cette question vient pointer sèchement une attitude irrespectable. Une jeune fille n'a pas besoin de sortir ! A moins d'être accompagnées, les jeunes filles ne doivent pas rester dans la rue, sans avoir expressément à y faire. La mère enverra plus facilement son fils faire les courses à la boutique du quartier. Si c'est la fille qui assure les courses extérieures pour sa mère, elle ne doit pas se mettre en retard. Les sorties nocturnes sont de ce fait encore plus surveillées. Une jeune fille bien élevée ne sort pas le soir de chez elle pour retrouver des amis dehors. Ceux-ci pourront éventuellement être invités chez sa maman en présence de celle-ci. La jeune fille doit toujours être accompagnée d'un homme de sa famille (frère ou cousin) si elle quitte la maison le soir, pour se rendre à une soirée par exemple. Mais le nombre de soirées où elle peut se rendre est limité dans le mois, afin de ne pas l'inciter à trop de débauche et à veiller à son sérieux. Les soirées et autres sorties nocturnes à l'extérieur de l'espace domestique sont des moments propices aux rencontres avec les jeunes hommes et celles-ci doivent être contrôlées et limitées.

L'espace domestique est donc foncièrement féminin, il est même maternel : c'est le lieu où la maman construit et entretient ses liens fusionnels avec ses enfants, le lieu où règne son autorité à elle. La maisonnée, en tant que foyer maternel, est donc le lieu d'attachement des enfants, et le lieu de vie de la fille et de la femme. A l'intérieur de la maisonnée, la cuisine est un lieu spécifiquement maternel. C'est un lieu que la fille doit savoir habiter et utiliser, même si le fils n'en est pas exclu². La cuisine, en tant que lieu où sont préparés les repas, est très chargée affectivement de l'empreinte maternelle. La mère est avant tout celle qui nourrit, qui donne à manger à ses enfants, même si les moyens de le faire lui viennent d'un homme. Mais c'est à la mère que sont associés les plaisirs de la nourriture et des repas. Faire à manger, donner à manger, servir à manger sont des actes maternels, maternants. La fille doit donc apprendre rapidement à accomplir cette tâche domestique qui fera d'elle aussi une bonne mère. Plus que le salon ou la chambre, la cuisine est le véritable lieu de vie de la maison, non seulement celui où se concoctent les plats, mais aussi celui où se tissent les liens entre les différents membres de la famille. C'est souvent autour de la préparation des repas que l'on discute des affaires de famille. C'est autour de ce repas et dans cette cuisine que les confidences peuvent être faites à la maman ou entendues d'elle. Enfin, c'est autour de ses plats et de sa cuisine que l'amour à la maman est exprimé ; les enfants, et plus spécialement

¹ Cf. Chapitre I.

² Cf. Chapitre VII.

les fils, venant estimer la qualité et la bonté du plat avant même qu'il soit servi. La qualité de la cuisine de la maman semble devoir être le synonyme de l'amour qu'elle porte à ses enfants. Elle se doit donc de leur faire les plats qu'ils affectionnent et de les satisfaire ainsi par ce plaisir de la nourriture. C'est cette charge affective qui emplit aussi les cuisines antillaises, et dont les filles sont pétries dès leur plus jeune âge.

A l'inverse, le monde du dehors est plus généralement masculin, lieu de sorties et de conquêtes des hommes. Néanmoins, certains lieux restent féminins, ce sont les lieux de moralisation et de socialisation : l'église, les zones marchandes (marchés, magasins) et les administrations. A Trois-Rivières, si les femmes occupent certains lieux stratégiques dans l'univers urbain (abords des magasins, marchés, lieux d'échanges de biens et de paroles), elles sont tenues à distance de lieux annexés par les hommes : la place de l'église (lieu de compéage), les lolos (bars), les terrains de sports et les abords de la plage. La ville est un lieu où se côtoient les sexes, mais où les femmes sont censées uniquement transiter (hormis au marché où elles sont commerçantes ou acheteuses) même si ce transit peut durer un certain temps. De leur côté, les hommes peuvent rester longtemps dans des activités de "*makréraj*" notamment¹. Ainsi l'occupation permanente de l'espace urbain est plutôt masculine.

La petite fille vivant en milieu rural apprend ainsi très rapidement que le monde extérieur à l'espace domestique ne lui est pas propice. L'espace du dehors (la rue, la ville) est un espace masculin, celui des rencontres avec les hommes, que la fille doit éviter lorsqu'elle est seule. Le potentiel sexuel de l'espace masculin du dehors se révèle trop dangereux pour qu'une fille s'y aventure sans risquer de mettre en doute sa respectabilité. Par extension, les lieux moins urbanisés, donc symboliquement moins socialisés, et particulièrement les lieux naturels (la forêt, les rivières, les mornes, la montagne, le littoral maritime, la savane et les terres²...) sont quasiment interdits aux femmes et surtout aux femmes seules. Certains de ces espaces, du fait de leur absence de domestication, sont considérés comme étant le domaine des esprits, bons comme mauvais, ceux des ancêtres, comme ceux des revenants. Ces lieux soumis au seul contrôle de la nature sont des lieux où ne peuvent s'aventurer que ceux qui ont la force de s'en protéger (les hommes, mais aussi les quimboiseurs, qui commercent avec les esprits) mais pas *a priori* les femmes, à moins qu'elles n'y cherchent quelque commerce dangereux (avec les hommes ou les esprits si elles sont quimboiseuses). Ces lieux, en tant qu'espaces soustraits au contrôle social, deviennent des lieux de rencontres entre couples illégitimes ou personnes qui souhaitent garder leur relation discrète, surtout si cette relation est inacceptable moralement³.

¹ Cf. Chapitre X.

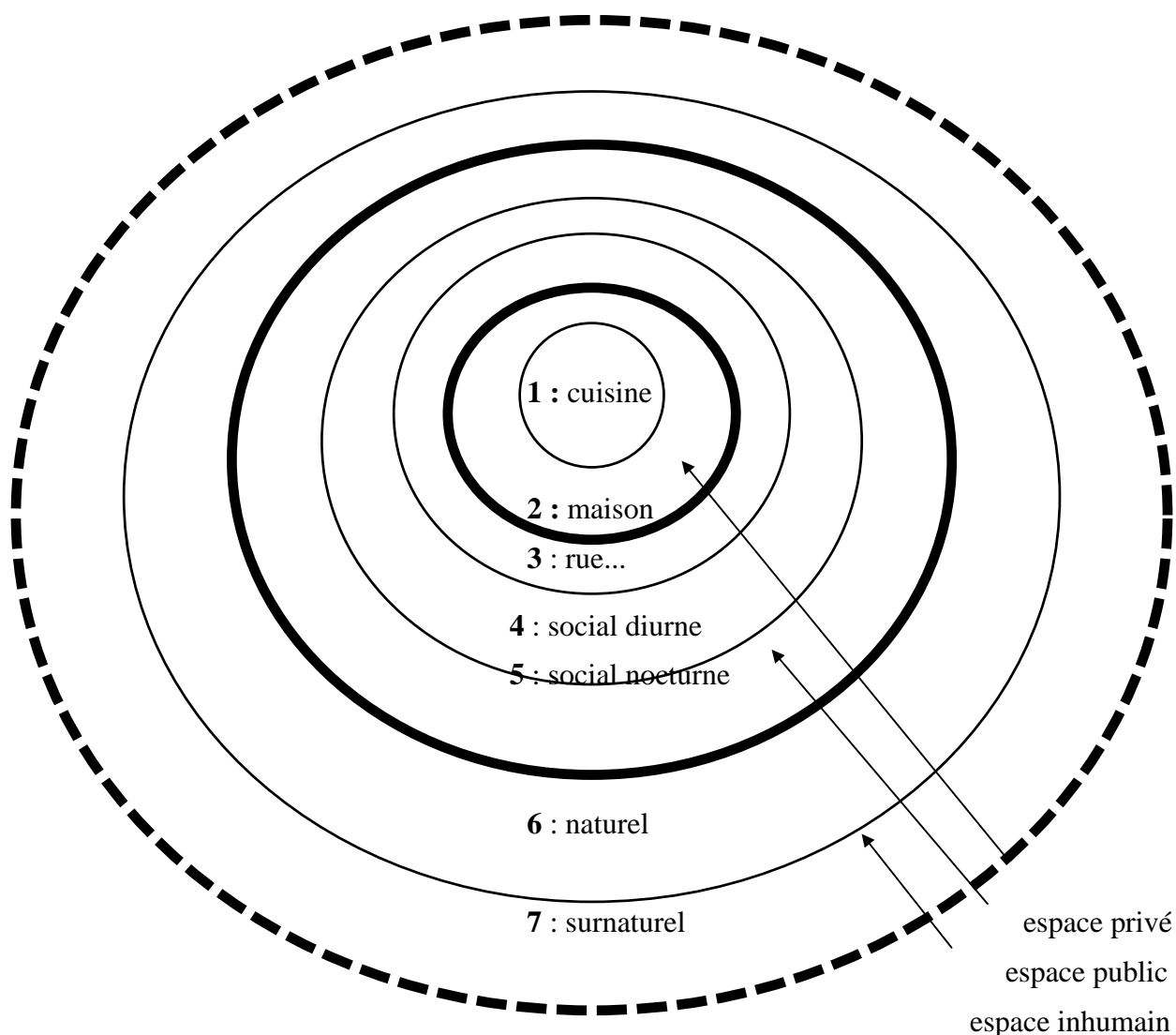
² La "*savann'*" ou les "*zayèn*" sont des étendues de terre ou d'herbes (champs, prairies, terrains vagues), à distance des habitations. La maison est entourée de deux espaces qui la protègent de l'univers sauvage d'une part, et de l'univers social d'autre part : les terres et le jardin de case. Les terres correspondent à l'espace sauvage ou peu domestiqué qui entoure la maison, comprenant des surfaces boisées éventuellement limitrophes de la forêt. Les terres constituent en ce sens l'espace de transition entre l'espace d'habitation domestique et privé et l'espace naturel et sauvage. A l'inverse, le jardin de case qui entoure directement la maison, lui servant de "coquille" (Benoît, 1987), constitue l'espace de transition entre la rue, univers public et social et la maison, espace privé familial.

³ Un homme témoignait, dans un journal pointois, voir passer régulièrement un adulte se rendant avec des jeunes filles dans les régions boisées du littoral. Il se rendit compte plus tard qu'il s'agissait d'un professeur de collège avec certaines de ses élèves... De même, les couples illégitimes (une femme et son amant, un mari et sa maîtresse, une adolescente et un homme marié), se donnent rendez-vous dans ces lieux où le contrôle social semble moins prenant. Des affaires de mœurs peuvent aussi s'y tramer, comme les rapports de sexes marchands, où les jeunes femmes sont payées (en biens matériels ou en argent) pour leurs services sexuels.

Le confinement de l'espace féminin à l'intérieur domestique, ou aux lieux d'échanges matériels, prépare la jeune-fille à investir le lieu qui sera le sien et les fonctions afférentes. En insistant pour que son champ d'évolution soit resserré autour de la maison, les parents tiennent ainsi étroitement le cordon qui la relie au foyer. Le foyer devient ainsi pour elle un espace privilégié, même s'il peut se faire synonyme de frustration, puisque les sorties en sont réduites. Frustration annoncée dès l'adolescence où l'assignation à l'espace domestique se fait prégnante, contrairement à la période de l'enfance où elle était plus souple. La jeune-fille apprend donc à se satisfaire de cet espace du dedans, qui sera celui de sa vie de femme et de mère, tout en constatant la plus grande latitude qui est accordée à son frère et aux hommes en général, qui peuvent investir l'espace du dehors.

Le schéma de la page suivante représente de façon concentrique la symbolisation de l'univers antillais. Il convient, pour mieux comprendre le rapport symbolique du corps de l'individu avec son environnement, et les différents moyens de l'exposer ou de le protéger de se référer aux travaux de Catherine Benoît (1989, 1998...).

Figure n° 4 : Sexualisation et symbolisation de l'univers antillais



L'univers antillais est une succession d'univers féminins et masculins :

1: la cuisine est maternelle.

2 : le domestique est féminin.

3. l'entourage de la maison (terres, rue) est masculin.

4 : l'espace d'échanges diurnes, intermédiaire et médian, est féminin et masculin. C'est un lieu de rencontres autorisé, encouragé.

5 : l'espace d'échanges nocturnes et l'espace suburbain frontalier avec la nature sont masculins.

6 : l'espace naturel et asocial est masculin.

7 : le monde surnaturel et divin est asexué ou mixte selon la perspective.

Evidemment il s'agit ici de tendances. Si chaque lieu vise a priori à exclure le sexe opposé, il ne cesse en fait de vouloir aussi l'y attirer. Même si les modalités de passage sont codifiées, les frontières restent perméables.

2. L'intérieur refoulé au nom de la respectabilité

Si l'intérieur domestique délimite l'univers féminin, il représente aussi évidemment le cantonnement voire le refoulement de tout désir féminin et spécifiquement sexuel. C'est symboliquement et concrètement un renoncement à sa propre liberté que la jeune fille doit vivre au moment de la puberté quand son univers de petite fille, qui pouvait jouer plus facilement dehors avec ses frères et sœurs et voisins éventuels, se réduit à l'espace domestique. Ce renoncement se fait au nom de sa propre "respectabilité". Mais nous ne pouvons que constater que ce n'est pas dans le respect de ses propres envies que la jeune fille vit cette obligation. Elle ne peut se soustraire aux interdits maternels et c'est dans le respect de sa mère plus que d'elle-même qu'elle acquiert un nouveau mode de rapport au monde. La notion de respectabilité est donc liée à une notion de culpabilité envers ses propres désirs, refoulés de fait. C'est pour faire plaisir à sa mère plus qu'à elle-même que la jeune fille accepte de rester chez elle quand ses amis sont dehors et se rendent à des soirées notamment. Néanmoins, en intégrant ces injonctions et en les faisant siennes, c'est aussi une confusion entre son propre désir et celui de sa mère qui se met en place. Fière de ne pas se comporter de façon irrespectable, c'est en référence à sa mère que la jeune femme affirmera sa respectabilité :

"Tout ce que je suis je le dois à ma mère et si je suis là où j'en suis aujourd'hui et si je n'ai pas mal tourné comme certaines filles malpropres qu'on voit sortir partout et tout le temps, comme si elles cherchaient toujours un commerce, c'est grâce à ma mère. Et je lui suis très reconnaissante pour ça !" disait Elodie, en dénonçant avec mépris les femmes de moindre respectabilité qu'elle.

Il est toutefois possible d'apercevoir un léger changement dans ce mode d'éducation, mais ce n'est pas celui que nous avons pu constater sur le terrain trois-riverain. A Pointe-à-Pitre, Gosier où nous avons pu faire quelques observations, et de façon moindre à Basse-Terre, les jeunes filles ne sont plus systématiquement cantonnées à l'espace domestique et elles revendiquent leur droit d'investir elles aussi les lieux publics. Elles profitent parfois de l'activité professionnelle de leurs mères ou de leurs parents pour gagner du temps libre après leurs heures de classe. Mais cela reste marginal et quasiment impossible quand la scolarité se fait dans un lycée privé aux obligations morales très strictes. De surcroît, il nous semble que les interdits moraux pèsent toujours aussi lourdement sur les conduites des jeunes-filles dans les lieux publics, d'autant plus qu'elles sont confrontées au regard public et à celui des hommes qui les estiment. *A fortiori*, les interdits sur les sorties nocturnes des jeunes filles sont toujours aussi forts, et peut-être même prennent-ils une nouvelle dimension dans un climat social où la peur de la délinquance et de l'insécurité contribue à générer les angoisses et les phobies les plus vives. La recrudescence de la petite délinquance, des cas de viols ou d'agressions sexuelles incite en effet les parents à retenir les jeunes filles dans l'enceinte domestique. Seules les jeunes femmes indépendantes peuvent disposer librement de leurs sorties, tout en sachant que l'opprobre sociale les guette si leurs sorties nocturnes sont trop fréquentes...

II. Les limites morales : la sexualité contrôlée.

Cette empreinte physique de l'éducation n'a pour but, nous l'avons compris, que de contenir voire d'inhiber la sexualité de la jeune fille pubère et plus tard de la femme. Cette orientation de l'éducation des filles se fait dans une représentation de la sexualité et de la

féminité héritée d'un contexte social, historique et racial précis, et réactualisé à des fins morales. Si la sexualité doit être cachée, contenue, c'est avant tout dans une stratégie matrimoniale qui voudrait promettre les jeunes filles au mariage, et au mariage religieux si possible, et pour les initier à la fidélité envers leur futur compagnon. Malgré une fréquence importante de foyers vivant en union libre ou dans la monoparentalité, le mariage s'affirme toujours comme un idéal à atteindre même s'il reste inaccessible dans les faits, et particulièrement en milieu populaire (cf. annexe 1).

A. LE MARIAGE COMME RAISON MORALE, RELIGIEUSE ET SOCIALE

Les principaux avantages du mariage aux yeux des femmes sont de leur procurer à elles et à leurs futurs enfants la reconnaissance légitime par le nom du mari, et de permettre la mise en commun des biens matériels¹. L'homme est envisagé comme un agent économique qui vient par le mariage donner une reconnaissance voire une promotion sociale et un niveau de vie confortable. En milieu populaire, le mariage permet une démarcation, quand il ne fait que confirmer l'appartenance sociale en milieu bourgeois. Les jeunes femmes mariées revendiquent ainsi avec une extrême fierté le fait de pouvoir être appelées "*Madame Untel*" et même en créole "Man Untel". Et les hommes ne sont pas peu fiers de présenter leurs épouses comme "*Madame Untel*". Il y a une nette différence entre le fait d'être la femme d'un homme ("*fanm ay*"), expression qui insiste plus sur la liaison sexuelle illégitime, et le fait d'être sa compagne ou son épouse attitrée et de devenir "madam ay" (sa madame). Par le biais du mariage, le nom du mari qu'elles peuvent ainsi revendiquer vient leur apporter une reconnaissance ô combien précieuse.

D'autre part, le mariage, dans son acception religieuse, qui détermine sa valeur morale, vient donner un cadre légitime à la sexualité ainsi qu'à la maternité et à la paternité. La sexualité n'est pas vécue dans la honte ni dans l'inacceptable, puisque le cadre du mariage n'en fait plus un vice mais une vertu. Elle contribue ici à la reproduction des familles, alors qu'elle est la marque de la fornication, dans le cas de maternités célibataires. L'influence religieuse est grande en Guadeloupe. L'Eglise catholique prône depuis la période esclavagiste une moralisation par le mariage, et elle est rejointe aujourd'hui par les différentes congrégations religieuses protestantes qui fleurissent dans l'île. Les Témoins de Jéhovah, les Adventistes du Septième jour, l'Eglise de Jésus, l'Eglise baptiste entre autres sont autant de confessions religieuses qui sacralisent le mariage et condamnent l'infidélité et la sexualité en-dehors du mariage. Le regain d'importance du mariage leur doit d'ailleurs beaucoup. La condamnation du concubinage par la religion fait ainsi du mariage une norme idéale et instaure des distinctions tenaces dans la population, comme en témoignait cette jeune femme : "*Mes parents ont essayé de me mettre dans une école religieuse mais on ne m'a pas acceptée parce que mes parents n'étaient pas mariés*"²

Le mariage est aussi censé asseoir l'autorité paternelle, même si finalement les mères récupèrent à leur compte l'autorité familiale. Ce que les femmes disent ainsi rechercher à travers le mariage c'est "*un père pour mes enfants*". Elles semblent ainsi convaincues que seul le mariage peut contraindre les hommes à s'engager envers elles et à prendre leurs responsabilités envers leurs enfants. Ainsi, se marier et faire un enfant, dans l'ordre ou le désordre, devraient retenir l'homme auprès de la femme et le père auprès de la mère. Car il

¹ Nous reviendrons sur ces aspects de la légitimité à la quatrième partie.

² Cité par F. Alibar et P. Lembeye-Boy, *Op. Cit.*, vol. 1, p.66.

faut bien admettre finalement que c'est plus un compagnon pour elles, qu'un père pour leurs enfants que les femmes cherchent, implicitement porteuses d'une représentation de l'homme, dans laquelle celui-ci ne peut s'opposer à leur exclusivité maternelle dans la relation à l'enfant.

Afin d'atteindre cet idéal du mariage, et non d'être laissée pour compte, seule ou avec des enfants, il faut donc que la femme ait toutes les chances de rencontrer un homme qui ne soit pas comme les autres, en étant elle-même différente des autres femmes. Cette nécessité de se distinguer du lot des femmes ordinaires, soit par le physique, soit par la tenue, soit par l'éducation, doit donc aussi s'exprimer par la non maternité. La femme capable de décider un homme à s'engager envers elle par le mariage, et ce d'autant plus que cet homme occupe une position sociale reconnue (soit par son activité socio-professionnelle, soit par son type socio-racial), jouit ainsi d'un certain prestige personnel aux yeux des autres femmes et de la société. De fait, le mariage est d'autant plus prisé qu'il reste un bien rare en milieu populaire, alors que son incontournable évidence en milieu favorisé permet d'en relativiser parfois la nécessité au profit du concubinage. Critère de distinction dans les milieux défavorisés et critère de reconnaissance dans les milieux bourgeois, le mariage continue donc de pondérer les valeurs matrimoniales.

Si dans certaines sociétés traditionnelles, c'est la virginité de la jeune fille qui est préservée et mise en relief comme bien indispensable pour accéder au mariage, elle reste secondaire dans l'éducation de la jeune fille antillaise. C'est véritablement la maternité célibataire de filles devenant des filles-mères qui est combattue à travers l'éducation, même si celle-ci pourvoit paradoxalement, et dans le même temps, à sa reproduction. Dans cette stratégie matrimoniale, la maternité célibataire en tant que preuve d'une sexualité irrespectable fait figure de lourd handicap.

Ceci présuppose une représentation de l'homme comme peu enclin à se charger d'une femme qui soit déjà mère et comme désireux de vivre avec une femme qui n'afficherait pas clairement son passé sexuel à travers la présence d'un enfant, preuve vivante qu'elle a appartenu à un autre, au moins¹. Et cela présuppose aussi, dans le discours des mères, que les hommes qui acceptent de telles conditions ne sont pas les plus exigeants et donc pas les plus intéressants, même si elles croient dans le même temps que certains hommes sont capables de venir racheter la faute d'une maternité célibataire en épousant la mère². Le discours commun annonce qu'il y a en Guadeloupe selon les cas, un homme pour trois ou quatre femmes, et la légende attribuée à la Guyane, terre connue pour sa source inépuisable de femmes (!), un homme pour six femmes. Les chiffres présentés au chapitre II et en annexe 1 contredisent bien évidemment ces stéréotypes. Néanmoins, ceux-ci sont importants puisqu'ils témoignent des conditions difficiles du "marché" sexuel guadeloupéen telles que perçues par les femmes. Dans ce marché où la concurrence est rude, mieux vaut rassembler tous les avantages plutôt que d'accumuler les inconvénients.

¹ Nous nous proposons de revenir sur ce point important au chapitre X.

² La fille d'une famille de notables du Gosier vit ainsi son honneur et celui de sa famille sauvés, quand un homme blanc vint la demander en mariage et reconnaître l'enfant qu'elle avait eu avec un Nègre du pays qui l'avait laissée choir.

B. LES INTERDITS SEXUELS

1. La sexualité contenue et la maternité célibataire interdite

A cette fin, les adolescentes sont tenues à l'écart du domaine du sexuel, que symbolisent la négligence de soi, le créole et l'espace du dehors. La sexualité est donc connotée de façon négative chez les jeunes filles. Il pèse un interdit très lourd sur ce domaine, dont témoigne le silence ou l'absence de parole directe à ce sujet entre mère et fille. La mère reste silencieuse sur la question sexuelle afin que sa fille le soit aussi. De nombreuses jeunes femmes entre vingt et trente ans nous ont rapporté ne jamais avoir eu de discussions véritables avec leurs mères au sujet de la sexualité ou de leur vie gynécologique. Les premières règles, si elles constituent un cap important dans la vie de la jeune fille, celui où l'interdit de sorties s'énonce de façon encore plus virulente, ne sont pas l'occasion d'un échange entre mère et fille sur cette activité gynécologique et sexuelle qui s'amorce. Catherine, vingt et un ans, jeune mariée et future maman, évoque les rapports avec sa mère sur ce sujet, à la fois avec regret et avec reconnaissance :

"Ma mère ne m'a jamais expliqué ce que c'était que voir ses règles. C'est avec les copines et en classe que j'ai pu avoir une vague idée. Elle m'a juste fait comprendre qu'il ne fallait plus que je joue avec les garçons aussi souvent ni que je sorte comme avant. Mais nous n'avons jamais parlé de contraception non plus. Il ne fallait pas aborder ce sujet de toutes façons car elle m'aurait plutôt accusée d'être mal élevée, d'être vicieuse. J'ai connu mes premiers rapports sans contraception, et j'ai pu y avoir recours quand j'étais majeure, en allant chez un médecin qu'elle ne connaissait pas. Car il ne fallait pas qu'elle sache, sinon elle serait tombée sur moi, oui ! Maintenant que je me suis mariée, elle ne m'a toujours rien dit. Elle m'a laissée gérer tout ça toute seule. Mais en tout cas, je sais que j'ai été bien élevée."

La parole sur la sexualité semble manquer dans beaucoup de relations mère-fille. L'interdit énoncé sur la sexualité est d'ailleurs plus un non-dit. La sexualité ne se dit pas à la fille. *"On ne parle pas de ça !"* En parler serait déjà anticiper sur un éventuel passage à l'acte. Le verbe, trop proche de l'acte, ne peut être dit. Parler du sexuel, c'est déjà affirmer un penchant pour ce qui est alors perçu comme un vice chez une jeune fille. La parole est déjà un crime, dont la fille ne peut se rendre coupable aux yeux de sa mère, élevée dans les mêmes conditions par sa propre mère. Ce non-dit naît ainsi d'une répétition qui se joue de génération en génération dans ce lien maternel, où le sexuel doit être contenu et refoulé.

L'interdit exprimé s'énonce en fait autour de deux présupposés. Le premier fait des femmes des individus au sang chaud, enclins de façon naturelle, quasi biologique, à des penchants sexuels excessifs. Toute l'éducation viserait en fait à réguler ces penchants et à tempérer le naturel *"chaud"* des femmes, en les *"refroidissant"*, pour ne pas qu'elles évoluent vers l'extrême inverse qui ferait d'elles des *"salopes"*, des *"malpropres"*, des *"kochoni"* (cochonneries) des *"rates"*. C'est donc la manifestation de cette inclination pour les choses sexuelles qui est traquée chez la jeune fille. Les femmes étant considérées comme propices à ce qui est appelé le *"vice"*, dans une vision très religieuse de la sexualité, sont donc en permanence soupçonnées de chercher à assouvir leurs pulsions. L'éducation doit venir contenir ce qui est présenté comme un instinct. Une femme sera considérée comme respectable quand elle aura su effacer ou masquer ses penchants naturellement *"vicieux"*. Au contraire, une femme *"ochan dèyè on moun"*, pressée et pressante envers quelqu'un, sera regardée avec sévérité, à moins qu'elle ne soit une chabine, ce qui est accepté comme faisant partie de son tempérament. De la même façon, une fois mariée ou engagée, c'est l'infidélité

de l'épouse, preuve de sa chaleur excessive, qui sera soupçonnée et traquée¹. Car la fidélité de la femme reste la base de sa propre respectabilité et le fondement de la réputation des hommes.

Le deuxième présupposé associe la sexualité avec l'une de ses éventuelles conséquences, et l'une des plus déshonorantes, la maternité célibataire. L'injonction énoncée par la mère à l'adresse de sa fille, "*pa poté ti moun ba mwen*" (*ne me ramène pas d'enfant à la maison*), insiste plus sur la honte d'une maternité célibataire, que sur les moyens de vivre une sexualité épanouie. La sexualité est ainsi réduite à la maternité, comme l'explique Jacques André : "*on s'aperçoit que le sexuel y est doublement congédié : dans le raccourci qui mène du moindre contact avec le garçon au ventre enceint, mais aussi dans la définition même de la faute, "être enceinte". A résorber ainsi la sexualité féminine dans le risque de l'enfant, on ne sort pas du continuum maternel.*"²

Cette injonction maternelle, qui brille par la récurrence de sa transgression dans les faits, est porteuse d'une représentation de la maternité qui implique, d'une part, que le père sera forcément absent et, d'autre part, que la mère ne saura s'occuper seule d'un enfant et qu'elle aura forcément recours à la grand-mère. En effet, quand la future grand-mère interdit à la future mère de lui rapporter un enfant pour énoncer l'interdit envers la sexualité, elle pose comme un *a priori* implicite l'absence paternelle, que seul le mariage pourrait remettre en question. Une fois de plus, la paternité est représentée dans son inexistence, par une femme qui a elle-même eu à subir les conséquences de "l'irresponsabilité" des hommes. La grand-mère, et ce d'autant plus si elle a vécu l'absence réelle ou fonctionnelle de son propre père, du ou des pères de ses enfants, ne fait que renforcer le consensus sur la non implication des pères auprès des mères. La jeune fille, future mère, reçoit ainsi dans sa non initiation à la sexualité, un schéma qui l'englobe dans une généralité et l'insère dans une règle commune : les hommes ne restent pas auprès des femmes et encore moins des mères. Ce que la fille entend, c'est donc que si elle accède à une sexualité, non seulement la conséquence directe sera la maternité, mais de surcroît la maternité célibataire. C'est une façon pour la mère, future grand-mère, d'inscrire chez la jeune femme les conditions de reproduction d'un même. "Tu seras comme moi ma fille, puisque tu n'auras pas d'homme auprès de toi, pas plus que moi je n'ai pu en avoir auprès de moi" semble dire la mère. Ce qui implique que la fille ne peut pas faire mieux que sa mère, ni que la cohorte de femmes esseulées, et qu'elle ne doit pas faire mieux d'ailleurs, même si l'énoncé au premier degré exprime une interdiction à reproduire le schéma familial.

De surcroît, dans cette injonction contradictoire, la grand-mère se pose d'emblée et dans le même procédé d'*a priori*, comme l'unique recours de la mère pour élever un enfant. Dans cette représentation de la maternité, qui plus est célibataire, c'est la grand-mère qui est seule capable d'élever l'enfant. Certes, quand l'interdit s'énonce à de jeunes adolescentes, le fait même qu'elles vivent sous le toit maternel peut justifier les angoisses de la mère. Néanmoins, en se posant comme le seul parent valable pour l'enfant à venir, la grand-mère évacue à la fois le père et la mère, avant même qu'ils n'affirment leurs choix.

La maternité célibataire de la fille, parce qu'elle est vécue au domicile de la mère, risque en fait de venir ternir l'image de la mère en invalidant sa capacité à être une bonne mère, ayant développé la respectabilité de ses enfants. Néanmoins, et c'est ce que notaient

¹ Cf. chapitre X et XI.

² Jacques André, *Op. Cit.* p.56.

aussi Jacques André (1987) et Livia Lesel (1995), si la mère réagit violemment à l'annonce de la maternité célibataire de sa fille, allant jusqu'à la rouer de coups, la déception et la crainte de l'opprobre et de la honte font place à l'absolu maternel. Car si la fille est porteuse de honte, elle est aussi porteuse de maternité, la sienne mais aussi celle renouvelée de sa mère, future grand-mère. En faisant un enfant dont la grand-mère va s'occuper, la fille-mère ne fait que permettre un continuum à la maternité absolue de la première. C'est pourquoi une jeune femme de 22 ans, étudiante en droit et issue d'un milieu favorisé, nous expliquait au début de nos recherches : *"Même si au début les mamans sont vraiment en colère, au point parfois qu'elles peuvent rejeter la fille de chez elles, et l'envoyer en France par exemple, elles finissent par se laisser aller quand l'enfant est né et par s'en occuper aussi, en venant le voir, ou demander qu'on leur amène. Elles ne peuvent pas résister."*

Toutefois, cette dimension psychologique ne doit pas oblitérer que le courroux de la mère devant l'annonce de la maternité célibataire de sa fille est réel. Il n'est pas rare que la mère veuille absolument cacher ou même annihiler la grossesse de sa fille. Celle-ci pourrait réveiller douloureusement sa propre expérience honteuse en la matière, mais elle peut aussi, si cette grossesse célibataire est la première de la famille, venir jeter une honte à laquelle personne n'était préparé. C'est pourquoi cet interdit ne peut que se retrouver aussi en milieu bourgeois, et peut-être même encore plus fortement. Les avortements des adolescentes, de plus en plus nombreux, viennent tenter très difficilement de masquer l'inavouable en faisant une fois de plus souffrir dans leur corps, et par où elles ont "fauté", les filles coupables d'un tel délit¹.

2. La contraception mal maîtrisée

Nous ne pouvons que noter que l'écart est grand entre l'interdit maternel et la fréquence de sa transgression. Aucune parole n'est transmise, donnée pour vivre cette sexualité et avec elle cette vie de femme dans le plaisir et la liberté. Car la question de l'identité et de la sexualité féminines reste totalement en suspens dans cette éducation silencieuse. C'est dans la honte et dans un dérobé volé à l'interdit maternel que la jeune fille risque ainsi de vivre ses rapports sexuels. La contraception ne peut alors être pratiquée couramment, puisqu'elle est la preuve d'une activité sexuelle affirmée quand celle-ci doit rester cachée, larvée. L'aveuglement de la mère est parfois impressionnant, tout comme son entêtement à refuser la sexualité de sa fille. Véronique, 17 ans, issue de classes moyennes, fréquentant un garçon depuis trois ans, que son père et sa mère acceptaient de recevoir dans la journée au domicile familial, nous racontait ainsi comment sa mère lui avait refusé le droit à la contraception. Il lui fut impossible d'aborder le sujet d'une éventuelle visite chez la gynécologue sans que sa mère ne s'emportât violemment, en lui conseillant de *"chasser ce vice"* en elle. Cette première réaction mit un terme définitif à sa requête. Elle dut se contenter de faire confiance à son partenaire pour vivre sa sexualité sans contraception permanente.

La contraception semble être mal maîtrisée dans les premières années de la vie sexuelle, pour ces jeunes-filles qui n'osent s'opposer à l'injonction maternelle. La prise d'une pilule contraceptive ne se fait pas sans difficultés. D'une part, parce qu'un certain nombre de

¹ Dany Ducosson, pédopsychiatre au C.H.R. de Pointe à Pitre, évoquait comment certains parents châtaient leurs enfants en marquant la partie de leur corps responsable du délit : la main pour le vol, la bouche pour le mensonge... Ces châtements ne peuvent que nous évoquer les châtements infligés aux esclaves pour punir leurs crimes (Gisler : 1984). Nous aborderons la question de ces châtements corporels au chapitre XII. L'avortement viendrait ainsi punir un sexe et une matrice coupables.

"on-dit" circule toujours au sujet des modalités d'utilisation et des effets secondaires de ce type de contraception (Louilot, Crusol-Baillard, 1987), dont le plus courant est : *"la pilule ça fait enfler"*. Combien de femmes et d'hommes aussi d'ailleurs ne mettent-ils pas en avant leur refus d'utiliser la contraception orale pour éviter la prise de poids ? Jacques, 30 ans, manutentionniste, expliquait ainsi : *"je ne tiens pas à voir ma copine enfler à cause de la pilule. Je préfère qu'on fasse attention autrement plutôt que de la voir devenir laide. Et puis est-ce que ça ne va pas lui détraquer le corps ?"*. Je cite à bon escient un homme parce qu'il n'est que le porte voix de ce que sa copine a pu lui dire, tout en exprimant une problématique narcissique. A ce rythme, il est plus efficace effectivement de ne pas prendre la pilule et de prendre du poids en tombant enceinte ! Mais prendre du poids n'est-ce pas encore la meilleure façon de rendre visible la sexualité ? ...

D'autre part, parce que la pilule donne un accès libre à la sexualité. Ce qui se révèle un réel avantage pour de nombreuses femmes adultes, peut aussi être un frein à son utilisation chez les adolescentes. En effet, ce passeport pour la sexualité s'oppose directement à l'interdit maternel. C'est certainement pour cela que la mère réagit par un tel déni. Elle ne peut permettre une contraception à sa fille car cela implique de lui permettre une sexualité libre, sans coercition, avec la crainte de voir la jeune fille dérapier vers une sexualité plurielle non respectable. Néanmoins, certaines jeunes filles entretenant des rapports suivis avec leur petit copain, réussissent à avoir recours à la contraception orale. Si la mère accepte alors cette contraception et cette sexualité, cette relation, c'est donc justement parce que c'est une relation unique et que l'attachement ainsi marqué par les protagonistes peut faire espérer de la constance de la part du jeune homme. Mais les craintes d'un abandon, et de voir sa fille se tourner vers un autre partenaire sont toujours présentes. Caroline, étudiante de 19 ans, nous rapporte ainsi que sa mère avait accepté qu'elle prenne la pilule car elle entretenait une relation avec le même garçon depuis trois ans (!), en ayant selon elle des rapports sexuels avec lui depuis un an seulement, tout en la menaçant : *"Pa fé mwen wont"* ("ne t'avise pas de me faire honte !").

Le recours à la contraception est aussi rendu difficile car il est soumis au regard de la mère qui l'associe à une perte de respectabilité pour sa fille qui affirme ainsi sa sexualité. La jeune fille doit alors soit accepter de subir le regard censeur de sa mère et de s'y soumettre, soit s'y soustraire en ayant recours par ses propres moyens à une contraception. A l'heure du S.I.D.A. et des maladies sexuellement transmissibles qui touchent de plein fouet les Antilles, l'utilisation du préservatif, devenue obligatoire en théorie ne reste que facultative dans les faits (enquête ACSAG, 1995). Le coït interrompu implique de remettre sa sexualité dans les mains du partenaire, ce qui, dans cette dépossession annoncée de leur sexualité, ne semble pas contrarier les femmes.

De surcroît, le recours à la contraception se fait par le biais médical, soit chez un médecin soit dans un planning familial. Déplacements délicats dans la mesure où le cabinet médical et le centre de planning familial sont des lieux publics où l'anonymat ne peut qu'être partiellement gardé. La densité des réseaux de relations est telle que les agissements des uns sont vite connus des autres. Que la fille se rende chez le médecin ou au planning en étant vue d'un voisin ou d'une connaissance et le risque que sa mère soit mise au courant sera majeur... Quand ce n'est pas le personnel lui-même qui en tient informé les parents dans le cadre privé et non médical, puisque le secret professionnel aux Antilles est un vrai secret de Polichinelle... Outre le fait que se rendre au planning familial constitue une transgression manifeste et non inconsciente de l'interdit maternel, la jeune fille prend en plus le risque que sa mère l'apprenne indirectement par une tierce personne, ce qui causerait une honte supplémentaire, puisque le voisinage aurait connaissance des agissements honteux de la fille avant même la

mère. La difficulté de garder sa vie privée secrète, même en milieu médical, limite ainsi les moyens d'accès à la contraception¹.

Ces différentes considérations font ressortir la difficulté réelle et symbolique pour les adolescentes de pratiquer une contraception efficace et de transgresser l'interdit maternel. Le refus maternel d'aborder la discussion reflète bien le déni de la mère envers la sexualité de la fille. Mais la non différenciation entre la sexualité et la maternité faite par la mère ne fait qu'encourager, dans les faits, si ce n'est dans les mots, ce dont elle voudrait se prémunir. Car éluder la question de la contraception, ce n'est pas effacer la sexualité, mais c'est mettre en place toutes les conditions d'une maternité réelle. La mère induit ainsi en sa fille ce qu'elle craint. Et Jacques André de remarquer : "*le contraste est souvent abrupt entre, d'un côté la rigueur morale de l'éducation et, de l'autre, la régularité de son échec et de sa dérision.*"²

Enfin, il faut faire une remarque qui n'est pas la moindre, pour noter que dans cette éducation, à aucun moment le désir de l'homme n'est lui remis en question. Même si la mère peut s'offusquer de voir un jeune homme avoir des prétentions sexuelles envers sa fille, le désir sexuel de celui-ci, éventuellement flatteur pour la fille comme pour la mère, n'est pas remis en cause. C'est son comportement qui peut être jugé mais non son désir d'homme contrairement à celui de la fille. Ce que la fille apprend ainsi, c'est que le désir d'un homme est roi, et ne peut être remis en question et qu'il faudra tôt ou tard s'y soumettre, tout en refoulant éventuellement le sien.

C. LA MATERNITE : BERCEAU DE LA SEXUALITE ?

Dans ce champ de courses matrimonial, où concourent soi-disant plus de femmes que d'hommes, la maternité célibataire est donc un handicap à éviter, qui s'énonce par un interdit sur la sexualité. Cette association faite entre sexualité et maternité doit se comprendre en deux sens. Le risque de la sexualité chez la jeune fille est effectivement la maternité, dans la mesure où la contraception n'est pas maîtrisée. Mais elle exprime surtout une représentation imaginaire dans laquelle la sexualité ne peut se vivre réellement que dans et par la maternité : en effet, dans une certaine mesure, il faut d'abord être mère pour pouvoir prétendre vivre ouvertement sa sexualité. Ce paradoxe est la clé de l'apprentissage de la sexualité, si douloureux pour les jeunes femmes. En effet, si la mère refuse de transmettre une parole sur la sexualité, c'est aussi pour conserver ce privilège qui est le sien, celui de pouvoir vivre une sexualité reconnue, aussi pauvre ou occasionnelle soit-elle. Seules les mères et les femmes adultes peuvent parler entre elles de sexualité, avec plaisir, dépit ou rancœur, quand les filles sont tenues au silence. La fille ne peut rejoindre sa mère sur un domaine qui est *a priori* le sien, ce qui induit une certaine rivalité féminine. Mais, en affirmant en même temps son statut glorifié de mère, mère-courage ayant réussi à élever ses enfants, avec ou sans conjoint, et ayant dû subir les inconstances de celui-ci, la mère ne cesse de rappeler à sa fille que sa destinée familiale et sociale, sa seule voie de reconnaissance personnelle et communautaire, reste la maternité. Dans son discours paradoxal, la mère ne cesse en fait de pousser sa fille à devenir mère, donc à avoir une sexualité, tout en lui refusant ce droit qu'elle veut farouchement conserver...

¹ Des effets comparables ont été mis en évidence dans les difficultés d'accès aux soins pour les malades du S.I.D.A. à Saint-Martin, devant se jouer des regards publics (Benoît, 1998).

² *L'inceste focal dans la famille noire antillaise*, Paris, P.U.F., 1987 : 78.

Le comportement de certaines mères ne cesse de surprendre tout en s'expliquant par ce paradoxe. Les cas d'avortements effectués sous la pression de la mère donnent matière à réfléchir. Que signifie cet avortement imposé par la mère ? Outre qu'il efface les traces d'une maternité précoce, donc honteuse pour la respectabilité de la fille, de sa mère et de la famille entière, ne vise-t-il pas aussi à refuser à la fille l'accès la maternité, à la sexualité et au désir ? Ne révèle-t-il pas aussi l'impossibilité sous-jacente pour la mère de partager ce statut maternel qui fait sa noblesse ? N'est-ce pas un moyen de taire le désir propre de sa fille en imposant le sien ¹ ? Face au silence concernant la sexualité et la contraception, imposé par la mère, la violence de la sanction (l'avortement) en tant qu'acte de mutilation effectué sur le corps et dans l'intimité féminine de sa fille, sur décision de la mère, ne fonctionne-t-elle pas tel un véritable châtiment corporel qui punirait la fille d'avoir voulu imiter la mère ? Néanmoins, le fait que certaines jeunes filles ou jeunes femmes subissent plusieurs avortements successifs, de leur propre fait ou par obligation maternelle, ne peut que montrer la résurgence du désir féminin de maternité, qui ne peut se satisfaire d'une contraception efficace.

Plus que la contraception, c'est en fait la maternité qui agit selon nous comme un passeport vers une sexualité autorisée. Dans les groupes de femmes, ce sont effectivement les femmes indépendantes mais plus spécifiquement les mères (célibataires ou non) qui sont autorisées à parler de leur sexualité et à parler sans honte, si celle-ci ne remet pas en question leur respectabilité face à leurs enfants. Autant un interdit de parole plane sur la jeune fille, autant la mère peut avec ses amies intimes évoquer sa vie sexuelle. Or, si la sexualité est traquée chez la jeune fille, elle est reconnue comme un élément naturel dans la vie de la femme adulte tant que celle-ci n'en abuse pas et ne se "*dérespecte*" pas par des conduites outrageuses. Élément naturel et presque indispensable puisqu'il doit permettre aussi de dégager les fluides et les tensions qui risqueraient sinon de s'accumuler dans le corps et de causer des "*démangeaisons*", des "*irritations*", et des "*colères*".

Faute de mariage, il se peut ainsi que ce soit la maternité qui vienne lever l'interdit de parole. Ici, l'acte libère le verbe. On peut alors se demander jusqu'à quel point la fille-mère ne cherche pas par sa maternité à provoquer une parole de la part de la mère en devenant elle-même mère. N'est-ce pas finalement l'ultime recours qui peut permettre à la fille d'espérer qu'enfin sa mère lui parlera de sexualité et d'identité féminine ? Maguy, étudiante de 22 ans en B.T.S. action commerciale, issue de classes moyennes, explique ainsi sa rage après un avortement subi à 19 ans :

"Ce qui m'a fait le plus mal quand j'ai retiré l'enfant, c'est que maman n'a jamais pensé à ce que moi je pouvais vivre, elle ne m'a jamais aidée à surmonter ce vide que j'avais en moi. J'aurais voulu qu'elle me dise comment être une vraie femme, comment être une mère comme elle. Qu'elle me dise pourquoi je ne pouvais pas être maman moi aussi, qu'est-ce que j'avais de moins que les autres, qu'elle... Mais elle ne pensait qu'à ce que papa, les voisins ou le prêtre diraient s'ils apprenaient la catastrophe. Et jusqu'à présent elle a refusé qu'on en parle. "

¹ C'est aussi dans cette optique qu'il faut entendre certains cas d'infanticides que rapporte Jacques André (1987). L'infanticide a pour effet d'éliminer le témoin, la trace de cette grossesse honteuse. Mais, contrairement à l'avortement, la maternité effective est vécue, même éphémèrement, par la fille-mère. Mettre l'enfant au monde, n'est-ce pas alors, au-delà de la transgression de l'interdit maternel, prendre le risque d'entrer en rivalité avec la (grand-)mère sur ce terrain de la maternité qu'elle revendique comme sien ? L'infanticide montre la contradiction dans laquelle se retrouve la fille : l'interdit maternel sur la sexualité est intériorisé puisqu'il y a passage à l'acte meurtrier, mais il est en même temps combattu jusqu'en dernière limite pour laisser place à son propre désir maternel. Le désir maternel reste omnipotent.

Le non-dit autour de l'avortement n'est pas forcément moindre en milieu bourgeois, même si la contraception a pu être abordée plus ouvertement. Anne, 32 ans, fille de notaire et de médecin, nous confie n'avoir jamais pu parler de ses trois avortements avec sa mère, qui aurait totalement refusé de l'entendre, tant le sujet était inacceptable pour elle. Marie, mère de 44 ans, témoigne elle aussi avoir avorté deux fois en cachette de sa mère, dont l'une à l'âge de 17 ans, avec la complicité de sa grand-mère, qui lui avait fourni les plantes nécessaires, et avait prié pour que cet acte soit pardonné. Evidemment la part de culpabilité est d'autant plus forte que l'éducation fut religieuse.

III. Identité féminine ou identification maternelle ?

A. DE LA BLESSURE AFFECTIVE A LA PLURIPATERNITE

Au vu des différents éléments apportés depuis le début de cette recherche, nous comprenons mieux la dynamique matrifocale. L'importance de la maternité, et le souci de vivre celle-ci dans le mariage sans pour autant mépriser l'union libre¹, poussent les jeunes femmes sur un marché sexuel en quête d'un partenaire stable et fidèle. La reconnaissance sociale apportée par la maternité est ainsi magnifiée dans le mariage, mais faute de ce dernier ou de relation stable, la maternité fait alors figure de flambeau, que les femmes vont mettre en avant, comme pour cacher la honte de leur célibat. A tel point que l'on peut se demander si ce que les femmes recherchent en premier lieu est le mariage ou la maternité. Alors que le premier apparaît comme un critère social, la seconde, qui est aussi reconnue socialement, correspond plus à une dynamique personnelle, intime, psychologique et familiale. Mariage et maternité sont ainsi les deux créneaux de réussite dans la vie d'une femme mais se jouent sur deux registres totalement différents. Alors que la fréquence du mariage est relative en milieu populaire, la maternité fait figure de faire valoir premier. La maternité est indispensable pour asseoir une identité de femme, alors que le mariage est secondaire. Mieux vaut ne pas être mariée que ne pas être mère. Mais être mère et mariée est un must !

Cette quête du conjoint stable et éventuellement du mari pousse donc les femmes et parmi elles les mères célibataires vers les hommes, dans une attente énorme, même si celle-ci peut être revue à la baisse si la mère considère ne plus être en mesure d'avoir de réelles exigences. Les enjeux sont grands : satisfaire au désir de leur propre mère, aux injonctions sociales, et combler un vide, celui de la place du père. Car ces femmes qui ont elles-mêmes souffert de l'absence réelle ou affective de leur père, souffrent encore adultes d'un manque affectif qu'elles espèrent combler avec un partenaire. Il faut effectivement s'interroger dans cette quête de maternité sur cette propension des femmes à vouloir rendre les hommes pères. Car même si c'est pour elles qu'elles font l'enfant finalement ou pour leurs mères, ou si elles se servent de l'enfant comme source de pouvoir envers le père, c'est aussi en demandant à un homme, enfin, au moins un, d'être père. Si l'homme est dénoncé par le consensus social comme l'auteur d'un abandon, il est aussi souvent utilisé par les femmes pour satisfaire leur désir de maternité et d'amour, même de façon éphémère. La virulence de la dénonciation des hommes par les femmes ne fait que traduire la frustration et donc le plaisir que ceux-ci

¹ Il s'agit en effet plus d'une complémentarité entre la norme du mariage et la règle de l'union libre que d'une opposition. Ce fut tout le débat des années 1960 entre Goode et Rodman *Op. Cit.*

peuvent aussi leur apporter. C'est l'homme qui rend la femme mère, même si celle-ci doit subir la solitude de sa maternité, et il reste une source de plaisir vers laquelle se tourner. Et ce plaisir est tout à la fois social et narcissique, mais avant tout affectif et sexuel.

Venir combler le manque paternel implique alors de faire mentir la mère. Celle de Valérie concluait de façon implacable et dépitée, face aux échecs répétés de sa fille : *"Tu es donc incapable de garder un homme à toi. Même celui là il n'a pas voulu de toi"*. "Si ! Moi je trouverai un homme qui sera le père de mes enfants, s'occupera d'eux et de moi" semblent vouloir répondre ces femmes blessées et condamnées d'avance. L'échec est à la hauteur de l'investissement et du manque affectif. Les femmes se lancent la plupart du temps dans des relations conjugales avec des attentes aussi insatiables qu'incommensurables. Ce dont elles ont certainement plus ou moins conscience puisqu'elles restent convaincues que les hommes ne pourront y répondre et qu'il est nécessaire d'utiliser soit le mariage, soit plus directement la maternité (Cf. chapitre V), pour les y contraindre. Stratagèmes aussi vains que permanents.

La douleur de leur échec fait écho à un gouffre affectif. Mais ce manque affectif, cette demande d'amour provient aussi du côté de la mère, du fait de son silence, son absence de parole, son refus de reconnaître le désir et la douleur de sa fille, alors qu'ils sont plus souvent attribués à l'absence paternelle. J'ai tendance à croire que l'absence paternelle est une évidence et que toute la société la montre du doigt pour stigmatiser des situations difficiles et congratuler les mères. Sans nier les effets de l'absence paternelle, il faut néanmoins considérer, comme l'a proposé Livia Lesel (1995), les effets d'une éducation maternelle possessive. Le manque de parole sur la féminité et l'accès interdit à la sexualité entretiennent aussi un vide affectif, masqué par le discours des mères sur leur propre sacrifice et leur exemplarité irréfutable. La mère ne peut être remise en question face à sa complétude, même si la fille ne reçoit pas d'elle l'amour et la reconnaissance attendus.

Les maternités célibataires répétées dans la pluripaternité permettent de mesurer la difficulté pour les filles de sortir de l'emprise maternelle et d'y trouver une réelle reconnaissance. La pluripaternité célibataire vient confirmer l'énoncé de la mère sur l'absence immanquable des hommes. Alors que la fille cherche pourtant à trouver les preuves de son invalidation, elle ne fait que corroborer le discours maternel sans pouvoir s'en défaire. Car il faut d'abord se défaire de cette loi maternelle fondamentale. Or, il est impossible de faire mieux que la déesse mère. De surcroît, en faisant comme elle, ou en ne cessant d'espérer un compagnon stable, la fille ne cesse d'attendre une reconnaissance de la part de sa mère dans sa propre maternité et dans son identité. Ce qui ne fait qu'entretenir la confusion entre la maternité et l'identité féminine.

Il reste que dans ce phénomène de pluripaternité et de multipartenariat sériel ¹, c'est aussi l'affection d'un homme que la femme recherche, et pas seulement une position sociale ou une réponse psychologique. Il est aussi question d'amour, amour rêvé, amour perdu, amour déchu, et c'est ce qu'elles mettent toutes en avant. Elles ont aimé, avec passion, avec fierté, avec douleur, les hommes qui les ont quittées ou trompées, et c'est une douleur amoureuse qu'elles vivent en leur cœur et leur corps et qui entretient aussi de si profondes

¹ Le terme de multipartenariat sériel est proposé par l'enquête ACSAG en comparaison au multipartenariat simultané. Dans le premier cas, plus fréquent chez les femmes, les partenaires se succèdent. Dans le second, plus masculin, ils coexistent.

rancœurs et désillusions envers la gent masculine, par ailleurs adorée comme du "Siwo"¹. Avec ces différents partenaires, c'est aussi une réelle sexualité qu'elles tentent de vivre, de construire, même si elles n'ont guère les moyens d'en éviter les pièges ou de la vivre pleinement vu les interdits moraux qui les entourent, ainsi que la courte durée ou fréquence de ces relations. Peu éclairées sur la nature des rapports sexuels, elles ne sont pas non plus préparées à gérer sainement les conflits avec le sexe opposé, ni s'en protéger. La seule solution à ce conflit étant de se replier vers une mère qui offre tout le réconfort possible. Mais, les hommes savent séduire et obtenir les faveurs de femmes esseulées et certainement frustrées sexuellement, dont ils peuvent facilement profiter. Car la solitude sexuelle des mères célibataires ne doit pas être négligée même parmi les plus jeunes. Même si certaines s'y risquent de façon hasardeuse, elles ne peuvent multiplier les amants de passage sans se risquer à une réelle opprobre et par souci de convenance envers leurs enfants. Leur lit reste souvent vide ou comblé par leurs propres enfants... Les substituts divers (films ou revues érotiques ou pornographiques assumés même par les plus vieilles, voire les vibromasseurs, avoués discrètement à l'ethnologue par certaines) ne remplacent pas la présence charnelle, sexuelle et affective d'un compagnon.

Mais presque paradoxalement, âge et amertume aidant, plus les femmes ont connu de maternités célibataires, plus elles disent avoir souffert des hommes, et moins elles sont prêtes à accepter un homme dans leur quotidien. La valeur morale et religieuse du sacrement du mariage, indispensable avant la mort pour les unes, perd de sa force face à la tranquillité chèrement acquise pour d'autres. Les échecs répétés laissent un goût amer et ces femmes, d'un certain âge il est vrai, affirment ne plus vouloir s'envenimer l'existence avec des hommes à "désagréments" : *"An pa anvi pwan lapenn évé pon nonm anko. Sé nonm-la, sé pwoblèm é dézagréman yo ka poté baw. An ja konnet !"* ("Je n'ai plus envie de voir de la misère à cause d'un homme. Les hommes ce ne sont que des problèmes et des désagréments qu'ils t'apportent. Je connais déjà".)

Cependant, lorsqu'elle trouve enfin un homme qui fait attention à elle, se montre doux, gentil et affectueux et capable de s'occuper de ses premiers enfants sans les rejeter, tout en lui permettant de vivre une certaine vie sexuelle, la jeune mère célibataire peut alors exprimer quelque chose de l'ordre d'une dette. Elle se sent redevable envers cet homme qui va enfin pouvoir lui apporter le bonheur depuis si longtemps et tant de fois convoité et perdu. Redevable, elle ne se sent pas moins inquiète de le voir partir comme tant d'autres, et va chercher à le retenir et à s'assurer de sa présence. Cette impression de lui être redevable du bonheur, de l'attention et de la sexualité qu'il apporte peuvent alors pousser la mère à prouver sa reconnaissance et son attachement unique à cet homme... en faisant un enfant ! Laurence, mère célibataire de deux enfants de quatre et six ans, venant de rencontrer depuis un mois un nouveau compagnon, avec qui elle projetait de vivre, nous confiait ainsi :

"Si nonm-la ka ba onlo ba ti moun aw, fo ou fé on ti moun bay osi ! Fo'w montré misyé kè sé li tou sèl ki ka konté. Fo i sav i an kaz ay !" (Si cet homme donne beaucoup de choses pour tes enfants, il faut faire un enfant pour lui aussi. Il faut lui montrer qu'il est le seul qui compte. Il faut qu'il sache qu'il est chez lui !)

Ce qu'exprime ainsi Laurence, c'est que le fait de faire un enfant pour un homme doit lui apporter la preuve qu'il sera le partenaire unique et le seul homme à pouvoir lui rendre

¹ Comme du sirop. C'est le titre d'une chanson de Jocelyne Béroard, chanteuse du groupe Kassav, qui fait la liste des qualités recherchées chez un homme par les femmes de la Caraïbe, dont la première est qu'il doit être doux comme du sirop... Voir annexe 3.

visite ou mieux à vivre avec elle. C'est sa fidélité, autre gage et non le moindre de sa respectabilité que la femme entend ainsi prouver et que la présence d'enfants précédents, preuves de l'existence d'amants antérieurs, pourrait remettre en question. Car, c'est bien sûr vers cette fidélité que toute l'éducation de la fille tend. Car une fois le compagnon, mari éventuel, trouvé, il faut pouvoir le garder. Et il est de notoriété que ce qu'un homme peut avoir à reprocher à sa femme en premier lieu et causer son départ, c'est son infidélité. Pour Laurence, sa décision personnelle de faire un enfant, sans pour autant demander l'avis du père, comme le font l'ensemble des mères célibataires¹, fut un succès, puisque non seulement elle put mettre un terme aux visites imprévisibles du père de ses deux premiers enfants, mais de plus la naissance d'un troisième enfant, un an plus tard, vint finir de convaincre le nouveau papa, s'il en était besoin, de la possibilité de vivre avec elle, au moins temporairement...

¹ De façon consciente, en ne demandant pas l'avis du père, les femmes ne font pas de leur grossesse le fruit d'une décision conjointe et mûre entre les parents : *"Celui-ci c'est la providence qui me l'a donné"*, nous déclarait une mère.

B. LA FIGURE PATERNELLE : UN CONTREPOIDS ?

La fille peut-elle trouver du côté du père un soutien dans la construction de sa féminité et une parole capable de consolider son identité sexuelle, celle d'une femme face à d'autres femmes et d'autres hommes ? La relation père-fille est elle aussi au centre du dispositif matrifocal. C'est souvent une relation marquée par un réel sentiment de rupture violente, voire d'abandon chez les femmes. Outre celles qui n'ont jamais vécu avec leurs pères, les femmes parlent régulièrement de la distance qui s'est instaurée avec leurs pères lors de leur départ, ou à l'adolescence. Autant la relation entre un père et sa fille peut être pleine de tendresse et d'attention pendant son enfance, autant l'effacement du père peut être ressenti comme une perte douloureuse. Les hommes que j'ai pu interroger avant qu'ils ne soient pères laissent émaner une certaine appréhension envers la possibilité d'avoir une fille, craignant de ne pas savoir comment s'y prendre : *"les filles c'est plus facile avec leur mère, c'est une histoire de femmes. Moi je m'entendrais mieux avec un garçon. Et puis j'ai moi tellement souffert de l'absence de mon père, que je sais que je serai là pour mon fils"*. L'un d'eux, âgé de 18 ans, me disait même : *"Avoir une fille ? Si c'est pour la voir devenir une salope à 15 ans, non merci !"*

L'identité de sexe et l'image de la féminité pour un homme¹ semblent ainsi prédéterminer les affinités du père avec son fils. Cette représentation peut augurer de la distance ou du silence qui peuvent régner dans la relation père-fille. La mère étant censée être proche de sa fille, du fait de leur identité de sexe, et de son fils du fait de ses capacités maternantes, le père ne sachant pas paterner étant considéré comme plus à l'aise avec son fils, nous pouvons conclure que la relation père-fille est la plus négligée dans ce système de représentation. Et ce qui semble faire l'unanimité, c'est que le plus important pour la fille est d'avoir sa mère, le père étant subsidiaire à son équilibre, alors qu'il est plus important pour celui du garçon.

Mais au-delà de ces représentations, la relation entre un père et sa fille dès la naissance de celle-ci peut se révéler, si la mère y consent, une relation pleine de tendresse et d'amour, d'autant plus difficile à perdre. Les jeunes papas parlent tous avec une fierté, une tendresse et une émotion manifestes de leurs filles. Jules, âgé de 33 ans, artiste, est le père d'une petite fille de trois ans, dont il parle avec une réelle émotion. Il ne peut rester sans l'appeler lorsqu'il est en déplacement, et notamment le soir pour lui dire bonsoir avant qu'elle n'aille se coucher. Il a les larmes aux yeux quand il parle de sa naissance et quand il doit quitter la Guadeloupe pour plusieurs jours. Malgré ses liaisons extra-conjugales répétées, il s'organise pour toujours dormir chez lui, et ne pas *"découcher"*, afin d'être là pour le réveil de sa fille qui commence toujours par aller le chahuter dans son lit. *"Ma fille ne peut pas s'endormir si je ne lui ai pas fait un bisou, même au téléphone. Quand je l'appelle, elle me demande toujours quand est-ce que je rentre, et si je vais prendre la voiture pour venir la voir. Quand j'étais en France elle me demandait si j'étais dans l'avion : 'papa tu viens me voir ?'. On ne peut pas rester longtemps loin l'un de l'autre."*

De la même façon, Eric a connu avec sa fille Marie une relation pleine de tendresse, même s'il ne vivait pas avec la mère de son enfant. L'amour entre sa fille et lui était tel qu'il rendait la mère jalouse, au point qu'elle interdisait parfois à l'enfant de parler au téléphone à son père. La rupture fut très douloureuse pour la petite fille alors âgée de trois ans quand son père décida de quitter la Guadeloupe pour la France sans l'emmener avec elle, mais en lui promettant de venir la voir ou peut-être même la chercher. J'ai eu l'occasion de passer

¹ Cf. Chapitre VII et XI.

souvent voir Marie, ainsi que la mère d'Eric chez qui elle habitait. Combien de fois n'ai-je trouvé Marie sur la terrasse de la maison face à l'océan, en train de regarder l'horizon avec tristesse ? Son père, que je devais revoir par la suite à Paris, me rapporte encore aujourd'hui qu'à chaque fois qu'il appelle, la petite lui demande quand il viendra la chercher. Et ce d'autant plus que la mère refuse que Marie téléphone directement à son père. *"Tu sais maman est méchante. Je voudrais venir vivre avec toi et ma petite sœur"*, lui répète-t-elle en lui fendant le cœur. Car Eric a créé un autre foyer en France avec une femme dont il a aussi eu une fille dont il peut profiter pleinement, mais toujours avec l'amertume de ne pas avoir ses deux filles réunies.

Ces deux pères ont affirmé leur désir d'entretenir des relations tendres avec leurs filles, même si Eric ne peut échapper au veto de la mère de Marie, mais combien d'autres sont restées dans la distance, préférant laisser à la mère le soin de s'occuper de l'enfant ? La tendresse que manifeste Eric ne peut effacer le sentiment de perte voire d'abandon qu'a connu Marie comme d'autres petites filles qui n'ont pas pu avoir de relations suivies avec leur père après leur départ. *"Mon papa est parti en France, il est avec une autre femme et avec ma petite sœur, mais il n'a pas pu m'emmener"*, me disait-elle avec un mélange de tristesse, de mélancolie et de fierté envers son père, ayant déjà intégré, si jeune, et à son détriment, que les pères quittent les mères et leurs enfants pour une autre femme.

Marie a gardé des contacts après n'avoir vécu que trois ans avec son père. Martine, vendeuse, n'a elle que des rapports "accidentels" avec son père, quand elle le croise en ville, depuis qu'il est parti alors qu'elle avait neuf ans. Elle en a aujourd'hui 23 et reste meurtrie par le départ d'un père qui avait été jusque là un compagnon de jeux, de rires, de travail. Elle évoque un père qui la prenait sur ses genoux, qui l'emménait avec lui voir ses amis, parfois même dans son association. *"Il était mieux avec moi qu'avec maman."*, ose-t-elle avouer non sans une certaine gêne, ou une certaine culpabilité. Ses parents se sont séparés violemment et du jour au lendemain sans qu'elle sache pourquoi à l'époque, son père est parti et elle n'a plus eu de compagnon de jeu, juste une mère aigrie, blessée, esseulée, qu'il fallait soutenir... Comment oser alors revendiquer un droit pour elle-même de pouvoir voir son père ou lui parler ? Mais à ses yeux, son père qui a aussi refait sa vie avec une autre femme et des enfants, et tient un commerce florissant, a gardé une image idéalisée. Malgré l'intensité de sa douleur refoulée, elle ne formule aucune critique envers lui : *"c'est normal, c'est un homme"*.

Franck, 38 ans, informaticien, divorcé depuis huit ans après neuf ans de mariage, et travaillant à Paris, se plaint de ne pas avoir de nouvelles de sa fille Claudie, 13 ans qui vit avec sa mère Florence aux Antilles, et reproche à celle-ci de ne pas encourager sa fille à maintenir des contacts non seulement avec lui, mais aussi avec toute sa famille paternelle. *"Ma fille, elle a 13 ans et ça fait des années que ça dure. Même pour mon anniversaire, ou celui de sa grand-mère, tu crois que sa mère lui dirait d'écrire ou de téléphoner, rien ! Par contre pour se plaindre quand elle a n'a pas d'argent ou qu'elle n'a pas les moyens d'offrir quelque chose à Claudie, elle sait m'accuser et me mettre à défaut aux yeux de ma fille ! Le résultat c'est que quand moi je vois ma fille, je ne peux pas vraiment communiquer avec elle. Déjà elle grandit sans moi, mais en plus il y a plein de trucs qu'elle entend sur moi, et moi je ne peux rien dire. Je ne la vois pas souvent alors je préfère profiter de ces moments, plutôt que de parler de choses pas marrantes, ou de parler de sa mère. De quel droit je vais aller parler de sa mère alors que c'est elle qui l'élève ? Je suis pas d'accord avec ce que fait Florence, mais qu'est-ce que je peux dire ? Si je dis quoi que ce soit, elle me rappelle que je n'avais qu'à être là. Mais j'en suis arrivé à un point que ma fille, je n'arrive même plus à la prendre dans mes bras, à lui faire des bisous, à être proche d'elle, et ça fait des années que ça dure et ça ne s'arrange pas. En plus maintenant elle est grande, elle est déjà costaud, et*

c'est une jeune fille. Alors si je la prends dans mes bras maintenant elle va trouver ça bizarre !"

Ce que Franck évoque implicitement à la fin de ce témoignage, c'est aussi la distance nécessaire qui doit s'instaurer entre un père et sa fille à la puberté de celle-ci, de crainte d'une trop grande proximité. Il plane un interdit d'inceste¹ qui oblige à une distance parfois soudaine pour la fille qui a l'habitude d'une certaine proximité avec son père, mais qui ne passe pas par un énoncé, une parole dite. Ici aussi, la jeune fille doit se contenter de silence sur le contenu de sa relation à son père. Seuls les interdits de sorties, de fréquentation, ou de tenues nourrissent ce nouveau rapport, ou parfois une réelle violence infligée à la fille désobéissante. La gêne du père peut être réelle face à la féminité naissante de sa fille, tout autant que la culpabilité de la fille. Le père semble plus habile dans la distance ou dans la violence verbale ou physique, que dans la communication au sujet des désirs nouveaux de sa fille.

Dans l'apprentissage de sa féminité, l'absence du père, réelle, verbale ou fonctionnelle, ne permet pas à la fille de s'appuyer sur un contrepoids qui viendrait temporiser l'absolu maternel en le relativisant et permettre une autre identification. De surcroît, l'absence du père ne permet pas à la fille de s'estimer en-dehors des critères maternels, ni de se confronter au masculin. Peu familière des contacts étroits et des rapports de séduction avec un homme proche, la jeune fille se risque ainsi à chercher chez d'éventuels partenaires les preuves de ses capacités de séduction. Le père ne peut alors apporter de miroir positif à sa fille quant à son identité. Le rapport de séduction au père, propice à l'affirmation d'une identité sexuelle assurée, est manquant dans le schéma matrifocal. Non seulement, la jeune femme n'a pas l'expérience de ce rapport de séduction fondamental et premier avec le sexe opposé, mais de surcroît, elle peut vivre dans une logique de l'abandon son rapport au masculin. Ne sachant pas comment véritablement séduire un homme, la jeune femme anticipe parallèlement d'être forcément abandonnée par tout homme digne de ce nom.

C'est donc avec une grande vulnérabilité face aux hommes et dans une confusion totale à propos de son identité que la jeune fille risque d'entreprendre ses premières relations sexuelles avec les hommes. Les rapports de séduction passent par un rapport au corps et un rapport d'image qui révèle une faille narcissique énorme. C'est finalement plus en fonction de leur physique ou de leur apparence que les femmes pensent être capables de séduire un homme, que pour ce qu'elles sont en tant que femmes, puisque cette identité est en suspens et ne peut se révéler que dans la maternité. Ce jeu de l'apparence est bien évidemment propice à toutes les rivalités et se reproduit sur un terreau favorable : le manque de confiance en soi, produit de toute une éducation silencieuse.

C. QUELLE FEMINITE, QUELLE SEXUALITE ?

La question de la sexualité reste une énigme à résoudre pour ces jeunes femmes. En tant qu'adolescentes, la sexualité leur est quasiment interdite. En tout cas, rien ne leur permet d'accéder à une sexualité heureuse, vécue dans le plaisir et dans l'échange et non pas dans la honte ou dans la culpabilité. Leur propre désir est tabou. Néanmoins, en tant que femmes adultes, et pour pouvoir garder un homme, elles peuvent et doivent pratiquer une sexualité "satisfaisante" pour l'homme et pour leur minimum d'équilibre physique. Si la maternité reste selon nous le seul moyen d'accès à cette sexualité reconnue, il reste que la sexualité ne peut se

¹ Nous aborderons plus en fin de parcours la question de l'inceste.

vivre pleinement sans un réel apprentissage ou une complicité avec le partenaire. Nous voudrions ici pour clore ce chapitre réfléchir sur les représentations véhiculées par les femmes sur la sexualité féminine en milieu antillais.

1. Les couleurs de la sexualité

Nous avons décrit comment la fille doit apprendre à devenir une femme respectable et s'éloigner le plus possible des images de femmes "malpropres" ou "salopes". A chacune de ces deux catégories correspond un ensemble de comportements, que nous avons établis à partir de l'ensemble de nos observations.

La femme respectable est donc une femme *a priori* mariée. Mais sa principale caractéristique est sa discrétion : c'est quelqu'un qui ne doit pas se faire remarquer en mal, quelqu'un dont on ne doit pas parler en termes cancaniers. Ni sa tenue, ni ses conduites, ni son discours, ni sa vie privée et encore moins sa sexualité ne doivent donner matière aux critiques. Concernant sa sexualité, une femme respectable est donc une femme qui ne court pas derrière tous les hommes et, *a fortiori* si elle est mariée, une femme fidèle. C'est donc une femme qui sait contenir ses élans sexuels, pour ne se consacrer qu'à un seul homme. Cette retenue doit se manifester aussi par une relative inhibition sexuelle, qui est levée avec l'âge. Elle doit montrer que toute son éducation a réussi à contrôler sa chaleur naturelle. Une femme respectable n'est pas une femme entreprenante, elle ne manifeste pas son désir et n'exprime pas son plaisir de façon trop exacerbée. C'est une femme convenable, celle avec qui on peut se marier.

A l'inverse, la " salope " est une femme qui ne se gêne pas pour faire connaître la chaleur de son tempérament. Elle est pressée de satisfaire ses pulsions et ne cache pas ses besoins. Elle est demandeuse et "*elle en redemande*" car "*elle aime ça*". C'est une femme dont les hommes comme les femmes vont parler en mal, et dont les propres enfants sont censés avoir honte. C'est donc une femme soumise à l'entière expression de sa nature chaude. Aux yeux des femmes, c'est une "*vicieuse*", une "*garce*", une "*kochoni*". Aux yeux des hommes, c'est une femme à "*coké*" (baiser) ¹, pour le plaisir, ou éventuellement pour la rabaïsser sexuellement, mais certainement pas à marier.

Ces deux images opposées dans l'absolu fonctionnent comme deux pôles entre lesquels les femmes évoluent. Car en réalité, une femme capable de satisfaire son conjoint ou son partenaire est une femme qui sera à la fois respectable et salope, avec toutes les contradictions que cela implique. D'un côté, les jeunes filles apprennent donc que pour être retenues pour le mariage, elles doivent faire preuve d'inhibition. De l'autre, les femmes mariées et mères de famille peuvent même se permettre le luxe de critiquer les capacités sexuelles de leurs maris s'ils ne les satisfont pas. Plus généralement, les femmes constatent très vite que pour garder un homme, il ne suffit pas d'être respectable, il faut aussi le satisfaire sexuellement, ce qui implique alors d'être plus active et participante dans la relation sexuelle. Anticiper sur les besoins sexuels masculins, exprimer leur plaisir comme gage de la capacité de l'homme à les satisfaire mais surtout pas comme gage d'une inclination trop prononcée pour les choses sexuelles, sont des critères importants aux yeux des hommes et repris par les femmes à leur compte. Néanmoins, tout cela se fait avec un dosage très subtil puisque l'activité sexuelle de la femme doit rester en deçà des limites de l'inacceptable. Mais ce sont

¹ Le verbe "coké" relève du plus haut de la vulgarité. Le terme "cok" en créole désigne le sexe de l'homme. "Coké" est une expression triviale pour désigner crûment les rapports sexuels.

les hommes qui déterminent le plus souvent ces limites, et les femmes, du fait de leur éducation ou de représentations sexuelles inhibantes, restent soumises à des contraintes qu'elles intègrent et craignent de dépasser.

Les représentations sur la sexualité des femmes associent des comportements à des "races" d'une part, et sont le reflet de la pornographie, d'autre part. En effet, l'image de la " salope " est inmanquablement associée à celle de la femme blanche, quand celle de la femme respectable correspondrait plus à celle de l'Antillaise¹. Si toutes les Antillaises ne sont pas des femmes respectables, en tout cas toutes les femmes blanches sont considérées comme des "salopes". Même si les Antillaises condamnent, entre elles, le manque de respectabilité de certaines femmes, elles ont bien du mal à admettre aux yeux de l'observateur étranger ce qu'elles disent tout bas et à le formuler en terme général au niveau guadeloupéen. Nous avons ainsi entendu même une ethnologue guadeloupéenne nous rétorquer vivement lors d'un exposé que *"de toutes façons, il n'y a pas de putains en Guadeloupe"*. Il suffit aussi de lire le dernier livre de Gisèle Pineau et Marie Abraham, *Femmes des Antilles*², pour se rendre compte que la vision qui est donnée des femmes guadeloupéennes exclut systématiquement la femme qui assume ses charmes ou les utilise, ou tout simplement celle qui gère pleinement sa sexualité. A l'inverse, l'autobiographie de Thérèse Parise Bernis³, qui avoue avoir utilisé son corps pour survivre quand elle est partie vivre en France dans les années 1960, n'a eu qu'un faible succès d'estime en Guadeloupe, malgré tout l'intérêt de son témoignage. Les "salopes" sont forcément les Blanches, les Antillaises restant des femmes courage, victimes et battantes, bien qu'aliénées sexuellement.

Le tourisme et la pornographie ont contribué à imprimer de telles représentations. La mise en contact d'une population antillaise encore très prude et très traditionnelle avec des touristes ayant déjà connu "la libération sexuelle" dès les années 1970 a donné naissance à un imaginaire où la femme blanche, pour sa disponibilité et sa liberté d'expression sexuelles,

¹ Il faut aussi considérer qu'une échelle de valeurs permet de décliner la respectabilité des Antillaises en fonction de leur phénotype. Les Antillaises sont plus respectables que les Blanches, mais au sein des Antillaises, les Mulâtresses sont plus respectables que les Nègresses... Voir à ce sujet l'article d'Emmanuelle Saada, "Le poids des mots, la routine des photos. Images de femmes martiniquaises : 1880-1930.", *Genèses*, 1995, 21 : 134-147, et le rapport de Stéphanie Mulot, *Femmes en carnaval... Op. Cit.*

² Gisèle Pineau, Marie Abraham, *Op. Cit.* Ce livre est une ode à la femme guadeloupéenne, présentée en combattante et résistante depuis l'esclavage, face aux maîtres tout d'abord, et aux hommes ensuite, et sacralisée dans sa maternité. A aucun moment, cette vision récurrente dans la littérature antillaise ne permet de concevoir une femme active sexuellement face aux hommes. Les femmes ne sont que victimes, et si elles sont battantes dans leur vie et pour leurs enfants, elles restent passives dans leur sexualité, une sexualité aliénée, qui ne leur appartient jamais. Impossible non plus de concevoir une esclave désireuse de rapports sexuels envers un maître, malgré la réalité de cette proposition (*Cf.* Chapitre II). Cette compromission inacceptable remettrait bien trop en question l'image sacrée de la femme "poto mitan", pure et forte, ne se battant que pour le bien de ses enfants, de ses Nègres et pour le souvenir de l'Afrique qu'elle transmet à travers ses contes. Le couple femme noire - homme blanc reste l'écueil de toute cette représentation imaginaire de la sexualité et de l'identité. De tels couples mixtes dérangent aujourd'hui, certainement parce qu'ils se font l'écho d'une histoire inavouable, inacceptable, et déniée au profit d'une construction identitaire bancaire mais cherchant à réhabiliter l'homme noir. A l'inverse, le couple homme noir - femme blanche, outre la promotion qu'il représente, permet d'inverser une réalité historique qui interdisait aux Noirs l'accès aux femmes blanches, restées de véritables objets de convoitise pour les esclaves, et la garantie pour le maître de la pérennité de son système. Je développe ce point au chapitre XII.

³ Parise. *Souvenirs encombrants de Guadeloupe*, Paris, Ramsay, 1997.

apparaît comme sexuellement mais grossièrement attrayante aux yeux des hommes¹. Les hommes ayant connu des femmes blanches parlent de leur insatiabilité, et de leur disponibilité sexuelle, même s'ils concèdent aux Antillaises une plus grande fermeté, souplesse et mobilité du corps. A leurs yeux, la nature a doté les Nègresses de meilleures capacités physiques qui sont par contre soumises à plus de contraintes éducatives. A l'inverse, les Blanches, moins favorisées physiquement, sont dévergonnées par une éducation libre qui les rend faciles². Nous reviendrons sur leurs propos plus loin (chapitre XI). Mais notons que seuls les "on-dit" et les stéréotypes viennent nourrir l'imaginaire de femmes antillaises qui ne peuvent avoir une vision de la sexualité des femmes blanches qu'à travers les films érotiques ou pornographiques. Or, dans ces films, les femmes apparaissent évidemment de façon vulgaire comme les objets du désir d'hommes qu'elles se doivent de satisfaire, de toutes les façons et dans toutes les positions.

C'est donc aussi pour ne pas correspondre à cette image pornographique de la " salope", ou de la Blanche, que les femmes hésitent à assumer un désir sexuel largement refoulé, tout en sachant que les hommes recherchent aussi une satisfaction sexuelle, qu'ils iront trouver ailleurs s'ils ne sont pas comblés dans leur propre lit. Outre l'énorme rivalité sexuelle que cette situation implique entre les femmes, c'est aussi une réelle confusion qu'elle crée entre les hommes et les femmes, et dans l'esprit des femmes. Car si les femmes voient ou imaginent à travers la pornographie ce qu'elles ne doivent pas faire, tout en se demandant honteusement si ce n'est pas ce qu'il faudrait aussi qu'elles fassent, et tout en imaginant de façon hasardeuse ce que peuvent être les attentes des hommes, elles n'ont pas d'exemples positifs de ce que pourraient être leurs propres rapports et vie sexuels. Et ici aussi, la pornographie, outil contemporain, a une influence importante. Peut-être est-elle la seule image, le seul exemple, la seule parole qu'il est donné à certaines femmes de suivre pour construire leur sexualité, faute d'une parole maternelle, faute d'une parole paternelle, mais surtout faute d'une parole avec le partenaire.

2. Une exception : les chabines, femmes de réputation

Toute cette construction sociale de la féminité et de la sexualité, qui est propice aux tensions et aux conflits les plus intimes et les plus sourds, propose une exception qui ne fait que renforcer la partition initiale. Dans cette segmentation de la société entre les hommes et les femmes et de la sexualité entre les Noires "respectables" et les Blanches "salopes", les chabines ont une place à part. Leur phénotype, nous l'avons noté, place les chabines dans un entre-deux alliant dans des termes assez peu identifiables, une origine noire et une origine blanche. La clarté de leur pigmentation (teint laiteux, cheveux blonds dits "jaunes", et yeux verts) témoigne inmanquablement de la présence d'au moins un ancêtre blanc dans leur

¹ Edouard Glissant (1981) lui-même relève que Air Canada avait été surnommé "*Air coucoune*", du nom créole et vulgaire du sexe de la femme, pour symboliser le tourisme sexuel que cela représentait aux yeux des Antillais. Il reste que dans ces représentations, les hommes blancs sont exclus d'un tel tourisme. D'une part, car ils ne semblent pas apporter d'attributs et de qualités sexuels particuliers, du fait de la mythique modestie de leur organe par rapport à celui des Noirs. D'autre part, car la figure du maître, violeur et manipulateur, menace toujours derrière le visage de l'homme blanc. Il ne représente donc pas, *a priori*, une amélioration sexuelle aux yeux des Antillaises, même si les couples mixtes se créent aussi, outre la promotion sociale que cela peut symboliser, parce que les femmes antillaises peuvent trouver en lui un compagnon et pas seulement un acteur sexuel, ainsi qu'un réel partenaire de dialogue et d'affection.

² Ce qui implique que les Blanches ne gagneront jamais en nature ce que les Nègresses peuvent perdre en culture et gagner par l'expérience... Une belle Nègresse, mûre et expérimentée reste la meilleure des amantes.

généalogie. Mais cette ascendance blanche n'est pas à la base, il ne peut s'agir d'un parent direct, sinon le phénotype est désigné par le terme de "métisse". Néanmoins, un courant standardisant permet aujourd'hui de désigner des métisses comme des chabines uniquement en fonction de leur apparence physique. De la sorte, l'apport blanc est inextricablement mêlé. Souvent, les intéressés ne savent pas eux-mêmes désigner l'ancêtre en question, faisant émerger le fait que le "chabinisme" est le produit de multiples brassages, peut-être même l'apologie du métissage, où Noir et Blanc se recomposent dans un produit les représentant physiquement équitablement, sans permettre de les identifier ni, par conséquent, de les dissocier : si la couleur de la chabine rappelle fièrement celle des Blancs, sa morphologie et ses traits sont foncièrement et tout aussi fièrement nègres. Cependant, les chabins sont considérés comme étant des Antillais à part entière (que seuls les Antillais, et non les Africains, peuvent produire d'ailleurs), contrairement aux métis susceptibles de renier, comme l'ont fait en leur temps les mulâtres, leur origine noire pour lui préférer l'origine blanche.

Outre leur physique étonnant qui attire les regards, et pas seulement du fait de la clarté de leur peau, mais du fait de cette conjonction de contraires qui se retrouvent ainsi liés en un seul corps avec réussite et équité, les chabins et *a fortiori* les chabines retiennent l'attention et stigmatisent un certain nombre d'intérêts du fait de leur tempérament et de leur identité. Le tempérament des chabins est dit sulfureux. Ce sont des individus au caractère coléreux et cholérique, explosif, enflammé, prêts à sortir de leurs gonds à la première étincelle. On leur attribue les caractéristiques que l'on attribuait aux roux en France. Il s'agit ici de la reconnaissance d'un présupposé tempérament naturel : leur nature est d'être "chauds" ("cho"). C'est pourquoi leur sang chaud ne peut supporter trop longtemps le soleil, ni les plats épicés, mais c'est aussi pourquoi ce tempérament doit trouver à s'exprimer dans une sexualité active et explosive. Rien de particulier pour les hommes, mais exception pour ces femmes qui peuvent échapper, dans une certaine mesure, aux interdits sexuels que subissent les autres femmes.

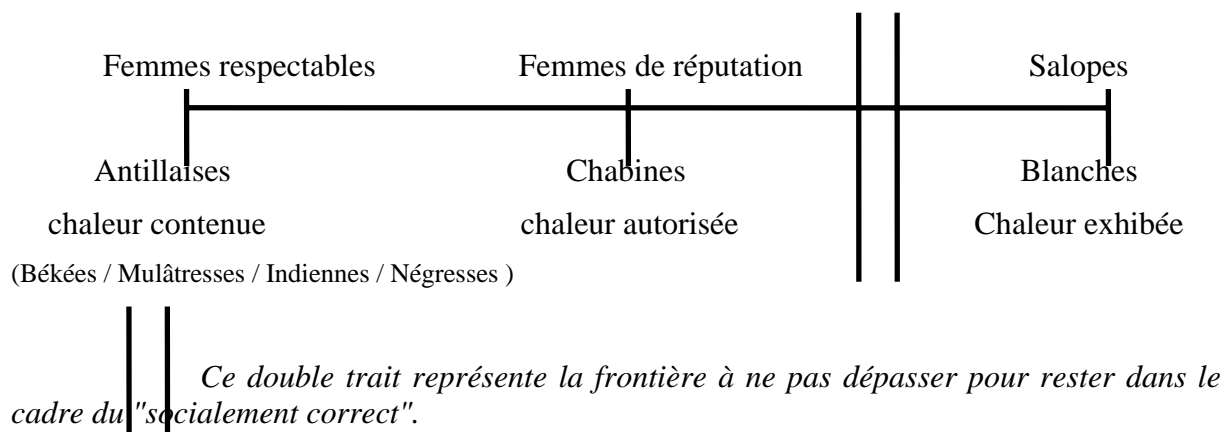
Les chabines sont ainsi non seulement reconnues, mais appréciées, et attendues par les hommes pour leur potentiel sexuel. Leur réputation fait d'elles des femmes qui "*font ça mieux*" que les autres, qui "*bougent mieux*", qui "*sont plus énergiques et plus douces en même temps*", et qui recèlent de nombreuses habiletés pour exciter un homme : "*chabin ka modé zorey*" ("*les chabines mordent les oreilles*", elles sont donc entreprenantes), "*lanmou a yo pli dous*" ("*leur façon de faire l'amour est plus douce*"). Elles auraient ainsi un savoir faire naturel, du fait de leur type : "*Yo ni ras*" ("*elles ont de la race*"), faisant d'elles des femmes beaucoup plus jouissives que les autres, tout en étant plus respectables que les femmes blanches. Car si les chabines peuvent avoir une sexualité moins inhibée que leurs consœurs antillaises, elles se doivent néanmoins de montrer leur respectabilité. Ainsi, elles doivent à la fois conjuguer respectabilité et réputation. Ce sont des femmes capables de mener un homme sexuellement "*sé yo ki ka kontrol*" ("*c'est elles qui contrôlent*"), et plaisent justement par ce dynamisme qui leur est autorisé et reconnu. Evidemment, c'est plus dans l'éducation de ces chabines que dans leur nature supposée qu'il faut chercher l'explication de tels présupposés. Si les chabines ont réellement des tempéraments explosifs et sont des femmes plus jouissives que d'autres, c'est véritablement parce que leur éducation leur en laisse le droit, quand celle des autres le leur interdit systématiquement. En effet, les enfants chabins et *a fortiori* les chabines bénéficient d'une attention et d'une indulgence peu courantes, voire d'une réelle incitation à prouver qu'ils sont bien ce que l'on attend des chabins en général et d'eux en particulier. Pour cela, ce sont non seulement les parents, mais aussi tout l'entourage qui ne

manqueront pas de rappeler à ces enfants et particulièrement aux chabines, ce qu'ils sont et donc ce qu'ils se doivent d'être¹.

Il me semble que cet attrait privilégié dont bénéficient les chabines, et qui les place en même temps au cœur des rivalités féminines, témoigne du fait que non seulement les chabines sont perçues comme capables de donner plus de plaisir à un homme, tout en restant respectables, mais surtout comme capables de conquérir et prendre leur plaisir et de ne pas s'en cacher ! Ce qui, dans cette société où le désir et le plaisir de la femme sont subsidiaires, se pose comme une exception. Et cette exception représente un idéal pour les hommes puisqu'il leur permet non seulement de satisfaire leur volonté de promotion sociale par la couleur de leur partenaire, sans avoir recours à une femme blanche symbole de "malpropreté", mais en restant avec une véritable Antillaise, sans avoir non plus à subir le manque de dynamisme sexuel supposé des Antillaises. De ce fait, la chabine, femme de réputation, emprunte aussi à la logique sexuelle masculine.

¹ D'où la répétition du sobriquet "chabine", invitation à prouver que je l'étais bien, qui me fut adressée sur mon terrain et que j'évoquais au chapitre premier.

Figure n° 5 : L'échelle de valeurs des comportements sexuels féminins.



Conclusion : la béance féminine

La femme qui naît de toute l'éducation que nous venons d'étudier est une femme qui peut être au fil des années tour à tour extrêmement sexy et provocante puis tirée à quatre épingles, parler un français châtié et jurer en créole, avoir une sexualité inhibée puis réclamer un partenaire pour la satisfaire. Nous sommes loin en tout cas des images doudouistes des femmes créoles exotiques et érotiques. La réalité confine les femmes dans une sexualité dont elles n'apprennent pas directement à tirer les ficelles, mais que leur mère, leur société, leur histoire et leur propre partenaire tiennent en mains.

Le silence qui entoure la sexualité féminine et le manque de communication positive sur l'identité féminine, ailleurs que dans la maternité, sont les créateurs d'une réelle béance féminine, dont parlait déjà Livia Lesel (1995). La femme n'acquiert pas d'autonomie face à sa mère, ni face aux hommes. Elle vit dans un besoin d'être comblée par ceux-ci, alors qu'elle n'existe que pour les combler eux. Ce n'est que dans un jeu de miroir par rapport au désir de sa mère, et au désir présumé des hommes, qu'elle peut devenir femme. Le lien ombilical à la mère n'est pas rompu, et ce de génération en génération. La dissymétrie de telles relations laisse les femmes dans un grand besoin de satisfaction orale, qui devrait nous permettre de mieux comprendre des comportements alimentaires ou de consommation boulimiques.

Un ami nous faisait part du grand décalage qu'il avait pu constater entre l'attitude très séductrice, parfois provocante, de femmes en quête de partenaires, qui s'affichaient dans des tenues très correctes ou très sexy, et leur sexualité finalement relativement prude, qui semblait montrer la peur qu'elles avaient de passer pour des dévergondées, peur qui pouvait s'amenuiser avec le temps de la relation. Il y a un gouffre que les jeunes femmes doivent franchir entre ce que leur éducation leur apprend et leur autorise et ce que les hommes vont attendre d'elles dans la sexualité. Le décalage est grand entre la jeune fille retenue et la femme séduisante qui se doit d'être et cherche à devenir une femme et une partenaire sexuelle épanouies. De quelles façons les femmes apprennent-elles à devenir ces actrices sexuelles tant appréciées des hommes, et à se jouer des subtilités qui codifient les rapports sexuels ?

Il est possible d'envisager que cette féminité et cette sexualité trouvent à s'épanouir grâce à des partenaires attentifs et réceptifs. Mais il faudrait pour cela que l'éducation des

garçons les initie à de telles capacités et les pousse vers de telles aspirations. Or, si certains jeunes hommes tentent de vivre une sexualité partagée, l'éducation des garçons dans la tradition matrifocale, afin que le système puisse se pérenniser, les promet au contraire à des rôles sexuels très affichés. Si la relation de dette et de confusion mère-fille est nécessaire à la reproduction du schéma matrifocal, les relations mère-fils et père-fils n'en sont pas moins importantes.

CHAPITRE VII :

L'EDUCATION DU FILS : ENTRE VIRILITE ET NON-PATERNITE ¹

Les hommes étant considérés comme des irresponsables par les femmes et les mères, et leurs attitudes révélant souvent une promptitude à ne pas s'investir dans des liens conjugaux ou des charges familiales, il faut chercher dans l'éducation des fils la source de tels comportements. Le discours des mères, si réprobateur à l'égard des pères, pourrait laisser croire qu'elles incitent leurs fils à devenir d'autres pères. C'est sans compter leur volonté de confirmer et conserver leur pouvoir phallique, ni le processus d'identification des fils à leurs pères qui, s'ils sont absents, n'en restent pas moins des modèles forts. Nous voudrions ainsi saisir les critères de masculinité ou de virilité² qui s'imposent aux fils au cœur de leur enfance et de leur adolescence pour qu'ils deviennent des hommes, dans cette société où leur place de père est si controversée. Les modes d'éducation peuvent varier d'une classe sociale à l'autre ou même d'une famille à l'autre. Néanmoins, nous pouvons dégager un modèle de base, à partir duquel diverses nuances sont envisageables.

I. L'homme du dehors

L'éducation du garçon pourrait presque être établie en opposition avec celle de la fille. Il ne faut toutefois pas se hâter, car si les univers des adolescents sont assez divisés selon les sexes, fils et filles n'en restent pas moins liés aussi profondément, malgré des allures différentes, au pôle maternel central.

A. L'ESPACE OUVERT

L'éducation des garçons répond à une logique d'exhibition : le garçon, tout comme la fille, doit être vu, remarqué et admiré, apprécié. Mais si la fille devait être vue, tout en restant très discrète afin de ne pas faire parler d'elle, le garçon au contraire doit faire parler de lui, et dans les meilleurs termes. Si la fille pouvait être perçue comme le double de sa mère, le

¹ Les réflexions de ce chapitre ont été principalement nourries par la lecture des travaux de J. André (1985, 1987), *Autrement (Pères et fils)*, 1984), E. Badinter (1992), G. Corneau (1989, 1997), G. Devereux (1981, 1985), S. Freud (1970 a, b, c, 1985), M. Godelier (1985, 1996, 1999), F. Gracchus (1979, 1980), F. Héritier (1994, 1996), L. Lesel (1995), M. Mead (1975), B. Merbeau-Cleirens (1980), C. Ollivier (1980, 1994), *Le père* (1989), P. Wilson (1967, 1973).

² Nous entendons par virilité, l'élaboration sociale et culturelle de la masculinité, à partir d'un choix de critères reconnus et exaltés par toute société aux dépens d'autres proscrits car considérés comme efféminés. Masculin et féminin forment alors les deux pôles et les deux composantes de l'identité sexuelle de chaque individu qui se décline, selon les sexes et les sociétés, en fonction de la plus ou moins grande prévalence qui leur est accordée.

garçon, éventuellement appréhendé comme un double de son père, devient le flambeau de sa mère. Il doit non seulement la représenter mais surtout la racheter et compenser toutes ses douleurs. Les mères ne sont pas peu fières de montrer leurs fils, de les exhiber même dès leur plus jeune âge, afin que l'entourage constate leur beauté et la réussite de la mère. Si la fille est potentiellement porteuse tôt ou tard de honte, le garçon reste pourvoyeur de fierté et de réussite. "*Tu as vu, c'est mon fils*", insistent-elles en le présentant à leurs connaissances, pour marquer leur fierté et la présence de ce petit homme.

Afin que l'enfant occupe ainsi une place valorisante dans le monde social, son espace d'activités est plus ouvert que celui de la fille. Ses activités ludiques peuvent ainsi se faire non seulement autour de la maison mais, dès l'adolescence, il peut aussi facilement investir l'espace social public et agrandir son aire de jeux et de sorties vers des limites que la fille ne doit pas connaître. Aller faire des courses à la boutique, jouer dans la rue, s'occuper des terres, puis investir des terrains de sports, des terrains de rencontres (centre ville, plage, associations) et même des espaces franchement masculins tels que la forêt où les jeunes hommes vont chasser ensemble, ou le littoral où ils vont pêcher.

Il s'agit ici plus qu'une possibilité qui est offerte au garçon, c'est une invitation à occuper l'espace public et à se montrer, une incitation voire une obligation à affirmer sa présence à l'extérieur de l'espace domestique : "*zot pé soti si plas la sé laj a zot*" ("*vous pouvez sortir sur la place, c'est de votre âge*"). En effet, ce qui est mis en valeur n'est pas le savoir-faire domestique, mais la capacité à prendre une place dans le jeu des relations sociales. Comme nous expliquait Georges, lycéen de dix-sept ans : "*il faut faire savoir que tu es là sur la place !*", ce qui implique que la "*place*" est un lieu d'exposition, de valorisation ou de confrontation où sont attendus et estimés les hommes, dans leurs rapports aux autres hommes mais aussi dans leurs rapports aux femmes.

Cette appropriation de l'espace se fait avec une marge de manœuvre relativement grande, et avec très peu de limites, si ce n'est les limites naturelles. Si le petit garçon est tenu très près de la mère pendant toute une enfance où il va ainsi apprendre que son lieu d'ancrage est et reste le cadre maternel, à l'inverse, l'adolescent et le jeune homme apprennent progressivement à occuper un espace social sans avoir à s'en justifier auprès de quiconque, pas même de leur mère. En effet, les jeunes hommes sont libres de sortir sans avoir à en demander l'autorisation et sans avoir de comptes à rendre à leur mère, ni à leur père. Le seul bémol peut venir du souci des parents de voir la scolarité de leur fils respectée, et non pas mise en danger par des sorties trop nombreuses. Dans ce cas, et ce qui implique que l'on se trouve au moins dans des classes moyennes, des interdits de sortie, énoncés aussi par le père, peuvent venir limiter la durée ou la fréquence des sorties entre copains. Mais en-dehors des exigences scolaires, les jeunes hommes jouissent d'une liberté qui tranche nettement avec les contraintes imposées aux jeunes filles. Les adolescents se retrouvent ainsi facilement dans des activités ludiques, éventuellement nocturnes, sans avoir à préciser la nature ni le lieu de leur activité : les mères ne leur posent pas de questions. Non pas qu'elles ne seraient pas intéressées de savoir quelles sont les occupations de leurs fils, mais plutôt parce qu'elles considèrent qu'il est normal qu'un homme sorte et qu'il "*aille driver*", sans avoir à l'en empêcher. Au contraire, le fait que le fils sorte, en journée, en soirée, ou même la nuit est le gage d'un comportement viril qui, s'il faisait défaut, pourrait devenir inquiétant. Il n'est donc pas pensable de s'y opposer, il faut au contraire l'encourager : "*Ou pa las resté an kaz la ? ou pa anvî drivé ti bwen. Ou pa ni zanmi ?*" (*tu n'es pas fatigué de rester dans la maison ? Tu n'as pas envie de bouger un peu ? Tu n'as pas d'amis ?*). Craignant même de remettre en

question la virilité de leur fils, les mamans n'osent pas surveiller leur fréquentation ou leur interdire certaines sorties, et elles ont ainsi bien du mal à éviter parfois certaines dérives¹. Ainsi, comme le notait Jacques André (1987 : 66) : *"La 'liberté' du garçon est un leurre, si elle doit en tout point se conformer à ce que la régulation sociale impose. Ses paroles et gestes s'inscrivent eux aussi dans un système d'attitudes et sont moins des libertés prises qu'exigées; une liberté plus conformiste que transgressive ou créatrice."*

Mais c'est finalement la seule contrainte qui leur est imposée, et qu'ils vivent comme une absence de contrainte. Cette virile liberté s'exprime alors rapidement dans le refus d'avoir à rendre des comptes à quiconque ou d'avoir à justifier ses déplacements. Puisque la mère ne leur en a jamais imposé, ils acceptent souvent mal d'avoir à se soumettre à des obligations auxquelles ils n'ont été ni habitués ni préparés. Cet apprentissage d'une liberté obligée influence aussi largement le rapport à la loi, à ses contraintes et à ses représentants (gendarmes, policiers, juges, mais aussi professeurs, prêtres...). En l'absence du père notamment, ou en présence d'un père très effacé, le rapport à l'autorité est différé, et les fils n'ont pas à se confronter à une autorité qui les limiterait dans leurs possibilités et par conséquent dans leur désir. Car ce que les fils apprennent véritablement, quand aucune autorité ne les en empêche, c'est que rien ne vient ni ne doit s'opposer à leur désir. Ceci augure évidemment de la difficulté qu'ils pourront avoir à entendre les désirs des femmes et à y répondre sans avoir l'impression d'être soumis à des exigences ou des obligations. Les hommes répètent à souhait : *"je n'aime pas les contraintes, je n'aime pas avoir des comptes à rendre"*, pour expliquer leurs difficultés conjugales, mais aussi leurs difficultés professionnelles. En effet, les jeunes hommes affirmant qu'ils veulent créer leur propre entreprise, car ils ne veulent pas travailler pour un patron et avoir à obéir à des directives, sont loin d'être rares. Mais combien y parviennent vraiment ²?

B. L'AMARRAGE A L'UNIVERS MATERNEL

Lorsque la mère incite son fils à quitter l'espace domestique, foncièrement féminin et maternel nous l'avons vu, elle ne coupe cependant pas le lien qui le rattache à elle. Au contraire, si le fils est encouragé à sortir, c'est aussi pour mieux revenir montrer à sa mère, en premier lieu, qu'il est un petit homme capable de se confronter à l'extérieur. Si l'occupation de l'univers extra-domestique est une preuve de virilité, c'est effectivement à la mère qu'il faut venir porter cette preuve. Dans le mouvement géographique et dans le mouvement physique, ceci implique que le garçon apprend à quitter l'espace maternel mais aussi à y revenir inmanquablement dans un rapport de valorisation avec la mère.

Comme l'avait remarqué Jacques André, la mère affecte de vouloir éloigner le fils de ses jupons en le poussant à s'exhiber loin d'elle, mais elle reste le repère initial dont le fils ne peut se détacher. Elle reste le miroir, réel ou imaginaire, qui peut confirmer chaque jour au fils son identité virile. Il faut cependant préciser que nous avons pu constater qu'à l'adolescence, les fils pouvaient parler de leurs rencontres avec leur mère, sans pour autant parler de leurs

¹ Les mamans des classes bourgeoises, si elles ne limitent pas les sorties de leur fils, essaient de surveiller leur entourage, ne serait-ce que pour veiller au choix de leurs fréquentations féminines.

² Le rapport au patron est porteur d'une représentation historique des rapports entre l'esclave et le maître. Le refus de travailler pour un patron, d'autant plus s'il est blanc, est parfois vécu et même justifié comme une forme de marronage moderne. Les rapports sociaux et hiérarchiques dans le cadre de l'entreprise se sont longtemps faits l'écho des rapports esclavagistes coloniaux. Les syndicats, qui organisent grève sur grève, ont entretenu et puisé à cette source de ressentiments. Cf. Michel Giraud (1979) et M. Giraud & J.-L. Jamard (1985)

émois, ou de leurs sentiments. Ils venaient relater à leurs mères la liste des rencontres excitantes ou émouvantes à leurs yeux, mais sans pour autant entrer dans les détails de leur vie affective. La virilité ainsi affichée dans la capacité à rencontrer et à séduire des jeunes filles ne semblait pas pouvoir se charger d'un poids affectif¹.

Si l'espace masculin est ouvert, le lien à la mère, véritable cordon nourricier, est entretenu notamment par la permanence d'un rapport particulier entre le garçon et sa mère dans le cadre de la cuisine. C'est dans la cuisine de sa mère que l'adolescent (et même plus tard l'homme) revient manger, persuadé que c'est le seul lieu (avec celle de sa grand-mère) où il sera vraiment nourri à sa faim, et sans conditions ni méfiance². Le rapport à la cuisine révèle deux aspects dans la conception de la vie de l'homme adulte. Lorsque la mère n'apprend pas à son fils à cuisiner lui-même, la mère induit une relation de dépendance entre ce fils et la femme qui lui fera à manger. Elle peut escompter qu'elle restera toujours la seule à le faire inlassablement, ce qui est une façon inconsciente de s'assurer la présence de son fils à ses côtés, ou bien estimer que l'une ou l'autre de ses femmes pourra le nourrir convenablement. Elle induit ainsi chez son fils une démarche envers d'autres femmes, tout en s'affirmant comme la seule source intarissable de nourriture alimentaire et affective. Nous avons pu ainsi constater que les mamans dont les fils habitent dans la même commune préparent bien souvent plus qu'il ne leur en faut pour leur repas, prévoyant toujours une part supplémentaire pour l'éventualité du passage de leurs fils. Et même si le repas n'est pas prêt, c'est sans sourciller que la maman mettra sa cuisine à disposition de son ou ses garçons.

Le souci accordé à l'alimentation des fils adultes traduit cet attachement affectif très fort des mères envers leurs garçons, quand les filles sont plutôt poussées à nourrir leur propre foyer (cf. chapitre V). En offrant immanquablement leur hospitalité et leur couvert, même lorsque les jeunes hommes vivent déjà séparément, les mères offrent aussi un amour dont elles attendent un certain retour. Elles sont en effet les premières à se plaindre lorsqu'elles estiment ne pas recevoir suffisamment souvent leur fils à manger, et formulent des invitations auxquelles il n'est guère facile de se soustraire : "*Manjé an mwèn pa an gou aw anko*" ("*mon manger n'est plus à ton goût ?*") L'éventualité que le fils n'apprécie plus la cuisine de sa mère (le référent au lait maternel est implicitement présent), lui en préférant une autre, est ainsi perçue comme une marque d'ingratitude, dans ce qui s'énonce comme un réel chantage affectif. L'un des pires affronts se fait en Guadeloupe autour de la nourriture : ne pas manger le repas que l'on propose, ne pas donner à manger au visiteur, ou lui reprocher de venir uniquement pour manger sont des reproches graves capables de fâcher la personne qui se sent ainsi agressée sur un terrain affectif. En étant alors tenu d'honorer la cuisine de sa mère, le fils doit ainsi renouveler l'attachement nourricier initial et indéfectible qui le lie à elle, et entretenir une relation de don et contre-don affectif qui sied aux deux protagonistes.

Il faut noter toutefois que bien souvent les jeunes hommes savent très bien faire à manger. En effet, même si la mère ne leur apprend pas expressément l'art culinaire, le fait d'occuper la cuisine même en-dehors des repas pour discuter avec la mère des affaires domestiques ou familiales, crée une habitude qui permet à l'enfant de s'initier rapidement à la

¹ Nous y revenons en conclusion.

² Le rapport à la nourriture est empli de méfiance dans la mesure où c'est par la nourriture que les attaques de sorcellerie peuvent être faites. Chacun prend soin de faire attention à ce qu'il mange ou boit, et ce d'autant plus qu'il ne se trouve pas chez lui. Même les femmes sont soupçonnées de mettre dans la nourriture de leur amant, ou mari des substances maléfiques. La maman reste ainsi la seule personne dont on peut ne pas se méfier, et dont les repas sont mangés en toute confiance.

cuisine, sans forcément concocter des plats extraordinaires. En outre, les mères peuvent délibérément décider d'apprendre à leur fils à faire à manger, sans remettre en question leur virilité. Ainsi, Maguy, mère de deux garçons et d'une fille cadette, a toujours insisté pour que son aîné et ensuite son second sachent faire les courses, le repas, la vaisselle, afin disait-elle : *"qu'ils sachent se débrouiller tout seuls. On ne sait jamais si je devais ne plus être là demain, il faut qu'ils sachent se faire à manger"*. Cette attention émane d'une femme qui avouait sa volonté de rendre ses fils responsables, persuadée de l'irresponsabilité de tant d'hommes, mais elle les préparait surtout à vivre seuls, induisant qu'ils n'auraient pas de compagne fixe ni de femme présente en permanence, hormis elle-même (il n'est ainsi pas rare de voir des hommes seuls sachant tout à fait cuisiner). De surcroît, elle semblait oublier que ses enfants avaient un père, son mari. Elle devait déjà anticiper son départ, puisque je l'ai retrouvée lors de mon troisième terrain, divorcée avec trois enfants à charge, malgré la naissance de sa petite fille.

Dans la même perspective, il n'est pas rare de voir un fils vivant seul continuer à venir apporter sa lessive à sa mère, lorsqu'il ne dispose pas lui-même de machine à laver. La mère rend un service qu'elle propose, ou impose même, avant qu'il n'ait été demandé. Elle invite le jeune homme à lui apporter son linge sale afin de le décharger de cette tâche. Certes, il n'existe pas de laverie automatique à Trois-Rivières, mais il nous semble qu'il est possible de voir dans ce service rendu, la nécessité imposée par la mère et entretenue par le fils de maintenir un lien au-delà de la distance géographique. Outre les visites que cela permet, c'est aussi son intimité que le fils livre ainsi à sa mère : son linge sale. Or, une réelle méfiance plane aussi envers l'utilisation maléfique qui peut être faite des vêtements portés. En effet, étant porteurs des fluides corporels (sueur, urine, éventuellement sang, larmes ou lymphes), ils peuvent facilement servir de support à des actes de sorcellerie visant à toucher leur propriétaire. Ainsi, de la même façon qu'il faut éviter de manger dans toutes les assiettes, il ne faut pas exposer son linge au regard malveillant. Les sous-vêtements seront prudemment exposés au soleil, mais hors de portée de main d'un éventuel visiteur¹. Ainsi, c'est non seulement un service rendu mais aussi un acte de sauvegarde que la mère propose et impose à son fils, tout en lui enjoignant de ne pas rompre les liens visuels et affectifs, et de maintenir un rapport de solidarité et d'assistance qui doit bien sûr fonctionner dans les deux sens. Le fils qui refuserait de répondre à la sollicitude de sa mère serait non seulement condamné pour son ingratitude mais aussi pour oser faire souffrir une mère si généreuse et bienveillante, ce qui serait inadmissible, impensable. Ici aussi, la reconnaissance obligatoire envers la mère nourricière sacrifiée est au centre du lien matrifocal.

Ainsi, si les garçons sont encouragés à vivre au-dehors, les mamans ne manquent pas de s'assurer de la force du lien qui les relie à elle, un lien archaïque, nourricier, mais très puissant et très efficace. La métaphore du stolon utilisée plus haut (chapitre V) nous semble très appropriée de nouveau pour décrire cette relation à la mère nourricière, dont on ne se détache que très difficilement. Le lien maternel est ici comme un court élastique qui se distend mais ne rompt pas : il autorise une prise de distance dont le revers est le retour nécessaire au pôle d'arrimage. La distance psychologique à cette bitte d'amarrage ne peut se faire. Néanmoins, la distance prise physiquement par le fils a pour but de lui faire occuper une position sociale reconnue, dans un énorme souci de séduction. Les fils doivent plaire, séduire

¹ J'ai eu moi-même à vivre une telle expérience car certains de mes vêtements et sous-vêtements m'ont été dérobés alors qu'ils séchaient sur la terrasse derrière la maison de mes hôtes. Ceux-ci furent véritablement confus et inquiets répétant d'un ton grave *"c'est délicat, c'est délicat"*. Des problèmes de santé subits et répétés que je développai par la suite furent reliés par eux à cet événement.

et charmer les demoiselles puis les femmes. La capacité de séduction étant la preuve de la virilité de l'homme, le rapport narcissique étant très fort, c'est le corps qui se fait aussi le porte voix de l'identité masculine.

C. LE CORPS SOIGNE

Dès son enfance, le corps du garçon est l'objet de soins particuliers. C'est non seulement l'apparence mais aussi le corps physique de l'enfant qui est soigné par la mère. Ce corps est lavé bien sûr, mais aussi massé, enduit de crème quotidiennement pour la beauté, l'hydratation et la souplesse de sa peau, il est parfumé éventuellement, notamment à l'eau de Cologne, il est coiffé et habillé avec une attention qui révèle l'investissement narcissique que la mère peut mettre en lui. Toutes les mamans que nous avons observées dans leur quotidien, ou celles qui nous ont parlé de l'éducation de leur enfant (exception faite de Maguy, citée plus haut, qui dit vouloir rendre ses fils responsables) s'occupent elles-mêmes de la toilette (hygiénique et vestimentaire) de leurs fils parfois presque jusqu'à la puberté. Le corps du petit garçon est à ce point mis en valeur et en relief que l'enfant finit par ne plus pouvoir bouger une fois qu'il est ainsi paré. D'ailleurs, il doit aussi apprendre à ne pas bouger dans tous les sens et à veiller lui aussi à sa tenue. Néanmoins, si cette tenue est un enjeu particulier lorsque l'enfant se rend dans des lieux publics, principalement à l'école ou quand il accompagne sa mère en ville, sa tenue peut être plus négligée lorsqu'il occupe un espace plus ludique, sans que cela ne remette en question son image.

Le souci accordé à l'image est une attention durable qui s'exprime aussi à l'âge adulte chez les hommes. Il est remarquable de voir avec quelle préciosité parfois les jeunes hommes et les hommes adultes se préparent pour aller travailler, ou sortir dans des soirées. L'élégance ainsi acquise est une élégance entretenue, construite avec l'aide de la mère qui peut conseiller ses fils mais aussi à travers le regard des autres hommes, et bien sûr du père. Celui-ci en effet, s'il ne dit rien de positif sur la tenue de ses garçons, ne manquera pas de critiquer une tenue qu'il jugera trop négligée ou trop efféminée. C'est notamment autour du cheveu que se jouent les enjeux de séduction, les pères étant eux-mêmes très attachés à la beauté de leur chevelure. Le cheveu, tout autant si ce n'est plus que pour les filles, est l'objet de soins et de considérations particuliers. La maman insiste chaque matin pour que son fils parte à l'école avec les cheveux longuement et bien coiffés, ce qui me surprenait énormément au début de mes terrains, persuadée que j'étais que les cheveux très crépus et courts n'avaient pas même besoin d'un coup de peigne. Au contraire, ces cheveux sont extrêmement entretenus afin de leur donner un aspect le plus souple possible, malgré leur raideur. Les cheveux des garçons doivent rester courts, et les modes actuelles qui valorisent les crânes rasés ou les cheveux coupés à la tondeuse se greffent sur des préoccupations esthétiques récurrentes et chères aux hommes antillais. Le cheveu devient ainsi l'apanage de la beauté et de l'identité de l'homme, presque une essence. Il faut noter, et nous y reviendrons, que ce sont les hommes qui coiffent les hommes, et que les groupes d'hommes se retrouvent volontiers autour de cette activité de coiffure. Les salons de coiffure sont ainsi des lieux de sociabilité mais aussi d'élaboration identitaire et de valorisation narcissique très importants où chacun vient chercher et se conformer à des modèles, mais aussi faire estimer sa propre apparence (*cf.* chapitre XI).

Le corps du garçon, modelé par la mère, choyé le plus souvent dans les premières années, peut l'être même dans son intimité. Le sexe du garçon, plus précisément son pénis, est mis en valeur, dans le discours de la mère, mais aussi dans l'attitude qu'elle adopte avec lui et qu'elle lui inculque. La toilette et le change du nourrisson sont ainsi l'occasion pour la mère de flatter son fils par rapport à son sexe et à l'originalité, la beauté ou la taille de celui-ci. Ici

aussi, la comparaison avec le père est entretenue. *"I ja ni grenn a papay"* ("il a déjà les testicules de son père"), se vantait une maman en changeant son fils devant moi, magnifiant à la fois le fils et le père, et se mettant en valeur dans cette position de femme honorée par de tels sexes masculins. Les *"affaires"* du garçon, son *"cok"*, deviennent ainsi l'objet d'un soin et même d'un jeu intime entre la mère et son garçon. A tel point que la mère, qui connaît les détails du sexe de son garçon, peut le lui rappeler quand il devient plus grand, affirmant par là qu'elle est la première à l'avoir connu, à l'avoir tenu, et à en avoir profité.

Deux exemples illustrent cette situation. Une amie de 25 ans nous rapportait que son petit copain fut surpris qu'elle lui parle, après avoir fait l'amour avec lui, du grain de beauté (un *"signe"*) qu'il avait sur le gland, et qui serait une marque de métissage. Sa réaction, inquiète, fut singulière : *"Mais comment tu sais ça ? Il n'y a que ma mère qui sait ça ? Ça ne va pas ça ! C'est le secret de ma mère."* Il semblait ainsi inquiet que cette copine se trouve dans une intimité que seule sa mère avait pu connaître autrefois, de façon pourtant bien différente. De façon plus originale, un jeune homme de 18 ans souffrant de douleurs aux testicules vint en parler et les montrer à sa mère, qui se trouvait être une infirmière. Lorsque je l'entendis me parler de cette nudité qu'il offrait ainsi à sa mère, il répondit à ma surprise en m'expliquant : *"Oh, oh! mais c'est normal, c'est ma mère. Elle connaît le sexe de ses enfants. Et puis d'ailleurs, c'est à elle. Quand j'étais petit, elle le prenait dans sa bouche et jouait avec pendant ma toilette. C'est normal ça lui appartient"*.

Je me suis interrogée sur la valeur d'un tel témoignage. Permettait-il d'en tirer des conclusions plus générales, ou devait-il rester un cas isolé ? Une expression populaire reconnaît le sexe de l'enfant comme "l'endroit où la mère embrasse son enfant" (*"la manman ka bo pitit ay"*). Monique, anesthésiste en service de pédiatrie, m'a rapporté avoir discuté avec des femmes dans le cadre de son travail mais parfois aussi avec des amies médecins, qui reconnaissaient sans sourciller avoir ce genre de rapports avec leurs fils. *"Elles prennent fréquemment le sexe du garçon dans leur main, parfois dans leur bouche, fière de l'appeler "ti cok a manman" (le petit coq de maman). Elles l'embrassent le mettent dans leur bouche, le caressent et vont jusqu'à le masturber, s'extasiant avec fierté devant les érections ainsi provoquées. L'une d'entre elles m'a même demandé avec étonnement : comment tu n'as pas fait ça avec ton fils toi ?"*

Dany Ducosson a relevé de son côté que les pères ont une attitude assez proche de celle des mères avec leurs fils. Ils le tiennent souvent dans leurs bras tendus en approchant leur visage du sexe de l'enfant en faisant semblant de l'avaler : *"Ti gason a papa"*, profèrent-ils en même temps. Le sexe est porteur d'une identité, c'est presque à travers lui et dans une identification physique que le père reconnaît son fils. Le fait que les pères n'aient pas de contact buccal avec le sexe de leur fils témoigne selon nous du respect de l'interdit homosexuel très puissant en Guadeloupe, et sur lequel nous reviendrons plus loin. Le père ne peut se permettre d'avoir des contacts sexuels avec son fils sans que le spectre de l'homosexualité ne se ravive. Mais on peut envisager que dans certains cas ce pourrait être aussi par ces contacts que ce spectre pourrait être dépassé.

Il faut par comparaison s'interroger sur l'attitude des pères et des mères envers le sexe de leur fille. Pour ce que nous avons pu observer, certains jeunes pères avouent embrasser le corps et éventuellement le sexe de leur fille lors de sa toilette par exemple. *"Un bisou sur la bouche, un sur le ventre et un sur la cocotte !"* Tel qu'ils le présentent, il s'agit d'un jeu et d'une habitude instaurée entre eux et leurs filles dans ce moment d'intimité partagée et dérobée aux mères, mais qui ne peut durer au-delà de la petite enfance, sans être soupçonnée de malveillance. Les mères ne semblent pas par contre avoir des caresses sexuelles envers leurs filles. Hormis la toilette habituelle, il ne nous semble pas que les mères sollicitent ou

initient le sexe des filles ni leurs seins, inscrivant ainsi une retenue voire une aliénation attendues. Si celles-ci peuvent donc être flattées par des pères conquis par le charme de leurs filles, dans un rapport de séduction qui peut être constructif, rien ne vient en tout cas développer leur aptitude sexuelle à un niveau purement physique. A l'inverse, le corps du garçon est préparé à manifester physiquement ses ardeurs sexuelles et son sexe est placé au centre des préoccupations maternelles mais aussi éventuellement paternelles¹.

Ces exemples ne permettent pas d'extrapoler pour l'ensemble des relations entre parents et enfants, ni entre mère et fils. Au contraire, il nous semble que des relations parfois très distantes, très pudiques peuvent être entretenues dans des milieux plus bourgeois, et que même en milieu populaire, cette intimité qui peut être fréquente pendant l'enfance ne se prolonge pas de façon physique à l'adolescence. Néanmoins, ces exemples illustrent de façon spectaculaire trois points importants. D'une part, l'importance accordée au sexe du garçon et à ses performances à venir. Ces caresses visent à le stimuler et à éveiller très tôt une sexualité qui ne doit pas être mise en doute. D'autre part, c'est aussi le plaisir de la mère qui transparaît dans ces comportements : elle se satisfait tout autant qu'elle pense rendre service à son fils. C'est sa satisfaction à elle qui est aussi mise en avant, et qui vient combler éventuellement le manque de présence masculine dans sa vie. Mais c'est aussi un pouvoir phallique qu'elle estime détenir en mettant le sexe de son fils dans sa main ou dans sa bouche, pouvoir qui vient combler sa propre béance de façon illusoire. Le fils lui apportera ce que les hommes lui ont volé : sa reconnaissance de mère et son plaisir. Enfin, c'est la relation d'exclusivité, éventuellement physique mais certainement affective, qui peut lier un fils à sa mère jusque dans son intimité, qui se manifeste à travers ces exemples : la mère est la première conquête de son fils, tout comme il est, enfin, sa conquête à elle. Elle est la première à lui apporter une excitation, un plaisir, elle est la première qu'il satisfait et qu'il honore. Elle marque de son toucher le corps de ce fils, clamant ainsi sa victoire et sa propriété. Cet homme-ci la reconnaît dans son statut de mère, et il ne pourra lui faire faux bond comme tant d'autres hommes "irresponsables" le font. Evidemment, ceci laisse présager de la force de l'attachement maternel qui devra douloureusement se dénouer à l'âge adulte, pour laisser place à une autre femme, dans une relation encore plus intime, mais bien périlleuse face à cette exclusivité maternelle.

¹ Le sexe de l'enfant est donc massé, embrassé, caressé et éventuellement masturbé. C'est ce qu'avait déjà noté Jacques André (1987) mais aussi Peter Wilson (1973) qui se faisait l'écho de plusieurs enquêtes menées dans les années 1960 dans différentes îles de la Caraïbe. Il faut noter qu'au registre des soins et préoccupations envers le sexe de l'enfant, la taille de ce pénis occupe une place non négligeable. Les représentations les plus stéréotypiques mais inscrites historiquement, socialement et même scientifiquement (par les anthropologues physiques de l'époque coloniale) dans les notions de "race" flattent la taille présumée du sexe des Noirs notamment par rapport à celui des Blancs ou des Asiatiques. Ces représentations aujourd'hui populaires impliquant qu'il y ait un unique modèle noir, un unique modèle blanc et un unique modèle jaune, ont toujours des effets importants, et pas seulement au sein des groupes d'adolescents (*cf.* chapitre X et XI). La mère peut avoir recours aux plantes médicinales notamment pour tenter de grossir ou allonger le sexe de son enfant si elle le trouve insuffisant. La fleur du giraumon (potiron), de forme oblongue, serait ainsi utilisée à cette fin, en plaçant le pénis en son sein quotidiennement, tout au long de la croissance de la plante qui doit être sacrifiée quand elle arrive à maturité et que le pénis doit aussi avoir atteint la taille espérée.

II. La sexualité masculine : une virilité en projet

"Kok an mwen lib, maré poulet a zot" ("Je lâche mon coq, attachez vos poules"). Cette expression un peu désuète illustre clairement l'objectif assigné aux garçons. Toute la discipline du corps de l'enfant vise donc essentiellement à construire une virilité qui doit se prouver à travers différents critères.

A. UNE VIRILITE QUI DOIT SE PROUVER PAR UNE REPUTATION

Si la respectabilité était le gage de la bonne éducation des filles, c'est la réputation qui est l'objectif de l'éducation des garçons. Le fils est destiné à s'affirmer non seulement dans un espace social, mais surtout sur un marché sexuel où il doit faire montre de ses capacités de conquête et de ses performances sexuelles. La réputation se construit ainsi en fonction de l'aptitude de l'homme à avoir des rapports sexuels, et à obtenir les faveurs des femmes les moins dociles, afin de montrer avant tout sa capacité de séduction et de persuasion. La femme peut alors être perçue comme éventuellement résistante, et la réussite virile pourra alors s'estimer en fonction de la capacité de l'homme à vaincre ces résistances, mais aussi la femme.

Si les hommes mûrs réussissent à parler de l'acte sexuel avec émoi, le comparant à un art, le vocabulaire machiste utilisé par les (jeunes) hommes pour décrire l'acte sexuel est un vocabulaire emprunté au registre cynégétique ou belliqueux. Le créole, langue fondamentalement sexuelle et masculine, regorge d'expressions pour signifier l'agressivité dont doit faire preuve l'homme pendant ses rapports sexuels. Ce que l'homme doit faire à la femme et à son sexe c'est *"koké"*, *"bay on kou baton"*, *"piné"*, *"pilé"*, *"gréné"*, *"fouré"*, *"raché"*, *"krasé"*, *"zayé"*, *"koupé"*, *"déchiré"*, *"manjé"*, *"fann' li"*, *"bat li"* (coquer, donner un coup de bâton, pincer, piler, grainer, fourrer, arracher, écraser, couper, déchirer, la fendre, la battre). Par conséquent, le sexe de la femme est perçu comme une "cocotte", ou plus vulgairement une "coucoune", et comme une chair blessée : c'est son *"bobo"*. Dans le langage vulgaire, c'est ainsi souvent la référence à la chair, aux deux sens du terme, qui prévaut : une femme qui offre son sexe *"donne de la viande"* (*"ka ba viann' la"*) quand l'homme lui donne du "lolo" (*"bay lolo"*). Ces termes reflètent une réelle chosification du sexe féminin et de la femme, un objet à dominer, de façon insensible : *"met sa an sa"* (mettre ça dans ça). La femme apparaît alors dans de telles images comme une adversaire à soumettre et à battre plus qu'une partenaire à honorer ou un corps à aimer. Le rapport sexuel devient un combat, le lieu d'un rapport de forces qui doit se solder à l'avantage de l'homme, par sa jouissance à lui, la satisfaction présumée et l'épuisement de sa partenaire. Le plaisir supposé de la femme, indépendamment d'un réel orgasme, vient prouver la puissance d'un partenaire qui se doit d'étouffer sa demande et son désir à elle. Cette femme considérée comme lascive et comme ayant une nature chaude doit ainsi être matée par son partenaire. La gloire de celui-ci sera alors de venir satisfaire les attentes des femmes les plus chaudes dans des pratiques de "vagabondage", même si ce n'est pas avec une femme trop chaude que l'on se marie.

C'est dans ces représentations de la sexualité, qui ne tient pas compte de la vie affective, que le petit garçon va être formé relativement tôt. Si son corps était stimulé, c'est aussi l'affirmation de ses affinités sexuelles qui est encouragée. Ainsi, déjà chez les tout petits, les parents tentent de percevoir l'attraction de leur garçon pour un certain type de femmes. Je me suis ainsi plusieurs fois retrouvée face à des bébés ou des enfants que je découvrais pour la première fois avec leur mère ou leur père, et qui me fixaient longuement et avec étonnement. Surpris de voir un visage nouveau auprès d'eux, frappés par la clarté de ma

peau dans leur environnement noir, sensibles à ma tendresse envers eux ? Les parents m'expliquaient toujours sensiblement la même chose : *"il aime vous voir"* me dit un père célibataire, en parlant ainsi de son fils de 4 ans, dans un processus de projection qui me semblait témoigner plus du désir du père que de celui du fils. Néanmoins, par ses propos, le père énonçait un désir en le présentant comme un modèle d'identification, voire une obligation, à son fils. En se conformant à celui du père, le désir du fils aurait révélé une bonne aptitude. De la même façon, une mère célibataire que je rencontrai chez sa belle-sœur dont j'étais l'amie, me présenta son fils de trois mois qui ouvrit de grands yeux face à moi, et s'empressa de m'expliquer : *"Hummmh ! Il aime les chabines. Il reconnaît bien les chabines, il est tout comme son père"*. Ici aussi, le désir présumé de l'enfant était validé par l'adéquation à celui du père. Ces exemples nous montrent ainsi non seulement que l'enfant est très tôt éveillé à la présence de femmes qu'il se doit d'apprécier, que les parents prennent plaisir à imaginer la réalité du désir de leur fils, mais aussi qu'à travers le discours sur ce désir, c'est aussi le père qui est flatté, et par conséquent la mère qui l'a choisi comme père.

Dans cette exaltation de la sexualité dès le plus jeune âge, le fils se doit ainsi de prouver petit à petit qu'il est capable de répondre aux attentes de ses parents. Comblent les attentes de sa mère, et ressembler à son père. L'attitude des mères favorise en effet un comportement machiste chez les hommes qui se traduit par cette propension à séduire les femmes mais non pas à entretenir avec elles des relations amoureuses continues. La pluralité de partenaires du fils est ainsi le gage aux yeux de la maman du succès et de la notoriété de son garçon. Il y a non seulement une satisfaction mais parfois presque un esprit de revanche ou d'agressivité de la part de certaines mères envers les autres femmes. Les femmes extérieures à la parentèle représentent potentiellement celles-à-cause-de-qui-les-hommes-partent. La rivalité féminine trouve à s'exprimer dans l'éducation du fils : *"Ba yo, ba yo menm !"* (*"donne leur, donne leur en même ! Fais leur en voir !"*). Ce à quoi Jérôme, 18 ans répondait : *"la mater est fière de voir que son fils est puissant et qu'il assure sur la place"*. Comme le relevait finement Jacques André (1987 : 69) : *"curieuse revanche qui multiplie les victimes et épargne les coupables, mais qui définit très clairement le statut à venir du fils : être le héros de sa mère"*. Et peut-être bien aussi le héraut, pourrions-nous ajouter. A travers son éducation, son apparence physique, son image sociale et son succès auprès des femmes, le garçon peut venir racheter la gloire de sa mère et lui apporter toutes les fiertés et les considérations dont les autres hommes, et en premier lieu son propre père, ont pu la frustrer¹.

Peggy, 42 ans, sans profession, épouse d'un commerçant, était fière de voir des jeunes femmes venir chez elle demander à voir son fils aîné, Patrick, âgé de 23 ans. Elle s'était préalablement renseignée auprès de lui pour savoir laquelle ou lesquelles de ces femmes retenaient son attention. Elle savait ainsi comment répondre à ces visiteuses ou aux appels téléphoniques, et ne manquait pas d'être désagréable avec les filles que son fils n'avait pas retenues. Quant aux autres, elle se laissait la possibilité de confirmer ou d'invalider le choix de Patrick en prenant le temps de les observer, de leur parler ou en se renseignant sur leur respectabilité. Elle pouvait ainsi influencer grandement son fils qui ne devait pas décevoir sa mère en choisissant une femme qui lui déplairait. Lors d'une de mes visites chez Peggy, je la trouvai en discussion avec sa cousine. Celle-ci demanda si j'étais l'une des femmes de Patrick. Ce n'est pas sans humour que Peggy répondit qu'elle lui connaissait beaucoup de femmes, mais pas celle-ci. Elle ajouta fièrement, qu'il avait une femme dans le bourg de Trois-Rivières, une femme au Carbet (une section proche), une autre à Grand' Anse (près de

¹ Cette logique se construit évidemment parallèlement et en opposition avec l'éducation des filles qui doivent avoir du succès mais dont la sexualité débordante viendrait au contraire couvrir la mère de honte.

la plage), et qu'il en avait même une en France qui devait revenir pendant les vacances et avec laquelle elle parlait souvent par téléphone. Elle ne connaissait pas la nature exacte des sentiments de son fils, mais elle semblait ravie de voir qu'il se faisait remarquer et de pouvoir elle aussi profiter parfois de la discussion avec ces jeunes femmes. Deux ans plus tard, je retrouvai Peggy deux fois grand-mère par son fils, de deux femmes différentes. Et c'est avec une troisième, ex-copine de Patrick avec laquelle elle était restée en bons termes, qu'elle partageait son temps libre (voir aussi chapitre VIII).

Du côté du père, les succès du fils peuvent venir flatter sa propre virilité. L'attitude du fils, si elle rappelle celle du père, vient prouver le lien de filiation et d'identité quasi corporelle, physiologique entre les deux hommes (Cf. Chapitre V). "*Chyen pa ka fè chat*" ("*les chiens ne font pas des chats*"), "*San la pa ka pèd*" ("*le sang ne se perd pas*"). La virilité est effectivement une affaire de sang. Un homme qui a une activité sexuelle et qui réagit physiquement à la présence de femmes, par un désir ou une érection, est un homme qui a du sang, sous-entendu du sang chaud : "*sé san i ni an vèn ay*" ("*c'est du sang qu'il a dans les veines*"). A l'inverse, un homme qui ne réagirait pas aux provocations féminines serait un homme sans sang, dont on pourrait remettre en question la virilité : "*boug la pa ni san !*" ("*ce type n'a pas de sang*"). C'est donc par le sang que se transmettrait cet héritage paternel.

B. MAIS AUSSI PAR UNE NECESSAIRE RESPECTABILITE

Le souci exclusif de la réputation du fils, exprimé de façon plus tranchée parmi les classes populaires, nous semble être principalement le fait de l'adolescence et de l'entrée dans l'âge adulte. Non pas que les classes moyennes ou favorisées excluent ce critère de virilité, au contraire, mais celui-ci doit ici se coupler avec une autre nécessité qui apparaît plus tardivement en milieu populaire, celle de défendre aussi une respectabilité. En effet, si les conquêtes sexuelles sont encouragées, elles ne doivent toutefois pas compromettre l'un des objectifs prioritaires dans cette éducation des garçons respectables : le mariage. Un homme sera d'autant plus respectable dans cette société qui se plaint de l'irresponsabilité des pères, qu'il sera capable de s'occuper de ses enfants, éventuellement de les reconnaître, et d'honorer leur(s) mère(s) en assurant à tous de bonnes conditions matérielles.

Ainsi, si les femmes sont envisagées comme de simples faire-valoir de la capacité de conquête des hommes, elles deviennent en tant que mères, des individus qui obligent le père et sa propre mère, à prendre des responsabilités. La grand-mère paternelle qui ne s'inquiète pas des dérives sexuelles de son fils, renouvelle par contre son autorité maternelle quand son fils devient père. Il ne doit pas, contrairement à ces hommes tant vilipendés, et contrairement aux hommes qu'elle a pu elle-même connaître, se conduire comme un "*vagabond*" et un "*irresponsable*". Qu'il ait des relations avec plusieurs femmes ne doit pas lui faire oublier qu'il doit toujours assumer ses responsabilités, si ce n'est avec elles, en tout cas avec les enfants dont il pourrait être le père. C'est ici aussi que se mesure la respectabilité de la mère, à travers celle de son fils. L'injonction maternelle exprimée à ce sujet rappelle sa position maternelle face à la paternité éventuelle de son fils : "*Pa lésé ti moun déwo. Sa pé ké tchué mwen !*" ("*ne laisse pas d'enfants dehors. Ça ne me tuera pas !*") Cette double injonction est l'exact contre-pied de celle énoncée à l'endroit de la fille "*pa poté ti moun ba mwen*" (cf. chapitre VI). La première obligation du fils est donc de ne pas fuir les responsabilités qu'il pourrait avoir envers ses éventuels enfants, même s'il se désintéresse de leur(s) mère(s). La relation conjugale est secondaire face à une forme de paternité qu'il ne faut pas sacrifier. On peut distinguer trois niveaux dans cette injonction.

Le premier est entendu dans le fait que le garçon ne doit pas faire "d'enfant-dehors", il doit donc éviter de semer des enfants à droite ou à gauche. Le second implique qu'il doit donc être marié ou engagé auprès de la mère de ses enfants. Le troisième conclut que s'il ne l'est pas, il peut toujours apporter son enfant à sa propre mère plutôt que de le laisser dans une situation difficile avec une mère célibataire. Si la situation risque d'être effectivement fort difficile pour la mère célibataire, elle est présentée comme étant tout à fait vivable pour la grand-mère paternelle puisqu'elle précise que ça ne la tuera pas. Cette injonction est donc aussi une injonction paradoxale, puisqu'elle incite l'homme à confier à sa mère un enfant dont il devrait prendre la responsabilité. C'est finalement la grand-mère paternelle qui peut assumer les responsabilités d'un père défaillant.

Faut-il entendre que la grand-mère paternelle ne fait qu'occuper, par la force des choses et pour sauver la face, un rôle que son fils ne peut tenir ? Peut-être. Dans certains cas en effet, c'est pour éviter de voir retomber une honte sur sa propre maisonnée où habite encore son fils, que la grand-mère préfère prendre les devants en passant un accord avec la mère et en la soutenant (cf. chapitre IX). A ce titre, lorsque le grand-père est présent dans son autorité parentale, il peut lui aussi attendre de son fils qu'il assume sa paternité. Vincent, père de 57 ans d'un fils de 18 ans étudiant venu annoncer à ses parents que sa copine était enceinte, proposa d'abord de payer l'avortement, que la mère refusait absolument, pour se résoudre à admettre avec son épouse : *"il faudra qu'on prenne nos responsabilités"*. Ce qui impliquait qu'il devait rencontrer la mère de cette jeune fille.

Il reste qu'à travers l'injonction maternelle, c'est aussi son désir d'exercer à nouveau une maternité envers l'enfant de son fils, le fruit de ce phallus, que la mère manifeste, exprimant ainsi le refus de faire le deuil d'une maternité qu'elle n'a jamais cessé d'exercer. Elle rend ainsi réalisable ce qu'elle condamne : que son fils ne se formalise pas des responsabilités que les femmes pourraient attendre de lui. Ce n'est finalement plus aux attentes de ces femmes qu'il doit se plier, mais à celles de sa mère. C'est un discours assez castrateur finalement que celui de la maman dans cette circonstance puisqu'elle suppose et impose presque que son fils ne pourra pas prendre ses responsabilités et ne saura affirmer son autorité. Elle lui reconnaît une puissance sexuelle, une fertilité, mais non pas une autorité, un pouvoir. A ce titre, le fils peut se contenter de n'être qu'un fils, sans avoir à se soucier de son rôle de père.

Le souci de respectabilité, en tant que valeur et norme sociales dominantes, s'impose communément dans toutes les catégories à partir d'un certain âge et concerne aussi la vie maritale. Ainsi, le vagabondage ne doit être que temporaire. Entre vingt-cinq et trente ans un homme doit ainsi se stabiliser avec une femme qui sera sa compagne, éventuellement son épouse, afin d'assurer une image sociale et de correspondre à cette norme de respectabilité. Néanmoins, ce critère social n'exclut pas un multipartenariat, dans la mesure où celui-ci ne remet pas en question les attentions matérielles que cet homme a envers sa femme attirée. Il s'agit avant tout de faire bonne façade. A tel point que Patrick, le fils de Peggy cité plus haut, décida après avoir eu une fille avec l'une des femmes qui composaient son entourage, qu'il devait se marier avec elle. Non pas que ce fût celle qu'il aimait ou désirait le plus. Mais parce que disait-il : *"je ne peux pas me permettre de commencer dans la vie avec un enfant-dehors. Je me lance dans le commerce, il faut que je me marie, et je ne peux pas ne pas épouser la mère de mon enfant, si je veux assurer dans mon business. Il ne faut pas que je laisse des enfants-dehors comme ça, c'est pas bon pour moi."* Son image et sa respectabilité dépendaient ainsi de sa capacité à prendre en charge son enfant et par conséquent sa femme, même si ce n'était pas pour leur bien à eux mais pour son succès à lui. Il entretenait une relation suivie avec une autre jeune femme avec qui il paraissait bien s'entendre et qu'il n'était pas

forcément prêt à sacrifier pour son mariage. En fait, il aurait souhaité se marier avec la mère de son enfant, pour prétendre à une respectabilité sociale, alors que le maintien d'une double relation, peut-être même triple, aurait servi sa réputation. Il s'inscrivait dans un double système : la norme sociale (être mari et père) et la règle communautaire (avoir plusieurs femmes tout en s'occupant de ses enfants). Mais ses projets de mariage furent annulés, quand la première maman, venue de France pour organiser le mariage, apprit la grossesse de la seconde femme¹...

Autrefois, cette double conjonction qui lie la réputation et la respectabilité des hommes se mesurait à leurs capacités non seulement à avoir plusieurs femmes, mais surtout à les entretenir toutes relativement bien. *"Yo té ka mèt yo an kaz"*, (*"ils les installaient dans une maison"*). L'expression sous-entend en effet que l'homme pouvait même bâtir une case pour chacune de ses femmes, et fournir le nécessaire vital à chacun de ses foyers. Le fait de "mettre une femme en case"² impliquait surtout que celle-ci devait une fidélité absolue à l'homme qui l'avait ainsi installée, et que celui-ci avait un droit de visite intempestif, car il était en fait *"an kaz ay"* (*"chez lui"*³). Ainsi, la réputation de l'homme était prouvée par le nombre de maîtresses et d'enfants, et sa respectabilité par sa capacité à les satisfaire, à subvenir à leurs besoins matériels, et à rester en bons termes avec toutes même s'il ne les voyait pas régulièrement, afin de pouvoir être éventuellement encore reçu par chacune d'elles⁴. C'est toujours aujourd'hui un point important qui permet de distinguer les hommes de réputation entre eux (cf. chapitre XI).

A la mort de mon aïeul, le père de ma grand-mère, un pharmacien fort respecté dans sa commune du Gosier, et marié depuis près de soixante ans, un homme vint voir mon grand-oncle, fils du défunt, pour lui confier : *"papa'w sété on gwan nonm oui ! tout fanm ay té an lantèrman ay"* (*"ton père était un grand homme, oui ! Toutes ses femmes étaient présentes à son enterrement"*). L'insistance de cet homme venait prouver la réussite de mon aïeul qui avait su entretenir de bonnes relations avec toutes ses femmes, sans jamais se les mettre à dos, ni être *"mélé"* avec elles (en conflits) : outre sa réputation, il avait aussi soigné sa respectabilité. Aujourd'hui, les jeunes hommes reprennent ces exigences en souhaitant par exemple ne pas se fâcher avec les femmes qu'ils quittent, et en n'ayant aucun conflit avec elles. Mais ce souhait absolu d'entente cordiale traduit plus souvent leur peur réelle des conflits et l'impossibilité à les gérer et à véritablement communiquer dans la relation conjugale.

¹ Il est probable que l'éducation française de la première mère influença beaucoup sa décision d'annuler le mariage. En milieu populaire, il y a fort à parier qu'une Antillaise aurait par contre précipité les choses pour ne pas laisser de terrain à cette rivale. Dans des conditions sociales plus favorables, où les femmes ne comptent pas seulement sur leur statut d'épouse pour exister socialement, d'autant plus si elles sont déjà mères d'un enfant reconnu, le mariage aurait peut-être aussi été reconsidéré.

² J'ai longtemps fait un lapsus intéressant, je traduisais "mettre une femme en cage", tant je percevais le manque de liberté dont souffraient ces femmes qui se devaient d'attendre un homme qui ne venait qu'une fois qu'il avait pu rendre visite à ses autres maîtresses...

³ Cette expression est toujours utilisé pour désigner le fait qu'un homme à un droit de priorité voire d'exclusivité sur la femme avec laquelle il entretient une relation. Il est ainsi chez lui, il a marqué son territoire en affirmant la primauté de sa position (cf. chapitre XI).

⁴ Ces observations avaient été faites aussi dans d'autres îles de la Caraïbe, notamment à Porto Rico et à la Jamaïque. Peter Wilson s'en est fait le témoin dans ces travaux sur les notions de réputation et de respectabilité (1967, 1973).

C. LA PHOBIE HOMOSEXUELLE ET LES REPRESENTATIONS DE LA SEXUALITE

1. La prohibition de l'homosexualité masculine

Un tabou important vient déterminer l'éducation des garçons : l'homosexualité masculine. Il règne aux Antilles françaises une opprobre violente, viscérale et collective envers l'homosexualité masculine, telle que sa mise à l'index est une réelle exclusion sociale. La réaction des hommes mais aussi des femmes face à une éventuelle homosexualité chez un homme comprend à la fois de la moquerie et du sarcasme, mais surtout de l'aversion et du mépris. Le "*makomè*" ("ma commère", l'homme qui se conduit comme une femme) est l'objet de toutes les critiques, les condamnations morales et sociales et d'un réel évitement. C'est une honte pour une famille d'avoir l'un de ses enfants qui se révèle homosexuel, au point parfois de ne pas accepter qu'il continue à vivre sous le même toit.

L'homosexualité est considérée comme un "*vice*" dans une perspective religieuse, puisque ce serait un "acte contre-nature", qui ne permet pas la procréation, mais aussi éventuellement comme une maladie : "*c'est une maladie qu'ils ont pris dans le sang à la naissance*". Ici aussi, l'homosexualité, en tant que remise en question fondamentale de la virilité des hommes, prendrait naissance dans le sang. S'il est difficile pour les parents d'accepter de tels penchants chez leurs fils, ce rejet provient ainsi pour le père d'une sorte de remise en cause symbolique et effective de sa propre virilité, qu'il est censé transmettre presque génétiquement par le sang, comme un patrimoine familial masculin. Du côté de la mère, la révélation de l'homosexualité du fils, d'autant plus si elle n'est pas cachée en public, vient remettre en question toute son éducation maternelle et toutes ses capacités de mère dont on attend qu'elle produise de "*vrais hommes*" : "*des hommes qui aiment les femmes*".

Ainsi, c'est pour éviter d'avoir à se retrouver dans de telles situations, que toute l'éducation des garçons se fait avec ce spectre de l'homosexualité présentée comme une tare par les parents et par la société tout entière¹. La dénonciation collective violente et acerbe de la sexualité se manifeste aussi envers tout comportement qui pourrait laisser craindre une dérive vers des extrêmes. Ne pas sortir, rester toujours dans sa chambre, ne pas s'intéresser aux jeunes filles lorsque l'on est adolescent, ne pas répondre aux avances des femmes ou préférer trop systématiquement la compagnie des hommes, lorsque l'on est adulte, tout comme avoir des gestes trop maniérés ou trop gracieux peuvent ainsi laisser soupçonner un tempérament homosexuel fort critiquable et que la mère tient à éviter. Didier, jeune homme de 18 ans, très précieux et à l'esprit relativement ouvert, passait beaucoup de temps à discuter avec un homme de la commune, mis à l'index pour son homosexualité présumée. Il s'intéressait à sa personnalité et à sa sensibilité, essayant de comprendre les raisons de ses choix. Il fut lui-même suspecté d'une réelle homosexualité et la rumeur courut et court encore aujourd'hui à son sujet, malgré ses différentes copines. Cette rumeur venait déconstruire toute une réputation qu'on avait pu lui construire tout aussi rapidement au vu de ses copines précédentes. Sa mère le trouvant un jour en train de se coiffer et de s'habiller pour aller dans une soirée émit elle-même un doute sur sa virilité en s'adressant à son père : "*oh oh ! Mé ès i pa vin makomè vréman ?*" ("*Mais est-ce qu'il ne serait pas devenu vraiment pédé ?*"). La

¹ Au niveau social et culturel, le carnaval est à ce sujet un grand catalyseur des interdits sociaux autour de l'homosexualité, qu'il présente sous des formes caricaturales, en permettant de façon exceptionnelle aux hommes de se travestir en femmes (cf. annexe 3).

rumeur avait franchi le seuil de la maison au point de jeter un trouble chez ses propres parents. L'inquiétude de la mère rappelait un interdit qu'elle avait déjà exprimé depuis la plus tendre enfance de ses enfants : *"Un homme qui n'aime pas les femmes et qui préfère les hommes n'est pas un homme"*.

Dans cette lutte contre l'homosexualité des garçons, le discours du père, lorsqu'il est présent, se révèle tout aussi important si ce n'est plus que celui de la mère, même s'il est plus rare. Les pères surveillent avec une attention toute particulière les manifestations de l'hétérosexualité de leurs fils, en les incitant parfois dès leur plus jeune âge à être sensibles aux femmes. Savoir réagir à la présence féminine très tôt, s'inscrire dans des rapports sexuellement affichés avec les jeunes filles en s'imposant comme un jeune homme actif sont des comportements encouragés par le père. A l'extrême, le père peut même directement suspecter son fils d'homosexualité si celui-ci n'est pas suffisamment actif à ses yeux. Jacqueline, 40 ans, divorcée, mère de deux garçons qui vivaient temporairement chez leur père, un médecin chercheur dans un organisme de recherche national, me rapporta cet événement qui l'avait surprise. Le père avait accepté que son fils aîné, âgé de 17 ans, vienne passer le week-end chez lui avec sa petite amie qu'il connaissait depuis un mois. Le soir venu, il appela son fils auprès de lui pour lui dire : *"Grégory, j'ai des préservatifs dans la salle de bain. Prends les pour faire tes affaires."* Le garçon eut le courage de refuser la proposition de son père, sans s'expliquer mais restant persuadé que sa relation était encore trop jeune. Le père ne tarda pas à prévenir la mère, qui avait élevé ses fils seule en France depuis dix ans : *"Es boug la pa vin makomè aprézan ? Ou ka rann' vou kont : i pa té bizwen kapot an mwen. I pa menm met an rout si fy la !" (Est-ce que ce garçon ne serait pas devenu pédé à présent ? Tu te rends compte: il n'avait même pas besoin de mes capotes. Il n'a même pas entrepris la fille !)*. La réaction de ce père, d'une classe et d'un niveau intellectuel estimés supérieurs, vint ainsi remettre en question la virilité de son fils, et mettre à nu ses propres craintes. Que le fils n'ait pas de relations sexuelles ou qu'il ne les mette pas en avant était un signe de sa possible homosexualité. C'est dans une comparaison au père voire dans une confrontation sexuelle à lui (il fallait utiliser les mêmes préservatifs que lui, donc avoir la même sexualité, si ce n'est le même sexe) que ce fils devait affirmer sa sexualité au risque sinon d'être pris pour un homosexuel par son propre père. C'est en fait une réaction très castratrice de la part de ce père, qui prouvait aussi sa propre remise en question. Mais la castration n'est-elle pas dans une certaine mesure nécessaire à la construction identitaire du fils, ne serait-ce que parce qu'il peut s'y opposer ? A quoi les fils peuvent-ils s'opposer en l'absence du père pour construire leur virilité ?

2. Les représentations de la sexualité

Cette angoisse face à l'homosexualité masculine n'a pas son pareil par rapport à l'homosexualité féminine, en raison du rapport de corps et de sexes qu'elle implique. En effet, les pratiques homosexuelles des hommes supposent des rapports de sodomie et éventuellement de fellation. La sodomie entre hommes est l'acte qui semble le plus répugner voire effrayer les hommes qui dénoncent violemment l'homosexualité : *"Ou malad ? An pé jan lésé pon moun vin joué adan fès an mwen ! Déjà, sa pé fè mwen mal lé an ka kaka, alòs sé pa pou lésé pon nonm vin pété fès an mwen"*. (*"Tu es malade ? Je ne laisserai jamais personne venir jouer dans mes fesses ! Déjà ça me fait des fois mal quand je fais caca, alors c'est pas pour laisser un homme venir me péter le derrière !"*). L'acte de pénétration anale, par le sexe mais aussi par un doigt, est un acte regardé avec répugnance, quand bien même ces mêmes hommes peuvent reconnaître pratiquer volontiers la sodomie avec leur partenaire féminine. Pas même un doigt féminin ne doit venir s'introduire dans leur anus. *"Awa ou fou ?*

é si sa té ba mwen lidé vin makomè ?" (Mais non tu es fou ? Et si ça me donnait l'idée de devenir pédé ?"), s'exclama l'un d'eux en répondant à un ami qui le questionnait sur ses pratiques sexuelles. Les caresses anales sont elles aussi appréhendées avec tension et peur, tant le risque que la femme ne profite de ce moment pour les assaillir est trop dangereux¹.

Cette réaction montre que la représentation de l'homme dans sa sexualité en fait un individu actif et non passif, il est pénétrant et non pas pénétré, dominant et non pas dominé. Ce qui prête à répugnance chez l'homosexuel, c'est cette capacité à ouvrir son corps à un corps étranger. La représentation du corps masculin qui organise cette construction sociale de la sexualité en fait donc une unité qui ne doit pas se mettre en contact interne avec d'autres corps. L'enveloppe corporelle de l'homme doit rester fermée, quand celle de la femme est au contraire fondée sur un principe d'ouverture, de réceptivité, qui en fait sa vulnérabilité. La pénétration anale est ainsi envisagée avec une extrême violence ("*pété fès an mwen*" : péter, déchirer, défoncer...), c'est une perforation, l'utilisation d'une voie naturelle qui ne doit être utilisée qu'en sens inverse. La sodomie subie reste considérée comme une agression, une soumission, un amoindrissement pour l'homme qui ouvrirait son anus au sexe d'un autre, dans une attitude archaïque (car l'anus reste avant tout dans cette représentation la voie de la défécation) et très féminine. Néanmoins, la sodomie pratiquée de façon hétérosexuelle, souvent très recherchée par les hommes qui peuvent par contre en parler sans honte, voire même avec fierté, si elle est perçue par eux comme une soumission féminine, ne fait pas forcément l'unanimité chez les femmes². Celles qui la refusent avec hauteur disent notamment que "*les fesses c'est fait pour faire caca, il n'y a pas à y chercher autre chose*". Mais ici aussi, le discours public, surtout pour une femme, n'autorise pas à avouer de telles pratiques³.

On touche ici bien sûr aux principes du féminin et du masculin qui organisent toute sexualité. Le masculin s'exprime en Guadeloupe, comme souvent ailleurs, par la domination, l'agression, la pénétration, quand le féminin reste synonyme de soumission, de réceptivité. Mais ce sont aussi les notions d'extériorité et d'intériorité qui se retrouvent autour de cette phobie homosexuelle. Dans cette représentation, l'homme ne doit pas être touché dans son intériorité, celle-ci ne doit pas se dévoiler, elle doit rester inviolée, inaccessible, masquée et protégée. L'exposer c'est se rendre vulnérable, et affirmer une faiblesse, une féminité voire un manque de virilité. Ceci est d'autant plus grave quand l'homme s'expose à un autre homme, pénétrant, qui garde ainsi, pour sa part, une forme de virilité. Car c'est bien l'homosexuel passif qui est dénoncé en premier lieu, et moins l'homosexuel actif, même si leurs pratiques à tous les deux reçoivent une réelle réprobation.

Peut-être plus que la condition passive de l'homme, ce qui choque dans l'homosexualité masculine, c'est la présence dans une même sphère d'intimité de deux sexes de même identité masculine. Le fait que deux pénis puissent se toucher, se croiser, se

¹ Ces propos sont tenus par des hommes entre eux et reflètent finalement surtout ce qu'il est permis de dire en public. Il serait impossible de dire le contraire. Les propos individuels confiés à l'ethnologue laissent cependant apparaître un autre vécu et une maturité sexuelle, qui ont encore bien du mal à s'affirmer publiquement. Cf. chapitre XI.

² Il faut sur ce point interroger les conséquences de la pornographie télévisée ou cinématographique, qui vulgarise ce genre de pratiques sexuelles, tout en renforçant l'image dégradante que la sodomie représente pour une femme.

³ Les résultats de l'enquête ACSAG établis en Guadeloupe sur une population de 466 hommes et 541 femmes indiquent que 31 % des hommes déclarent avoir effectué au moins une fois une pénétration anale, quand les femmes ne sont que 15 % à le reconnaître. Cette disparité montre la connotation différente de cette pratique selon les sexes, et la plus ou moins grande difficulté à la reconnaître publiquement.

rencontrer soulève l'indignation chez les hommes qui affichent à grand bruit leur virilité. Deux éléments permettent d'expliquer cette répugnance. D'une part, le rapport homosexuel est perçu par les hétérosexuels comme une confrontation, une opposition qui ne devrait pas avoir lieu. L'acte d'amour ou d'affection est totalement nié dans ce discours qui ne perçoit que des rapports sexuels crus. La sexualité masculine étant associée à une idée de rapport de forces, d'agressivité, d'un pouvoir à asseoir en soumettant l'autre, l'homosexualité masculine est perçue comme un combat qui met face à face deux adversaires de même nature: *"deux hommes ensemble, c'est deux bâtons. Ils font un combat d'épées mais rien d'autre"*. Combat qui ne semble pas avoir de gagnant surtout quand les positions actives et passives sont interchangeable. Il faut peut-être entendre dans ce rejet la crainte de la confrontation au masculin qui, dans cette société créole où les pères sont fugaces, est toujours différée, toujours évitée. Deux hommes ne peuvent et ne doivent pas s'affronter sexuellement directement. Ce ne sont pas leurs sexes mais leurs sexualités qui doivent rivaliser, par l'intermédiaire du rapport qu'ils sont capables d'établir avec les femmes, proies plus facilement acquises et maîtrisables qu'un homme. C'est donc un combat sans laurier que les hommes doivent mener les uns avec les autres, mais jamais dans une confrontation directe. L'angoisse de castration, née peut-être d'une non-opposition œdipienne au père, est fortement présente. Nous y revenons plus bas. Ceci permet en tout cas d'envisager l'importance du refoulement de la rivalité dans les rapports entre hommes (Cf. chapitre XI).

D'autre part, dans ce dégoût provoqué par l'homosexualité masculine, il semblerait que ce soit aussi l'identité de fluides qui choque dans ce type de pratiques sexuelles. La sodomie ou la fellation donnant lieu à une éjaculation interne dans le corps de l'homme viennent mettre en contact des substances masculines (le sperme et la chair ainsi que le sang) qui doivent normalement rester à distance. Le fait qu'un homme puisse être en contact intime avec le sperme fonctionnerait comme une conjonction d'identités semblables qui doivent normalement se repousser. Un peu dans un principe magnétique, le discours populaire attribue aux mâles des rapports avec les femelles et aux femelles des rapports avec les mâles, les deux s'attirant de façon naturelle. Les pôles semblables doivent au contraire se repousser. Les cas de sexualité plurielle qui nous ont été rapportés révèlent ainsi cette opposition. Un homme de 37 ans avouait avoir déjà eu un rapport, et un seul soulignait-il, avec une femme et un autre homme. Ce rapport aurait eu lieu à la demande de la femme qui connaissait bien ces deux hommes, eux-mêmes amis, avec lesquels elle avait envie d'assouvir un fantasme. Dans ce triangle, il n'était cependant pas question que les hommes aient des contacts entre eux : *"il avait beau être un copain, on a tout fait pour éviter de se croiser ! Deux bites dans un même lit, ce n'est pas le plus bandant !"*. C'est d'ailleurs ce qu'exprime la totalité des hommes interrogés sur cette éventualité : les rapports multiples sont à bannir dans la mesure où ils mettent en scène deux hommes dans le même lit. Un autre homme, âgé de 42 ans, vivant à Paris, avoue pour sa part avoir déjà connu de tels rapports et avoir aussi pratiqué une double pénétration (anale et vaginale) : *"c'était bizarre parce qu'à l'intérieur, à travers les membranes, nos deux sexes se touchaient.. En fait les deux orifices sont très proches ! ... Mais la fille prenait son pied, ça oui !"*. La dimension anxiogène du rapport homosexuel semble ici compensée par l'assurance d'une hétérosexualité puissante, prouvée par le plaisir de la femme. La capacité de domination n'était pas remise en question par la confusion homosexuelle, et elle permettait de sublimer l'angoisse de castration que figure le face à face des deux pénis. Néanmoins, il faut peut-être aussi deviner dans cette pratique un désir d'homosexualité détourné.

A l'opposé, l'homosexualité féminine amuse, elle surprend, elle inquiète parfois, mais elle ne provoque pas la même répugnance de la part des hommes ni des femmes. Le plus souvent, si ce n'est systématiquement, tous les hommes interrogés répondent que

l'homosexualité féminine les intéresse d'autant plus qu'ils peuvent se proposer pour être l'homme manquant. *"Quand je vois deux femmes qui font l'amour, je trouve ça très beau, très doux, mais je ne peux pas m'empêcher de penser qu'il manque un homme"*¹. En effet, cette homosexualité n'est finalement tolérée que lorsqu'elle est perçue comme une forme de bisexualité, qui fera une place dorée à un homme excité par un fantasme d'abondance. Il semble assez impensable qu'une femme puisse ne pas avoir besoin du sexe d'un homme et qu'elle puisse se contenter des seules caresses féminines. Ici aussi la notion de virilité, très phallique-narcissique, centrée sur un pénis actif et reconnu pour ses performances physiques, son érection et sa puissance, est battue en brèche par une homosexualité féminine qui la nie totalement en induisant une véritable angoisse de castration². Toutes ces constatations laissent présager l'importance extrême accordée par ce type d'hommes soucieux de leur virilité, à la taille et à la durée de leur érection. Les défaillances imprévisibles de la machine sont craintes et appréhendées avec terreur : l'usage du fameux "bois-bandé", aphrodisiaque naturel, devait les prévenir³.

3. Un transfert de fluides unilatéral

Le fait que deux hommes puissent se rencontrer sexuellement viendrait ainsi nuire à leur identité masculine profonde en risquant d'inverser cette identité. Ceci suppose que la virilité se construit par opposition au féminin mais non au masculin. Il faut combattre le premier et éviter le second, pour affirmer une réelle virilité. Si l'homme ne doit pas non plus recevoir en son sein des fluides masculins, ceux-ci doivent par contre venir toucher l'intériorité féminine. L'homme extériorise des fluides (le sperme) que la femme doit intérioriser, et qui pourront même l'imprégner, la nourrir au plus profond d'elle-même en passant dans son sexe et dans son sang⁴. Se laisser toucher dans son intimité corporelle est donc une attitude féminine. La question du contact des substances corporelles détermine donc largement les représentations de la sexualité. En effet, le discours populaire accorde au sperme le pouvoir de pénétrer le corps féminin, alors que les fluides féminins sexuels ne peuvent et ne doivent marquer le corps de l'homme. Le sperme est considéré comme nourrissant : il vient enrichir la femme de ses propriétés. Tel homme se vantait d'avoir un sperme de végétarien, qui apporterait à sa partenaire de la vitalité ; tel autre affirmait avoir un sperme de sportif, tonique et dynamique, qui redonnerait de l'énergie à sa femme ; un autre encore usant et abusant de l'alcool prétendait : *"c'est moi qui boit, c'est ma femme qui est saoule, elle prend tout en elle"*, et un dernier était persuadé que sa femme bénéficiait de son traitement antibiotique lorsqu'il lui faisait l'amour. Cette capacité du sperme à imprégner le corps féminin au plus profond transparait aussi dans des croyances sur ses capacités

¹ En utilisant le verbe voir et non pas imaginer, cet homme laisse transparaitre son éducation pornographique.

² Afin de créer un choc à son mari, qui ne comprenait pas sa demande affective et qui ne trouvait à lui répondre que par des propositions sexuelles, une femme décida de le tromper avec une femme et non pas avec un homme : *"il a pris un coup, il ne comprenait pas, mais au moins ça l'a forcé à réfléchir"*.

³ Un médecin nous rapportait que de nombreux patients consultent pour des troubles de l'érection qu'ils n'osent qualifier d'impuissance. Mais c'est aussi très souvent des femmes qui viennent en consultation demander du secours pour un mari qui ne les satisfait plus ou qui ne peut faire cette démarche devant un autre homme : *"flanbo la ka fébli" (le flambeau faiblit)*. Le *Viagra*, médicament pour favoriser l'érection, doit avoir un énorme succès aux Antilles. Voir aussi chapitre XI.

⁴ Cf. chapitre V.

médicinales : il soignerait les maux de gorge lorsqu'il est avalé par la femme, du fait d'une forte concentration en protéines. De la même façon, faire l'amour ferait grossir une femme, ce dont un homme était très fier : *"tu as vu, je lui fais du bien !"* Non seulement le sexe masculin peut nourrir le corps féminin mais il le doit. La preuve première étant la grossesse et la naissance d'enfants.

Parallèlement, l'homme viril ne doit pas *a priori* se laisser imprégner des fluides féminins. Les fluides vaginaux et à plus forte raison le sang menstruel ne doivent avoir que des contacts superficiels mais non internes avec le corps masculin. Si les hommes préfèrent éviter d'avoir des rapports sexuels pendant les règles des femmes, la pratique du cunnilingus peut se faire sans qu'il y ait ingestion des fluides sexuels. Deux témoignages peuvent éclairer ce propos. Un jeune homme affirmait pour distinguer l'implication corporelle des hommes et des femmes dans la sexualité : *"nous au moins après, on peut se laver, les filles c'est dans leur chair !"* Ce qui impliquait que les femmes ne pouvait à ses yeux se défaire de l'empreinte corporelle masculine. Un autre homme, qui défendait une virilité active à l'appui de nombreuses conquêtes et d'exploits sexuels, marquait pourtant sa réticence à avoir des rapports bucco-génitaux avec ses partenaires du fait du contact inévitable entre sa cavité buccale et les fluides féminins. Il craignait d'avalier même par mégarde ces fluides, alors qu'il demandait presque systématiquement aux femmes de lui faire une fellation. Il s'expliquait ainsi : *"oui mais les femmes si elle ne veulent pas avaler, elles peuvent arrêter avant. Sauf accident, elles ne sont pas en contact avec le sperme. Alors que nous on prend forcément tout dans la bouche"*.

Le cunnilingus n'est pourtant pas une pratique honteuse, mais il reste à la base le fait de relations très intimes, même si ici aussi la pornographie a eu des effets vulgarisants. Tel cet homme de trente-deux ans, musicien, marié et père de famille, qui multipliait abondamment les relations extra-conjugales tout en prévenant qu'il voulait garder ce genre de pratiques sexuelles pour l'intimité de son épouse, qui resterait à jamais sa femme et qu'il n'envisageait absolument pas de quitter. Cette manifestation ouverte et assumée de son attachement en fait un cas sinon marginal du moins rare, face à des hommes qui affirment le plus souvent à leurs maîtresses être plus satisfaits par elles que par leur compagne. Il estimait préserver son attachement à sa femme et l'intimité qu'il lui consacrait, en refusant de partager une intimité sexuelle semblable avec d'autres : *"Ma femme je la bois, et il n'y a qu'elle"*. Il ne devait pas se laisser toucher trop profondément par une partenaire secondaire : l'usage systématique d'après lui du préservatif, au grand dam de certaines femmes qui auraient voulu plus de proximité, et le refus du cunnilingus venaient maintenir la distance indispensable.

Ainsi, nous pensons pouvoir affirmer que la sexualité conquérante, virile, exempte d'affectivité, est vécue concrètement par les hommes comme un transfert de fluides qui, sauf en cas d'attachement affectif réel¹, ne doit se faire que dans un sens : l'homme est éjaculateur, et cette éjaculation a pour objectif de se répandre dans le corps féminin (soit par voie orale, soit par voie génitale ou anale²) corps qui se doit d'être fécondé. Le corps de la femme est alors un territoire à marquer, à signer, par le corps masculin, et non l'inverse³. Nous

¹ Nous analyserons au chapitre XI la difficulté réelle des jeunes hommes à affirmer, assumer et afficher un réel attachement affectif envers une femme ... autre que leur mère bien sûr.

² La pornographie est venue banaliser les éjaculations sur le corps de la femme : son ventre, ses seins, son dos ou son visage...

³ Evidemment, nous pouvons déjà anticiper les problèmes liés, dans un tel type de représentations, à l'infidélité féminine. Deux hommes viennent laisser leur empreinte dans le même corps (cf. chapitre XI).

interprétons à partir de ces exemples la réticence encore fréquente de certains hommes à utiliser systématiquement des préservatifs, ou à pratiquer une masturbation complète : "*on lanmen pa ka bwé ji*" ("*une main ne peut pas boire le jus*"). De fait, c'est aussi toute la crainte du féminin qui transparaît à travers ces exemples, et qui devra être dépassée dans les relations de couple. Par contre, une sexualité mûre et partagée avec la partenaire sera le lieu de sentiments d'autant plus profonds que fragilisants pour l'homme et de pratiques sexuelles intimes : cunnilingus, fellation, masturbation individuelle et réciproque, et éventuellement pénétration anale¹.

4. La division des rôles sexuels

Le degré de tolérance envers les homosexuels est très faible. Ils n'occupent même pas un rôle à part, un rôle de "bouffon" qui prêterait à rire et dont on s'accommoderait en leur cédant cette place avec ironie et humour. Au contraire, la moquerie qui entoure les homosexuels ne leur laisse aucune place fréquentable. L'évitement est la seule règle, de la part des hommes mais aussi des femmes. Il n'est pas anodin de constater que certains hommes finissent soit par déclarer leur homosexualité, soit par la vivre ouvertement lorsqu'ils partent en France, où l'opprobre leur semble bien moins forte et où ils occupent une place sociale plus reconnue même s'ils restent l'objet de railleries. En outre, l'existence d'une bisexualité cachée, bien que peu déclarée par les hommes dans l'enquête ACSAG, montre qu'ils peuvent entretenir des relations homosexuelles secrètement et parallèlement à leur vie de couple. Ils vivent leur désir tout en assurant une image sociale convenable et respectable. Selon les observations ethnographiques de Catherine Benoît, l'île de Saint-Martin serait l'un de leurs points de rencontres.

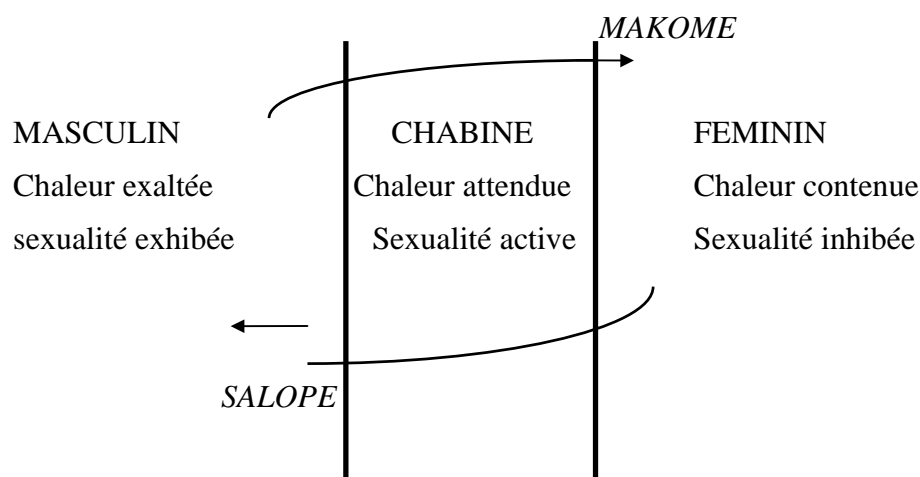
L'homosexuel choque parce qu'il est quelqu'un qui n'affirme pas une préférence sexuelle pour les femmes, critère prépondérant dans la détermination sociale de l'identité virile, mais qui se conduit finalement comme elles. Nous pouvons alors deviner dans ce mépris violent de l'homosexualité une certaine appréhension négative du féminin et du corps féminin. C'est un peu comme si une trop grande affinité, ou une trop grande proximité avec le féminin venait mettre en péril le masculin au risque de le faire pencher vers une identité féminine². Dans cette construction sociale de la virilité, le féminin doit donc être écarté, rejeté, pour permettre au masculin de s'affirmer, avec emphase mais fragilité, dans la virilité. L'homosexuel remet en fait fatalement en question la barrière qui doit délimiter, au nom de la virilité des hommes, le masculin et le féminin. Les femmes qui se respectent sont alors aussi celles qui respectent cette partition des rôles sexuels et dont la sexualité ne s'arroge pas les

¹ La pornographie une fois de plus est venue brouiller les données qualitatives. Si ces pratiques relèvent d'une réelle intimité dans le couple, permettant à la femme de les accepter sans honte, elles représentent aussi des pratiques perçues comme incontournables à un rapport sexuel abouti, mais aussi volontairement dépréciatives pour la femme, surtout si elle avoue les aimer. Néanmoins, elles sont fort heureusement vécues aussi dans les couples équilibrés dans un réel épanouissement affectivo-sexuel. Selon l'enquête ACSAG, les hommes et les femmes déclarent pratiquer respectivement la pénétration anale à 31 % et 15 %, la fellation à 67 % et 45 %, le cunnilingus à 63 % et 58 %, et la masturbation à 46 % et 21 %. Cette dernière ne peut être avouée ou pratiquée par des femmes qui se doivent soit d'avoir un homme pour les satisfaire, soit de faire taire les élans de leurs corps sans être à l'écoute de leurs désirs. A titre indicatif, pour la Métropole les résultats respectifs étaient de 29 % et 23 %, 75 % et 63 %, 78 % et 72 %, 83 % et 43 %. Ce qui témoigne d'écarts de déclaration mais aussi de représentations.

² On pourrait faire une analogie avec les réactions chimiques qui peuvent inverser la charge électrique de particules ioniques de signes opposés lorsqu'elles entrent en contact puis se séparent de nouveau.

prérogatives masculines : elles ne doivent pas être trop conquérantes, ni afficher publiquement leurs demandes, au risque de fragiliser encore trop la virilité de leur partenaire. A ce titre, la sexualité accordée aux chabines fait d'elles des femmes non seulement entre le noir et le blanc mais aussi entre le féminin et le masculin : ce sont des "mal fanm " (*femmes mâles*). Leur sexualité séduit car elle emprunte à celle des hommes, dont les critères sont finalement encore bien respectés.

Figure n° 6 : La représentation des rôles sexuels dans l'éducation.



Dans l'absolu, la sexualité est organisée autour d'une barrière qu'il ne faut pas franchir, et qui oppose le masculin et le féminin, correspondant le plus souvent, mais pas toujours, aux hommes et aux femmes. Les hommes transgressant l'interdit en ayant une sexualité féminine sont étiquetés de "makomè", et à l'inverse les femmes à la sexualité trop masculine, exhibée, sont taxées de "salope". Entre les deux, les chabines occupent une place bien convoitée, mais néanmoins très surveillée. Elles sont condamnées à offrir la sexualité que l'on attend d'elles.

D. LA NECESSAIRE FONCTION PATERNELLE

Tout ceci ne peut que souligner la forte potentialité homosexuelle produite par cette construction sociale de la virilité. Si les hommes exècrent l'homosexualité, n'est-ce pas aussi parce qu'elle les renvoie à leur propre féminité qu'ils ont tant de mal à refouler, et ainsi aux limites de leur propre virilité, bien fragile finalement, puisqu'elle ne peut s'affirmer que face à des adversaires considérés comme faibles ? Comme le précisait adroitement Elisabeth Badinter (1992 : 177) : "en fait, l'homophobie renvoie à la peur secrète de ses propres désirs homosexuels. (...) L'homophobie dévoile ce qu'elle cherche à cacher". Nous formulons l'hypothèse que l'inquisition homophobe en Guadeloupe est un mécanisme de défense que la société a mis en place pour lutter contre ce qu'elle provoque. En effet, la fusion entre le fils et la mère dès la naissance, le lien physique étroit qui peut perdurer et l'exclusivité affective qui s'y adjoint peuvent, en l'absence d'une figure paternelle forte, amener une réelle confusion identitaire chez ces garçons et, dans une autre mesure, chez les filles. La mère s'impose comme le partenaire premier et unique dans un corps-à-corps, un cœur-à-cœur et un tête-à-tête, elle reste le seul objet de désir et la seule source de plaisir. Et comme le soulignait encore

Elisabeth Badinter, dans ce rapport mère / fils, "*plus la symbiose est longue, intime et source de plaisir mutuel, plus est grande la probabilité que le garçon devienne féminin*"¹.

Jacques André (1987 : 165) avait démontré que, par l'interdit homophobe envers le garçon, "*la mère protège le fils contre ce qu'elle induit en lui*". Il nous semble que c'est non seulement la mère mais la société tout entière qui, consciente du potentiel homosexuel produit par une forte dépendance maternelle soutenue par un manque de confrontation réelle au père, prend les devants en animant dès la naissance des enfants et durant toute leur vie ce spectre de l'homosexualité. Mais cette injonction familiale, sociale et culturelle est peut-être le seul moyen que cette société ait trouvé pour éviter que ne se produise ce que les familles favorisent.

Différentes sociétés ont appris à éviter une telle féminisation des garçons en organisant socialement leur récupération et leur renaissance dans le groupe des hommes. Les initiations masculines viennent ainsi le plus souvent permettre une défusion qui va asseoir l'identité masculine en la distinguant nettement de l'identité féminine, mais surtout de l'identité maternelle². Qu'en est-il de la société antillaise où de tels rites ne sont pas organisés socialement et collectivement ? Quel facteur peut venir séparer l'enfant de la mère et la mère de l'enfant lorsque le père est lui-même absent ? Il nous semble pouvoir affirmer que cette fonction paternelle indispensable peut être tenue non seulement par d'autres hommes que le père, ce sera l'objet des groupes d'hommes (*cf.* chapitre XI), mais aussi par d'autres femmes (*cf.* chapitre VIII et IX) et peut-être même par la mère. En effet, en énonçant elle-même l'interdit homosexuel ou en encourageant le fils à s'éloigner, ne serait-ce que physiquement, de l'espace domestique, tout comme elle pouvait décider du sevrage, la mère assure une fonction paternelle importante. Toutefois, cette fonction paternelle assurée par la mère reste limitée car elle ne doit pas seulement consister, pour être efficace, à créer de la distance physique entre elle et son fils, elle doit aussi donner au fils un autre objet d'identification qui suppléera à l'objet maternel. L'investissement libidinal de l'enfant doit pouvoir se défaire de la mère pour se tourner vers le père ou être empêché par lui. L'homme n'est pas seulement le père, celui qui possède sexuellement la mère, il est aussi un individu masculin qui peut permettre une identification positive pour le fils ou un rapport de séduction et de sécurité pour la fille. En effet, il ne suffit pas pour éduquer des enfants, qu'il y ait du maternel et du paternel, encore faut-il qu'il y ait du féminin et du masculin.

De surcroît, dans le processus de construction identitaire masculine, et en vue d'éviter des pratiques homosexuelles et de permettre l'accès à une masculinité équilibrée, n'est-ce pas plutôt avec le maternel qu'il faut prendre des distances qu'avec le féminin ? N'est-ce pas d'ailleurs la remise en question du lien maternel et la rupture du cordon ombilical affectif qui permettent un réel engagement avec une autre femme, et un équilibre avec la féminité comprise en tout être ? Dans ce cas, comment les hommes guadeloupéens peuvent-ils appréhender cette rupture ? Les mères phalliques la rendent-elles possible ? N'est-ce pas plutôt une distance avec le féminin qu'elles provoquent, en n'autorisant finalement jamais le fils à les remettre en cause dans leur position maternelle ? Le conflit homme-femme n'est-il pas le premier outil de cohésion et de préservation du lien mère-fils ?

¹ E. Badinter, *XY de l'identité masculine*, Paris, Odile Jacob, 1992, pp. 81-82.

² Un exemple probant en fut donné par Maurice Godelier, décrivant l'initiation des garçons Baruya en Nouvelle-Guinée dans *La production des grands hommes*, Fayard, 1982. Les jeunes hommes nourrissent de leur sperme les garçons qui doivent ainsi symboliquement quitter le lien nourricier à la mère pour affirmer leur identité masculine.

III. Quelle résolution de l'Œdipe masculin ¹ ?

A. QUEL ŒDIPE ?

1. Une vision simple du complexe d'Œdipe dans un foyer nucléaire

Dans le processus normal de l'Œdipe au sein d'une cellule nucléaire triangulaire (mère-père-enfant) tel que développé par Freud, le garçon découvre qu'il possède un pénis dont sa mère est castrée, et qui fait de lui l'objet d'amour de la mère. La relation fusionnelle précœdipienne à la mère est ainsi l'objet d'une satisfaction orale mutuelle, où la mère trouve à combler son envie de pénis et se pose comme l'objet du désir et du plaisir de son fils qui concentre sur elle son investissement libidinal. Néanmoins, cette mère est aussi l'objet du désir du père, qui la possède sexuellement, et le sujet désirant le père. En entrant dans le complexe d'Œdipe, le garçon découvre ainsi qu'il est en rivalité avec son propre père dans l'accès à la mère et dans l'amour de celle-ci et que son père, qui détient un pénis dont la mère est castrée, détient aussi ce phallus qui s'énonce dans l'interdit d'inceste entre mère et enfant. En effet, en interférant dans la dyade mère-enfant et en s'opposant à la relation incestueuse, le père affirme une autorité et une loi auxquelles mère et fils doivent se soumettre. Le fils rencontre ainsi le père dans une rivalité phallique, quand la mère représente sa castration. L'angoisse de castration présente dans le réel de la mère est ainsi renforcée par le pouvoir phallique du père. Le père figure la castration symbolique du fils, qu'il doit franchir pour affirmer une réelle identité sexuelle masculine.

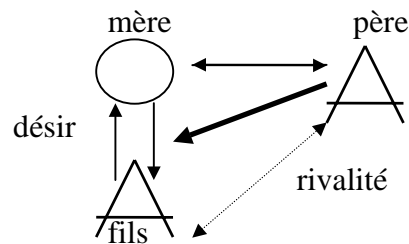
L'étape intermédiaire implique une phase de désir entre père et fils. S'il fut perçu comme homosexuel par Freud, ce rapport naît au moment où le fils se tourne vers son père avec amour, en souhaitant s'identifier à lui et non plus à la mère castrée, mais aussi pour trouver chez son père un regard d'amour. Le père soutient alors son fils dans son identité de petit homme en le reconnaissant comme tel et en lui faisant part de l'amour qu'il a pour lui. Reconnu par son père, le garçon accède alors à son identité masculine, tout en se distinguant plus nettement de la mère. Néanmoins, celle-ci continue de jouer un rôle majeur puisqu'à son tour elle s'oppose à la trop grande fusion père-fils.

Le complexe d'Œdipe peut se résoudre lorsque le fils, ayant donc assumé sa rivalité avec le père dans l'accès à la mère, en ayant exprimé son agressivité envers lui, parvient en fait à s'identifier à lui et à construire une image positive de sa masculinité. Le père figure alors celui qui possède sexuellement la mère et qui oblige par conséquent le fils à trouver ailleurs que dans l'enceinte familiale une autre femme à posséder, un autre objet de désir. Parallèlement, il capte le désir de la mère, qui ne peut se satisfaire uniquement du plaisir procuré par son fils. Le désir du fils doit ainsi se "défocaliser" de la mère, et réciproquement. La fonction paternelle permet donc non seulement la séparation physique et affective dans la dyade mère-enfant, mais offre aussi au garçon un objet d'identification : le père est celui qui se bat pour désirer une femme et se faire désirer par elle. De surcroît, en imposant sa loi phallique, le père fixe des limites au désir du garçon qui se confronte à celui du père et ne peut assouvir tous les siens. La confrontation à la loi du père, opposition porteuse d'identification, fait toute entière partie de cette résolution œdipienne.

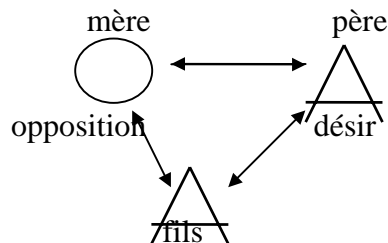
¹ Jacques André a déjà brillamment étudié cette question. Je voudrais ici y revenir par un détour psychologique certes, mais aussi plus ethnographique.

Figures n°7 a, b et c: La résolution de l'Édipe dans la cellule familiale triangulaire.

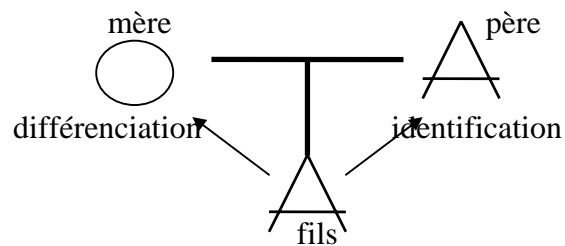
a) la père vient s'opposer à la dyade maternelle, en affirmant son désir pour la mère, et son autorité.



b) Le fils se détourne de la mère pour affirmer un désir envers le père, qui le lui rend. La mère et le père, par leur sexualité, viennent éviter que la relation incestueuse ou homosexuelle ne se mette en acte.



c) Le père réaffirme la primauté de sa relation conjugale face à la relation maternelle et se pose comme objet d'identification pour le fils. Celui-ci est en relation conjointe avec ses deux parents



2. Le complexe d'Œdipe face à l'absence d'un père phallique

L'absence totale du père vient modifier le processus de l'Œdipe, dans la mesure où le père se dérobe du réel pour n'occuper qu'une sphère imaginaire, propice à tous les fantasmes, mais ne permettant pas d'opposition directe. La dyade mère-enfant ne trouve pas dans la cellule familiale de tiers séparateur, possesseur d'un pénis et d'un phallus. Dans les familles matrifocales, par contre, les données de l'Œdipe sont influencées par le pouvoir phallique de la mère et le discours maternel qui assigne le père dans un réel étouffant malgré son omni-absence. Le père brille par son absence et par ses capacités sexuelles : il occupe le désir de la mère qu'il a quittée pour d'autres femmes et pour vivre une sexualité plurielle. Reprenons les différentes étapes du processus œdipien pour le fils en milieu matrifocal.

La dyade mère-enfant est toute puissante dans le noyau conjugal matrifocal et elle exclut même le père éventuel de ses fonctions paternelles. Le phallus est revendiqué et détenu par une mère qui ne semble pas prête à le partager, et qu'elle semble renforcer dans sa position maternelle envers le fils. Ainsi, la mère, aux yeux du fils, est à la fois castrée dans son réel et phallique dans l'imaginaire. Cette ambivalence concentre sur le personnage maternel une angoisse de castration et une rivalité dans l'accès au phallus, que le père privé de phallus ne peut tempérer. La mère est ainsi la bonne mère satisfaisante de la relation précœdipienne, qui comble le fils au stade oral, tout en étant la mère castratrice qui monopolise le pouvoir en émasculant père et fils dont elle ne reconnaît que le pénis. Les hommes adultes parlent ainsi de familles "*matriarcales*", et du "*pouvoir matriarcal*" que les femmes détiennent aux Antilles, lorsqu'ils tentent de prendre du recul.

Cependant, ce constat est avant tout un constat d'impuissance et non de remise en cause. Car, dans son étreinte dévorante, la mère ne permet pas que s'exprime l'agressivité inhérente à un tel concentré de pouvoirs. Privés de phallus, d'objet de rivalité et d'objet d'identification masculine, les fils orphelins de leurs pères sont condamnés à un silence approbateur envers les mères. Dans les sociétés matrifocales en effet, rien autorise à remettre en question le pouvoir maternel. La sacralité annoncée des mères est irréfutable et tout désaccord envers elles doit être tu, toute agressivité refoulée au prix parfois d'une réelle culpabilité. La mère s'offre dans sa générosité, sa douceur et son indulgence, même si ces qualités visent en fait à masquer la relation de dette qu'elle entretient avec sa fille comme avec son fils. Faute de père, elle stigmatise ainsi le désir de l'enfant mais aussi son agressivité. Or, cette agressivité contenue dans la relation à la mère et produite par une angoisse de castration et par l'impossibilité du fils d'accéder au phallus ne peut trouver de voie d'expression envers la mère. La maman étant intouchable, irréprochable.

B. LE DENI DU DESIR DANS LA RELATION FILS-PERE.

Néanmoins, toute la société matrifocale, en vilipendant les pères pour leur irresponsabilité, ne cesse de les poser en coupables parfaits. Cependant, l'agressivité du fils ne peut pas non plus se tourner complètement et de façon constructive vers un père qui n'est pas détenteur du phallus. Il n'est pas responsable de la castration du fils : ce n'est pas dans l'opposition au père émasculé que le fils peut retrouver un phallus dérobé. L'agressivité des fils envers leur père ne peut aboutir ; lorsqu'elle s'exprime, elle révèle plus souvent la compassion d'un fils envers la douleur d'une mère, que sa propre souffrance. Si certains hommes mûrs avouent, mais jamais à leurs pères, la douleur née du manque paternel, celle-ci est niée la plupart du temps, dans un mécanisme de protection et de survalorisation. Toutefois, cette souffrance transparait immanquablement, comme dans les propos de Jean-Pierre, informaticien de 40 ans, qui montre ce qu'il voudrait cacher : "*Moi, je n'ai rien à dire à mon*

père, je n'ai rien à voir avec lui. Ce n'est pas à lui que je vais demander quoi que ce soit, d'ailleurs j'attends rien de lui, et même s'il me donnait quoi que ce soit, je refuserai. C'est ma mère qui a toujours été là pour moi, lui n'a rien fait. Si j'ai besoin de quelque chose c'est ma mère que je vais trouver. C'est ma mère qui nous a élevés, c'est à elle que je dois ce que je suis pas à lui. J'ai pas besoin de le voir. Il était pas là quand on a eu besoin de lui, maintenant c'est trop tard. C'est mon père, je le respecte, mais je n'ai rien à voir avec lui."

La douleur liée à l'absence paternelle et le désir du fils envers son père sont niés dans ce témoignage pour faire place à la douleur de la mère d'une part, mais aussi à son courage d'autre part. A aucun moment non plus, le désir du père envers son fils n'est envisagé : il n'est pas aimant, il n'a rien fait pour son fils, et ne doit plus rien faire, afin de respecter le monopole maternel. Pourtant, c'est dans un rapport d'image que la relation au père pêche, puisque Jean-Pierre répète qu'il n'a "*rien à voir*" avec ce père. Plus sûrement n'a-t-il rien vu de lui ! Une brèche reste ouverte dans la construction narcissique des fils, comme des filles. L'absence du père peut être vécue comme un abandon et un manque d'amour, par les filles comme par les fils. Et comme tout abandon, il entraîne une part de culpabilité chez les enfants, qui peuvent se sentir responsables de ce départ. Ont-ils été si peu aimables, le père ne les aimait-il donc si peu pour les laisser seuls, et se désintéresser d'eux ? L'absence d'amour fondatrice à leurs yeux les laisse dans cette crainte de ne jamais pouvoir être reconnus ni aimés par quelqu'un d'autre. Ce qui renforce la perfection d'une mère qui se dit tout amour.

Cette absence paternelle semble avoir modelé autour du fils une enveloppe, voire une armure de protection qui ne peut se nourrir exclusivement que de l'amour maternel. Tout geste de la part du père serait refusé, malgré la béance affective que l'on devine. Mais tout geste viendrait aussi mettre à nu une faille et une souffrance qui se doivent de rester masquées par un réel mécanisme de défense. Les pères ne sont reconnus que dans leur absence mais non dans leur paternité et de la même façon, leur désir éventuel envers leur fils est totalement escamoté par leur absence. Ainsi, la dénonciation de l'absence des pères par les fils sert la toute-puissance maternelle, plus qu'elle ne leur permet de s'en défaire. De plus, cette dénonciation ne doit pas être irrespectueuse. Même s'il constate et souffre de l'absence de son père, un enfant ne doit en aucun cas émettre de critiques véhémentes envers son père, pas plus qu'envers sa mère. Il faut toujours marquer du respect, un respect qui doit venir étouffer tout grief. Le résultat est probant; les enfants, les fils en particulier, ne peuvent rien exprimer envers leurs pères : ni peine, ni joie, ni colère, ni désir, malgré la réalité de ces sentiments.

C. L'IDENTIFICATION A L'ABSENCE PATERNELLE ET LA NON-RIVALITE

De surcroît, cette hostilité qui s'exprime par une indifférence affichée ne peut être pleinement constructive dans la mesure où le père ne peut soutenir le fils dans cette rivalité virile et dans l'accès à sa propre masculinité, tout comme il ne peut s'opposer, lorsqu'il est absent, à la phase homosexuelle de l'Œdipe. Dans la lutte parricide, les fils se battent contre du vide. Comment tuer le père lorsqu'il est déjà mort socialement et qu'il n'existe que sexuellement ? Le père n'étant pas détenteur d'un phallus (ici c'est la maternité qui détient le phallus), il ne peut occuper la scène imaginaire : il reste l'otage d'un réel trop présent, où le fils ne peut le rejoindre que dans la comparaison et la concurrence physique et sexuelle. Le discours social, culturel, et maternel attribue avant tout aux hommes une identité fondée sur leur pénis (sur leur corps et leurs capacités sexuelles) qu'ils se doivent d'utiliser avec plusieurs femmes. C'est sur ce registre, encouragés par les mères, que les hommes vont devoir fonder leur masculinité. L'absence paternelle assume donc en fait un réel rôle d'identification virile, même si c'est principalement le regard de la mère et non du père qui donne la

confirmation de cette virilité, dans une logique fondamentalement narcissique. Mais faute d'approbation paternelle sur l'identité masculine et pas uniquement sexuelle du fils, ce stade narcissique ne peut être dépassé. Le fils manifeste une compulsion de vérification de cette virilité sexuelle, témoignant de sa difficulté à sortir du réel, pour accéder au symbolique. Car, c'est en effet à cette absence et à cette hyperactivité sexuelle que les fils peuvent s'identifier, même si c'est aussi elle qui les empêche de parvenir à une véritable masculinité. Dans le consensus collectif, aux yeux des mères, des filles et des fils, les pères sont absents pour raison sexuelle : ils papillonnent d'une femme à l'autre, d'un sexe à l'autre. Au niveau identitaire, ce n'est pas rien ! Un homme de quarante et un ans, de classes moyennes, que nous interrogeons sur les raisons de la difficulté des hommes à être des pères nous répondait : *"(...) et puis surtout il y a nos pères ... ces dinosaures qui nous précèdent ! Impressionnants ! ... Comment rivaliser ? "* Cette omni-absence hyperactive, envahissant la scène réelle et risquant de devenir infranchissable, presque castratrice tant elle pousse le fils à s'incliner devant la puissance sexuelle du père, sert véritablement de modèle à des fils en quête de père et de repères. Mais est-elle suffisante ?

Il reste qu'en étant absent de la scène familiale, le père ne permet pas que se vive une réelle rivalité avec le fils. Celle-ci est constamment sublimée, différée. Père et fils ne se rencontrent pas sur le terrain de la rivalité ni en tant que détenteur de phallus, ni dans l'accès à la mère. En effet, l'imago paternel ne fait pas de lui un sujet désirant la mère, ni le fils d'ailleurs. Dans les représentations consensuelles, le père n'est pas aimant pour la mère, mais en conquête de plusieurs femmes pour lesquelles il ne manifeste pas d'affection ou d'attachement particulier, à moins qu'il ne décide de se fixer, j'y reviens. A ce titre, le fils est le seul reconnu comme aimant véritablement la mère, raison pour laquelle la mère tente de le monopoliser. Ainsi, si le désir de la mère a pu se tourner vers le père, au point que sa douleur naisse en partie de son abandon par lui, et si père et fils ont pu à un moment donné être en rivalité en tant qu'objet d'amour de la mère, seul le fils satisfait ce désir, dans une absence de rivalité avec le père absent physiquement ou fonctionnellement. C'est peut-être bien là que le fils retrouve un phallus, en tant qu'objet unique du désir et du plaisir de la mère. L'élan ou la demande d'amour du fils envers le père et réciproquement doit être proscrite, évitée, tant elle viendrait remettre en question l'exclusivité maternelle, et l'illusion de sa suffisance.

Néanmoins, ceci ne garantit pas que le père ne se sente pas en rivalité avec son fils en tant qu'objet du désir de la mère. Lorsque celle-ci fait prévaloir la relation maternelle au fils sur sa relation conjugale, en consacrant toute son attention au garçon, peut-être encore plus qu'à la fille, ne signe-t-elle pas l'arrêté d'exclusion du père, en protégeant avant tout sa maternité ? Jacky regrettait ainsi qu'après la naissance de leur fils, sa femme se soit désintéressée de lui : *" Je n'existais plus, elle ne faisait plus attention à moi. Il n'y en avait que pour le bébé. Elle passait la plupart de son temps avec lui. C'est tout juste si elle acceptait encore qu'on fasse l'amour. Des fois, elle se levait la nuit et allait dormir dans sa chambre. Si jamais je disais quoi que ce soit elle répondait que c'était normal qu'une maman s'inquiète pour son enfant, qu'un bébé a besoin de sa mère auprès de lui. C'est comme qui dirait j'aurais dû avoir moins besoin d'elle que lui. Il n'y avait pas moyen que ce soit moi qui m'en occupe non plus, elle craignait toujours que je m'y prenne mal"*.

Néanmoins, si le père est obligé dans ce trio de quitter sa position dorée de fils qu'il ne peut plus être, et s'il se sent évacué de la relation à l'enfant, il ne prend pas forcément le risque de s'y opposer de façon formelle, craignant d'opposer un veto dont on ne lui reconnaîtrait pas le droit. C'est pourtant là que l'autorité paternelle et l'affirmation de cette identité paternelle peuvent se jouer : non seulement quand la mère laisse l'espace au père de

le devenir, mais aussi quand celui-ci s'impose. Encore faut-il pour cela que la fonction paternelle ait été préalablement investie psychiquement par lui.

Un domaine reste vacant dans la relation de non-rivalité qui lie le fils au père dans l'absence du second et l'exclusivité du premier. La relation père-fils devrait pouvoir se nourrir indépendamment de la relation que chacun des protagonistes entretient avec la mère. Or, dans cette organisation matrifocale, la mère est l'intermédiaire incontournable (*cf.* chapitre V). Néanmoins, au niveau psychique, et pour la résolution de l'Œdipe, père et fils doivent être des objets d'amour réciproques. Dans la société matrifocale, même si l'on reconnaît dans le discours que c'est important qu'un enfant voie son père, et si l'on accorde au père une affectivité envers ses enfants, dans les faits, le père n'est pas offert dans une image d'amour positive au fils qu'il a abandonné, ou pour lequel il ne manifeste pas d'intérêt. Quelle possibilité laisse-t-on aux enfants d'aimer et d'être aimés de pères que l'on dit incapables, et d'exprimer cet amour, ou même l'absence de cet amour ? Si les filles souffrent de ne pouvoir séduire ou être séduites par leurs pères, et de ne pouvoir le dire, les fils ne peuvent exprimer leur blessure affective, qu'ils apprennent à compenser par une quête de virilité physique. Comment se plaindre du manque d'amour paternel quand ce lieu de plainte est occupé par la mère ? Où et comment exprimer cette douleur, cette souffrance et cette rancœur causée par le père manquant affectivement, autrement que dans un processus préétabli ? De plus, c'est aussi de la jalousie et un sentiment de rejet et d'auto-dévalorisation qui peuvent naître chez le fils quand le père décide de se fixer avec une autre femme et de vivre avec les enfants qu'il a avec celle-ci.

D. L'IDENTITE MASCULINE : LA GRANDE MUETTE

Ce déni de la douleur renvoie à l'absence d'une parole qui viendrait soutenir aussi le fils, tout comme la fille, dans l'accès à son identité sexuelle, masculine. Si le père est évanescent, malgré son éventuelle présence, c'est surtout sa parole qui fait défaut. La relation paternelle exclut une réelle affinité avec l'enfant, tout simplement parce que la virilité ne saurait tolérer de "laisser-aller sentimental". La vie affective du garçon ne peut se dire dans cette quête de virilité et elle ne peut se dire ni à la mère ni au père. En effet, si le garçon fait éventuellement valoir ses conquêtes aux yeux de sa mère, ce n'est pas dans une discussion sur les fondements de sa vie affective. Même si la mère apporte un réconfort par sa présence aimante, si elle reste celle vers qui le fils, même adulte, peut se tourner en cas de problèmes, elle n'est que très rarement une réelle interlocutrice qui peut aider le fils à vivre une masculinité accomplie et à en comprendre les méandres. Ici aussi, l'intériorité doit rester voilée, et ne saurait s'exposer sans prendre le risque de se rendre vulnérable et sans craindre d'afficher une certaine féminité.

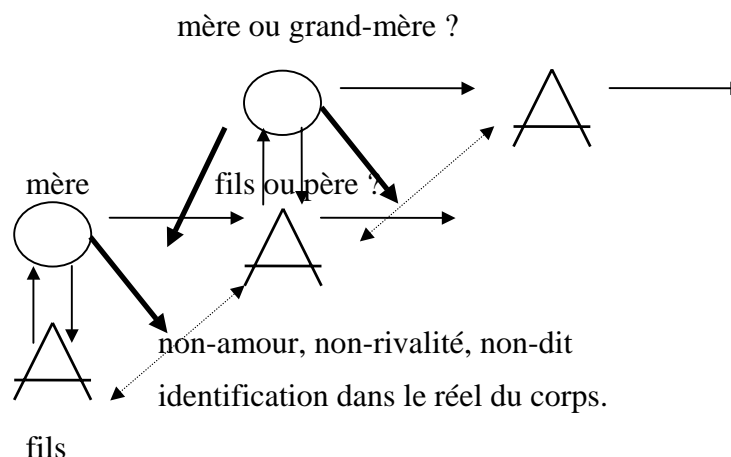
Ce qui est impossible avec la mère l'est encore moins avec le père, si celui-ci n'a pas dépassé cette injonction. L'expression d'une affectivité entre les deux hommes prendrait le risque d'une intimité homosexuelle, que chacun des deux protagonistes se doit d'éviter. La parole non échangée peut difficilement être imposée par le fils quand le père n'a pas lui-même appris, dans un continuum paternel muet, à parler de ses sentiments, ni à ses parents, ni à ses partenaires, ni à ses enfants. Difficile pour l'un comme pour l'autre de parler d'une affectivité synonyme de fragilité, voire de féminité. Néanmoins, elle semble salvatrice. Jean-Charles, musicien de 27 ans, reconnaît que le fait d'avoir pu parler avec son père avant la mort de celui-ci et de lui avoir dit ses rancœurs, ses colères mais aussi son amour, et d'avoir entendu les siens, a changé sa vie. Il a découvert un père qu'il n'avait en fait jamais connu, tant celui-ci s'était terré dans un silence de longue date, malgré sa vie maritale au domicile familial. Ce

père a pu énoncer une parole qui, même si elle n'a pas été facile à entendre, a permis au fils de trouver sa place dans le discours et dans le désir de son père, et de sortir du seul discours maternel. De plus, ce père est apparu dans sa vulnérabilité, et non plus uniquement dans sa méchanceté. Le frère de Jean-Charles, Daniel, n'a pas eu la même opportunité de discuter avec leur père avant sa mort. Il porte sur lui et dans son parcours ce silence qu'il vit comme un rejet, une absence d'amour. Il s'est senti totalement nié et méprisé par un silence dont il n'a pu comprendre les raisons, alors qu'il attendait de son père une parole de reconnaissance dans sa dignité de fils aimable. Ce silence n'a pas servi non plus de confrontation constructive, et l'opposition au père définitivement absent reste désespérément en suspens. Daniel erre aujourd'hui de délits en toxicomanie, à la recherche de conflits et de confrontation avec la police ou les juges, qui lui permettent, faute de mieux, d'exister au regard de la loi et de figures paternelles.

Cette parole manquante est aussi un interdit d'exprimer la difficulté à être un homme. Aucun lieu ne permet dans cette cellule familiale d'avouer les doutes ou les problèmes liés à la construction de l'identité masculine, ni pour les fils ni pour les pères. Le fils ne peut se permettre de flancher, lorsqu'il se doit au contraire d'être un héros pour sa mère, et d'être à la hauteur de la réputation du père. Il y aurait presque quelque chose d'impudique pour le fils à évoquer ses doutes et ses peines face à une mère qui en est pétrie¹. Dans cette logique de l'exhibition physique, domine effectivement cette obligation d'intériorité affective. Et chaque homme apprend de toutes façons que l' "*on ne parle pas de soi*". Quant au père, il ne peut que difficilement et avec beaucoup de maturité et de distance parler d'une masculinité qu'il n'a peut-être pas pu construire lui-même, à un fils qui le renvoie à ses propres limites et au fils omniprésent en lui. Avouer ses limites, pour l'un comme pour l'autre, serait comme avouer une impuissance qui reste indicible. Mais lequel des deux sait véritablement ce que c'est qu'être père, ou être un homme face aux autres hommes et aux autres femmes, si ce n'est dans l'image d'une virilité physique. Faute d'occuper le registre imaginaire, la paternité continue à occuper le réel du corps par lequel elle est censée se transmettre. L'exigence d'une virilité exhibée ne saurait tolérer de défaillances, ni physiques ni affectives. Les hommes sont ainsi condamnés à nier ou à taire leurs vies sentimentale et affective, et rien ne les prépare au dialogue conjugal ou parental. Il leur faudra beaucoup de maturité et de recul pour qu'ils se connectent avec leur propre intériorité et qu'ils s'autorisent enfin ouvertement à ne plus être seulement les rocs indestructibles que la société et les femmes attendent et qu'une carapace body-buildée virile voudrait prouver.

¹ Il nous semble que cette parole interdite sur le désir véritable du fils est un outil qui sert un interdit d'inceste entre ces deux protagonistes. Il y a si peu de distance physique, géographique, affective, entre la mère et son fils, que l'absence d'énoncé du désir du fils reste à nos yeux la seule barrière contre un inceste de fait. Toutefois, si cette absence de parole et d'extériorisation des sentiments sert au maintien d'un interdit d'inceste, elle risque dans le même temps de nuire à l'équilibre affectif d'un homme qui a appris, à son détriment mais dans toute sa fierté, à ne pas s'exprimer sur ce qu'il ressent. Plus, il a appris à ne pas être obligé de s'exprimer pour recevoir l'affection d'une mère qui pouvait deviner, sans que les mots ne soient nécessaires, le mal-être de son fils.

Figure n° 8 : la non résolution de l'Œdipe matrifocal masculin.



Dans l'organisation matrifocale, le père ne peut s'opposer à la dyade mère-enfant, dans la mesure où son phallus n'est pas reconnu. La mère phallique entretient une relation d'exclusivité avec le fils, qu'elle protège de toute intrusion paternelle. Le désir du fils envers le père et du père envers le fils ne doivent pas remettre en question sa toute-puissance. Dans cette organisation, le désir de l'homme n'est pas focalisé sur la mère, mais sur d'autres femmes. Et il est de surcroît sous l'emprise de sa propre mère, qui peut interférer dans la relation conjugale. Il n'est pas rival du fils dans l'accès à la mère, et s'impose avant tout dans une identité sexuelle et physique. Le père, qui reste surtout un fils, occupe le réel du corps de l'enfant, sans permettre l'accès au symbolique.

Parallèlement, pour le cas de la fille, Livia lesel (1995 : 180) a montré que "l'œdipe féminin resterait comme suspendu entre la mère préœdipienne et le regard d'un père qui ne peut la soutenir dans sa féminité, entre la non-castration phallique de la mère et l'évanescence paternelle".

Conclusion : le trop-plein maternel

L'éducation du fils, si elle en fait un acteur sexuel, ne suffit donc pas forcément à asseoir profondément et psychiquement son identité sexuelle. Au-delà des fonctions maternelles et paternelles que la mère revendique, il faut effectivement aussi du masculin pour que se stabilise une identité sexuelle, chez les garçons comme les filles. Si ces dernières tentent de trouver dans le partenaire cette masculinité qui leur fait défaut, c'est ailleurs que les garçons vont devoir chercher des référents identitaires masculins. Les groupes d'hommes fonctionnent effectivement comme des lieux de repères et leur rôle est indissociable de l'organisation matrifocale : c'est là que se retrouvent tous ces hommes en quête de pères et de repères qui ne peuvent occuper le champ domestique. Néanmoins, la rivalité n'ayant pas été vécue dans le complexe d'Œdipe, ces groupes d'hommes vont-ils permettre qu'elle s'exprime en leur sein et comment ? Ce sont aussi des images (cinéma d'action et de combat, pornographie...) et des lieux de confrontation virile que les garçons peuvent chercher pour compenser le manque de référent paternel, masculin : l'armée, dans laquelle s'enrôlent nombre d'Antillais (dans un rapport à la loi venant renforcer la puissance paternelle, ou permettre de s'y confronter, qui mériterait une thèse à lui seul), le sport, comme lieu de mise

en valeur d'un corps, seul gage de la masculinité, ou diverses expressions de violence (délinquance, viol...).

Si ces foyers familiaux pêchent par l'absence annoncée et provoquée des pères qui se réfugient dans des comportements confortables, il reste que ce trop-plein maternel, s'il flirte avec une relation incestueuse, avec ce que Jacques André avait astucieusement baptisé *l'inceste focal*, ne produit pas d'inceste effectif entre la mère et ses enfants. Certes, le tabou maternel est très fort, l'interdiction faite à quiconque d'évoquer la sexualité de la mère tient celle-ci à distance. Mais cette non occurrence de l'inceste, fréquente par contre du côté du père et du beau-père avec la fille, ne peut que laisser deviner qu'il existe, peut-être ailleurs que dans la cellule conjugale, un ou plusieurs intercesseurs, autres que le père. Les différents médiateurs familiaux qui participent à la socialisation des enfants et assurent la transition entre l'univers familial et l'univers social, jouent, selon nous, un rôle incontournable en assurant une fonction paternelle qui vient diluer l'emprise maternelle.

Il est évident que cette construction familiale et sociale de la masculinité qui s'exprime dans cette virilité affichée est porteuse d'un lot de tensions qui vont devoir trouver à s'extérioriser et à se libérer ailleurs que dans la relation à la mère ou au père. La relation à la mère ne pouvant être mise en cause, et la rivalité au père ne pouvant être vécue, il est fort probable par contre que ce soit sur la relation au Maternel que se répercutent les tensions et l'agressivité masculines. Les relations de couple vont ainsi devoir se construire autour de deux individus que tout oppose et en premier lieu leurs désirs et leurs expériences libidinales. La femme ayant appris de façon masochiste à taire son désir sexuel au nom de la mère, et étant en attente impatiente d'un référent paternel surinvesti, rencontre un homme n'ayant jamais appris à mettre des limites à ses désirs, sauf face à ceux de sa mère, et ne pouvant facilement investir un rôle paternel, autrement que dans la sexualité. Cette opposition bien que complémentaire ne peut qu'être porteuse de conflits, auxquels ni l'un ni l'autre n'ont été préparés. Cette tension peut de surcroît ne se manifester qu'avec la naissance d'un premier enfant, qui ravive le spectre maternel et l'impossibilité supposée du fils à devenir socialement père. Dans la relation conjugale, l'envie de retrouver la mère aimante sera chez chacun confrontée à la crainte de retrouver la mère castratrice, envers laquelle on est éternellement redevable, tel Julien qui proclamait : *"je veux une femme comme ma mère, qui me comprenne sans me poser de questions"*, ou l'illusion de rester fils sans avoir à rendre de comptes ni à s'engager. A ce petit jeu de rôles, chacun risque en fait de créer ce qu'il craint : les femmes se plaignent de l'irresponsabilité d'hommes qui fuient des femmes trop exigeantes à leurs yeux ...

TROISIEME PARTIE :

AU NOM DES PAIRS :

CONSOLIDATION ET REPRODUCTION

MATRIFOCALES

INTRODUCTION

La famille matrifocale, loin d'être démunie de pères, nous apparaît en fait plus comme une famille où les pères occupent une place importante dans le rôle social que l'on attend d'eux, mais qui n'apprend pas aux fils à occuper ce rôle et cette fonction paternels ailleurs que dans la sexualité et l'économie. La reproduction du système matrifocal est fondée sur l'ancrage du fils dans l'univers maternel et non dans sa relation conjugale, tout autant que sur la nécessité pour une femme d'être mère, comme sa propre mère. Cette reproduction familiale pourrait n'avoir que des effets réduits si elle n'était corroborée par toute une éducation assumée non plus par la famille nucléaire, mais par la famille "élargie", et par toute une socialisation et une enculturation qui inscrivent presque définitivement les individus dans un paysage et une cosmogonie matrifocaux qui imprègnent les fondements de leur imaginaire.

Pour être "élargie", cette famille n'en est pas moins précisément organisée. Les intervenants familiaux n'acquièrent pas un droit de regard sur l'enfant par hasard. Celui-ci dépend de leur place dans la parenté maternelle ou paternelle. Si l'on devine le rôle important des grands-mères, il ne faut pas négliger la présence d'un aréopage maternel d'une part, mais aussi d'un réseau d'hommes qui apportent une présence masculine si ce n'est paternelle, d'autre part. Tous ces intervenants viennent de près ou de loin intercéder dans la relation mère enfants. Peut-être agissent-ils comme le troisième terme du complexe d'Œdipe et permettent-ils de respecter l'universel interdit d'inceste... Ces groupes féminins et masculins présents dans l'environnement familial ne sont qu'un avant-goût des communautés de femmes et d'hommes qui diligentent la vie sociale et contribuent à la préservation voire au renforcement des règles et des codes transmis par la famille.

CHAPITRE VIII :

LA FAMILLE « DELORME » : UNE MATRIFOCALITE CONJUGUEE

Yves Charbit (1989) a montré que les familles matrifocales structurelles, de type monoparentales, étaient souvent des étapes dans le parcours matrimonial des femmes, qui se stabilisaient par la suite dans une relation conjugale fixe, éventuellement maritale. Néanmoins, en arrivant dans une vie maritale après une expérience matrifocale et monoparentale, les femmes peuvent-elles facilement se défaire de modes de fonctionnement et de représentations qui les ont modelées depuis leur plus jeune âge ? Quelle place accordent-elles réellement à leur mari et quelle place celui-ci revendique-t-il face à la présence éventuelle d'enfants qui ne sont pas les siens ? Quelles grands-mères deviennent-elles et quel type de schémas souhaitent-elles reconduire avec leurs enfants et petits-enfants ? Quelle éducation reçoivent ainsi des enfants nés dans des schémas familiaux apparemment différents et avec des relations parfois opposées avec leurs pères respectifs ? L'exemple de la famille "Delorme", conjuguant une matrifocalité fonctionnelle à un vie maritale légitime nous offre un bon éclairage sur ces questions.

I. Pluripaternelle, maritale et matrifocale

Claudie avait quarante-trois ans lorsque je l'ai rencontrée, par l'intermédiaire de son fils, en 1993. Elle en a aujourd'hui quarante-neuf et le temps semble avoir décidé de l'épargner physiquement. Sa sveltesse, son visage anguleux et son regard profond lui donnent une allure fière que toute la commune a pu remarquer. Élégante sans être distinguée, charmante sans être vraiment belle, elle assume une prestance et une confiance gagnées au fil de longues années de maternité et d'efforts. A quarante-neuf ans, Claudie est mère de quatre enfants de vingt-et-un à trente deux ans, nés de trois pères différents, elle est grand-mère de cinq petits-enfants et est mariée depuis vingt-quatre ans.

Sa vie commence en Grande-Terre, où elle grandit dans une famille d'origine dominicaine¹, avec sa mère, ses sœurs et ses frères. Sa mère a eu ses enfants avec des hommes différents. Le père de Claudie est aussi le père de ses deux dernières sœurs. Son père n'était pas souvent présent au domicile familial, car son activité de commerce l'amenait à voyager beaucoup d'île en île, notamment vers la Dominique et la Martinique. Il ne s'est fixé que tardivement en Guadeloupe. Claudie n'a que seize ans lorsqu'elle rencontre l'homme qui deviendra le père de son premier enfant, sa fille Julia. Elle habite encore chez sa maman et cette première grossesse, qui aurait pu laisser espérer une union durable se transforme rapidement en maternité célibataire : *"Je me suis rendu compte qu'il n'était pas sérieux. Mais j'avais déjà l'enfant."* Le papa de sa première fille, qu'il ne reconnaît pas, se révèle être un coureur de jupons, et ce que Claudie avait pu prendre pour de la gentillesse n'était qu'une stratégie parmi d'autres pour arriver à des fins sexuelles sans jamais s'engager réellement. La maman de Claudie, accueillant plutôt mal la nouvelle, d'autant plus que le père est absent à ce

¹ de l'île de la Dominique, première voisine de la Guadeloupe.

moment là, interdit à sa fille de revoir le jeune homme, et lui permet toutefois de rester dans le domicile familial avec l'enfant.

Claudie élève donc sa fille avec sa mère et ses frères et sœurs. Des rencontres éphémères suivent, jusqu'à ce qu'elle noue une relation plus profonde avec un homme, d'origine dominicaine lui aussi, qui affirme sa volonté de lui offrir une meilleure condition. Cet homme, bien que marié depuis plusieurs années et père de famille, commerçant de son état, résidant dans une commune voisine, était amené à voyager beaucoup lui aussi du fait de son activité. Malgré la vie maritale de monsieur Jones, Claudie pense que sa vie pourra prendre un nouveau départ, car celui-ci se montre intéressé et attentionné, passant plus de temps avec elle qu'avec sa propre épouse. *"Il était bien avec moi oui ! Quand j'ai eu mon gros ventre, il a même dit qu'il va faire une case pour moi."* Promesse tenue, puisque Claudie se retrouve au bout de quelques mois dans une case simple, mais confortable, que le père de son deuxième enfant, un fils qu'elle prénomme Fred, entretient pour elle. Elle quitte ainsi le domicile familial avec ses deux enfants, M. Jones ayant aussi accepté de s'occuper de la petite Julia. Comment vivait-elle la vie maritale de son amant ? Il semble que les visites régulières de M. Jones lui permettaient d'oublier qu'il avait déjà une femme et des enfants ailleurs, qu'elle ne connaissait pas d'ailleurs. Leur relation semblait pouvoir se dérouler dans ce compromis, mais s'achève brutalement alors que Fred n'a que trois ans, par une crise cardiaque qui lui vole son amant. Sa vie change alors de tournure. Elle ne peut rester dans la maison construite par son ami car la femme de celui-ci se présente à son domicile pour récupérer un bien qu'elle dit lui appartenir. Elle aurait pu accepter de rester, mais pour éviter le scandale et l'agressivité de cette femme qui semblait prête à toutes les "méchancetés"¹ pour arriver à ses fins, elle décide de repartir vivre temporairement chez sa mère. N'ayant jamais travaillé, elle entreprend de se lancer dans la vente de denrées cultivées sur les terres familiales, afin de nourrir ses deux enfants.

Fred a quatre ans quand Claudie rencontre l'homme qui va cette fois-ci devenir son mari. Alfred est commerçant lui aussi. Il habite Trois-Rivières où sa famille possède quelques terres et s'est fait remarquer dans le commerce. Il se rend régulièrement en Grande-Terre pour acheter des produits qu'il revend dans sa boutique du bourg de la commune. C'est ainsi qu'il rencontre Claudie et que, ayant succombé à son charme de belle négresse, il lui propose de venir habiter avec lui à Trois-Rivières, où il lui promet une vie meilleure. Il s'engage ainsi à l'épouser et à accepter ses deux premiers enfants, si elle accepte de le suivre. Et c'est chose faite en 1975, année de la naissance d'un troisième enfant, Grégory, premier fils légitime du couple. Un second suivra trois ans plus tard.

Les enfants grandissent vite, même si les deux premiers ne partagent pas de réelle relation de complicité avec leur beau-père. Bien que les hébergeant tous, Alfred montre un favoritisme affectif certain envers ses propres enfants. Fred, l'aîné des garçons, comprend vite qu'il lui faudra apprendre à vivre de ses propres ailes rapidement, et qu'il ne faudra pas compter sur un soutien de sa part. Et même si Claudie gère elle-même les comptes de la famille, elle ne le fait qu'avec ce que son mari veut bien lui donner comme argent. La capacité d'Alfred à entretenir sa famille semble être pour lui un critère de respectabilité important. Lorsque sa femme se rend dans le bourg ou à Basse-Terre, habillée très élégamment et mise en valeur par un maquillage et une coiffure nouvelle toujours de rigueur, il semble tirer une certaine fierté à voir les regards se tourner sur elle. Une certaine fierté mais aussi une certaine jalousie, de peur qu'une si belle femme ne soit convoitée par d'autres. Malgré leurs vingt-trois

¹ Rappel : une méchanceté est un acte de malveillance, de sorcellerie.

ans de mariage, Alfred reste inquiet lorsqu'il voit sa femme quitter la maison pour faire des courses. D'autant plus que depuis quelques années, alors que ses enfants sont tous majeurs et que les aînés ont eu eux-mêmes des enfants, Claudie affirme une certaine lassitude. Alfred passe tout son temps dans sa boutique, de six heures du matin à vingt-trois heures, et ne se consacre plus à sa femme. Claudie se plaint de ne jamais sortir, de ne jamais pouvoir profiter de la vie autrement qu'enfermée dans la maison. De surcroît, les affaires ont connu un certain recul, et c'est en jouant au tiercé et au loto qu'elle espère gagner un peu d'argent de poche pour s'offrir les tenues, les bijoux et les sorties qu'elles espèrent. Même si son fils lui propose parfois de l'accompagner dans ses sorties nocturnes, elle n'a en fait que très peu l'occasion de quitter la maison, que surveille un mari inquiet mais insatisfaisant. Ce sont les discussions avec les femmes, dans des activités quotidiennes de "makrélaj", et sa vie de grand-mère depuis dix ans maintenant qui viennent égayer sa vie.

Néanmoins, le fait que son mari soit en permanence pris par ses activités professionnelles, a conforté Claudie dans son rôle de "mère au pôle". C'est elle qui a décidé de l'éducation des enfants, qui les a éduqués en leur inculquant les principes qu'elle estime être les siens, Alfred ayant surtout joué un rôle économique. Elle a ainsi pu tisser avec ses enfants des relations de très grande proximité que le père n'a jamais pu tempérer et particulièrement avec ses deux premiers qui ont toujours compris qu'un beau-père ne peut se conduire comme un père. Une réelle distance s'est créée entre les quatre enfants et Alfred quand, au contraire, Claudie défendait une exclusivité affective avec eux. Ils sont devenus ses confidents. La discorde récente du couple n'a fait qu'entériner l'attachement des enfants à leur mère, dont ils se sentent responsables et qu'ils voient souffrir d'une solitude affective.

Délaissée et frustrée par son mari qui n'attend plus d'elle que des relations sexuelles, Claudie reste malgré tout dépendante économiquement de cet homme qui reste le principal pourvoyeur de fonds de toute la famille. Même si aujourd'hui le fils aîné peut apporter à sa mère un soutien financier, et s'il s'est même proposé de la salarier dans sa propre entreprise, afin de lui apporter une certaine autonomie, Claudie reste liée par une relation économique importante. Elle n'imagine pas demander un divorce qui semble pourtant tacite.

II. Le parcours matrimonial des enfants : l'héritage de la matrifocalité

A. JULIA, OU COMMENT REPRODUIRE LA MATRIFOCALE

Julia est l'aînée des enfants de Claudie. Elle a connu trois papas différents même si un seul fut véritablement le sien. Si elle n'a guère de rapport de proximité ni de confiance avec son beau-père, Alfred, qui a pourtant assuré les conditions matérielles de son éducation, elle n'a pas non plus cherché à rencontrer son propre père. Sa mère ne lui a jamais caché son identité mais elle ne s'est jamais senti d'intérêt pour cet homme qui ne s'est jamais intéressé à elle et qui vit bien loin en Grande-Terre. "*Pour quoi faire ?*", me répond-elle quand je lui demande pourquoi elle n'a jamais fait de démarche envers lui, en soulignant l'inutilité d'une telle démarche, comme si les choses étaient irrémédiables, et qu'elle ne tenait pas à les changer d'ailleurs. Qu'est-ce que cet homme pourrait aujourd'hui lui apporter dans sa vie alors qu'elle a déjà bien du mal à vivre ses relations conjugales et à asseoir sa vie professionnelle ?

Julia n'a pas fait beaucoup d'études. Elle met fin à son cursus scolaire après un CAP de vente, qu'elle obtient à dix-huit ans, mais dont elle ne tire pas les fruits. Elle ne parvient pas à trouver d'emploi à la suite de son diplôme. En fait, à dix-huit ans, elle est plutôt occupée

par ses premières rencontres avec les hommes. Après une première expérience heureuse mais qui se termine par une rupture tacite, Julia rencontre, alors qu'elle a vingt ans, un homme de sept ans son aîné, Robert, avec qui elle vit une relation d'abord passionnée puis tumultueuse. Robert travaille dans une quincaillerie à deux pas du domicile de sa mère. Julia et lui n'ont aucun mal à faire connaissance et leur relation est bientôt une évidence pour tout le monde. Seule la distance entre leurs domiciles respectifs peut parfois être un handicap : Robert habite chez sa mère à Grand' Anse quand Julia habite elle aussi chez sa mère dans le bourg. Cette distance est aussi l'occasion de rencontres organisées à la dérobée du regard des parents.

Robert est déjà le père d'un garçon qu'il a eu d'une première union extra-résidentielle avec une jeune femme de sa section. Cet enfant est âgé de deux ans lorsque la première grossesse de Julia est annoncée au bout de plus d'un an de relation. Julia vit sans travail ni revenu au domicile parental, et Robert qui subsiste de quelques activités n'envisage pas de quitter la maison de sa mère. Elle met au monde un garçon, Armel, qui n'est pas reconnu par son père : ni celui-ci ni Julia ne le souhaitent. Cette naissance permet en effet à Julia de demander un soutien social : des allocations familiales, l'allocation "femme seule" (parent isolé), et de demander un logement social. Elle n'obtient celui-ci que lorsque son fils Armel atteint l'âge d'un an. Elle passe ainsi un an à vivre avec son fils dans la petite maison de ses parents, qui doit ainsi accueillir sept personnes, dont un enfant, dans seulement trois chambres. La relation avec Robert, si elle évolue, ne prend cependant pas une allure plus fixe. Ce n'est que lorsqu'elle obtient son logement social que Robert parvient à lui rendre des visites plus fréquentes dans ce logement qui leur permet de se rencontrer indépendamment des parents. Mais à aucun moment, Robert n'a envisagé de louer une maison, ou construire un terrain sur les terres familiales pour y accueillir sa petite famille.

Robert ne semble pas tenir à se stabiliser. Outre les mères de ses deux enfants, il multiplie les aventures et ne manifeste d'autre attache réelle que celle qui le lie à sa mère. Néanmoins, il rencontre une femme qui affiche un train de vie confortable et qui l'accueille dans son domicile où elle vit seule et bien. Il devient son amant, profitant de sa voiture et de sa maison, tout en continuant à voir Julia, qui espère toujours que leur vie de couple pourra se stabiliser. Cependant, inquiète de ne plus voir Robert aussi souvent, Julia décide de faire un second enfant afin de le retenir auprès d'elle, tout en refusant de se résigner face au vagabondage évident de son ami. Une fille, Nathalie, naît en 1993 alors qu'Armel a trois ans. Mais cette naissance ne parvient pas à reconsolider un couple qui se déchire ouvertement et ne réussit pas à trouver de compromis. Robert revendique sa liberté quand Julia revendique son statut de mère de ses enfants. Néanmoins, la naissance de son deuxième enfant permet à Julia d'obtenir un logement social plus grand, mais toujours à proximité de celui de sa mère.

Le "couple" va de déchirures en déchirures et de conflits en conflits, mais Julia accorde néanmoins à Robert un droit de visite dans la maison. Officiellement elle continue de le recevoir en mettant en avant la nécessité pour les enfants de voir leur père. Mais il s'avère que c'est avant tout sa demande personnelle, affective et sexuelle qui détermine ce droit de visite. Elle laisse sa porte fermée quand elle estime que les disputes sont allées trop loin avec Robert, pour la rouvrir quelques jours plus tard. Il est évident que malgré les discordes parfois violentes qui les opposent, Julia reste très attachée à cet homme et veut croire qu'elle pourra un jour l'épouser. Elle apprécie la sexualité partagée avec lui, car elle le dit "*énergique et fort*", et qu'il réussit à lui donner du plaisir. Ce plaisir qu'elle trouve avec lui semble parfois effacer tous ses griefs et le peu de participation de Robert aux charges familiales. Mais ce plaisir qui lui manque le plus souvent (Robert ne dort chez elle qu'une fois par semaine en moyenne) est aussi la source d'une grande frustration qui se manifeste par de la colère et de la violence dont les enfants sont souvent les seules victimes.

Le couple n'est pas lié non plus par une complicité affective. L'attachement que Julia peut éprouver ne trouve aucun écho dans la distance affichée par Robert. Même si celui-ci est parfois présent dans la maison de ses enfants, et si ceux-ci le reconnaissent comme leur père, il n'est pas un éducateur pour eux, ni un soutien affectif. Il n'est là ni pour les coucher ni pour les réveiller. Il ne suit pas non plus leur scolarité et ne s'occupe pas de les faire sortir, de les distraire, ni de les éveiller. Alors que les enfants ont pris l'habitude de dormir avec leurs mères lorsqu'elle est seule, leur papa reste plutôt synonyme de rupture physique avec la mère que de complicité affective. Il fait parfois preuve d'autorité envers eux mais ne s'oppose jamais à l'autorité maternelle.

Deux évolutions concomitantes permettent à Julia de se défaire de cette relation. Elle trouve en premier lieu un emploi dans l'entreprise commerciale que monte son frère, et se découvre ensuite des sentiments amoureux pour l'un des employés, Michel, qui affirme son souhait de vivre une vraie relation. Michel connaît bien les enfants de Julia, qu'il apprécie beaucoup, et réussit à se faire accepter à son domicile. Mais avant même que Michel puisse passer des nuits entières chez Julia, Robert avait été averti de la relation naissante entre la mère de ses enfants et cet homme. Alors qu'il ne se lassait pas de sa "maîtresse attitrée" chez qui il vivait la plupart du temps et dont il conduisait fièrement la voiture, il ne supporta pas l'idée que Julia, qui était pour lui une maîtresse particulière, chez qui il devait pouvoir venir à sa guise, prenne un autre amant. Sa jalousie entraîna une vive colère dont la victime devait être non pas Michel, le rival, mais Julia "la femme adultère". Michel, bien décidé à protéger Julia, empêcha par sa présence nocturne permanente que le conflit n'éclate. En effet, en sa présence, Robert ne pouvait s'approcher trop près de Julia, et il ne pouvait se permettre de venir frapper à sa porte.

Reconnaissante des attentions manifestées par Michel et désireuse de lui prouver son amour, Julia donna naissance, un an après le début de leur relation à un deuxième garçon, qui devait être reconnu par son père. Celui-ci a d'ailleurs commencé la construction d'une maison dans laquelle il voudrait vivre avec Julia et les trois enfants, qu'il parvient à traiter tous pour l'instant de façon égalitaire. Le dernier garçon est né chabin comme son père, quand Julia, ses deux premiers enfants et leur père affichent une peau très noire. Ce facteur couleur devait avoir son importance. Nathalie âgée de cinq ans, demandait à sa mère avant même que toute grossesse soit annoncée : "*Maman, tu vas faire un petit chabin ?*". Simple curiosité, envie ou anxiété ?

B. FRED, OU COMMENT NE PAS SORTIR DE LA MATRIFOCALITE

Fred n'a pas de souvenir de son père. Il n'avait que deux ans à la mort de celui-ci et reste marqué par l'absence de ce repère fondateur. La relation avec Alfred son beau-père a toujours été distante. Il s'est en fait plutôt senti en concurrence. Comme s'il fallait qu'il prouve qu'il était bien à sa place, et que son beau-père n'avait pas eu tort de l'accueillir. Il garde peu de souvenirs de son enfance mais il semble que du plus loin qu'il puisse se souvenir, il a toujours eu cette volonté de prouver à tous ce dont il était capable, et de tout mettre en place pour être capable du meilleur. Il a toujours eu l'impression de n'être pas un enfant du pays, du fait de l'origine dominicaine de son père, et sa différence au sein de sa propre famille l'a poussée à se surpasser en tous les domaines : il n'avait pas le droit à l'erreur.

Si son père est le grand absent, Fred a pu par contre s'appuyer sur une relation avec sa mère pleine de complicité. Elle reste aujourd'hui le soutien des jours heureux et malheureux même si elle n'obtient pas de son fils toutes les confidences qu'elle voudrait avoir. Fred s'est

toujours senti une lourde responsabilité envers sa mère. Il dit avoir compris qu'il devait la soutenir et remplacer son défunt père. Et la présence d'Alfred, qui ne suffit plus aujourd'hui au bonheur de la famille, n'a pas suffi à le dissuader d'avoir à rendre sa mère heureuse, au point qu'il n'a pas hésité à lui proposer de la salarier dans son entreprise commerciale très familiale. Il se sentait aussi l'obligation de veiller à son bonheur et n'aurait jamais toléré que son beau-père se conduise mal avec sa mère. Il était aussi son protecteur et, encore à l'heure actuelle, il essaie de temporiser les énervements de sa mère afin qu'un trop gros conflit n'éclate pas entre les parents. Néanmoins, pendant toute son enfance et son adolescence, Alfred s'est véritablement occupé financièrement de son éducation et de ses études, que Fred termine avec un BEP à dix-huit ans. Si Alfred assurait le nécessaire, ce qui lui vaut l'appellation de "pater", il n'est pas par contre un proche pour Fred. Après ses études, Fred a très vite annoncé sa volonté de se lancer dans le commerce. Mais à aucun moment Alfred ne s'est proposé de l'aider. Au contraire, lorsque les affaires de Fred ont commencé à marcher, il s'est même plaint que cette nouvelle concurrence risquait de lui faire perdre des clients. Il n'a donc rien fait pour soutenir Fred, qui apparaissait, professionnellement mais peut-être aussi affectivement, comme un rival par rapport à Claudie.

C'est l'ambition qui définit le mieux le caractère de Fred. Ce besoin de réussite est venu servir son besoin de prouver sa légitimité dans sa famille mais aussi dans sa commune. C'est la solitude qui l'a construit, loin des jeux que pouvaient partager les autres enfants. Il rêvait déjà de réussite et de notoriété, de donner un prestige au nom qu'il portait, le nom de son père. Cette réussite doit être à ses yeux tout autant sexuelle que professionnelle et devenir un jour matrimoniale. Avant de se lancer dans les affaires commerciales, c'est auprès des filles et des femmes que Fred a mis à l'épreuve sa réputation. Des expériences sexuelles précoces (dès l'âge de treize ans d'après lui) lui ont appris que la notoriété pouvait aussi se construire sur une réputation sexuelle. Il multiplie rapidement les conquêtes auprès des jeunes filles puis des femmes qui semblent être attirées par un physique sportif et une gentillesse très touchante. Néanmoins, ce n'est guère dans la durée que Fred conçoit ses premières relations. Sa sexualité vient plutôt servir sa stratégie sociale auprès des autres hommes de la commune à qui il vante ses exploits, et lui donner bientôt l'appui (ou le soutien financier) de femmes séduites par son tempérament. Peu satisfait de succès faciles, Fred vise en effet des conquêtes plus ardues : des femmes plus âgées que lui, des femmes mariées, ou des femmes claires de peau, chabines, quand lui se sent marqué par son origine pauvre et noire. Les conquêtes s'enchaînent mais lui montent rapidement à la tête. Il a perdu toute notion de fidélité et ne sait pas résister à l'envie de posséder une femme inaccessible, même si cette possession est éphémère. Il semble fier et se sent grandi de réussir à atteindre de tels objectifs.

Le sexe devient pour lui une obsession et une occupation importante, même si l'objectif d'asseoir un jour sa position dans une relation maritale reste présent. Les jeunes-filles qui l'entourent cherchent elles aussi ses faveurs d'autant que devenant adulte, il ouvre un commerce de restauration qui trouve un franc succès grâce au soutien de sa mère, de ses frères et sœurs, de ses amis et... de ses maîtresses. Fort de ses succès sexuels et professionnels, Fred vit sur l'assurance d'être devenu un bon parti. Mais ses ambitions professionnelles ne s'arrêtent pas là et des idées en tout genre germent en permanence dans son esprit, prouvant la nécessité ressentie de donner en permanence les preuves de son activité et de son identité.

Seule sa vie conjugale semble avoir quelque peu pâti de cette ambition sans bornes. Fred a vingt et un ans, en 1992, lorsqu'il rencontre une demoiselle Karine, Guadeloupéenne venue de Paris passer quelques vacances au pays. Cette chabine est au centre des convoitises des jeunes de la commune, et Fred réussit à se voir accorder ses charmes. Leur relation qui

n'aurait pu être qu'un amour de vacances s'étoffe de promesses de retrouvailles, qui n'ont lieu que deux ans plus tard. Deux années pendant lesquelles Fred continue sa vie de vagabondage, et rencontre parmi toutes les chabines qu'il est amené à séduire une autre femme qui retient son intérêt, Johanna, notamment parce qu'elle est issue d'une famille de notables de la commune, connue pour ne pas se "mélanger" avec les Nègres sans éducation du pays, et parce que c'est une femme divorcée. Karine et Johanna vont alors se succéder et se croiser dans sa vie pendant les cinq années à venir.

Si la priorité chronologique revenait à Karine, l'intensité affective paraissait plus forte dans sa relation avec Johanna. Les deux femmes ont été amenées à se rencontrer parfois, mais surtout à rivaliser. Karine étant venue s'installer en Guadeloupe chez Claudie, et ayant découvert la nature de la relation que Fred entretenait avec Johanna, malgré tous les efforts et tous les mensonges de celui-ci pour masquer la vérité, enchaîna les scènes conjugales et les scandales publics, pour finalement décider de faire un enfant afin d'affirmer sa priorité. Une petite fille naît ainsi en 1995. Mais cette naissance ne parvient pas à faire cesser la relation qui lie Fred à Johanna, relation parallèle à celle qui le lie à Karine qui s'installe avec le bébé chez Claudie, jusqu'à ce que Fred trouve un studio. Lasse des tromperies de Fred et du manque de soutien de sa belle-famille, Karine rentre temporairement en France, pour revenir un an et demi plus tard, après de nombreuses négociations téléphoniques avec Fred qui affirme vouloir s'engager avec elle, car elle est la mère de son enfant. Mais c'est un véritable choc pour Karine de revenir en Guadeloupe et de découvrir que Johanna, avec qui Fred n'a pas rompu, est enceinte de ses œuvres.

Il est alors très difficile à Fred de convaincre Karine que Johanna, qui possède une bonne situation, a décidé de mener cette grossesse seule et de vivre en célibataire, restant persuadée que son enfant pourra se contenter de sa mère. Elle se défend d'avoir à demander quoi que ce soit au père et prétend être capable de subvenir seule à tous les besoins de son enfant. La rivalité qui lie les deux femmes et que Fred entretient est telle que Karine, ne désespérant pas de retrouver sa place de femme légitime pour laquelle elle était rentrée en Guadeloupe, met en route une autre grossesse censée rivaliser avec celle de Johanna. Le fils de Johanna naît en Novembre 1997 et le fils de Karine en Mars 1998. Mais Fred n'est auprès ni de l'une ni de l'autre des mamans, chacune des relations semblant être arrivée à son terme à force de conflits et de confrontations que Fred ne pouvait plus gérer. C'est avec une troisième femme que Fred vit une relation quand ces enfants naissent.

III. La grand-mère au centre

Claudie joue un rôle prépondérant dans toutes les intrigues conjugales de ses enfants et reste au centre de l'organisation familiale.

D'une part, c'est elle qui avalise ou non les relations de ses enfants. Si elle ne connaît pas toutes les relations de son fils, elle ne se lasse pas de faire des petits commentaires sur celles qu'elle est amenée à rencontrer. Elle joue un rôle actif dans le conflit qui oppose Karine et Johanna en affirmant clairement sa préférence pour la seconde. Elle ne tolère pas en effet qu'une femme se permette de faire des scandales publics comme le fait Karine. Si elle a su l'accepter comme la future femme de son fils puis comme la mère de ses petits-enfants, elle se refuse maintenant à la recevoir dans sa maison pour ne pas risquer d'être éclaboussée par les scènes de la demoiselle. A ses yeux, seule Karine doit être rendue responsable de l'intensité du conflit qui l'oppose à Fred. Fred garde une totale absolution aux yeux de sa mère, qui ne

peut finalement que lui reprocher d'avoir choisi une femme aussi cancanière. Mais à aucun moment l'attitude mensongère de son fils n'est mise en cause. Ici la respectabilité qu'elle veut défendre dépend de la capacité de sa future bru à montrer sa propre respectabilité sans faire parler d'elle dans tout le voisinage. Or, même si Karine avait pu avoir des raisons d'avoir de réels griefs envers Fred, Claudie ne pouvait tolérer qu'une femme salisse la respectabilité de sa maison en jetant son linge sale sur la scène publique. Quels que soient les torts de son fils, cela devait rester une affaire privée, et Karine avait ainsi perdu toute chance d'être choisie comme femme légitime puisqu'elle ne se montrait pas capable d'être discrète. Il lui fallait respecter l'illusion de respectabilité que Fred et Claudie avaient donnée jusqu'alors, à son propre détriment.

Johanna a su jouer très habilement de l'éviction de Karine dans l'estime de Claudie. Alors qu'elle avait affirmé qu'elle ne demanderait aucune présence effective au père de son enfant, Johanna n'hésita pas à se tourner par contre vers la grand-mère paternelle pour obtenir son aide éventuelle mais surtout son soutien affectif. En devenant proche de la mère de Fred, tout en ayant mis un terme à sa relation avec lui, Johanna réussit à se préserver une place de choix dans la parentèle paternelle de son fils. Se faisant l'amie de sa "belle-mère" à qui elle confiait très régulièrement la garde de son fils pour être libre de sortir, et de sa "belle-sœur" qu'elle sollicita pour être la marraine de l'enfant, elle a pu maintenir des relations étroites avec les femmes les plus proches de son ex-partenaire. Ce fut une méthode assez efficace pour continuer d'être en relation avec Fred lui-même, de le tenir au courant de l'évolution du petit qui ne passait pas une semaine sans venir voir sa grand-mère ou ses cousins. Mais aussi pour lui demander finalement une aide financière et éventuellement affective.

Si Claudie a la garde du fils de Fred régulièrement, c'est aussi parce qu'elle se sent presque l'obligation, en tant que grand-mère de s'occuper de ses petits-enfants, et d'en prendre la garde le plus souvent possible. Il suffit que Johanna évoque le fait qu'elle veuille se rendre dans une soirée, même si Claudie aimerait pouvoir s'y rendre aussi, pour qu'elle se propose de garder l'enfant afin de libérer la mère. Ce qu'elle proposait ainsi dans un premier temps comme un service rendu à sa "belle-fille" qui devait assumer seule d'élever cet enfant, devint vite une habitude entretenue par l'une comme par l'autre. Johanna vint régulièrement déposer son fils chez sa "belle-sœur", mais plus souvent encore chez sa "belle-mère". L'utilisation d'une telle terminologie, malgré l'absence de liens maritaux légitimes, venait sceller ce que le dépôt de l'enfant signalait déjà : en acceptant de ne pas solliciter le père, elle n'avait en aucun cas accepté de ne pas solliciter le reste de la famille, sa belle-famille...

Mais Claudie n'avait pas attendu la démarche de Johanna pour être une grand-mère très présente pour ses petits-enfants. Déjà avec les enfants de Julia, Armel et Nathalie, elle avait joué de sa position de grand-mère maternelle pour les avoir auprès d'elle le plus souvent possible. Le fait que Julia habite à côté du domicile de sa mère avait contribué évidemment au maintien de liens très étroits entre la grand-mère et ses petits enfants. Mais ceux-ci étaient aussi souhaités par la maman qui trouvait en sa mère un soutien domestique et affectif que le père ne lui apportait pas. Les enfants prirent l'habitude de prendre leur repas chez leur grand-mère, à midi et/ou le soir. Lorsque leur mère n'avait pas pris le temps de préparer un repas, c'est chez leur grand-mère que les enfants s'installaient avant de repartir à l'école. En sortant de l'école, c'est chez leur grand-mère qu'ils passaient le plus souvent la soirée, et ce d'autant plus que leur mère fut occupée par son activité professionnelle dans l'entreprise de son frère. Seule la voisine¹ intervenait régulièrement pour leur faire faire leur devoir, avant que la

¹ Cette voisine fut temporairement une employée de Fred et aussi sa maîtresse...

grand-mère ne les récupère. Ainsi, dans cet environnement géographique très maternel, les enfants ne cessaient d'être soignés par des attentions maternelles.

Néanmoins, la présence de leurs trois oncles (deux maternels et un paternels) et de leur "papi", ne manquait pas de venir diluer ces relations maternelles très fortes. Et si la grand-mère leur offrait quotidiennement sa couche, les activités domestiques et extra-domestiques des oncles préservaient un modèle masculin voire paternel. Il n'était pas rare en effet que Armel appelle son oncle et parrain "papa". Y avait-il une réelle confusion dans sa tête ou n'était-ce que le signe du réel attachement affectif de l'enfant pour son parrain et du processus d'identification à cet oncle maternel qui était en cours ? Ce fut en tout cas une étape temporaire qui cessa comme elle était venue. Mais je ne pus que constater que cette période correspondait aussi au moment où la relation entre Julia et Alfred était très conflictuelle et où Alfred était le plus souvent absent du domicile conjugal. Julia souffrait de sa négligence alors qu'au même moment son frère était très présent physiquement, car il mettait en place son commerce et montrait une activité et une réussite qui ne pouvaient que séduire les enfants.

La venue d'un nouvel homme dans la vie de Julia fut corroborée par l'approbation de la grand-mère, de la même façon qu'elle avait nettement affiché son refus de voir Karine devenir sa belle-fille légitime. Michel se montrant bien éduqué, et très discret, de surcroît un employé correct et convenable (sans plus), il affichait des qualités qui ont pu séduire Claudie. De plus, ses manières à la française, dues à un long séjour de formation à Paris, semblaient donner une réelle confiance à Julia comme à sa mère. Le fait qu'il accepte la grossesse de Julia et entreprenne de faire construire une maison pour toute la famille montrait un sens des responsabilités qui ne pouvait pas être totalement guadeloupéen d'après elles. De surcroît, sa peau claire et son type chabin apportaient aussi le gage d'une respectabilité qui rassurait les deux femmes.

Conclusion : la reproduction matrifocale

L'exemple de la famille "Delorme" vient illustrer de façon intéressante la tradition et la modernité des familles matrifocales. Le parcours de Claudie semble traditionnel, celui de Julia l'est tout autant. Il se ressemble presque trait pour trait bien qu'ayant lieu à plus de vingt ans d'intervalle. Certes, le niveau social de Julia ne montre pas d'ascension par rapport à celui de sa mère. Le côté populaire de cette matrifocalité est manifeste. Est-elle pour autant secondaire, face aux situations maritales qui se mettent en place ? Claudie a su établir des relations d'exclusivité avec ses enfants. Il reste à voir si Julia saura accorder à Michel une place réelle dans l'éducation des enfants. Il semble déjà que celui-ci ait pu intervenir et émettre un avis sur l'éducation non seulement de son propre enfant mais aussi sur celle des deux premiers. Ce qui semble faire exception et qui laisse présager que la répartition des rôles et fonctions parentaux sera moins dissymétrique.

Néanmoins, malgré sa réussite économique annoncée, et sa légère ascension sociale, Fred ne manifeste pas de stabilité conjugale et noue des relations qui doivent lui laisser toute indépendance. Même dans ses projets de mariage, Fred n'envisage pas d'avoir un jour à rendre des comptes à qui que ce soit. Il tient avant tout à garder sa totale indépendance et finit par se demander s'il trouvera un jour une femme capable de vivre sans l'attendre. C'était là tout le charme de Johanna qui affirmait une indépendance aussi prétendue qu'irréelle. Fred n'envisage ainsi le mariage que si sa femme lui laisse toute latitude, et accepte de vivre le plus souvent en ne le voyant que très peu, du fait de ses activités professionnelles et sexuelles...

La reproduction de fonctionnement matrifocaux, qui s'inscrit dans un contexte social socio-culturel plus moderne où chacun peut effectivement revendiquer une indépendance économique et envisager la monoparentalité avec moins de difficultés économiques qu'autrefois, s'appuie toutefois sur une structure matrifocale initiale qui laisse la prévalence aux femmes-mères et qui fait des hommes des partenaires fantômes. Julia et Fred ont en effet de leurs pères respectifs une représentation marquée par l'absence. De surcroît, cette structure matrifocale se nourrit d'un enracinement non seulement culturel mais surtout géographique important. Le fait que les activités des uns et des autres et leurs lieux de résidence se situent autour du domicile de la grand-mère(voir figure n° 10) contribue à maintenir de relations de type matrifocal. Il est possible que si les enfants avaient été amenés à prendre des distances géographiques du domicile maternel, ces relations auraient été plus distendues. Toutefois, comme le montreront les cas étudiés dans le chapitre suivant, ce n'est pas toujours évident, tant la relation de dette à la mère peut être prenante.

Ce point important doit nous amener à reconsidérer les statistiques présentées pour prouver la fin du modèle matrifocal (*cf.* chapitre II). Alors que les foyers de Claudie, Julia et Fred sont répertoriés comme des foyers nucléaires indépendants, ils restent en fait liés par des relations d'échanges non seulement affectifs mais aussi matériels et économiques. Les réseaux de solidarité entre générations, dans un sens comme dans l'autre, s'inscrivent effectivement dans des configurations géographiques qui se déjouent facilement de toute statistique¹.

Il faut noter pour conclure que la vie matrimoniale de Grégory et Pascal, les deux fils d'Alfred, semble pour l'instant montrer une certaine stabilité, voire une fidélité. Bien qu'encore jeunes, ils entretiennent tous les deux des relations avec des jeunes filles, qui semblent s'inscrire dans une certaine durée. Alors que Grégory fréquente depuis deux ans la même copine, sans afficher d'autres conquêtes, Pascal, qui est beaucoup plus proche de son frère aîné Fred, semble subir l'influence de celui-ci. Une relation stable qu'il vivait depuis plusieurs mois avec son amie s'est vue compromise par la rumeur d'autres conquêtes qu'il aurait faites en compagnie de son frère. Expérience qui ne semble pas lui avoir donné envie de recommencer car il avoue avoir été très liée à cette jeune femme. Malgré les encouragements de son frère qui voudrait faire de lui un compagnon de sorties et de drague, et malgré l'influence des groupes d'hommes dans lesquels tous les deux évoluent et qui vantent les mérites de relations multiples, Pascal semble vouloir se contenter de relations simples et monogames. Suivra-t-il l'exemple de son père, et a-t-il pu voir en lui un modèle de virilité fidèle ? La pression exercée par son entourage social reste grande.

¹ Voir aussi le travail de Nicole Lapierre et Claudine Attias-Donfut, *La famille providence... Op. Cit.*

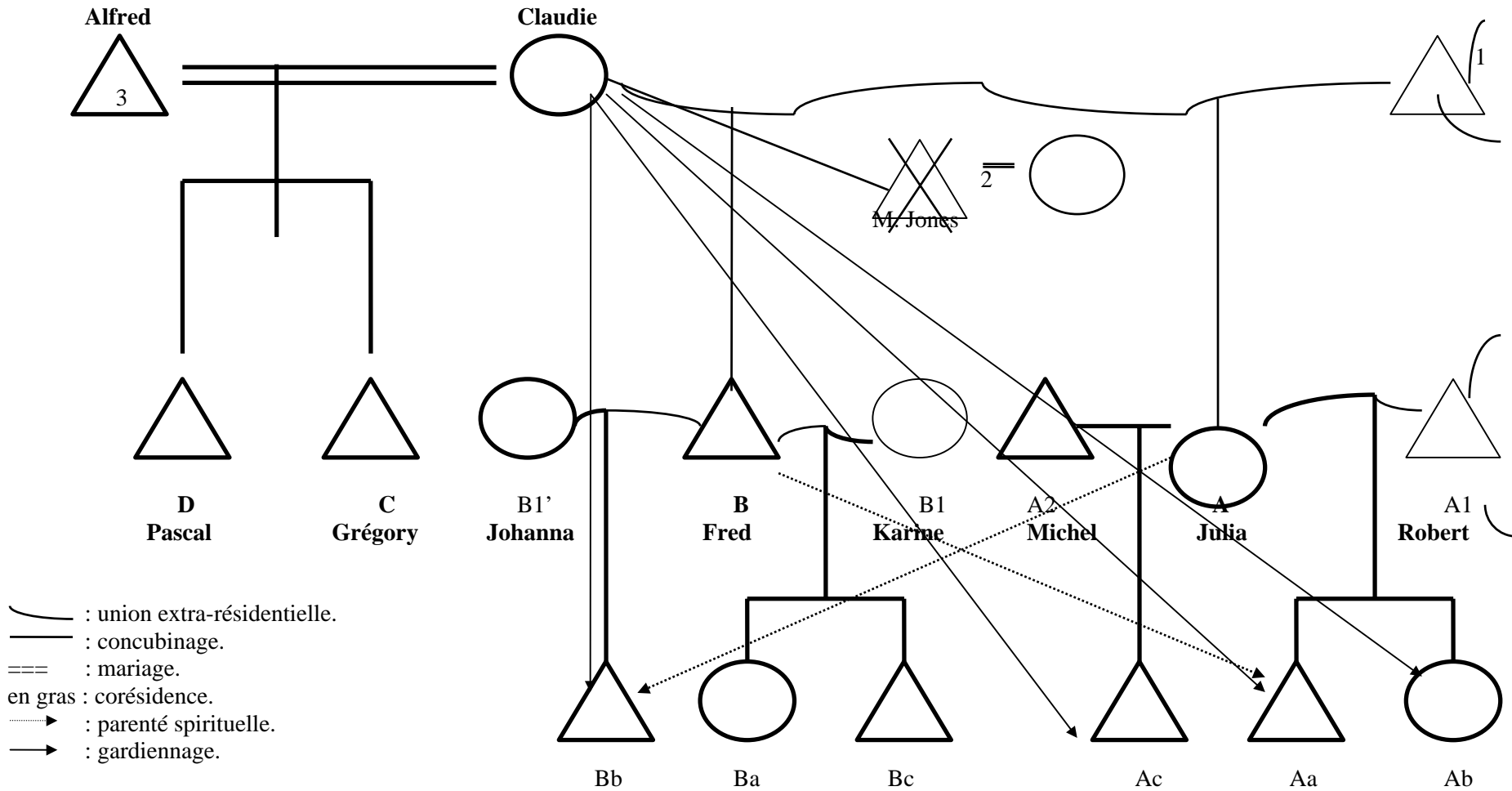


Figure n° 9 : La matrifocalité conjugué.

Pour Claudie comme pour Julia, et comme dans les projets de Fred, l'union stable est réalisée après plusieurs unions sans cohabitation donnant naissance à des enfants. Les enfants habitent ainsi tous avec leurs mères, même si la grand-mère en a très fréquemment la garde et la responsabilité. Si Julia, comme Claudie, a ses enfants avec des pères successifs, Fred a des enfants de deux relations conjointes.

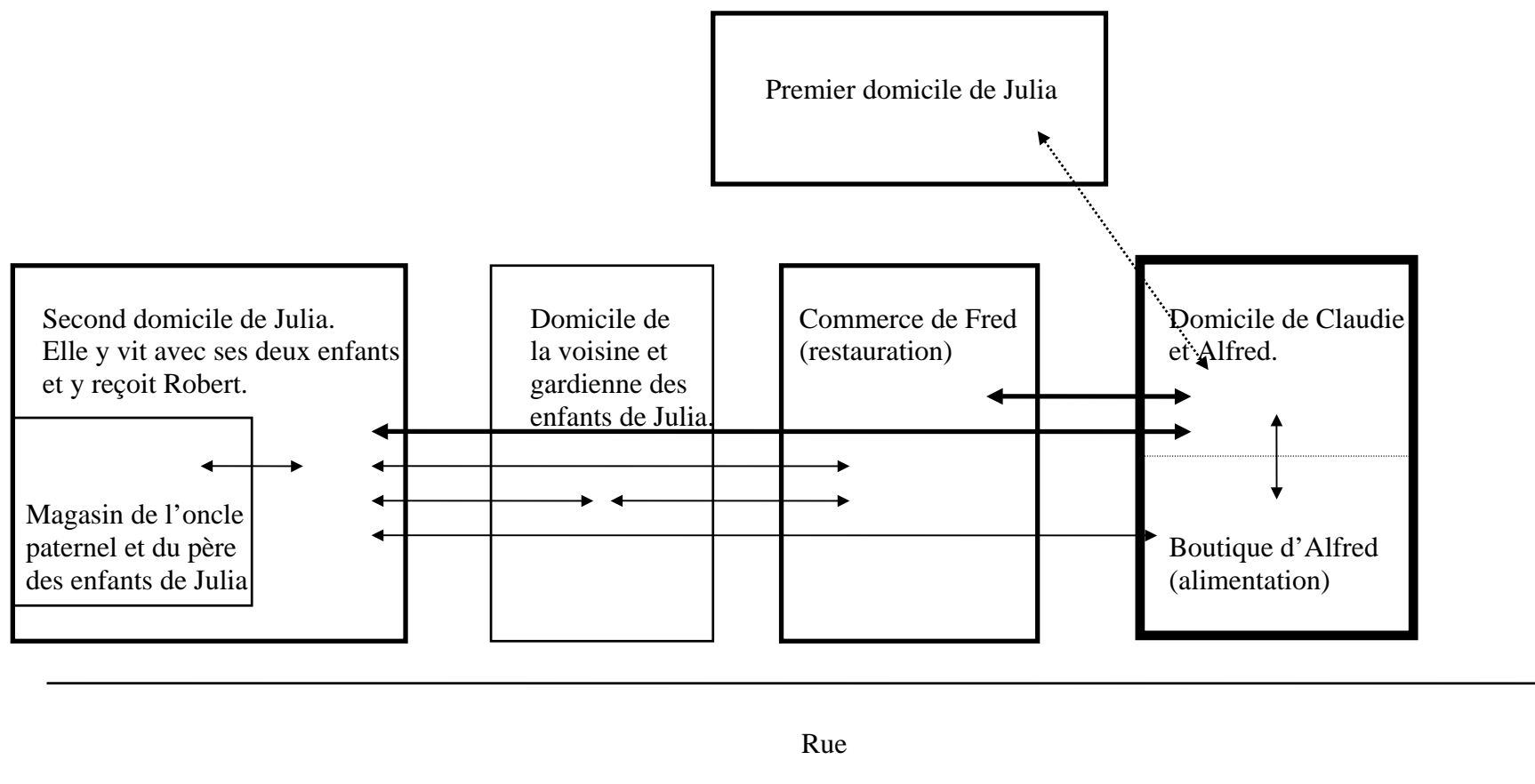


Figure n° 10 : l'implantation géographique de la famille Delorme.

Dans le même périmètre sont concentrés les habitations maternelles et les commerces tenus par les hommes de ces familles. Entre ces trois commerces, les relations sont tendues. Le rôle économique des hommes dans les familles s'impose quand les mères occupent pleinement l'espace domestique et entretiennent des relations étroites. Les réseaux d'échanges de services sont maintenus entre les différentes maisonnées. Seul Fred est amené à prendre un appartement à distance mais qui lui sert uniquement de chambre. Il continue à manger chez sa mère.

CHAPITRE IX :

AUTOUR DE L'ENFANT : LE MILIEU FAMILIAL MATRIFOCAL

S'il est bien connu en Guadeloupe qu'il ne faut pas "se mêler des affaires des autres", certains membres de la famille sont néanmoins autorisés à faillir à cette règle et peuvent apporter un regard et une présence qui viennent tempérer la relation fusionnelle mère-enfant. En analysant les rôles respectifs de chacun des parents par rapport à l'enfant, nous nous proposons ici d'analyser la dynamique des relations familiales élargies et la notion même de famille.

I. Les grands-mères face à l'enfant et aux parents

A. L'ABSOLU MATERNEL

Le rôle des grands-mères est fondamental et indispensable dans ce système matrifocal. Indéniablement, elles bénéficient en tant que mères d'une autorité première qui est dédoublée lorsqu'elles deviennent grands-mères. L'autorité de la mère, si elle est reconnue, doit en effet faire ses preuves à travers l'éducation de l'enfant et l'on peut parfois redouter que ses désirs de femme ne viennent amoindrir ses capacités maternelles, surtout lors de sa première maternité. C'est finalement une fois que ses enfants sont élevés et qu'ils ont eux aussi une situation familiale que la mère peut revendiquer sa totale réussite maternelle. Cependant, si ses capacités à elle ne sont plus mises en doute, elles devront porter leurs fruits à travers l'éducation des petits-enfants par ses enfants. Ceux-ci devront montrer qu'ils sont porteurs d'une éducation respectable et qu'ils sont capables de la transmettre à leurs propres enfants. Si les enfants doivent ainsi devenir des parents respectables, ce sont leurs mères, devenues grands-mères, qui s'en porteront les garantes, sûres de toujours savoir, d'après leur propre expérience, ce qui correspond le mieux à l'éducation d'un enfant. *"Ma chère, moi j'ai fait six enfants, alors tu vois bien que je sais ce que c'est !"*

Ce que la grand-mère a vécu en tant que mère avec ses enfants, ce qu'elle a vu, petite fille, chez sa propre mère, elle souhaite le reproduire avec ses petits-enfants, car elle est celle qui "sait" et qui "connaît" le mieux ce qu'il faut faire avec les enfants. Sûre de son bon droit, elle n'hésite pas à conseiller ses enfants ou même à surveiller l'éducation des petits-enfants, ne manquant pas de faire remarquer les moindres détails qui lui paraîtraient problématiques. Cette relation est très forte quand la grand-mère agit envers sa fille, mais elle peut l'être tout autant dans la relation avec son fils quand celui-ci est père, s'il exerce une paternité active. Dans ce dernier cas, l'autorité de la grand-mère paternelle semble malgré tout passer en troisième lieu derrière l'autorité de la mère et celle de la grand-mère maternelle. Tout aussi critique que soit le regard des grands-mères envers les mères et les pères, les relations qu'elles établissent avec leurs petits-enfants n'en sont pas moins bienveillantes et chargées d'un grand potentiel affectif. Porteuse d'un discours moral, et d'une loi familiale, la grand-mère est aussi celle qui console et chérit l'enfant, qui le câline aussi, quand ses parents jouent plus un rôle directement coercitif..

C'est donc un rôle double et ambivalent que joue la grand-mère : elle exerce une réelle autorité morale tout en étant un partenaire affectif généreux et tendre. En revendiquant la

suprématie de sa capacité maternante, elle exerce une pression castratrice envers les parents qu'elle relègue à un rôle subsidiaire, tout en entretenant les petits-enfants dans une relation de douceur. La relation affective qui peut s'exprimer avec la grand-mère est d'autant plus appréciée qu'elle tranche avec la distance et le manque d'effusion qui peuvent caractériser la relation à la mère (cf. chapitres V, VI et VII). Il est clair qu'à ce titre, la grand-mère apparaît avant tout comme un personnage bon et bienveillant, auréolé de mille qualités que chacun se plaît à reconnaître et que toute la culture antillaise consacre¹. Les enfants le savent bien, qui n'hésitent pas à se réfugier chez leur grand-mère en cas de litige avec leur mère : *"J'aime mieux être chez mamie, disait l'un d'eux âgé de sept ans, je me sens plus à l'aise !"* La grand-mère profite à souhait de l'influence qu'elle peut avoir sur ses petits-enfants, pour s'entourer d'une présence qui pourrait lui faire défaut. Elle insiste alors pour avoir ses "enfants" près d'elle régulièrement.

La proximité qui caractérise la relation entre les enfants et leur grand-mère est exprimée dans le vocabulaire qui sert à désigner ces liens de parenté. En effet, la grand-mère est celle qui appelle son petit-enfant comme son enfant *"ti moun an mwen"* (*mon enfant*), laissant planer une ambiguïté qui la rend identiquement grand-mère et mère. Elle est le plus souvent la *"mamie"*, mais parfois aussi la *"maman"*². Chacun se prête d'ailleurs à cette confusion de générations. L'adjectif "petit" disparaît souvent pour désigner les petits-enfants d'une femme : il s'agit de "sa fille", de "son fils" ou de "ses enfants". En créole, le mot enfant contient déjà un préfixe "petit" : *"ti moun"*. L'enfant est déjà nommé comme étant un petit monde (celui de sa mère ou de sa grand-mère), une petite personne. Le redoublement du préfixe serait redondant. Une périphrase pourrait s'utiliser, mais elle serait bien trop lourde : *"ti moun a ti moun an mwen"* (*l'enfant de mon enfant*).

L'effacement du terme "petit" symbolise la réduction de la distance entre les générations, comme si une seule génération ne séparait plus la grand-mère et ses petits-enfants. Dans ce raccourci terminologique et par conséquent relationnel, la mère et le père restent une fille et un fils aux yeux de la grand-mère, qui s'impose comme étant la mère des enfants de ses enfants. Dans le même temps, la mère devient une sœur pour ses enfants. Si la grand-mère paternelle s'occupe plus des enfants que le père lui-même, celui-ci restant avant tout un fils, il est alors considéré au même plan que ses propres enfants. Une grand-mère déclarait ainsi à sa fille en parlant de sa petite-fille : *"Je garde ma fille pendant que tu vas faire tes courses"*.

Les conséquences symboliques de cette terminologie sont grandes : outre les confusions réelles qui peuvent se créer dans l'esprit des enfants qui ne réussissent pas toujours à trouver leur place dans la généalogie de la famille, cet effacement a pour effet de nier la maternité réelle de la mère, qui est réduite à faire un enfant pour sa mère, et à redoubler la maternité de sa mère plus qu'à asseoir la sienne. D'autre part, c'est le rôle des pères (fils et beau-fils) qui est lui aussi totalement nié dans le vocabulaire utilisé par la grand-mère, puisqu'il en est totalement exclu : les enfants n'appartiennent qu'à elle. L'homme doit alors lutter pour affirmer une réelle autorité, non seulement contre sa femme, mais aussi contre les grands-mères (sa mère et sa belle-mère) qui monopolisent les fonctions parentales.

¹ La littérature antillaise abonde de scènes familiales où la grand-mère est l'élément central et rempli d'amour inconditionnel. Souvenons-nous de *"La rue Cases Nègres"* de Joseph Zobel, *"Pluie et vents sur Thélumée miracle"*, de Simone Schwartz-Bart, ou *"Texaco"*, de Patrick Chamoiseau, par exemple.

² Voir à ce sujet les observations de Livia Lesel (1995).

La confusion de génération favorisée par la terminologie utilisée par les grands-mères vient renforcer une confusion déjà très forte du côté maternel entre la grand-mère et la mère, prolongement de la confusion entre la mère et la fille (*cf.* chapitre VI). La grand-mère maternelle exerce ainsi une maternité au carré, s'il est possible d'utiliser une analogie mathématique. Cette double maternité s'impose comme le redoublement du lien maternel qui, contrairement au cas de la grand-mère paternelle ne fait pas le détour d'un fils-père pour exister. C'est donc ici la répétition du lien mère-fille et de l'identité qu'il contient, qui confère ce statut si particulier à la grand-mère maternelle : elle est la double répétition d'un même, voire d'un mieux, puisqu'elle est la mère sans ses attributs négatifs. L'enfant doit ainsi pouvoir trouver chez sa grand-mère tout ce que sa mère ne lui apporte pas, et vice-versa. Mère et grand-mère sont ainsi les parents complémentaires, la seconde venant empêcher une trop grande fusion avec la première. Le père n'est qu'accessoire.

B. UN RELAIS MATERNEL RECHERCHE MAIS AUSSI IMPOSE.

Cette image sympathique de la mamie est renforcée par le fait qu'elle est souvent, en effet, celle à qui les parents confient la garde de l'enfant en leur absence, courte ou longue. Du simple soutien passager où elle gardera l'enfant pour permettre aux parents de s'acquitter de telle course, ou telle charge, aux vacances trimestrielles ou annuelles, jusqu'à la garde qui lui est laissée lorsque la mère habite chez elle ou décide par exemple de partir chercher du travail ou faire des études en Métropole ou à l'étranger, la grand-mère apparaît comme la première personne à qui l'on peut s'adresser pour soulager les charges des parents. Elle retrouve alors une fonction maternelle qui ne lui a jamais été contestée et qui, au contraire, lui est même une seconde fois reconnue.

Dans cette perspective, il n'est pas surprenant que certains couples décident sciemment de faire des enfants à la sortie de leur adolescence, peu effrayés par les différentes charges qui pourraient peser sur eux du fait, par exemple, de leur situation professionnelle inexistante. Eddy d'avancer : *"De toutes façons, on donnera l'enfant à ma maman pour qu'elle s'en occupe, si on a besoin de travailler"*. Ce soutien grand-maternel indispensable explique aussi que les mamans tiennent à habiter à proximité des mamies, même si aujourd'hui elles ne vivent plus sous le même toit. Mais les réseaux de parenté et de voisinage sont souvent entremêlés afin de permettre à toute maman de bénéficier d'un environnement hospitalier qui va la soulager.

Peu étonnant non plus que certaines femmes antillaises vivant en France une maternité célibataire envoient leur enfant à la grand-mère restée en Guadeloupe (les sociologues parlent alors "d'enfant-paquet"), pour qu'elle s'en occupe, ne pouvant faire face seules aux conditions de vie difficiles que connaissent les mères célibataires en région parisienne. Faute d'une collaboration paternelle, et parfois même malgré la présence effective du père, le relais familial que représente la grand-mère est tout simplement indispensable à l'organisation matrifocale. Certaines femmes qui se tournent vers les services sociaux espérant trouver le soutien tant recherché, finissent vite par s'en rendre compte, mais souvent à leur détriment¹ : les services d'action sociale ne peuvent prendre en charge un enfant comme une grand-mère ou une marraine le feraient².

Les pères en sont tout aussi conscients, qui n'hésitent pas à se tourner vers leur mère pour trouver le conseil et le soutien nécessaires à l'éducation des enfants. Le droit de regard de la grand-mère paraît ici s'imposer de façon encore moins conflictuelle qu'avec la fille, puisqu'ici point de rivalité, même sous-jacente, entre deux maternités différentes. Juste un fils qui, en se tournant vers sa mère, reconnaît en elle des qualités maternelles dont il a lui-même bénéficié et dont il ne peut se défaire facilement. Ayant été élevé par cette mère et cette grand-mère qu'il a appris à respecter, voire vénérer, et qui se sont imposées à lui comme

¹ Des études sont faites par les services sociaux et notamment les élèves assistantes sociales, sur les personnes originaires des D.O.M. en rupture de liens sociaux. Les travaux de Jean Galap donnent aussi une excellente lecture de ces problèmes. Alors que la grand-mère est un réel soutien et permet à la femme de s'insérer dans une logique et une tradition familiale socio-culturelles, les services sociaux métropolitains lui renvoient sa déviance et son inadaptation.

² Notre expérience de formatrice dans des centres maternels de la région parisienne a fait ressortir le fait que les mères antillaises s'adressent au centre comme à un pourvoyeur de maternité. Le relais attendu correspond à l'aide que la grand-mère pourrait fournir. Néanmoins, les mères entre elles se méfient des travailleurs sociaux avec lesquels elles gardent une distance. L'hébergement fourni par le centre serait censé remplacer l'hospitalité de la grand-mère et jouer son rôle. Or, ce n'est bien sûr pas sa finalité.

l'image idéale et complète de la maternité, c'est tout naturellement qu'il se tournera vers sa mère pour lui apporter son enfant ou pour lui demander conseil. C'est par contre avec beaucoup plus de difficultés que peut être vécue la relation entre un homme et sa belle-mère, surtout dans cet univers matrifocal où la belle-mère, en tant que grand-mère maternelle, peut non seulement intervenir dans l'éducation des enfants, risquant du même coup d'amputer le père d'une part de ses fonctions paternelles, mais aussi se placer en tant qu'interlocuteur privilégié de la mère, au détriment parfois du père.

C. L'INFLUENCE DE LA GRAND-MERE PATERNELLE : UN DEUIL IMPOSSIBLE ?

Nous avons expliqué précédemment (*cf.* chapitre VII) comment le fils devient pour sa mère une source de plaisir qui vient combler le désir de celle-ci et lui apporter la satisfaction qu'aucun autre homme n'a pu lui procurer. Si la mère encourage le fils à prouver sa virilité par des conquêtes ou si elle lui recommande de ne pas laisser des enfants-dehors, elle ne le prépare pas par contre à devenir un père, et exprime inconsciemment son désir de préserver sa propre maternité en s'occupant des enfants de son fils, plutôt que de voir son fils accéder à une paternité affirmée réellement et psychologiquement dans la conjugalité. Si le mariage de son fils signe sa reconnaissance sociale, il est beaucoup moins certain que la mère accepte si facilement de le voir prendre une distance affective et psychologique du giron maternel. La relation qui s'établit entre une femme et sa belle-mère, notamment au moment de la naissance des enfants, vient éclairer cette proposition.

1. La rivalité des femmes

C'est une grande rivalité qui peut opposer, à travers un homme, une femme et sa belle-mère. La future belle-mère ne manque pas de se renseigner et de mener son enquête sur la respectabilité de la femme de son fils et, comme Claudie avec Fred (chapitre VIII), de s'y opposer parfois franchement. A un degré moindre, sans passer par des oppositions directes, la belle-mère peut influencer le fils dans ses choix, d'une part, mais s'immiscer aussi dans son couple, en continuant à le solliciter autant que faire ce peut. Le résultat étant que le fils risque de passer plus de temps libre avec sa mère qu'avec sa femme. A moins que la femme ne s'y oppose, et si le fils n'a pas acquis la distance nécessaire, la relation mère-fils ne se vit pas dans la séparation mais dans la continuité filiale. Cet homme reste avant tout un fils, et si des obligations parentales ne le retiennent pas à son domicile conjugal, il peut ainsi demeurer un fils sans pouvoir devenir père.

Toutefois, l'éventuelle réaction de la femme ne permet pas que cette séparation se vive facilement, au contraire. En effet, les jeunes hommes que nous avons pu interroger sur ce sujet réagissent très mal aux critiques que leurs femmes peuvent formuler sur la nature de leur relation avec leurs propres mères. C'est une critique inadmissible, d'une part car il est impensable de remettre en question le lien maternel, d'autre part car c'est le devoir d'un fils d'être présent auprès de sa mère quand elle le sollicite. La réaction de la femme, qui peut aboutir à une scène conjugale (dont l'issue sera le retour temporaire ou définitif du fils dans l'univers maternel), sera alors interprétée comme un manque de compréhension de la personnalité masculine. Il n'y a finalement que les mères pour comprendre les hommes...

De surcroît, lorsque l'homme reçoit ces critiques de la part de la mère de ses enfants, ces critiques peuvent être perçues comme une exigence supplémentaire, de la part d'un

personnage maternel. La dimension anxiogène de cette demande maternelle à laquelle il ne veut et ne peut répondre vient s'ajouter à celle émanant de sa propre mère. Toutefois, si la femme formule à haute voix ses remarques et ses critiques, la pression exercée par la mère s'exprime de façon plus silencieuse voire pernicieuse, toute en non-dits, ou en sous-entendus, ce qui peut lui donner l'illusion de ne pas exister. Le trop-plein de paroles de l'épouse ou de la conjointe fait écho au trop-plein de paroles entendues par le garçon, ainsi qu'aux exigences implicites de la mère.

A l'âge adulte, la séparation d'avec la mère pourrait n'être qu'une étape à surmonter pour aboutir à un nouveau type de relations, où filiation et conjugalité seraient complémentaires et non plus antagonistes. Or, il arrive fatalement que les protagonistes vivent tous cette étape comme un choix à faire par l'homme entre sa compagne, la mère éventuelle de ses enfants et sa propre mère. Choix aussi culpabilisant qu'impossible et infondée. Une mère reste toujours une mère. C'est éventuellement la relation qui peut changer. Cependant, la grand-mère, si elle ne se résout pas à laisser partir son fils chéri vers d'autres horizons féminins et maternels, peut exercer une réelle pression, voire un véritable chantage, en prétextant de se soucier de la santé de son enfant par exemple. Telle Michèle, éducatrice, mère de 43 ans qui, inquiète pour l'équilibre affectif de son fils de 21 ans, est partie le trouver en France pour tenter de *"lui faire voir clair sur sa copine. Il avait perdu la raison, je voyais bien qu'il n'était plus le même. Il ne m'appelait plus comme avant. Je ne le sentais pas bien. Et c'est mon instinct de mère qui me faisait sentir ça ! Je ne savais pas quoi faire pour l'aider. Il ne voyait pas que cette fille n'était pas faite pour lui. Il n'arrivait pas à se décider et je l'ai forcé à faire un choix. Je suis venue chez lui et me suis engueulée avec sa copine à tel point qu'elle m'a insultée. Et là, il a bien fallu qu'il intervienne. Il ne pouvait pas tolérer que sa copine insulte sa propre maman quand même ! Il a été obligé de la quitter. Et je suis rentrée en Guadeloupe soulagée..."*

La tension semble être à son comble entre une femme et sa belle-mère au moment où la première envisage concrètement ou annonce sa maternité. Cet événement implique que l'homme ne soit plus seulement un fils, ou un compagnon, mais qu'il devienne aussi un père et envisage alors de s'engager très concrètement avec la mère de son enfant. La potentialité pour la mère de voir s'éloigner son fils est alors maximale et l'angoisse qui l'accompagne aussi. Une série de réactions observées chez certaines mamans, à ce moment là, tous milieux confondus, montre que la séparation avec le fils réveille une angoisse de séparation et d'abandon importante chez la mère. Comment accepter de voir une femme jouir de ce qui lui a toujours manqué, et d'en jouir par le seul homme qui a pu lui procurer du plaisir, son seul plaisir ? Comment accepter de partager son fils, et qu'il devienne pour une autre ce qu'aucun autre homme n'a pu être pour elle, son amour exclusif et fidèle ? De la mère qui écrit aux futurs parents pour rappeler les écarts de conduites passés de son fils et pour prévenir la future mère de l'irresponsabilité de l'homme qu'elle a choisi (!), à celle qui téléphone à son fils pour qu'il vienne rapidement à son chevet, prétextant des "symptômes anormaux", le jour de l'accouchement de l'épouse¹, les futures grands-mères ont parfois bien du mal à voir leur fils

¹ Une femme réunionnaise nous racontait, lors d'une séance de formation à Angers, que sa belle-famille ne l'avait jamais réellement acceptée du fait qu'elle n'était pas antillaise selon elle. Sa belle-mère refusait tellement cette union qu'elle parvint même à demander au mari de rentrer en urgence en Guadeloupe, pour cause de "symptômes" anormaux (évanouissements, maux de têtes, perte d'appétit...) le jour même de la naissance de leur premier enfant. C'est à ce moment-là que la femme, qui ne supportait plus les incartades de sa belle-mère dans son couple, malgré ses 7000 kilomètres de distance, ni le manque de réaction de son mari, obligea celui-ci à faire un choix. Elle prit quelques jours de repos et de distance, laissant son mari seul avec sa conscience. Cet acte fut bénéfique, car le mari réussit à intervenir auprès de sa mère et à réaffirmer à celle-ci la nature de ses engagements auprès de sa nouvelle famille. Mais ce cas ne doit pas faire oublier la difficulté pour tout homme

s'engager ailleurs. En effet, s'il est bien connu qu'un homme n'a d'autres racines que la maison de sa maman tant qu'il n'a pas d'enfants, ses compagnes successives restant, aux yeux de sa mère, des amusements temporaires, sa paternité peut par contre venir signifier un engagement parental, et donc une éventuelle rupture dans la relation à sa mère, à laquelle ni lui ni elle ne sont véritablement préparés. En laissant son fils devenir un père et ne plus être seulement un fils, la mère doit en fait accepter de sacrifier une partie de sa maternité et donc de son pouvoir phallique pour qu'une autre femme en jouisse à sa place. La rivalité féminine est à son comble.

2. La complicité des mères

Cette maternité sacrifiée peut par contre être redoublée quand la relation avec la belle-fille est envisagée avec plus de complicité et que la grand-mère paternelle a la possibilité d'avoir fréquemment la garde de ses petits-enfants. Si ses relations avec ses petits-enfants sont sujettes à l'attitude du père (les connaît-il, les fréquente-t-il ?), il n'est pas rare que la grand-mère court-circuite le lien de parenté pour entretenir une relation directe et forte avec ses petits-enfants. Sa demande envers eux et la revendication de son droit de grand-mère envers son fils ("*ki tan ou ka menné ti moun an mwen ba mwen ?*" "*quand m'amèneras-tu mes enfants ?*") agissent comme un véritable stimulant qui pousse le père (en le culpabilisant d'être un fils ingrat) à faire en sorte de ne pas frustrer sa propre mère. Il faut noter que par un jeu de langage qui en dit long, en offrant à sa mère la possibilité de voir ses "enfants" à elle, le fils comble sa mère en tout point puisqu'il devient le père des enfants de sa mère...

Ce peut être tout aussi bien la mère qui se charge d'entretenir les relations entre ses enfants et leur grand-mère paternelle, quand bien même elle serait séparée du père, afin de lui reconnaître ses droits grands-maternels d'une part, mais très certainement aussi pour rappeler qu'elle n'est pas n'importe quelle femme dans l'environnement du père, surtout si celui-ci brille par son inconstance sexuelle (cf. chapitre V). C'est alors un jeu de double reconnaissance maternelle qui s'instaure entre les deux femmes : la première reconnaît les droits grands-maternels de la seconde et celle-ci est alors reconnue en retour comme membre de la parentèle, dans le statut de "femme" du fils de la première, et comme mère de ses petits-enfants. En étant reconnue par la parentèle paternelle comme mère des enfants de l'un des hommes de la famille, la femme espère ainsi occuper une place indélébile dans l'environnement de ce père, et empêcher toute autre femme d'y prétendre, afin d'avoir plus de pression sur lui. Elle occupe ainsi l'espace paternel faute de voir le père occuper l'espace maternel. En envahissant ses alentours les plus intimes (son giron maternel), la femme, et *a fortiori* si elle est la mère de son ou ses enfants, s'arrogue une place que le fils-père ne peut plus contester face à l'agrément de sa propre mère. C'est ainsi que Michèle, séparée du père de ses enfants, continue de se rendre presque quotidiennement chez sa belle-mère et de lui confier les enfants, malgré la désapprobation du père et de la nouvelle compagne de celui-ci :

"Il a levé la main sur moi parce qu'il ne voulait pas que je vienne chez sa mère. Sa maman lui a demandé s'il devenait fou et s'il oubliait que je suis la mère de ses enfants ! Je ne vais pas arrêter d'aller chez ma belle-mère parce que monsieur a trouvé une autre femme ! Et cette fois, j'ai porté plainte pour qu'il comprenne ! "

Le beau-père de cette femme (mari de la grand-mère) qui eut l'occasion de voir ses trois fils habiter à son domicile avec leurs compagnes respectives, fit une remarque très

antillais à ne pas envisager l'engagement marital avec culpabilité par rapport à la mère (cf. chapitre XI). Il garde la possibilité de choisir mais surtout de ne pas choisir.

judicieuse et qui résume à elle seule à la fois la dynamique matrifocale, son évolution et l'analyse théorique que nous pourrions en faire. *"Aujourd'hui c'est le monde à l'envers : maintenant ce sont les femmes qui viennent chez les hommes, des fois elles viennent même vivre chez les parents des hommes. C'est n'importe quoi ! Autrefois c'était les hommes qui allaient chez les femmes."* Cette remarque exprime effectivement un changement important. Alors que les hommes étaient libres de n'être que des visiteurs occasionnels et de garder la liberté de leur choix et du moment de leur visite, tout en se préservant un espace privé maternel inaccessible, aujourd'hui ce sont les femmes qui viennent les solliciter, et éventuellement imposer leur présence en s'installant chez la maman. Avec l'accord tacite et préalable de celle-ci bien sûr. Ce qui vient énormément limiter les déplacements du fils, tout en déséquilibrant la perspective de ce système matrifocal. Aujourd'hui, ce ne serait plus les mères qui resteraient seules chez leurs propres mères à élever des enfants dans un continuum maternel qui fait d'elles les axes de référence de ces familles, mais ce serait le domicile paternel (grand-maternel) qui deviendrait l'axe résidentiel temporaire de ces familles matrifocales. Ce changement de perspective, qui implique que ce ne sont plus les femmes qui sont fixes et les hommes mobiles, mais aussi un peu l'inverse, ne remet cependant pas en question le continuum maternel. En effet, ce sont toujours des mères qui se retrouvent, autour de l'éducation des enfants, le père étant littéralement mis à l'écart par sa propre mère et la mère de ses enfants dans l'éducation de ceux-ci.

En effet, en demandant le soutien de sa belle-mère, la femme recherche un soutien paternel non pas envers le père de ses enfants mais envers la mère de celui-ci. Ici encore, c'est la grand-mère qui joue un rôle paternel, le père ne cessant pas d'être un fils, dans le jeu de ces deux mères. C'est en fait une véritable stratégie qui peut ainsi se jouer entre une femme et sa belle-mère afin de ne jamais quitter totalement l'environnement du père de ses enfants : des liens amicaux, d'échange matériels et financiers et de solidarité peuvent ainsi se nouer. *"Elle essaie d'avoir la mère pour reprendre le fils"*, m'expliquait un homme en me parlant de l'ancienne copine de son frère qui continuait à fréquenter la maison comme si elle faisait toujours partie de la vie de la famille. L'attitude des mères prouve aussi et surtout que la plus proche personne d'un homme, celle à qui il reste liée le plus intimement, avant même sa femme et ses éventuels enfants et amis, c'est sa mère ! Afin d'avoir les faveurs d'un homme, mieux vaut avoir d'abord celles de sa mère.

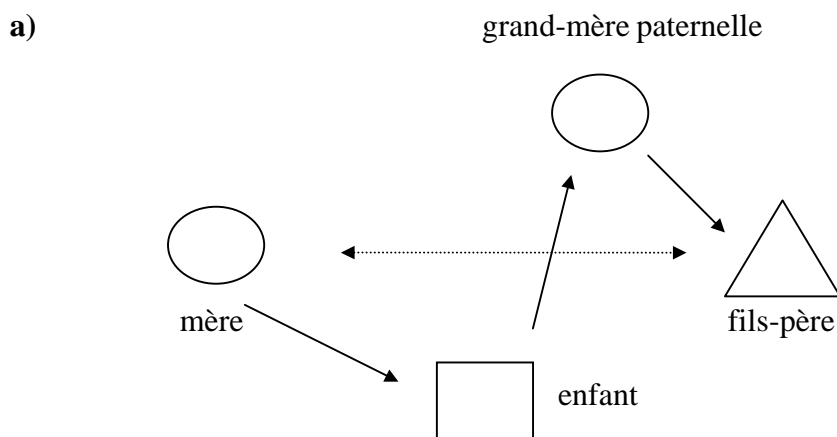
Mais ce lien entre les mères peut aussi devenir très irritant pour les hommes qui se sentent exclus de cette complicité des mères entre elles. Difficile de constater que ces femmes échangent des confidences et une intimité qu'ils estiment devoir être les seuls à vivre avec comme avec l'autre. Thierry, d'une classe supérieure, déplore ainsi : *"Je voyais bien que quand ça n'allait pas trop entre nous, Claudia se rapprochait de maman et devenait très proche d'elle. Elles parlaient de tout et surtout de moi, comme pour être liées indépendamment de moi, mais à propos de moi, et pour me donner tort à deux. Je ne supportais pas que ma femme aille parler de nos problèmes à ma mère ! Et je n'aimais pas que maman renchérisse comme si elle voulait trouver une fille, en prenant le risque de s'éloigner de moi !"*

La relation féminine entre les deux femmes les plus importantes de sa vie familiale et conjugale était trop maternelle pour cet homme qui se sentait exclu de toute relation de confiance et remis en question dans son rôle d'époux et dans son influence sur sa femme, volée par sa mère. Il aurait préféré que sa femme discutât avec lui des problèmes conjugaux, plutôt qu'elle aille trouver un appui acquis d'avance chez sa mère. Rien de surprenant que les logiques soient les mêmes entre les belles sœurs : en devenant l'amie de la sœur de son conjoint ou du père de ses enfants, la mère espère aussi acquérir une alliée de choix, peut-être encore plus proche que la mère car complice d'une même génération et au courant des secrets

fraternels (qu'une sœur ne livre pourtant jamais, car un frère reste un frère ! Les liens de sang sont inaltérables).

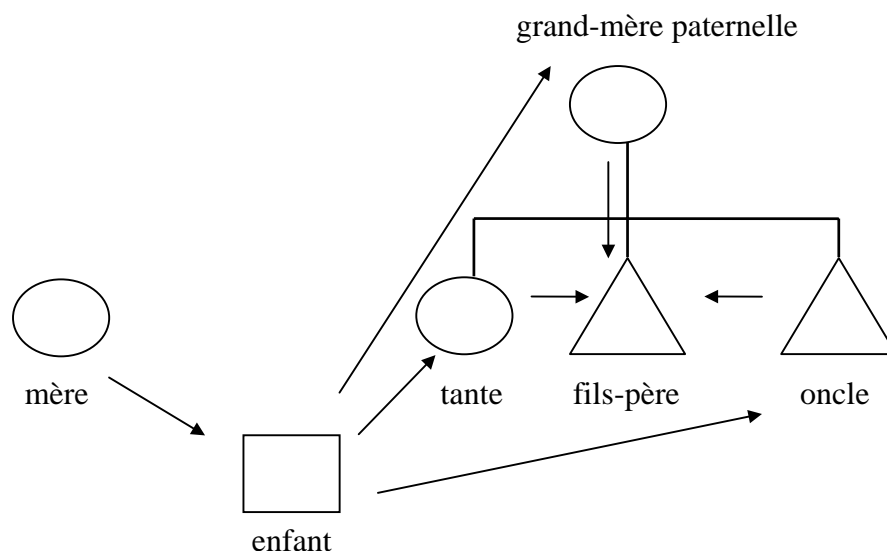
Il faut aussi voir dans ces relations que la mère établit avec sa belle-famille comme une toile autour de l'homme, la reconnaissance de la primauté des liens consanguins. Ceci est particulièrement perceptible quand les parents sont désunis. Faute de pouvoir s'appuyer sur des liens d'alliance fondés, la mère suit le parcours des relations consanguines, qui sont elles inaltérables, pour accéder au père, par le biais de l'enfant, soit par la mère ou la sœur. Ainsi en établissant des liens d'échanges avec la famille paternelle de son enfant, la mère recrée des liens d'alliance tout en court-circuitant le principal allié : le père de son enfant. Ainsi, si l'alliance avec le père de l'enfant est incertaine et caduque, l'alliance avec la belle-famille garde néanmoins une place importante aux yeux de la mère.

F Figures n° 11 a et b : Les chemins de consanguinité permettent de maintenir de l'alliance.



Faute d'un lien direct avec le père de son enfant, ou pour le renforcer, et faute d'une réelle implication paternelle envers l'enfant, la mère peut utiliser la voie des liens consanguins pour créer des échanges de type alliance avec sa "belle-famille". Dans ce cas, elle est consanguine avec son enfant, qui l'est avec sa grand-mère, qui l'est avec son fils, le père de l'enfant. La procédure est la même en s'adressant à la tante ou à l'oncle paternels (voir aussi plus bas, II et III).

b)



Cette tactique permet à la mère d'occuper l'espace paternel même quand le père n'investit pas sa fonction paternelle, et d'être soutenue affectivement, socialement et matériellement par la parentèle paternelle, où le père n'est qu'un élément accessoire finalement.

D. L'EMPRISE DE LA GRAND-MÈRE MATERNELLE.

1. La redevabilité de la mère

Si la grand-mère paternelle s'appuie sur une relation de complémentarité avec son fils, la grand-mère maternelle profite de son côté d'une relation d'identité avec sa fille, propice à toutes les fusions et les confusions. Même si la mère encourage sa fille à trouver un compagnon stable et à se marier, le mariage éventuel et encore moins la maternité célibataire ne peuvent remettre en question l'absolue autorité de la mère, éventuelle grand-mère. Dans cette logique matrifocale, elle reste pour sa fille le premier et quasiment unique référent moral et éducatif. Un seul regard, une seule parole suffisent à indiquer à la fille, éventuellement mère et épouse, la conduite à suivre ou à ne pas suivre¹. Tout comme elle pouvait juger ou nier la sexualité de sa fille, elle peut juger ou nier sa maternité. Dans une dynamique profondément matrifocale, la mère risque d'avoir ainsi bien du mal à se défaire des consignes de sa propre mère, d'autant plus si elle a besoin de son soutien. Dans cette relation matrifocale, le conjoint, éventuellement mari, père des enfants dont s'occupent ces deux mères, n'est pas reconnu dans son autorité morale et familiale. Celle-ci reste secondaire par rapport à celle de la grand-mère. La parole du père n'est pas un acte, elle peut rester sans suite. À l'inverse, la parole de la grand-mère exige un acte, que la mère exécute. C'est elle qui fait foi.

¹ Jacques André et Livia Lesel ont déjà largement étudié cette question, sur laquelle je ne reviens pas.

Le discours du père doit ainsi apprendre à s'imposer face à la parole de la grand-mère. Son appartenance aux classes supérieures, qui reconnaissent plus volontiers une autorité patriarcale, peut l'y aider. Mais le lien nodal qui unit ces deux femmes dans la dynamique matrifocale, construit autour du dévouement maternel proclamé de l'une et de l'obligatoire gratitude de l'autre, ne supporte aucun intrus. La grand-mère use de son pouvoir sur sa fille et sur ses petits-enfants au point d'évacuer parfois les pères. Combien d'entre eux ne se plaignent-ils pas d'avoir été obligés de s'éloigner, de tromper, ou de quitter leurs femmes parce que celles-ci ne pouvaient vivre sans une approbation maternelle permanente, ayant recours systématiquement à leur mère pour obtenir des conseils ou tout simplement profiter d'une présence qui leur est indispensable ? L'un d'eux, dépité et aigri, s'est ainsi incliné devant la cohésion fille-mère :

"Elle ne pouvait pas s'empêcher d'appeler sa mère tous les jours ou d'aller la voir. Elle passait plus de temps avec elle qu'avec moi. Nous n'avions plus aucune discussion. Et quand nous arrivions à prendre une décision ensemble, elle revenait parfois le lendemain en ayant changé d'avis parce que sa mère n'était pas d'accord. Je ne supportais plus de savoir que ma femme entendait toujours des mauvaises paroles sur moi et qu'elle se laissait influencer par sa mère. J'ai préféré partir et laisser la maison pour les enfants".

Les mères ont parfois bien du mal à prendre des distances même géographiques avec leurs propres mères. Combien de femmes ont même quitté la Métropole pour revenir vivre auprès de leurs mères, soit pour trouver en elles un soutien irremplaçable, soit par culpabilité d'avoir laissé leurs vieilles mères seules ? En effet, cette proximité physique répond aussi à la demande de la grand-mère qui, depuis le plus jeune âge de ses propres enfants, leur répète qu'elle souhaite les avoir à ses côtés pour vieillir en paix¹. La part de culpabilisation présente dans cette demande réduit la marge d'autonomie que les enfants s'accordent. Même mariée, une femme peut donc continuer à entretenir avec sa mère une relation fusionnelle et dépendante que le mari ne remet que peu en cause afin d'éviter l'affrontement. Les grands-mères sont ainsi très douées pour s'imposer dans la vie du foyer en prétextant leur besoin de voir leurs enfants, et sans laisser au couple la possibilité de refuser. On ne remet pas en question la parole de la mère, et encore moins celle de la grand-mère, qui est inattaquable. Max nous explique :

"Je suis resté marié huit ans. Juste après notre mariage on est parti en France et on a vécu six ans là-bas. On a eu deux enfants. Mais ma femme disait toujours qu'elle voulait retourner. Moi j'avais mon boulot qui marchait bien, je travaille dans le bâtiment, j'avais monté une boîte et on vivait vraiment bien. J'ai mis un peu d'argent de côté et comme ma femme se plaisait pas, on a fini par rentrer il y a deux ans. Elle disait qu'elle pouvait pas rester loin de sa maman, que sa maman avait besoin d'elle, de ses enfants, et qu'il fallait qu'elle aille vivre auprès de sa maman. Sa mère appelait tout le temps, des fois c'était presque tous les jours, elle voulait parler aux enfants même s'ils étaient déjà couchés... Comme je voyais que ma femme n'était pas bien et qu'elle commençait à négliger les enfants et à ne plus vouloir sortir, je me suis dit on va retourner et j'essaierai de recréer ma boîte ici. Je ne voulais pas envoyer les enfants tout seuls chez leur mamie comme je vois certaines personnes faire... On est arrivé et au début on a habité chez sa mère. Première bêtise ! Et puis comme je voyais que la maison de sa maman avait besoin de travaux je les ai faits. Finalement la maman a dit que l'on pouvait agrandir la maison et faire un étage pour qu'on puisse y habiter. Ça nous évitait d'avoir à acheter un terrain. Deuxième bêtise. J'ai construit

¹ D'ailleurs n'est-ce pas fondamentalement pour cela que l'on fait des enfants aux Antilles : pour les avoir à côté de soi en vieillissant ? ...

l'étage, mais pendant ce temps là j'avais aussi mon boulot. J'avais investi toutes mes économies de Métropole quasiment dans une affaire avec un type, qui a tout bouffé et qui est parti en me laissant ruiné et dans la merde. Troisième bêtise. Aujourd'hui j'ai plein de dettes... Je ne savais pas pourquoi j'étais revenu en Guadeloupe, mais je voyais que ma femme allait mieux. Par contre nous n'avons plus de vie privée. Elle passait son temps à parler avec sa mère et dès que j'arrivais elle se taisait comme si je ne devais pas savoir ce qu'elles disaient ou si elles parlaient de moi. En fait, je sais maintenant que sa maman lui disait de se méfier de moi, que je devais avoir d'autres femmes qui prenaient mon argent, et qu'elle devait me surveiller. Si bien qu'elle n'avait plus du tout confiance en moi et elle babillait toujours derrière moi dès que je rentrais. Pourtant j'avais construit la maison, sur celle de sa mère. Et bien j'en ai eu marre, j'ai eu l'impression d'avoir perdu tout ce que j'avais en France et j'ai préféré partir et laisser mes enfants avec leur mère et leur mamie. De toutes façons, je ne pouvais rien récupérer de la maison puisque c'était chez la maman. Et pourtant c'est moi qui ai tout construit, mais je me suis dit qu'au moins mes enfants en profiteront... Aujourd'hui ma femme elle est contente d'être avec sa mère..."

Face à la solidité du lien affectif, physique et psychologique qui lie une femme à sa mère, un père doit réussir à s'imposer pour exercer une autorité sur ses propres enfants, s'il ne veut pas être rapidement évincé au niveau phallique. Mais comment remettre en question deux maternités, si lui-même n'a pas appris à questionner la maternité de sa propre mère et sa relation avec elle ? Et surtout, que proposer d'autre, quelle paternité, s'il n'a pas lui-même reçu d'exemples concluants de paternité affirmée ? De quels modèles les hommes antillais héritent-ils pour faire face à l'absolu maternel et pour affirmer leur désaccord, autres que l'absence, l'infidélité, la violence, ou la démission qui conduit d'ailleurs immanquablement à retourner chez maman ?

Dans la grande plainte des femmes qui déplorent l'irresponsabilité et la défaillance des hommes, ne faut-il pas aussi entendre leur déception de ne pas trouver enfin un homme qui viendrait les aider justement à se soustraire à l'emprise maternelle ? Un homme qui pourrait les faire sortir de cette logique inaltérable, qui les soutienne face à leurs mères... Encore faudrait-il que lui même ait pu la remettre en question ... Un père quoi ! Evidemment, il est clair que par cette demande implicite faite à des hommes à qui la paternité est inaccessible car peu familière, le système trouve à se reproduire. Vouloir absolument rendre un homme père, ou attendre de lui qu'il se conduise comme un père, quand on apprend aux garçons à ne rester que des fils, c'est permettre que soient réunies toutes les conditions de reproduction de ce système matrifocal qui exclut les pères en liant les mères.

2. Le don d'enfant : paiement de la dette ?

La dépendance à la grand-mère, d'abord soutien, puis vampire, se fait dans un climat de culpabilité énorme pour la mère. Si, dans le cas de Max, la famille entière est rentrée au pays, pour être brisée par la relation maternelle, il arrive aussi que la demande de compensation faite par la grand-mère soit satisfaite par le don d'un enfant. La mère, qu'elle habite ou non avec la grand-mère, peut effectivement céder un enfant (souvent le premier) à sa propre mère, à qui elle délègue toute autorité. Lorsqu'il s'agit d'une fille, ce don d'enfant est fait aussi pour apporter un soutien ménager à la grand-mère, que la mère peut alors récupérer quand la fille atteint l'adolescence pour l'aider elle aussi. Lorsqu'il s'agit d'un garçon, c'est alors véritablement pour satisfaire la grand-mère dans sa volonté de garder un homme à elle et de rester une mère phallique que le geste est fait. Dans les deux cas, la mère semble s'acquitter d'une dette envers la grand-mère qui passe par le sacrifice d'une part de sa propre maternité.

Il subsiste ainsi comme une rivalité réelle entre les deux mères, au sujet justement de leur maternité. Un peu comme si réellement la maternité de la cadette venait remettre en question la maternité de l'aînée, au point que celle-ci exige d'être dédommée en ayant la possibilité de prolonger sa fonction maternelle en usurpant l'enfant de sa fille, la mère. L'enfant devient ainsi pour la grand-mère l'objet de sa jouissance, et le don vient ainsi cautionner l'illusion d'une toute-puissance impérissable. Cette jouissance de la maternité est dans le même temps interdite à la mère. En donnant un enfant, son premier, à la grand-mère, la mère sacrifie non seulement sa maternité mais elle intériorise aussi cet interdit de jouissance. La mère doit demeurer une fille et permettre à sa propre mère d'être la véritable mère. *"La vraie mère est ainsi celle à qui elle est redevable"* (Lesel, 1995 : 195). Ainsi, c'est alors qu'elle ne peut plus se vivre biologiquement que la maternité réelle est accomplie. Une femme ne fait que rester la fille de sa mère, sans pouvoir être véritablement la mère de sa fille, jusqu'au jour où sa propre fille, en lui cédant un enfant, lui procure sa véritable maternité. Comme l'a montré Livia Lesel (1995 : 201), la maternité est ici ascendante : *"Tant que la fille peut être biologiquement mère, il lui est interdit d'être une mère pour l'enfant. C'est quand elle ne peut plus l'être qu'elle l'est, autrement dit qu'elle devient (grand-)mère"*.

En s'accaparant l'enfant-phallus, la grand-mère empêche du même coup la mère d'exercer une véritable maternité. La maternité n'est donc pas seulement l'apanage de la mère mais avant tout de la grand-mère. Elle se conjugue au pluriel, et se renforce avec la seconde génération. Il est assez remarquable que la grand-mère refuse de céder à la mère le pouvoir de la maternité, mais qu'elle exige au contraire de le monopoliser. Dans ce schéma qui se reproduit de génération en génération, la grand-mère attend elle aussi de pouvoir jouir pleinement d'une maternité que sa propre mère lui a aussi confisquée. Ainsi, c'est en perdant la faculté biologique de la maternité¹, que la grand-mère acquiert son véritable pouvoir phallique. Mais non en renonçant à la maternité, comme ce peut être le cas dans des sociétés patriarcales², mais au contraire en appuyant et en renforçant sa propre maternité par celle de sa fille.

Mais la mère n'est pas réellement perdante dans ce don d'enfant fait à la mère. Car elle continue d'entretenir un lien avec le couple grand-mère - enfant, qui ne signifie pas pour elle qu'elle abandonne l'enfant, mais plutôt qu'elle le remet dans les mains d'un absolu maternel. Prenant des nouvelles de l'un comme de l'autre, elle se maintient finalement plus dans un rôle de fille que de mère. C'est en devenant elle-même grand-mère qu'elle accédera à la véritable maternité, dans un lien au maternel jamais brisé. On pourrait presque dire avec Livia Lesel que *"le don de l'enfant vient définitivement nouer le lien exclusif à la mère, renforcer la relation d'emprise"* (Lesel, 1995 : 195). Une autre parente, telle la marraine, peut être placée en lieu et place de la grand-mère, dans le rôle de la "bonne maman", symbole d'une maternité irréfutable, toujours meilleure que celle de la mère (cf. chapitre III). La

¹ La rivalité des mères au sujet de leurs maternités (et implicitement de leurs sexualités) peut précéder la ménopause de l'aînée. Elle est peut-être même plus forte quand celle-ci dispose toujours de son pouvoir de procréation dont la limite est figurée par l'annonce de celui de sa fille. On peut ainsi comprendre aussi dans ce sens la colère de la grand-mère devant la maternité précoce et célibataire de sa fille.

² Je pense aux sociétés maghrébines, ou malinké. C'est souvent en renonçant à une part de leur féminité et en acquérant une forme de masculinité (due notamment à la ménopause) que la grand-mère atteint une forme de complétude sexuelle, qui fait d'elle une ancêtre et qui lui permet de rejoindre le groupe des hommes et de connaître les secrets des initiations (voir par exemple le personnage de la petite vieille femme décrit par Sory Camara, 1978). Dans la société matrifocale antillaise, c'est la maternité qui est phallique. Le manque essentiel pour les hommes comme pour les femmes étant l'identité et la composante masculines. Avec l'âge, ce n'est pas une masculinité qui est acquise dans ce type de familles matrifocales, mais c'est la phallicité qui est renforcée par la maternité renouvelée.

reproduction de ce schéma prendrait ainsi racine dans une histoire marquée d'un traumatisme, d'une perte et d'une dette à payer à la mère lésée. Cette thèse, soutenue par Livia Lesel, et que nous partageons, suppose en effet l'existence d'une mère originaire qui aurait perdu un enfant (qu'elle aurait donné, qu'on lui aurait volé...) et dont les enfants devraient perpétuellement la dédommager en lui offrant leurs propres enfants. Dans cette représentation, le traumatisme originaire fonde, dans le mythe d'une mère dépossédée, l'impossibilité pour ses enfants et descendants, eux-mêmes privés de leurs mères, de devenir des parents, tant qu'ils ne s'acquittent pas du paiement de cette dette. Cette représentation fait écho bien évidemment au traumatisme du rapt des esclaves en Afrique, de la traite et de l'esclavage. La mère africaine doit être dédommée du vol de ses enfants par les colons blancs. Proposition valable aussi pour les pères qui ont été destitués de leur paternité par l'esclavage. Mais, cette représentation imaginaire, qui peut passer par un paiement réel de cette dette, n'est pas libératrice, au contraire. La dette est entretenue plus qu'acquittée puisqu'elle se perpétue à chaque génération. Il y aurait ainsi un maillon manquant qui empêcherait, qui interdirait même peut-être, aux femmes mais aussi aux hommes, de devenir véritablement mères et pères en lieux et place de leurs ancêtres qui n'ont pu l'être. Comment être ce que les ancêtres n'ont pas pu être en leur vouant toujours le même culte aliénant ? Nous reviendrons sur l'exposé de cette thèse en fin d'argument, en interrogeant plus précisément l'histoire et ses représentations actuelles (cf. chapitre XII)

3. Un sentiment d'abandon persiste

Il reste que si la chaleur et l'affection dispensées par la grand-mère sont ressenties comme telles par l'enfant donné, c'est aussi avec un grand sentiment d'obligation, de reconnaissance mais aussi de culpabilité envers leurs grand-mère et d'abandon envers leur mère, que ces enfants grandissent. Le sentiment d'abandon, né de la cession de l'enfant par la mère, est inscrit profondément, et ne peut être compensé par l'amour grand-maternel. C'est de surcroît ici un double abandon, paternel et maternel. Le sentiment d'obligation est entretenu par cette grand-mère à qui l'on est redevable : c'est elle qui assure la bonne éducation et la bonne tenue morale de l'enfant, elle qui pallie les insuffisances de la mère. Car il est bien connu ici que si une mère laisse un enfant à sa mère, c'est parce que ces deux-là s'entendent trop bien et ne peuvent pas se passer l'un de l'autre, mais c'est surtout parce que la mère ne serait pas capable d'élever un enfant aussi bien que la grand-mère. La fille ou le fils donnés restent ainsi redevables eux aussi d'une dette de vie envers leur grand-mère, qui passe notamment par des obligations ménagères.

Lorsque la fille retrouve sa mère, soit parce que celle-ci est rentrée au pays, ou l'a fait venir en France, soit parce que la mère décide de reprendre sa fille adolescente auprès d'elle pour la seconder mais certainement aussi pour préparer la reproduction maternelle, la fille occupe plus une relation de sœur envers sa mère que de fille, puisqu'elles sont toutes les deux les filles de la grand-mère. L'itinéraire de Cyndie résume assez bien la situation des filles antillaises. Elle est l'aînée des deux enfants de sa mère, elle n'a qu'une sœur de huit ans sa cadette. Alors qu'elle n'avait que trois ans, sa mère l'a confiée à sa grand-mère afin de partir travailler en Métropole, en espérant y réussir. Elle vit au plus près de sa grand-mère, cette femme qu'elle regardait avec tendresse, respect et fascination, mais qui ne faisait que souligner l'absence de sa mère, quand les autres enfants pouvaient profiter de la leur. Sa mère revient alors qu'elle a atteint l'âge de douze ans et l'insère dans une vie de famille nouvelle, avec une petite sœur, mais toujours sans papa. Elle devient la confidente de sa mère, qui développe petit à petit une longue maladie. Elle se promet de devenir une jeune-femme brillante afin d'honorer sa mère de tout ce qu'elle n'a pas pu vivre. Mais la relation de grande confiance qui lie sa mère à elle est aussi une relation très étouffante, qui inverse un peu les

rôles. Sa mère devenant exigeante affectivement, mais ne s'occupant que peu de sa deuxième fille, Cyndie avoue : *"J'ai toujours été une sœur pour ma mère et une mère pour ma sœur. Ma mère me confiait ses problèmes, et je savais qu'il fallait que je sois à la hauteur. On a toujours beaucoup aidé et soutenu ma mère car elle a beaucoup souffert dans sa vie. J'ai cru que je pourrais me sortir de cette situation en me mariant. Mais mon mariage fut bien trop précoce, et mon divorce retentissant. De toutes façons ma mère n'aimait pas mon mari"*. Si Cyndie n'a pas elle cédé un enfant à sa mère, malgré le chantage affectif énorme de celle-ci, c'est parce qu'elle a préféré l'avortement. Mais n'a-t-elle pas aussi préservé ainsi l'absolu maternité de sa propre mère ?

E. LA GRAND-MERE PEUT-ELLE ÊTRE UN PERE POUR L'ENFANT ?

Toutes ces caractéristiques du rôle de la grand-mère sont très bien résumées par une mère guadeloupéenne qui affirmait : *"C'est ma mère qui m'a aidée, le père de mes enfants c'est ma mère."*¹ Cette phrase fait écho à celle de toutes ces mères célibataires qui prétendent haut et fort : *"Je suis la mère, je suis le père!"*. Devenues grands-mères, elles sont encore la mère et le père de leurs petits-enfants. Mais au-delà des mots, resurgit bien évidemment la béance affective de femmes qui n'ont pas de référent masculin et paternel dans leur entourage (ni leur père, ni ceux de leurs enfants) et dont la blessure narcissique n'a d'égal que leur demande d'amour toujours insatisfaite.

On peut alors se demander si la grand-mère peut véritablement jouer un rôle paternel pour l'enfant. En tant qu'intercesseur entre la mère et l'enfant, et détenteur de l'autorité familiale, la grand-mère est porteuse du discours de la loi et de l'interdit d'inceste entre mère et enfant. En s'accaparant l'enfant-phallus, porteur d'amour et d'identité, elle le soustrait à la jouissance de la mère, et se pose comme véritable objet d'amour pour l'enfant. Mère et grand-mère forment ainsi un couple de rivales dans la relation à l'enfant, dont celui-ci apprend à jouer très rapidement (Lesel, 1995). L'enfant est protégé d'un lien exclusif à la mère, d'une fusion pathogène, par ce rapport à la grand-mère. En cela, la grand-mère occupe une véritable fonction paternelle, d'autant plus marquée dans les familles monoparentales, et sa place n'est absolument pas secondaire. Mais même en présence du père, celui-ci doit concéder à la grand-mère maternelle un pouvoir phallique qui lui est confisqué. La phallicité de la grand-mère, entretenue par le culte de sa toute-puissance, évacue un père, déjà fragilisé dans son autorité par la mère et par sa propre mère. La reconnaissance de l'absolu (grand-)maternel par les deux parents rend le père facultatif. Néanmoins, si elle permet de séparer physiquement et psychologiquement l'enfant et la mère, la grand-mère ne fait que replacer l'enfant dans un univers toujours foncièrement maternel. Il manque toujours du paternel et du masculin.

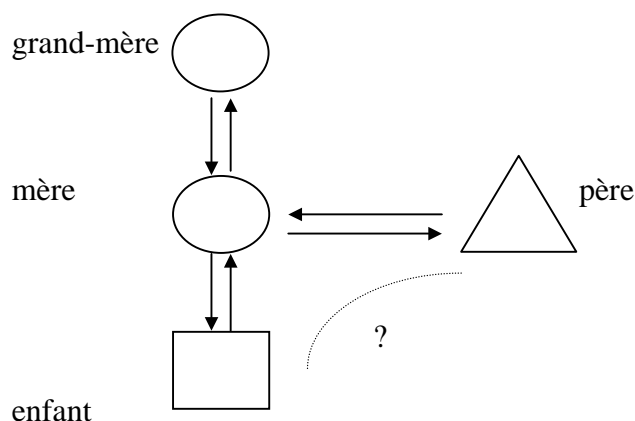
La grand-mère paternelle lorsqu'elle est sollicitée par la mère de l'enfant malgré l'absence d'implication du père, insère l'enfant dans un référent paternel plus direct. Le cadre paternel est recréé par son intermédiaire, et l'enfant est inscrit dans une filiation paternelle, occupant ainsi une place dans la généalogie patrilinéaire. Les grands-mères, en tant que matriarches, font figure de personnages clés dans les lignées familiales. C'est plus en fonction d'elles qu'en fonction des parents directs que la généalogie se construit. Elles sont véritablement détentrices de l'histoire familiale, et fait important, connaissent les noms des pères et des mères de leurs petits-enfants, lorsqu'il s'agit "d'enfant-dehors". Dépositaire du nom du père, la grand-mère détient un savoir fondamental pour l'enfant. Elle est celle qui peut reconnaître le père ou le nier totalement, pour son profit à elle. Si c'est elle qui peut désigner

¹ Cité par C. Attias-Donfut et N. Lapierre, *op. cit.*, p. 61.

le père de l'enfant de sa fille, elle est aussi celle qui vient confirmer la paternité de son fils envers les enfants d'une autre femme (d'un regard physionomiste, *cf.* chapitre V). Elle est donc celle qui donne accès au père et qui autorise le fils à être ou non un père. Pour toutes ces raisons, l'aïeule peut donc faire office d'ancêtre et permettre à l'enfant l'accès à son histoire¹. Les figures des pages suivantes représentent simplement la situation relationnelle qui lie les trois générations.

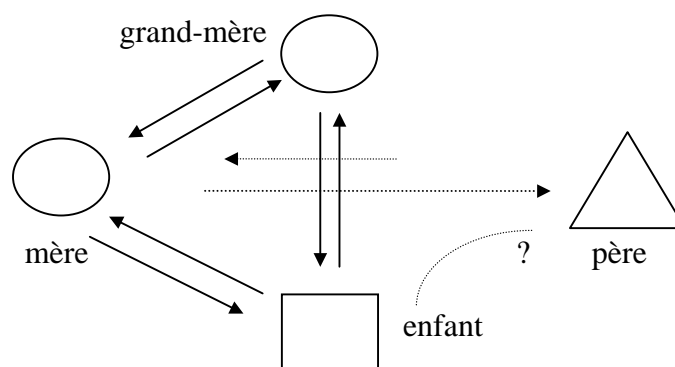
¹ Je ne m'explique pas comment j'avais pu avoir cette intuition en me rendant chez ma propre grand-mère (*cf.* chapitre I)...

Figure n°12 : L'homme face à la triade maternelle.

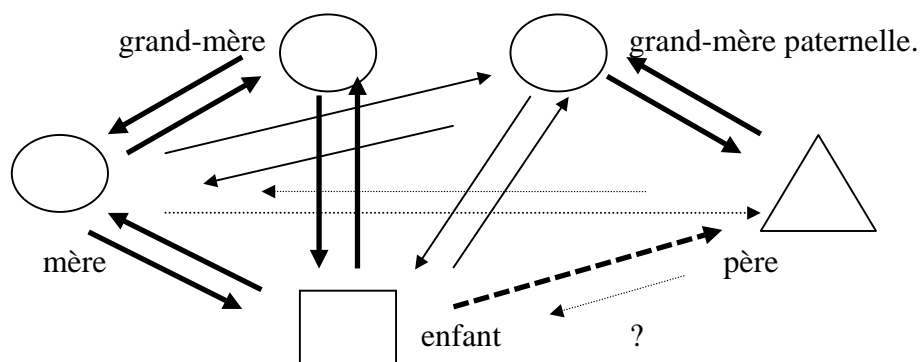


La relation conjugale doit trouver sa place dans la triade maternelle. La relation entre le père et l'enfant transite par le maternel. Il ne s'agit pas d'une parentalité conjointe et équivalente.

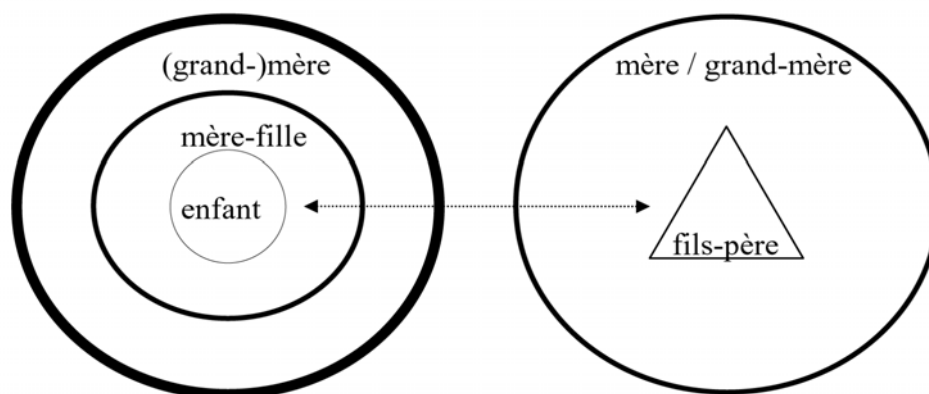
Figure n°13 : La fragilisation du lien conjugal et l'évacuation du père.



La phallicité de la grand-mère intercède dans la relation conjugale, qui est secondaire, face à la relation maternelle. La relation père-enfant est hasardeuse. Dans ce fonctionnement relationnel, l'homme transite par la mère, et se soumet au regard de la grand-mère maternelle pour exercer sa paternité. La mère craint d'être dépossédée de son enfant par le père de celui-ci, alors qu'elle est évincée par sa propre mère.

Figure n°14 : L'enfant au centre des enjeux maternels.

L'enfant est pris dans des relations maternelles multiples et envahissantes, alors que dans le même temps, le père est écarté lentement mais sûrement par cette primauté féminine qui remet en question le lien conjugal. La mère est très en demande par rapport à tous les personnages de cette parentèle, même si cette demande n'est pas réciproque de la part du père et même de la belle-mère. La demande de l'enfant envers le père n'est pas reconnue, le père étant considéré avant tout dans son rapport à la mère.

Figure n°15 : La concentricité maternelle, rempart contre la paternité.

Néanmoins, deux questions persistent. Si elle permet à l'enfant d'accéder au registre imaginaire en le séparant de la mère, la grand-mère ne le maintient-elle pas dans une relation sclérosée à la Mère, au maternel ? En effet, l'enfant ne doit-il pas aussi sortir de cette verticalité intergénérationnelle féminine qui le lie au double maternel : grand-mère - mère - enfant ? Qu'en est-il de ses supports latéraux familiaux ? Les autres relais parentaux dans le cadre domestique ont eux aussi leur importance. D'autre part, tout aussi phallique soit-elle, la grand-mère n'en reste pas moins une femme. L'enfant, quel que soit son sexe, peut-il évoluer et se développer uniquement dans une exclusivité féminine, quand bien même l'accès imaginaire au registre paternel lui serait rendu possible ? Ne faut-il pas au-delà du maternel et du paternel, du féminin et du masculin pour construire la personnalité d'un enfant ? Les

hommes de la famille, au-delà du père, jouent aussi un rôle clé, dans l'accès au registre symbolique de la paternité.

II. Les petites mères de la famille

A. DU ROLE DE SŒUR...

La fraternité reconnue, celle qui est partagée, reste essentiellement en Guadeloupe, celle qui lie les enfants nés de la même mère. La proximité est d'autant plus grande que frères et sœurs ont aussi le même père. Mais même dans le cas d'une famille pluripaternelle, ce sont toujours les enfants de la mère qui sont considérés comme étant frères et sœurs de cœur. Les enfants du père qui ne vivent pas sous le même toit restent des enfants-dehors, et même s'ils peuvent être désignés comme des frères et sœurs, la dimension affective est bien moindre du fait d'un vécu éloigné. En effet, c'est ici avant tout la coresidence maternelle qui fonde la fraternité. A l'extrême, les enfants élevés par la mère et qui ne seraient pas ses propres enfants, mais dont elle aurait la garde prolongée peuvent aussi être considérés comme faisant partie affectivement de la fratrie, même s'ils ne peuvent prétendre au même droit que les autres, notamment en matière d'héritage (*cf.* Chapitre XII).

1. Les deux sœurs...

La relation qui lie les sœurs dépend bien évidemment de la relation qu'elles établissent avec leur mère. Si celle-ci se confie le plus souvent à l'aînée, sans être pour autant la confidente ni de l'une ni de l'autre, cette relation d'échange et de confiance peut se faire entre sœurs. Le silence imposé par la mère trouve peut-être ici un exutoire fondamental. L'aînée peut ainsi être un guide pour la cadette, toutes deux apprenant à s'accommoder de l'indisponibilité affective de leur mère. A l'adolescence, c'est notamment par la sœur, et entre amies, que se transmettent les secrets concernant la sexualité naissante. Aujourd'hui encore, la sœur est plus souvent une informatrice sur ce sujet que la mère.

Néanmoins, les sœurs, tout aussi proches soient-elles, peuvent également être à un second degré des rivales dans l'amour de leur mère. Fait classique mais d'autant plus net quand les deux filles n'ont pas le même père. La relation que la mère entretient avec chacune d'entre elles est souvent porteuse de la relation établie avec le père de chacune. Une certaine jalousie peut être perceptible quand l'une profite de la présence de son père et l'autre non, qui doit juste se contenter d'un beau-père qui n'a aucune obligation à être gracieux avec elle. Il semble cependant que la relation qui lie les sœurs soit l'une des plus proches du système matrifocal. Elles sont des soutiens importants l'une pour l'autre, des complices de sorties à l'âge adulte, même si elles ont partagé les interdits maternels. Elles partagent ainsi une expérience de la complicité et de l'amitié qui sont exclues de la relation à la mère et qui viennent soulager les contraintes de l'éducation maternelle.

2. ...et leur frère.

Pas facile d'être la sœur du ou des fils chéris de la maman ! La fille ne peut que constater quotidiennement que les garçons sont privilégiés du fait de leur droit de sorties plus large que le sien, et du fait du prestige qu'ils peuvent procurer à la famille. Contrairement à

eux, elle sait qu'elle n'a pas droit à l'erreur, et que le seul prestige qu'elle pourra apporter à sa famille est un mariage en bonne et due forme. Pour peu qu'elle soit l'aînée, la fille doit de plus prendre en charge une bonne partie de l'éducation du garçon, à moins qu'elle ne vive avec la grand-mère. Mais revenue au domicile maternel, elle sera amenée à seconder sa mère dans l'éducation des plus jeunes enfants, et à se conduire comme une petite mère envers eux. Adulte, elle pourra même facilement aider son frère financièrement si le besoin se manifeste. Elle peut d'ailleurs être désignée comme la marraine d'un de ses frères, rôle qui démontre la responsabilité maternelle qui lui incombe de fait. Si elle joue le rôle de mère, au même niveau que sa propre mère, le fils quant à lui risque d'être infantilisé par cet entourage de femmes qui rendent la vie heureuse.

Lorsque l'écart d'âge est grand entre la sœur et ses frères cadets, il y a peu de chance qu'une réelle complicité entoure leur relation, mais plutôt un profond respect. En aucun cas, cette sœur, qui est aussi une mère, ne peut être une confidente de la vie privée de son frère. Il règne une sorte d'interdit, qui vient certainement figurer l'interdit d'inceste, sur la vie privée de chacun des membres de la fratrie. Par contre, lorsqu'ils sont d'un âge plus proche, une réelle complicité peut lier la sœur à son frère, dans laquelle la sœur peut trouver un confident, et le frère une amie.

B. ...A CELUI DE TANTE¹

1. Les tantes maternelles

Les tantes maternelles, surnommés "taties", sont un soutien éducatif non seulement reconnu mais aussi attendu autour de l'enfant, par la mère. Quand la grand-mère n'est pas disponible ou est trop éloignée, c'est le plus souvent la tante qui fait office de nourrice, ou de gardienne. La mère sait qu'elle trouvera chez sa sœur les mêmes valeurs qui ont construit sa propre éducation et qu'elle n'a donc pas à être inquiète sur les principes moraux qui pourront entourer l'enfant. La tante peut ainsi être un gardienne occasionnelle de l'enfant, mais aussi une gardienne plus durable, notamment lorsqu'elle accueille un neveu ou une nièce venu faire des études ou un stage dans sa commune.

Les tantes maternelles représentent ainsi un substitut maternel tout désigné pour leur convergence avec la mère. Cela fait même partie des obligations entre sœurs que de s'occuper des enfants de l'autre à tout moment, ou de suppléer la mère. Les enfants vivent ainsi fréquemment en présence de leurs cousins avec lesquels ils peuvent ainsi entretenir rapidement des relations de jeu. C'est dans le même état d'esprit qu'interviennent les cousines de la mère ou de la grand-mère, quand elles vivent à proximité, toujours pour donner un coup de main ou s'occuper de l'enfant.

¹ Le terme "tante" est celui utilisé dans la terminologie antillaise pour désigner les femmes appartenant aux fratries des parents (sœurs de la mère et sœurs du père), mais pas systématiquement les parentes par alliance. J'y reviens plus loin. Par extension, la tante est aussi la grande-tante (sœur de la grand-mère ou du grand-père) et toute femme consanguine de la génération des parents, y compris les cousines. Le critère étant non seulement la consanguinité mais aussi la différence d'âge. La cousine de la mère peut ainsi être désignée comme une tante.

Les relations les plus complices que la mère peut établir avec les femmes de sa parentèle, pour la soulager dans l'éducation des enfants, se forment avec les personnes de même génération : ses sœurs, ses belles-sœurs, éventuellement ses cousines si elles sont proches. Le contenu de ces relations sera amical et cordial, même si une certaine rivalité peut s'y ressentir. Les personnes de la génération de sa mère, donc de la grand-mère de l'enfant (grands-tantes, cousines...), en tant qu'aînées, peuvent exprimer des remarques ou des reproches sur le mode d'éducation de la mère, mais passent plus facilement par l'intermédiaire de la grand-mère pour le signaler, avec qui elles partagent justement une plus grande proximité générationnelle, tout comme la mère avec ses "sœurs". Seules les personnes les plus proches, mères et sœurs, peuvent se permettre de faire des remarques ou des reproches à la mère. Celle-ci restant de toute manière seule juge, avec sa propre mère, la grand-mère, de ce qu'elle souhaite dispenser à l'enfant.

2. Les tantes paternelles

Il nous semble toutefois impossible d'affirmer que seules les tantes maternelles interviennent autour de l'enfant. Si les tantes paternelles sont parfois moins présentes, c'est peut-être plus en raison de la distance plus fréquente entre l'enfant et son père et sa parenté patrilinéaire. Mais, tout comme la grand-mère, les tantes paternelles peuvent aussi bien court-circuiter les rapports de parenté et s'occuper de l'enfant, malgré une certaine absence du père. C'est la question de la légitimité de leur action qui est posée, quand le père lui-même ne semble pas disposé à s'occuper de l'enfant, mais leur présence est escomptée naturellement même si elle n'est pas effective. En tant qu'intime du père, la tante est même considérée comme ayant un rôle direct à jouer auprès de l'enfant. Elle ne manque pas d'exprimer sa volonté de s'occuper de l'enfant, surtout quand elle peut entretenir de bons rapports avec sa belle-sœur. Mais ici aussi, tout peut dépendre de la nature des liens entre le père et la mère des enfants. Lorsqu'elle exerce une autorité sur l'enfant, celle-ci ne leur est pas contestée, tant elle semble prouver leur légitimité.

3. Les tantes par alliance

A l'inverse, les femmes liées par alliance à l'enfant ont un droit plus secondaire dans l'éducation de l'enfant. En effet, la femme de l'oncle paternel ou de l'oncle maternel, gardent une distance du à leur manque de consanguinité. Ainsi, le vocabulaire utilisé pour les désigner diffère des autres tantes. Elles sont plus souvent nommées comme étant "la femme de mon oncle", que comme étant des tantes. Cette précision terminologique témoigne de la distance maintenue et de la distinction faite réellement entre les parents consanguins et les parents affins. La distance qui éloigne les femmes des oncles est d'autant plus importante que l'alliance n'est pas légitime. Si elle n'est que la concubine ou l'amie de l'oncle, cette femme ne peut être considérée, au niveau des relations familiales, au même titre qu'une véritable alliée. Sa place n'est pas reconnue comme membre de la famille à part entière, à moins qu'elle soit la compagne et la mère des enfants de l'oncle depuis longtemps. Elle ne peut sinon exercer aucun droit sur les enfants, qu'elle désignera comme étant les neveux de son conjoint et non les siens. Une fois mariée, sa place peut être reconnue et peut lui procurer un certain droit de remarques ou d'interventions auprès des enfants, qui restent néanmoins des consanguins d'alliés et non des consanguins.

C. LA MARRAINE : UNE MAMAN IDEALE

A ce titre, le regard de la marraine occupe une place particulière, un peu comme celui de la "mabo". Elle est en effet celle qui détient une autorité morale sur l'enfant comme la grand-mère, mais qui, en tant que membre de la génération de la mère, jouit d'une proximité d'âge et d'intérêt plus grande. Elle est aussi une "bonne maman", celle dont on peut attendre non seulement de la gentillesse mais à qui on peut aussi se confier, et dont l'avis est toujours écouté avec attention tant il est entendu qu'elle est celle des "parents" qui comprendra le mieux ce qui est bon pour l'enfant et ce qui lui fera plaisir. Elle est véritablement un interlocuteur pour l'enfant, celle à qui il pourra confier ce qu'une relation très disciplinaire avec la mère, et très respectueusement ludique avec la grand-mère interdit ailleurs. La marraine est vraiment "une mère en plus", celle avec qui l'enfant pourra dire ce qu'il ne peut exprimer ni avec sa mère ni avec sa grand-mère. Elle est celle dont on attend qu'elle l'écoute et le guide en lui prodiguant les meilleurs conseils. C'est pourquoi elle peut très bien être choisie en-dehors de la parenté. Parfois, elle lui est même totalement étrangère, mais est choisie pour les qualités morales ou sociales qu'elle représente : une collègue, une amie dévouée, une femme claire quand la mère est noire... C'est de toute façon quelqu'un à qui la mère ou l'enfant lui-même sont attachés¹.

Le rôle de la marraine ne s'arrête pas pour autant à celui de confidente. Elle est aussi celle qui peut être amenée à remplacer la mère en cas de décès, de départ, ou de grosses difficultés. Ce rôle très chrétien de la marraine, que l'on retrouve moins chez le parrain, est pris réellement à cœur par les intéressées puisqu'il arrive que l'enfant soit même élevé jusqu'à l'âge adulte chez sa marraine, quand ses conditions de vie chez sa mère ne sont plus suffisamment bonnes ou quand la maman est débordée par exemple². Elle est en fait celle qui doit être capable de donner à l'enfant une meilleure éducation que sa propre mère, le cas échéant. La mère la choisit en fait véritablement avec l'éventualité de pouvoir lui déléguer un jour une part de sa maternité qu'elle assumera mieux qu'elle

La marraine est donc véritablement une seconde maman, peut-être même une "maman idéale". Si la mère joue un rôle affectif et moral, elle représente aussi une forme de discipline et de rigueur qui n'est pas associée à la marraine. Celle-ci bénéficie des doux attraits de la grand-mère tout en étant plus proche de l'enfant car plus jeune. Elle réunit à la fois les atouts de la mère et de la grand-mère sans en présenter *a priori* les défauts. Mais sa rigueur et sa discipline maternelles ne manquent pas de se dévoiler lorsqu'elle prend effectivement l'enfant en charge et devient une mère effective et non plus idéale. C'est alors son rôle maternel, ferme et plus froid qui reprend le dessus. Mais généralement, la relation entre une marraine et ses filleuls, même si elle est épisodique, est cordiale et spontanée.

¹ Les baptêmes ont lieu quand les enfants ont déjà deux ans au minimum, et non dans les premiers mois de leur vie. Ils ont ainsi pu déjà s'attacher particulièrement à des personnes de leur environnement. La seule raison que l'on m'ait donné à ce baptême "tardif" tient à des critères économiques. Vu l'investissement énorme que représente un baptême pour une famille, puisqu'il est toujours l'occasion d'une grande fête où l'on réunit les proches et les moins proches, il est préférable de le faire quand on est assuré de la survie de l'enfant, quand son état de santé et son âge sont probants, et peuvent assurer les parents que les dépenses ne seront pas faites trop rapidement ni gâchées par une mortalité infantile ou subite.

² C'était le cas de Laure dans la famille Madras, chapitre III.

D. LES FONCTIONS PATERNELLES DES FEMMES DE LA FAMILLE

"Il voulait que je laisse ma première fille chez ma mère, la deuxième chez sa sœur, et mon fils chez sa mère"¹.

Que de mamans, pourrait-on ajouter ! Les propos que cette femme tient face à l'impossibilité de son conjoint d'accepter ses deux premières filles et même leur propre fils, dans ses projets professionnels et conjugaux, démontrent mieux que toute argumentation à quel point les femmes de la parentèle sont perçues avant tout comme d'éventuels substituts maternels. Elles sont même les mères premières dans la vie d'un homme, comme d'une femme ! Il faut à ce titre souligner que la fête des mères, qui est en Guadeloupe une fête "nationale" pratiquée par toutes les familles, est véritablement la fête *des* mères. Toutes les femmes qui sont mères sont honorées, parentes et voisines, et principalement celles qui se sont conduites en tant que telles envers les enfants de la famille. C'est en fait plus la maternité ou le maternel qui est fêté, que la femme qui joue ce rôle, ou la mère biologique.

1. L'aréopage maternel

Ce véritable aréopage de mères potentielles comporte autant de personnages familiaux qui sont ensuite rejoints par le bal des amies et des voisines qui, si elles n'ont pas droit de regard sur l'éducation des enfants puisqu'elles ne font pas partie de la famille, contribuent à renforcer cet environnement féminin. Cet environnement dense permet effectivement à l'enfant d'avoir des soutiens familiaux importants et de ne jamais être livré à lui-même. Cette prise en charge de type communautaire de l'enfant qui évolue d'une maman à une autre, tout en restant dans un cercle bien déterminé de personnes, rappelle le système de nourrice collective pendant l'esclavage, mais constitue surtout l'un des réseaux de solidarité que la mère trouve à sa disposition pour l'élever même lorsqu'elle est seule. Ce soutien et ces services rendus trouvent une contrepartie dans le rôle que la mère joue en tant que tante.

Ce réseau est aussi celui dans lequel l'enfant est amené à circuler, soit comme personne de compagnie, notamment auprès des tantes qui n'auraient pas d'enfants, soit en tant que "*koudmen*" ("*coup de main*") pour venir soulager une tante débordée². A ce titre en effet, l'argent vient consolider des réseaux d'échanges et de solidarité importants entre les différentes parentes et entre les générations. Les services, les biens matériels, et l'argent qui circulent grâce à l'enfant ou pour lui constituent une dimension importante de la solidarité familiale (Cf. Attias-Donfut, Lapierre, 1996)

Mais ce réseau est aussi et peut-être surtout un réseau de surveillance qui peut devenir très étouffant pour les adolescentes. En effet, comme nombre de jeunes filles nous l'ont fait remarquer, cette cohésion familiale ne laisse aucune chance de se soustraire au regard maternel ou paternel. Les tantes sont les autres yeux des parents. "*On n'est jamais libre de bouger, il y a toujours une tante quelque part pour te voir, et t'empêcher de sortir même si manman n'est pas là !*". Les enfants sont en permanence entourés d'interdits, surtout pour ceux qui sont tenus d'être le plus souvent à la maison, les filles, par qui passe la reproduction

¹ cité par Alain Anselin, *L'émigration antillaise en France. La troisième île*, Paris, Karthala, 1990 : 48-49. Cet exemple fait écho aux cas d'hommes qui demandent à leur épouse ou femme légitime d'élever l'enfant qu'ils ont eu avec leur maîtresse quand celle-ci est dans une situation trop précaire. C'est un cas plus courant chez les classes moyennes. L'argument présenté est ici la respectabilité du père, qui considère ainsi assumer ses responsabilités, en demandant à sa femme de le couvrir.

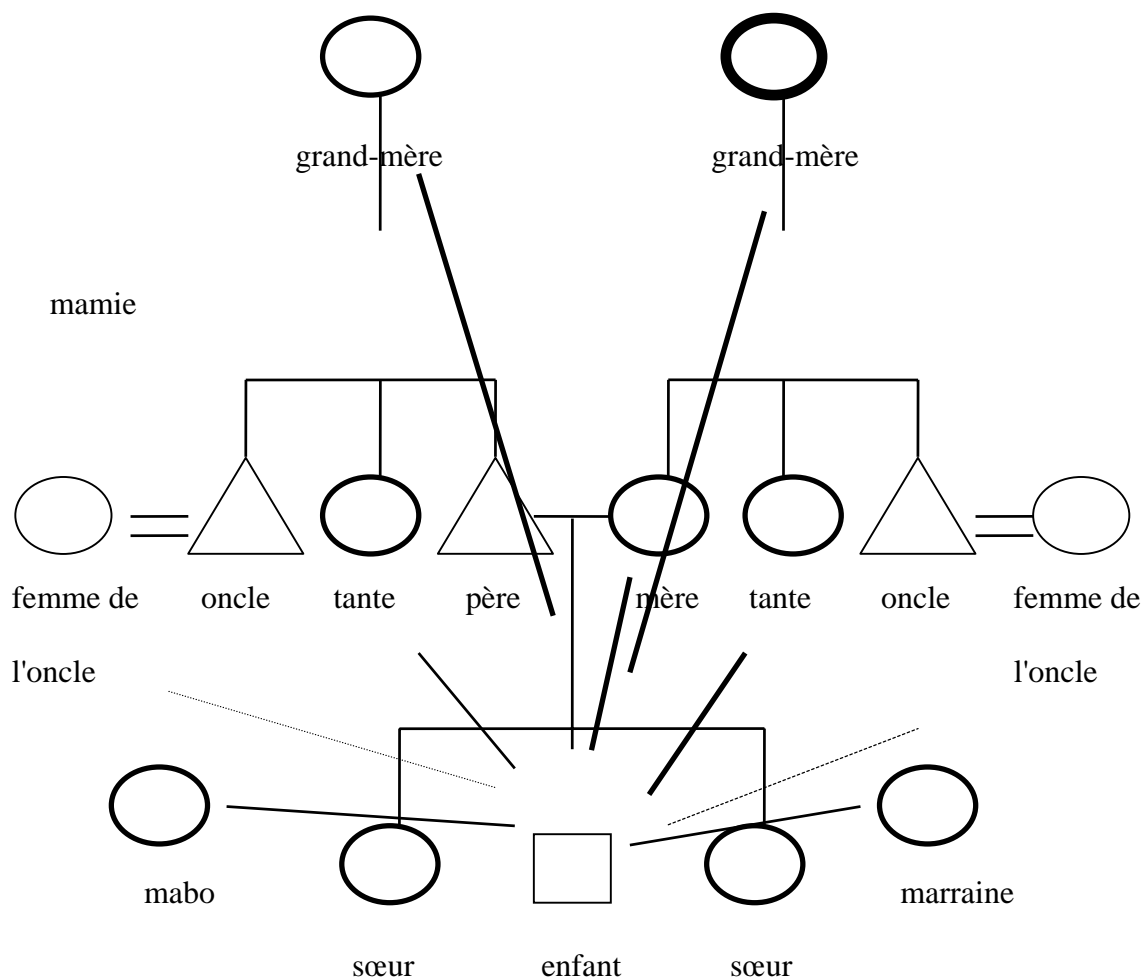
² Voir l'analyse des échanges familiaux et de la circulation des enfants proposée par C. Attias-Donfut et N. Lapierre, *Op. Cit.*

de ce système matrifocal. Néanmoins, si les fils sont encouragés à sortir, ce collège familial n'en reste pas moins un censorat actif, agissant aussi pour éviter les dérapages publics du garçon. Leur rôle éducatif coercitif est l'un des piliers de cette organisation communautaire.

2. Un "tiers" entre la mère, la grand-mère et l'enfant

Toutes ces femmes sont autant de personnes qui permettent à l'enfant de ne pas rester uniquement dans le giron maternel, même si son environnement reste largement féminin. Elles assurent en fait une fonction très importante qui est de séparer la mère et l'enfant, ou en tout cas de proposer un relais à cette relation, pour l'un comme pour l'autre. Dans le processus d'individuation, cette séparation entre l'enfant et le corps de sa mère est indispensable. En s'occupant de l'enfant, en lui faisant quitter le domicile maternel, et en lui dispensant une autre autorité, les femmes occupent ainsi cette fonction habituellement dévolue au père. La mère est d'ailleurs parfois la première à mettre de la distance entre son corps à elle et celui de son enfant, par le sevrage du nourrisson, d'une part, mais aussi quand l'enfant a quelques années, en lui assignant des tâches qui le conduiront hors de l'espace domestique, ou lui apprendront à se débrouiller sans elle. Par ces gestes, la mère, tout comme ses substituts maternels qui l'entourent, veillent à ce que l'enfant n'évolue pas dans une fusion exclusive avec elle, ce qui deviendrait pathologique, mais entame un processus d'individuation, douloureux pour les deux parties. Même si la mère reste le référent principal et le point de repère premier de l'enfant, celui-ci est amené à découvrir un univers autre. Cette fonction paternelle est peut-être plus efficiente chez le garçon que chez la fille, mais évite en tout cas à un homme d'avoir à l'assumer, puisque d'autres y sont désignées *de facto*. Mais est-ce un lieu vacant que les femmes occupent ou comblent-elles le vide laissé par le père ?

L'aréopage de mères potentielles est perçu chez certains psychologues ou certaines travailleuses sociales métropolitaines comme un terrain favorable à la confusion psychologique et au manque d'individualisation de l'enfant. Il ne faut pas négliger le fait qu'il permet surtout, face à l'incertitude des hommes, de maintenir une cohésion qui inscrit l'enfant dans un univers plus large que la dyade maternelle. C'est d'ailleurs cet aréopage manquant qui peut entraîner une expression pathologique de la matrifocalité lorsqu'elle est reproduite dans un contexte social autre (en Métropole par exemple), où le lien familial élargi ne peut être perpétué. Aure Jeangoudoux a ainsi montré que même dans les familles monoparentales antillaises, où la matrifocalité est à son comble, subsiste une articulation symbolique bipolaire qui permet à l'enfant de ne pas développer de psychose car l'exclusivité maternelle est diluée par la présence d'autres intervenants qui font office de tiers œdipien. Cette organisation diffère en cela fondamentalement de la monoparentalité de type métropolitaine qui marque le plus souvent une rupture de liens familiaux : *"Une famille monoparentale se constitue pour accéder à la vie sociale non pour se refermer sur elle-même. La famille, ici, a tendance à absorber l'individu et notamment la fille-mère et son enfant. Ailleurs, la famille a tendance à isoler la fille-mère et son enfant, ou bien celle-ci s'isole du reste de la famille."* (Jeangoudoux, 1988 : 42).

Figure n° 16 : l'aréopage maternel.

L'enfant, fille ou garçon, est entouré d'une nuée de femmes, au premier rang de laquelle figure la mère, les sœurs et les grands-mères. Les tantes, a fortiori consanguines, sont des collaboratrices précieuses pour la mère. La marraine et l'éventuelle nourrice (mabo) sont des éducatrices intimes pour l'enfant. Il faudrait ajouter à cet environnement les cousines de la mère qui peuvent apporter leur présence, et les tantes de la mère, qui font part de leur conseils. Seules la mère et les grands-mères ont un réel droit de décision dans l'éducation de l'enfant, les tantes ayant plutôt un droit de regard et de conseil.

III. Les hommes de la famille

Moins visible, l'influence masculine s'exerce plus en-dehors du cadre domestique maternel, celui de l'éducation, pour occuper l'espace du dehors, celui de la socialisation. Toutefois, dans le cadre domestique, un œil avisé ne saurait prétendre oblitérer le rôle de ces hommes qui sont autant d'objets d'identification.

A. DU ROLE DE FRERE...

1. Le frère de la fille

Le statut du frère est primordial dans la dynamique matrifocale, car il est le seul personnage masculin fiable et dont l'on peut être assuré de la fidélité. Le frère veille ainsi à la sécurité de sa sœur même s'il est son cadet et reste même tardivement un proche soutien. Les filles sont ainsi autorisées à sortir lorsqu'elles sont accompagnées de leur frère, qui devient ainsi un protecteur, mais aussi le porte parole de l'autorité maternelle. Leur regard peut être un regard censeur, la sœur pouvant craindre que son frère ne la condamne pour ses rencontres en lieu et place de la mère. Néanmoins, l'amour fraternel n'a pas son égal et talonne de près l'amour maternel. Les relations d'assistance et d'obligations entre frères et sœurs ne doivent souffrir aucune condition.

Le lien qui unit un homme à sa sœur sert d'ailleurs d'exemple pour apprendre au fils le respect des femmes. Afin d'éviter qu'ils se conduisent "mal", les mères leur rappellent effectivement : *"n'oublie pas que tu as une sœur !"* Le garçon est ainsi invité à ne pas faire souffrir à une femme ce qu'il ne voudrait pas qu'un autre homme fasse subir à sa propre sœur¹. C'est donc une identité profonde qui lie le frère à sa sœur, malgré la distance affective qui s'impose entre eux. Néanmoins, un interdit d'inceste est nettement exprimé par la mère, et plus à l'adresse du garçon que de la fille d'ailleurs. C'est son désir d'homme qui doit être contenu envers sa sœur. Nous avons noté par exemple que la mère met en garde le garçon notamment lorsque le père n'est pas présent au domicile conjugal et qu'il a eu de multiples enfants, qui ne sont pas tous connus. Le risque est effectivement grand que le garçon soit amené à rencontrer une femme qui soit sa demi-sœur paternelle. C'est notamment dans cet objectif que le père doit être connu ou désigné à l'enfant, avant que le risque d'inceste ne se produise. Connaître le père, ou son nom, permet ainsi à tous les enfants de celui-ci de se reconnaître le jour de leur éventuelle rencontre. *"Fais attention à Capesterre !"*. C'est ainsi que la mère de Franck l'a prévenu contre le risque incestueux, désignant un périmètre d'action où le père a pu se faire remarquer...

2. Les frères entre eux

Les frères entre eux sont liés de plus par une relation d'identité sexuelle qui peut avoir deux aboutissants. Elle efface une éventuelle distance qui pourrait tenir éloignés un frère et une sœur dans leurs activités ou leurs affinités, mais elle peut aussi être à l'origine d'une rivalité latente qui caractérise toutes les relations homosexuées en milieu matrifocal. C'est la notion de *"respect"* qui caractérise la non agression entre les hommes et particulièrement entre les frères. Néanmoins, en tant que rivalité entre hommes², elle ne se concrétise jamais par un passage à l'acte violent, les règles de la fraternité s'imposant toujours devant toute rivalité qu'elles évacuent. Il est ainsi connu que le seul véritable ami qu'un homme puisse avoir est son propre frère. Un ami confirmé est d'ailleurs appelé un *"ami-frère"*.

B. ... A CELUI D'ONCLE.

¹ Ce qui aurait pu être un argument noble ne semble pas avoir suffisamment d'écho pour que les relations entre hommes et femmes soient totalement apaisées. La relation entre frères et sœurs est peut-être plus conflictuelle en murmures, notamment en tant qu'objet du désir d'amour de la mère.

² Cf. chapitres VIII et XI.

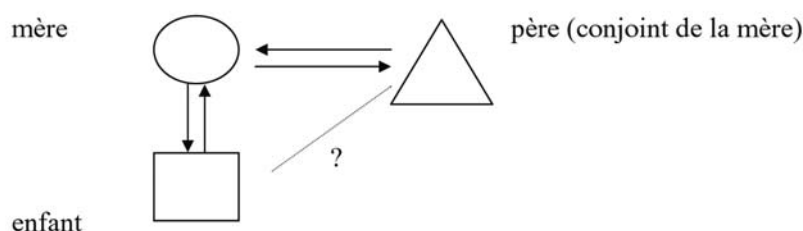
Le rôle de l'oncle révèle à lui seul les ambiguïtés et la cohérence du système matrifocal. Nous avons pu constater que les hommes se révélaient être plus souvent attentifs et attentionnés en tant qu'oncles qu'en tant que pères. Le paradoxe n'en est certainement pas un. Il s'éclaire à la lueur du lien généalogique qui lie l'oncle à l'enfant.

1. L'oncle maternel

L'oncle maternel se trouve dans une relation fondée sur un double rapport de proximité : en tant que frère, il partage avec la mère de l'enfant une imminence que seul le tabou de l'inceste protège. Le frère, acteur masculin, protecteur et bienveillant, devenu oncle utérin, n'est pas relégué par la relation mère-enfant puisque sa place au côté de la mère est perçue comme plus évidente et naturelle que celle du père. Sa proximité avec la mère s'allie à l'intimité entre la mère et l'enfant pour faire de lui un acteur familier de l'environnement de l'enfant, qui pourra s'en occuper dès son plus jeune âge, pour ensuite l'initier lui aussi au monde extérieur à la maisonnée familiale, dont il n'est jamais très loin. Il est alors compréhensible que l'homme soit plus à l'aise dans une position d'oncle que de père, d'une part parce que la première exige moins d'investissement que la seconde qui est un rôle quotidien, mais aussi, d'autre part, parce que la relation avunculaire ne transite pas par une relation de conjugalité matrifocale qui exclut implicitement le personnage masculin. L'homme doit faire sa place dans la relation conjugale en tant que père ; la place de l'oncle est un *a priori*, qui procède de deux relations d'identité et de proximité (la relation frère-sœur et la relation mère-enfant) et qui ne s'alourdit d'aucune relation d'alliance. La relation entre l'oncle maternel et l'enfant, si elle passe par la mère n'en est pas moins transitive, car elle reste une relation entre trois consanguins, contrairement à la relation entre le père et l'enfant qui passe par l'affinité. Toutefois, l'implication éducative de l'oncle dépend de la présence du père. Alors que nous lui demandions si ces oncles l'avaient élevé lorsqu'il était petit, Philippe nous répondit sans hésiter : "*Pour quoi faire ? Mon père était là !*"

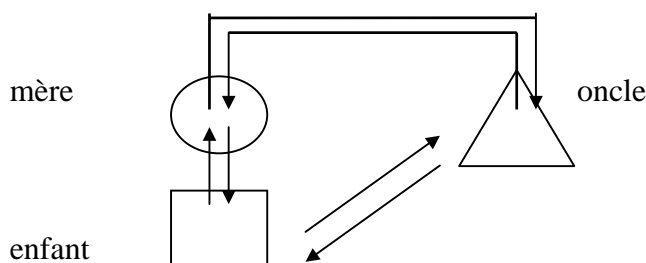
Cette réponse montre bien que, dans une logique normative du mariage et de la légitimité familiale, la présence du père est plus valorisée que celle de l'oncle, même si celle-ci n'est pas remise en question. Cependant, en présence du père, l'oncle doit garder normalement une place secondaire. Fred sut ainsi être présent pour Armel et Nathalie tout en n'empiétant jamais sur les moments de présence de Robert (chapitre VIII). Nous ne sommes donc pas devant un système matrilineaire. Par contre, une logique "matrilineaire" peut prendre le relais en cas d'absence ou d'abus du père, puisque l'oncle maternel fait alors office de secours précieux. Fred était prêt à intervenir au cas où Robert aurait porté la main sur sa sœur, mais ne risqua jamais la confrontation directe tant qu'aucun geste n'avait été commis. Néanmoins, cette logique n'est pas exclusive puisque les oncles paternels peuvent aussi intervenir auprès de l'enfant ou de la mère. La place de l'oncle est reconnue et il fait partie des personnes ayant autorité sur l'enfant.

Figure n°17 : La relation père-mère-enfant n'est pas transitive.



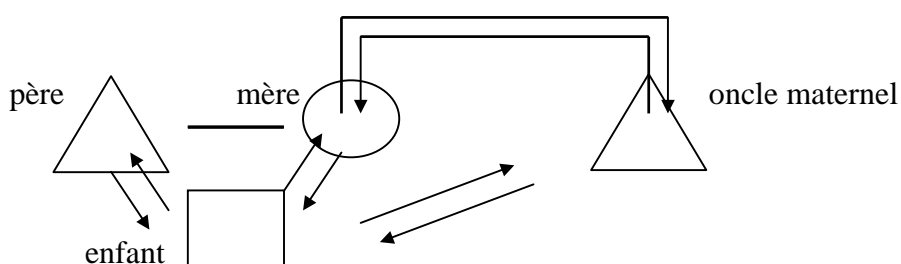
L'affinité n'implique pas la paternité. Le fait d'être lié à la mère n'implique pas que le père soit lié aux enfants de celles-ci.

Figure n°18 : La relation oncle-mère-enfant est transitive.



L'oncle maternel est un intime de l'enfant, surtout en l'absence du père. Les relations de consanguinité successives permettent à l'oncle d'être lié à l'enfant directement.

Figure n°19 : L'avunculat face à l'alliance.



L'alliance qui laisse la place à une paternité effective tempère la relation à l'oncle, qui reste toutefois un acteur important pour l'enfant.

La relation qui lie l'oncle maternel et le père de l'enfant est d'ailleurs particulière. L'un pourrait évincer ou remplacer l'autre. En tant que frère de la mère, l'oncle est amené à protéger et soutenir celle-ci, mais il ne doit pas normalement intervenir dans sa vie conjugale sauf si elle est mise en péril, en cas de violence du conjoint par exemple. La fraternité l'emporte alors effectivement sur l'affinité, et les deux hommes peuvent alors entrer en conflit quand il s'agit de l'intégrité physique de la femme. Nous avons ainsi assisté à une telle scène lors d'un repas de famille qui réunissait notamment un couple avec ses enfants et deux des frères de l'épouse. Le ton est monté entre les époux au sujet d'un problème d'éducation, et le mari, à court d'arguments, a feint de lever la main sur sa femme. Avant même que son geste soit fini, les deux frères étaient debout menaçant leur beau-frère de représailles s'il allait au bout de son acte : "Penga' w fé sa ! Pa menm sonjéy menm, menm, menm !" (Ne fais surtout pas ça. N'y pense même pas !) ¹.

¹ L'infidélité du mari n'est pas par contre un motif de conflit entre les beaux-frères.

Cependant, la présence de l'oncle maternel, quand elle vient combler l'absence du père, se prête à certaines confusions. Nous avons entendu plusieurs fois des très jeunes enfants, et toujours des garçons, appeler leur oncle maternel "papa". Soit parce qu'ils entendaient leurs cousins avec qui ils partageaient leurs loisirs appeler leur père de la sorte, soit parce qu'ils transféraient sur l'oncle une relation qu'ils ne pouvaient entretenir avec leur propre père et qui leur faisait défaut. Ceci montre en tout cas que les enfants sont conscients très rapidement de l'absence de leur père et de la différence implicite, connotée péjorativement ou non, entre eux et les autres enfants qui vivent avec leur père. Car appeler son oncle "papa" témoigne peut-être juste de la nécessité et du besoin pour un fils ou une fille d'avoir quelqu'un qu'il peut appeler "papa" et de trouver ainsi un objet d'identification masculine.

Les enfants sont amenés à nouer avec leur oncle des relations de proximité d'autant plus ambiguës, que leur manque affectif envers leur père est important. Ce sont alors les oncles ou l'un d'eux précisément qui leur donnent ce repère masculin (de type paternel) qui leur ferait sinon défaut. Lorsque la famille est capable de leur expliquer la réalité de la situation, la confusion suggérée par le mot "papa" disparaît au fil des mois. Elle peut même être bénéfique en apportant à l'enfant un objet d'identification masculine important. Julia (Cf. chapitre VIII) répondait ainsi à nos craintes : *"Awa, ti moun an mwèn sav byen ki moun ki papay. Pa inkyété'w ! Mé i ka inné tonton ay trop ! Sé li ki la ba ti moun la. I la pli souvan ki papay"* (Mais non, mon fils sait très bien qui est son père. Ne t'inquiète pas ! Mais il aime tellement son tonton ! C'est lui qui est là pour lui. Il est là plus souvent que son propre père). Mais une confusion plus grave peut s'installer aussi psychologiquement dans le cas de familles plus précaires où la place de l'enfant par rapport à sa généalogie n'est pas clairement définie¹.

2. L'oncle paternel

Deux remarques permettent de cerner la place de l'oncle paternel. Il est lié à l'enfant par le père, dont il est le frère. Sa présence est aussi le symbole d'une certaine légitimité pour l'enfant et la mère. La première remarque implique que l'oncle se trouve dans une situation dépendant de la distance entre l'enfant et son père et de celle entre le père et lui-même. Ces deux relations masculines sont aussi opposées que complexes : alors que la première hésite entre distance, complicité et rivalité (surtout si l'enfant est un garçon), la seconde, celle qui relie les frères, se doit d'afficher une proximité à toute épreuve, qui n'exclut pas malgré tout un brin de rivalité. La médiation entre l'enfant et son oncle paternel doit donc conjuguer deux opposés : distance et proximité. Il semble qu'elle trouve plus facilement les moyens de se mettre en œuvre quand l'enfant est un garçon, ce qui élude le problème d'une troisième distance créée par la différence sexuelle.

La seconde remarque fait resurgir la valorisation sociale de la légitimité patrilinéaire. La loi française favorise la reconnaissance des enfants par la lignée paternelle, et le nom porté en cas de légitimité, qui est censé être celui du père, est aussi *a priori* celui de l'oncle paternel et non maternel. Il faut souligner que malgré la précarité de la position paternelle, l'établissement et le maintien de liens avec la lignée paternelle demeure. Nous avons pu ainsi observer que les oncles paternels souhaitaient se faire connaître de l'enfant et éventuellement

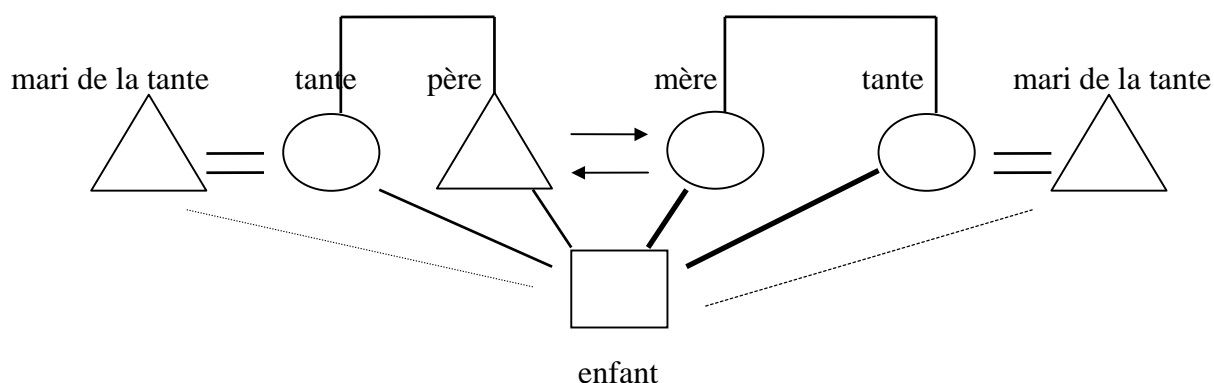
¹ D'après Dany Ducosson, ces enfants dont le père est totalement inconnu, font partie de ceux que la consultation de pédopsychiatrie de l'hôpital de Pointe-à-Pitre reçoit pour troubles du comportement (énurésie, hyperkinésie, pathologies symbiotiques...).

maintenir des relations avec la mère de celui-ci, quand bien même leur frère aurait délaissé totalement son rôle de père. Dans ces différents cas, la mère, qui semblait pourtant fortement aigrie de se retrouver ainsi laissée pour compte, ne s'opposait absolument pas à l'intervention et la présence de l'oncle.

Nous pouvons même supposer que l'oncle paternel, dans la mesure où il figure véritablement le père, puisqu'il en est l'être le plus semblable, son frère, peut véritablement apparaître comme une image paternelle forte et reconnue de tous. Ce rôle sous-jacent est d'ailleurs anticipé, que l'enfant soit un garçon ou une fille. En effet, l'oncle paternel peut se sentir proche d'un neveu, puisqu'il n'a pas ainsi à gérer une différence de sexes, et qu'il peut emmener ce neveu avec lui dans différents lieux typiquement masculins sans crainte, ce qui n'est pas possible avec la fille. Avec celle-ci par contre, il peut aussi entretenir une relation marquée par la proximité et la tendresse, l'enfant trouvant en cet oncle paternel un substitut paternel autre que matrilineaire, qui vient colmater la brèche laissée par le père. Nous avons en mémoire le cas de Josette, étudiante de 25 ans, qui avait grandi sans être élevée par son père, dont elle ne portait pas le nom, mais vivait dans le quartier où était implantée toute sa famille patrilinéaire. Elle avouait être très liée avec ses trois oncles paternels, qu'elle considérait comme des confidents et qui lui apportaient un cadre et un soutien qu'elle n'avait pas eus avec son père, sans pouvoir totalement le remplacer : *"J'ai besoin de voir mes oncles souvent, et d'avoir leurs avis sur ce que je vis, même mes histoires de cœur. C'est à eux que je m'adresse quand j'ai besoin de conseils. C'est certainement parce que je n'ai pas pu le faire avec mon père. Et qu'à travers mes oncles, c'est un peu mon père que je retrouve"*.

Le cas de Pierre était aussi probant puisqu'il s'occupait quasiment quotidiennement de son neveu agnatique, m'expliquant : *"J'ai déjà assez souffert de ne pas être élevé par mon père, de ne pas l'avoir, alors comme je vois que mon frère il ne peut pas s'en occuper, je préfère le faire pour ne pas que le petit Nicolas voie trop le manque paternel. J'ai pas envie qu'il connaisse ce que j'ai vécu."* Là aussi nous ne pouvons que constater que si les hommes sont conscients de la douleur causée par l'absence du père, dont ils peuvent parler, ils se sentent plus facilement aptes à s'occuper de leurs neveux que de leurs propres enfants. Quelque chose dans la paternité n'est pas réglé, qui peut être transcendé dans l'avunculat. Mais ces initiatives doivent être soumises à l'approbation de la mère. Si celle-ci peut se réjouir de garder ainsi un contact avec sa belle-famille, ou de voir l'enfant proche de sa famille paternelle, elle peut aussi s'opposer à cette intervention, si elle a des griefs importants envers le père.

Le rôle des oncles en tant que substituts paternels est reconnu, même s'ils ne sont pas censés remplacer le père. Il est un substitut avec lequel les enfants peuvent espérer avoir des relations cordiales. Dans ce cas, ce n'est pas tant la lignée qui compte que la différence entre la parenté consanguine et affine. L'exemple de l'avunculat est révélateur. Aux yeux de la mère, l'oncle et la tante paternels ont naturellement leur place autour de l'enfant en tant que frère et sœur du parent ; c'est plutôt la position paternelle, conjugale pour elle, qui fait défaut. De la même façon, les époux des tantes paternelles et maternelles sont le plus souvent confinés à un rôle de spectateurs, face à celui des précédents. Nous pensons donc pouvoir expliquer cet état relationnel par le fait que la médiation entre l'enfant et les époux de ses tantes passe par une relation conjugale, donc une relation d'alliance qui n'est pas reconnue comme fiable. Lorsqu'il s'agit de l'époux de la tante paternelle, la médiation transite en plus par une relation paternelle tout aussi incertaine. Il est donc clair que dans ce schéma, seuls les oncles consanguins, et en priorité maternels, peuvent prendre en charge occasionnellement ou régulièrement une part de l'éducation de l'enfant, ou de son initiation, car c'est d'eux que l'on peut escompter le plus de stabilité et de fiabilité.

Figure n°20 : Les oncles par alliance.

Les oncles par alliance ont une place d'autant plus reconnue auprès de l'enfant que l'union qui les lie à la tante est légitime. Le mariage vient sceller une union incertaine et leur donne une place plus sûre dans la parentèle. Néanmoins, leur rapport à l'enfant transite par une relation affine avant une relation consanguine. Ils ne sont pas consanguins de l'enfant, ils ne sont pas appelés "tonton". Le mari de la tante paternelle est ainsi a priori le plus distant de l'enfant. (Voir aussi figures 19 et 20)

C. LA DISCRETION DU PARRAIN ET DU GRAND-PÈRE

Le rôle du parrain est moins stigmatisé que celui de la marraine. C'est un personnage dont on parle moins et qui est beaucoup moins sollicité que la marraine ou même que les oncles. Ce n'est pas un intervenant quotidien, plutôt quelqu'un à qui l'on s'adressera en cas de besoin ou un compagnon de jeu. Les hommes évoquent plus souvent ce personnage que les femmes. Il apparaît effectivement que le parrain fait partie de l'ensemble des hommes de la maison et de l'extérieur qui vont permettre la socialisation du garçon dans un cadre d'initiation ludique. Le parrain est un proche, un éventuel initiateur, qui représente une présence paternelle confortable. Mais il est surtout une autorité morale à qui l'on doit un profond respect. En milieu bourgeois, il prend particulièrement à cœur son rôle et peut ainsi se montrer plus présent.

Le rôle du grand-père est très aléatoire et dépend principalement de la relation qu'il a pu entretenir avec ses propres enfants, et de sa présence ou non auprès d'eux bien sûr. Un père absent peut faire un grand-père mystérieux et inaccessible. Néanmoins, le grand-père est connu, puisque les enfants qui n'ont pas grandi avec leur père, et peut-être plus particulièrement les filles, ont souvent le geste de venir présenter leurs enfants (nouveau-nés ou jeunes enfants) à leur père¹. Si cette démarche contient une forte demande de reconnaissance de la part de la fille et peut-être l'espoir de renouer autour de l'enfant et de sa

¹ C'était le cas des premiers enfants de Mona (chapitre III).

maternité des relations plus agréables¹, elle permet en tout cas au grand-père d'exister dans l'esprit des enfants, même s'il n'existe pas dans leur quotidien.

Un père présent fait souvent un grand-père attentif mais il est rare qu'il détienne une réelle autorité éducative envers les enfants, à moins d'être le patriarche d'une famille bourgeoise. Il peut être un partenaire de jeu, un initiateur de l'enfant, qui va l'éveiller à son entourage, mais l'éducation reste une affaire de femmes. Si avec l'âge les pères ont pu acquérir une certaine distance et une certaine maturité, ils peuvent aussi se comporter de façon tendre et attentionnée envers leurs petits-enfants. Mais il n'y a là rien de systématique. Le rôle du grand-père ne correspond pas à un rôle culturellement défini, il est plus une question de personnalité et de relations avec la grand-mère bien sûr !

D. LE SPECTRE DU BEAU-PERE

Dans cet entourage masculin qui propose de véritables repères identitaires aux enfants, garçons comme filles, et parfois même de véritables soutiens, un individu garde une image peu sympathique : le mari ou le nouveau concubin de la mère, communément appelé "beau-père". En effet, le rôle du père étant considéré comme déjà suffisamment incertain et délicat par cette société, celui du beau-père s'impose avec encore plus de distance affective envers les enfants qui ne sont pas les siens. Si la société attend des pères qu'ils prennent leurs responsabilités envers leurs propres enfants, aucune obligation de type morale ou matérielle ne repose sur les épaules des beaux-pères. Si un homme accepte d'épouser une femme qui est déjà mère, et ainsi de la racheter elle, il peut très bien refuser de prendre la charge financière de ses enfants. Nous avons même rencontré le cas d'une jeune fille qui s'est mariée sans le soutien de son beau-père avec qui elle vivait pourtant depuis plus de dix ans, devant se contenter du seul soutien de sa mère en cette occasion particulière. Ceci fut possible en raison des comptes disjoints des parents.

Dans cette représentation, c'est l'absence de liens consanguins entre le beau-père et les enfants qui semble justifier le non investissement financier de celui-ci. S'il subvient aux besoins quotidiens (nourriture, éducation, habillement), le beau-père n'est pas tenu d'assurer le "superflu", ni l'affectif. Ici aussi, seule sa relation d'alliance ou de concubinage avec la mère implique des égards de sa part. La paternité étant définie par la consanguinité et la ressemblance physique, ces conditions ne sont pas réunies pour être en droit d'attendre la participation du beau-père. Toutefois, l'éventuel investissement financier et affectif de celui-ci pourra être accueilli avec plaisir par la mère, qui pourra s'enorgueillir d'avoir, ici aussi, fait mentir la règle des hommes irresponsables.

Cependant, la principale crainte manifestée face au beau-père reste le risque de relations sexuelles de type "incestueux" entre cet homme et la ou les filles de la maison. Il est effectivement reconnu de notoriété publique *"qu'une mère qui fait entrer un homme dans une maison pour elle, le fait aussi entrer pour ses filles"*. Ce consensus est tellement admis que l'éventuel passage à l'acte ne peut être reproché à l'homme, qui n'aurait fait que répondre

¹ Cette démarche peut-elle être comparée à celle de la mère qui va présenter ses enfants à leur père (chapitre V) ? Elle paraît semblable et pourtant elle est bien différente. L'homme est ici reconnu en tant que grand-père par sa fille, et non en tant que père par la mère de ses enfants. Ici ce n'est pas une demande de conjugalité ou d'alliance qui lui est faite par la femme qui s'adresse à lui, mais la reconnaissance de sa consanguinité et de sa paternité physique et biologique. La mère cherche à mettre en avant une ressemblance entre l'enfant présenté et le grand-père, ressemblance qui, à travers l'identité physique, serait la base d'une relation de parenté et d'affinité.

légitimement à son désir d'homme face à un corps de jeune fille, mais à la mère, qui se manque de respect en tenant absolument à avoir des relations sexuelles avec un homme sous son toit, au risque de mettre en péril ses enfants. Elle ne pouvait pas ne pas savoir. C'est pourquoi certaines mères sont prêtes à rester célibataires, si les enfants refusent d'admettre un nouveau papa chez eux (cf. chapitre IV).

Néanmoins, ici comme ailleurs, la mère peut refuser de mettre un terme à sa relation conjugale malgré le délit. Le plus souvent, si une décision doit être prise, elle aboutit plus à l'éviction de la fille, coupable d'être à l'origine du désir de l'homme, qu'elle a même probablement "excité", qu'à l'éviction du beau-père. La fille peut ainsi être placée chez une parente ou même être envoyée en Métropole, dans une logique de l'exclusion et de l'exil thérapeutique historique en Guadeloupe.

La mère, face aux relations "incestueuses" de son mari ou concubin avec sa fille, si elle est dans une situation sociale précaire, ou si elle a fondé son image sociale sur ce partenaire enfin fixé à domicile après ses échecs avec les précédents visiteurs, et ce d'autant plus que des enfants sont nés de cette nouvelle union, ne peut prendre le risque de subir l'opprobre et d'affronter un jugement social qui ferait d'elle une femme irrespectable. C'est l'image qu'il faut sauver dans ces cas là, plus que la santé de l'enfant. D'autre part, cet inceste qui n'en est pas un¹, ne peut être reproché à un homme qui n'a fait que réagir virilement face à la féminité de la fille de sa femme. Une jeune femme de vingt-trois ans ayant eu elle-même à repousser, au moment de son adolescence, les avances du mari de sa marraine qui l'élevait depuis son plus jeune âge, lui trouvait des justificatifs de cet ordre : *"c'est normal, il a vu que je devenais une femme, que j'avais des formes, et il voyait ça devant lui tous les jours. C'est quand même un homme..."* Et dans ces familles, n'est-ce pas parce qu'ils sont justement des "hommes", que ces individus sont choisis par les mères esseulées ?

La rivalité est au cœur de ce genre de conflits. D'une part, la rivalité entre la mère et la fille en tant qu'objet du désir de l'homme. Leurs sexualités sont en compétition autour de cet homme et cette opposition doit se solder par le départ de la seconde. Mais c'est aussi une rivalité entre cet homme et le père de la jeune fille qui est sous-jacente. En effet, la jeune fille n'est-elle pas avant tout pour le nouveau concubin la preuve de la vie sexuelle antérieure de la mère ? Un sentiment de jalousie profond dû au fait que cet homme n'a pas pu posséder totalement et initialement sa femme rejaillit sur la fille. Ne s'agirait-il pas de posséder la fille faute d'avoir pu alors posséder la mère, et de rivaliser par ce corps interposé avec le père précédent, faute de ne pouvoir rivaliser avec aucun autre homme ? Nous y reviendrons.

La honte et le choc vécus par la fille comme par la mère laissent néanmoins apparaître un réel malaise, qui n'est pas seulement dû à un problème d'image, mais aussi de morale et de sécurité. Mais ces cas permettent de mesurer à quel point la notion de paternité dans ce système matrifocal pêche au niveau de la relation affective. Les pères actuels montrent aujourd'hui un courage et une détermination qui forcent l'admiration, face à l'absence de relations affectives qui ont pu caractériser les générations précédentes.

¹ Il s'agit néanmoins d'un inceste du deuxième type, puisqu'un homme a des rapports avec deux femmes de même identité, la mère et la fille.

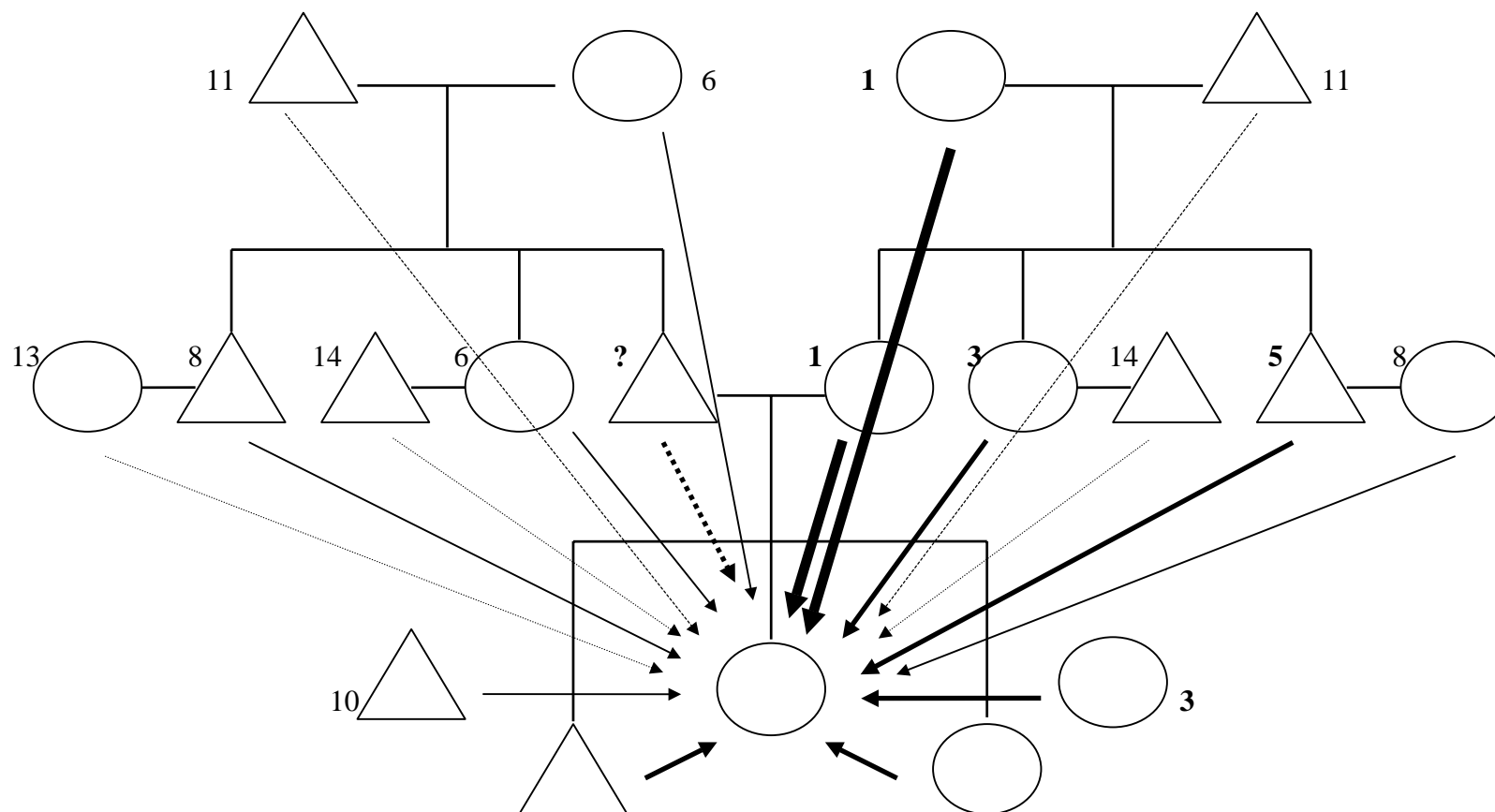
Conclusion : le non-lieu paternel

Au fil de ce détour au sein de l'univers familial matrifocal, il apparaît clairement que l'enfant est constamment entouré de personnages familiaux féminins et masculins, qui lui servent de repères même si leur position généalogique n'est pas toujours précise. Il va sans dire que la nature de ces relations est rendue bien plus complexe quand les frères et sœurs des parents sont nés de lits différents, et que le lien familial est réduit. En tout cas, le père n'a pas besoin d'être présent face à cette provision de substituts. L'éducation n'est pas un lieu qui lui est réservé. En outre, ce qui ressort principalement est donc la priorité du lien de consanguinité et du lien maternel. L'alliance est effectivement secondaire, même si elle est très valorisée socialement, et ne vient en aucune façon semer de confusion dans les relations affectives. Reste à trouver la cause d'une telle pondération. Ces différences de parenté ressortent en tout cas toujours en cas de conflits...

De surcroît, même en l'absence du père, l'enfant n'est jamais laissé pour compte. La densité de parents, principalement de femmes, dans son entourage, contribue à l'insérer dans un schéma familial élargi qui le modèle dès son plus jeune âge. Parallèlement, cet aréopage maternel et familial évite la sclérose de la relation mère-enfant. Il permet une dé-fusion. Ce contexte de prise en charge communautaire rappelle étrangement l'éducation des enfants esclaves, qui étaient pris en charge par une nourrice quand les mères allaient toutes travailler sur les plantations. Mais il rappelle aussi le fonctionnement des familles élargies traditionnelles que l'on trouvait en milieu rural européen avant la révolution industrielle, et qui permettaient une cohésion et une initiation familiales¹. Il inscrit en tout cas l'enfant dans un réseau familial qui agit comme autant de repères identitaires fixes et de relais à la primauté maternelle. C'est d'ailleurs sur ce point qu'une transformation récente peut se faire sentir. Vivant de façon isolée dans des milieux urbains, les mères célibataires ne trouvent plus les soutiens que de telles familles élargies pouvaient leur apporter directement. La nécessité de retrouver de tels liens communautaires dans lesquels les jeunes pourraient être pris en charge se fait fortement sentir aussi en Métropole.

¹Cf. Martine Ségalen, *Sociologie de la famille*, Paris, P.U.F, 1982.

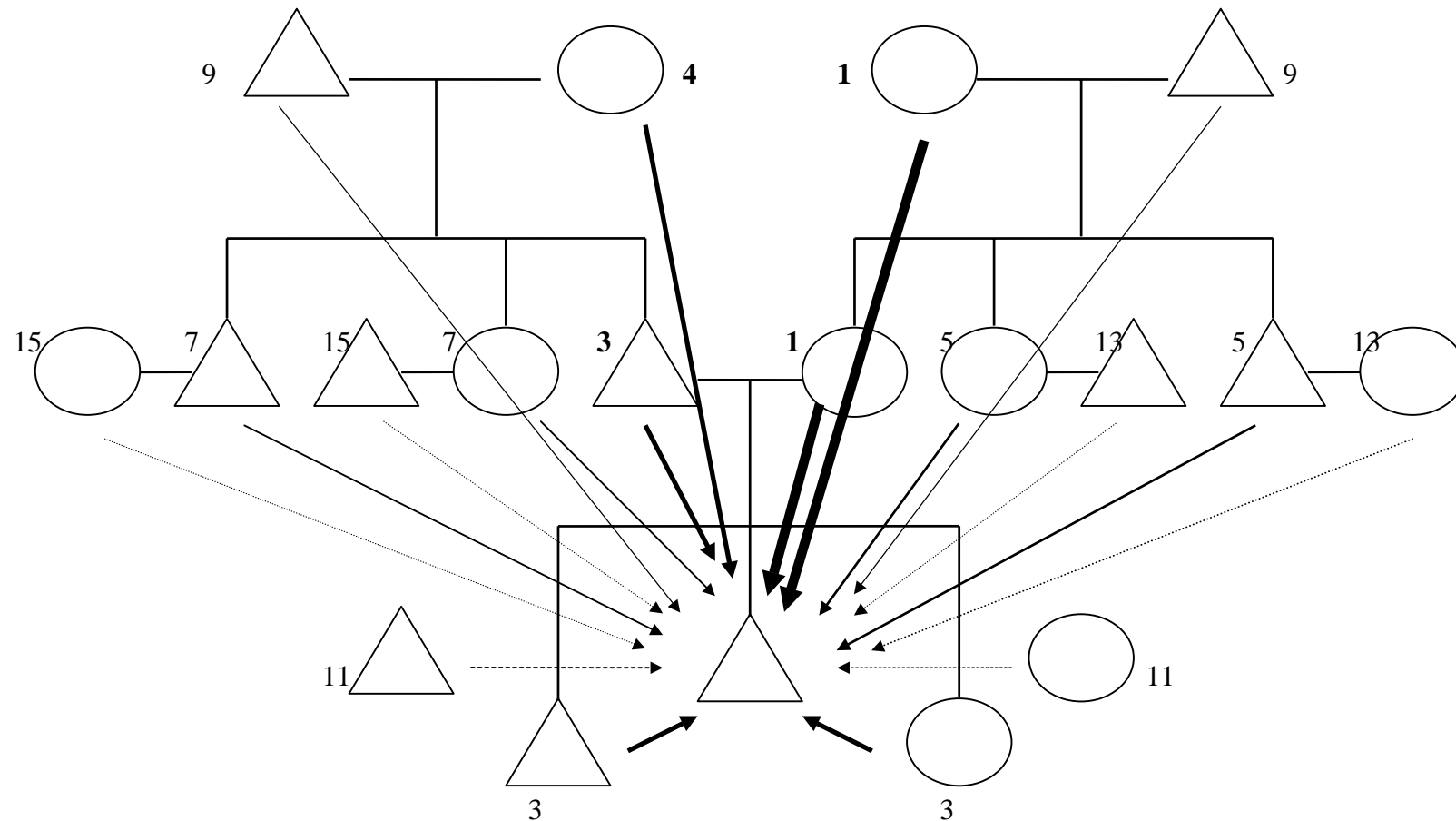
Figure n°21 : Les acteurs familiaux escomptés dans l'environnement matrifocal de la fille (par ordre décroissant).



1 : mère et grand-mère maternelles. 3 : tante maternelle et marraine (et frère et sœur). 5 : oncle maternel. 6 : grand-mère et tante paternelles. 8 : oncle paternel et femme de l'oncle maternel. 10 : parrain. 11 : grands-pères. 13 : femme de l'oncle paternel. 14 : maris des tantes.

Cette distribution varie en fonction de la légitimité des unions conjugales et de la présence paternelle qui reste aléatoire. Mais les acteurs les plus proches de la fille sont avant tout issus de la lignée maternelle. Cette organisation est un absolu qui peut connaître bien des variantes, notamment en cas de pluripaternité dans la génération des parents. Les frères et sœurs deviennent des acteurs importants au fil des années.

Figure n°22 : Les acteurs familiaux escomptés dans l'environnement matrifocal du fils (par ordre décroissant).



1 : Mère et grand-mère maternelle. 3 : père (frère et sœur). 4 : grand-mère paternelle. 5 : tante et oncle maternels. 7 : oncle et tante paternels. 9 : grands-pères. 11 : parrain et marraine. 13 : mari de la tante et femme de l'oncle maternels. 15 : mari de la tante et femme de l'oncle paternels. Le garçon est censé attirer plus fortement le père et la grand-mère, ainsi que toute la parentèle paternelle que la fille.

CHAPITRE X :

LES COMMUNAUTÉS FEMMINES : L'EXERCICE DE LA RIVALITÉ

Si les enfants trouvent dans leur famille proche (nucléaire et élargie) des éducateurs et des repères identitaires, ceux-ci sont relayés au niveau social par des agents de socialisation qui contribuent à renforcer les codes culturels et les statuts sexuels appris en milieu familial. Des communautés de femmes et d'hommes participent ainsi activement à l'initiation sexuelle et sociale des jeunes gens. Même si elles sont particulièrement influentes au moment de l'adolescence, et si les adultes peuvent réussir à s'en démarquer par la suite, elles fondent un mode de rapport au monde et une construction de l'image sociale durables et fondamentaux dans l'élaboration de l'identité sexuelle. Ces deux univers qui se complètent et s'alimentent mutuellement conservent une distinction forte entre les groupes de femmes et les groupes d'hommes, chacun intervenant à des niveaux différents dans l'apprentissage des rôles et des statuts sexuels de chaque individu.

Nous ne pouvons prétendre ici donner une image représentative de tous les groupes d'hommes et de femmes dans toutes les catégories sociales. Nous fondons notre exposé sur l'analyse des relations sociales observées principalement en milieu populaire et, pour ce qui concerne les hommes, chez les adolescents et les jeunes adultes. Toutefois, il serait malhonnête de circonscrire ces faits à cette seule population. Celle-ci nous sert de point de départ à l'élaboration de notre objet ethnologique car elle permet de décrire un mode de relation entre les individus qui se met en place de façon exacerbée dans ce cadre particulier. La période qui mène de l'adolescence à la maturité d'adulte¹ permet en effet d'observer les critères qui président aux relations entre sexes puisque c'est justement une période où se découvre la sexualité. Néanmoins, nous ne pensons pas que ce type de relations soit totalement absent des autres classes d'âge, ni des autres milieux sociaux. Elle n'y est que plus latente, plus diffuse, mais prête à resurgir au moindre conflit, à la moindre opposition, qui va justement recréer une situation d'exacerbation. Elle reste néanmoins le terreau dont se nourrissent toutes les relations de couple même entre adultes les plus favorisés culturellement. Nous ne retiendrons ici que les éléments les plus éloquents.

I. Les groupes de femmes

Il pourrait sembler contradictoire de fonder l'existence d'une communauté sur l'exercice d'une rivalité intrinsèque. Il n'en est rien. Il nous semble que c'est justement l'entretien de rapports de jalousie et de rivalité entre femmes, dès le début de leurs activités

¹ Reste à savoir à quel moment il est possible de considérer qu'un individu est devenu adulte. L'âge ne suffit pas ; un homme peut avoir trente ou quarante ans, habiter toujours chez sa maman ou non, et avoir des comportements sexuels très puérils. Une femme peut être mère et rester fille... La maturité ne se reconnaît-elle pas à la capacité à prendre ses distances des modèles reçus depuis l'enfance, et à les remettre en question, pour trouver sa propre voie, sa propre personnalité, voire sa véritable identité ?

sexuelles et jusqu'à un âge très avancé, qui lie ces communautés d'un ciment aussi durable que trompeur. Sans remettre en question l'existence de véritables rapports d'amitié et de solidarité entre femmes, nous approfondirons ici l'analyse des rapports de rivalité qui les déchirent et les opposent, et que les jeunes femmes découvrent très rapidement. La plupart ont d'ailleurs grandi avec, entendant régulièrement que les hommes quittent les femmes et ne peuvent s'occuper de leurs enfants à cause d'autres femmes qui les débauchent. C'est ici bien sûr la base de l'apprentissage de la rivalité.

A. LES COMMERES : UNE VOIE VERS L'EXTERIEUR

Que ce soit dans l'espace domestique ou dans l'espace public, les femmes se réunissent plus souvent que rarement dans des réseaux de sociabilité. Les femmes de la famille élargie forment le réseau le plus proche et le plus facilement accessible, auquel peuvent s'ajouter des voisines, des amies, des collègues parfois, avec qui les discussions pourront s'étendre sur des sujets plus publics et d'ordre moins personnel. Telle une toile qui dépasse bien souvent les limites du quartier, l'étendue de ces réseaux permet parfois de couvrir l'ensemble de la commune de Trois-Rivières. Ainsi, même les femmes les plus isolées géographiquement peuvent jouir de ce réseau relationnel.

Le plus souvent de façon informelle, les femmes se retrouvent pour discuter chez l'une d'entre elles et moins fréquemment dans un espace public. Que ce soit parce que l'une d'entre elles rend visite à sa voisine, ou s'arrête en revenant de l'école avec ses enfants, ou bien encore lors de simples visites qui précèdent l'heure du repas, les moments de discussion à domicile permettent notamment aux femmes qui n'ont pas d'activités professionnelles extra-domestiques de garder des contacts avec l'extérieur. Le salon est la pièce de réception par excellence, celle qui doit être prête à accueillir tout visiteur impromptu. Elle se doit d'être toujours bien entretenue quand bien même les autres pièces peuvent être dans le désordre le plus complet¹. Mais les discussions peuvent se faire aussi en dehors de l'espace domestique, notamment dans la rue lorsque les femmes font leurs courses et bien sûr sur le marché. Mais il faut un prétexte solide aux femmes pour justifier leur présence prolongée dans des lieux publics surtout si la finalité de cette présence consiste uniquement à discuter. Il y a finalement de nombreuses occasions et de nombreux moments pour entretenir une sociabilité de proximité et garder une voie vers l'extérieur.

¹ Les maisons sont traditionnellement ouvertes aux visiteurs. Avant que la crainte des vols et de la délinquance ne s'empare de toute la Guadeloupe, les maisons restaient ouvertes, dans la mesure où la porte principale n'était jamais fermée en journée. Cela figurait à la fois d'un principe d'ouverture sur le monde, afin de garder un œil sur les passages de la rue, mais aussi un principe d'hospitalité, qui obligeait chacun à accueillir tout visiteur occasionnel ou régulier. Si les plus proches pouvaient être reçus au salon, les plus étrangers devaient se contenter de la véranda éventuelle. Au sein même de l'espace domestique, toutes les pièces ne sont pas offertes au regard des visiteurs incongrus (notamment la cuisine) par crainte du colportage éventuel, mais aussi par mesure de prévention envers tout acte de sorcellerie. La maison, à l'instar du corps, doit ainsi être protégée des influences néfastes. Voir à ce sujet les travaux de Catherine Benoît.

B. LE « MAKRELAJ » : AU CŒUR DU “QU’EN DIRA-T-ON ?”¹

Le type de sociabilité n’est toutefois pas le même selon que les femmes se retrouvent entre proches parentes ou entre voisines, amies ou collègues. En effet, si une réelle solidarité de services et une proximité affective peuvent lier les membres de la famille, l’intimité privée se doit au contraire d’être protégée du regard extérieur et de ne pas être portée sur la place publique. Que ce soit les problèmes de couple ou de famille, les questions de santé, les problèmes financiers, tout ce qui a trait à la vie privée, d’autant plus s’il s’agit de difficultés, doit être tenu secret afin de préserver la respectabilité de la famille tout entière. A l’inverse, la réussite familiale peut être montrée, doit être montrée, afin d’afficher un prestige social que tout le monde doit reconnaître.

Ainsi, si une femme peut tenir à garder cachés ses déboires conjugaux, en essayant de ne pas répondre aux questions qui peuvent lui être posées par ses consœurs, elle peut à l’inverse profiter de ce même groupe de femmes pour faire connaître tout type de réussite sociale. De l’achat du moindre vêtement, à celui de matériel hi-fi ou électroménager, à la promotion éventuelle de son conjoint, tout indice permettant de faire valoir sa situation peut être mis en avant à travers ce réseau. Néanmoins, une certaine prudence est aussi de rigueur, du fait de la jalousie ou de la convoitise que cette réussite peut entraîner dans son voisinage. S’il vaut mieux faire preuve d’un train de vie honorable plutôt que de faire pitié, il ne s’agit pas non plus de faire trop envie et de devenir la cible des maléfices que la jalousie peut entraîner. Ainsi, le contenu des discussions change selon le type de liens entretenus avec les personnes présentes dans le groupe. Les femmes savent ainsi jouer de subtilité pour ne jamais trop en dire, et être toujours très prudentes, tout en donnant d’elles une image très respectable. Le but est en fait de parler plus des autres que de soi !

Si de telles mesures de prudence sont observées, c’est effectivement que le principe primordial de ces réseaux de femmes est de faire circuler tout type d’informations, et de les rendre publiques. En effet, l’activité de “*makrelaj*” (maquerillage, commérage) consiste à échanger des potins qui peuvent concerner la plus proche voisine comme la personne la plus éloignée du bourg par exemple, ou bien encore des informations médiatisées par voie de presse. Le but est de faire circuler des informations et les commentaires apportés sur ces informations. Le principe implicite tient effectivement à une condition importante : il ne faut jamais garder pour soi ce que l’on a appris, même si l’on a promis de ne pas le dévoiler, car cela doit au contraire devenir une notoriété publique, à moins que cela ne concerne les affaires de sa propre famille. Ce jeu du petit rapporteur est en fait initié très tôt chez les enfants. En effet, si on leur apprend à ne pas poser de questions, à l’inverse ceux des enfants qui viennent rapporter à leur mère les bêtises de leur frère ou sœur ne sont pas réprimandés, mais sont au contraire remerciés d’aider la mère dans son éducation coercitive. Et par extension, *“les enfants sont souvent utilisés pour aller espionner ce qui se dit et se passe chez les voisins alors qu’ils sont éduqués à ne pas révéler ce qui se dit et se passe chez eux”*².

Toute information reçue ou acquise doit être donnée à un tiers, sous une forme semblable ou différente de celle que l’on a entendue. Ce principe du “téléphone arabe” repose ainsi non seulement sur la nécessaire circulation de l’information, mais aussi sur son interprétation. Chacun doit faire des commentaires et émettre des hypothèses sur ce qu’il

¹ Il faut se référer pour un développement plus conséquent sur la question des conflits et des commérages au travail de Christiane Bougerol, *Une ethnographie des conflits aux Antilles : jalousie, commérages, sorcellerie*, Paris, P.U.F. 1997.

² Christiane Bougerol (1997 : 48).

entend, même s'il ne les adresse pas directement à l'informateur, surtout si celui-ci est l'objet de l'information, mais plutôt au prochain informé ou, a posteriori, après que l'information s'est révélée exacte. La relation avec l'informateur, quand il est directement en cause dans l'information, ne doit d'ailleurs pas laisser transparaître de divergences particulières ni de projets de diffusion de l'information, même si chacun connaît très bien les règles du jeu. Une certaine forme de diplomatie exige ainsi de ne pas critiquer directement l'informateur, même si ces critiques pourront être faites très prudemment en son absence, pour ne pas être soupçonné de médisance.

Le mot "*makréraj*" est d'ailleurs très péjoratif en créole. Son sens français originaire, activité des "maquerelles", tenancières spécialistes dans le commerce sexuel, s'est effrité au profit d'un sens plus restreint, qui désigne non seulement le fait de colporter des informations, mais avant tout le principe de curiosité qui anime la personne qui pose des questions indiscrettes aux autres. Et comme chacun le dit ici "*la curiosité est un vilain défaut*" qu'il faut donc cacher le plus possible. Toutefois, pour éviter toute critique désobligeante, il ne s'agit pas de ne pas être curieux, mais plutôt de ne pas trop le montrer. Les plus habiles réussiront ainsi à poser des questions de façon détournée à la personne concernée pour obtenir les informations recherchées, en prêchant le faux pour savoir le vrai par exemple. Les moins habiles se contenteront de poser ces mêmes questions à des personnes tierces qui risquent d'être moins bien informées. Les femmes les plus assurées peuvent ouvertement poser des questions indiscrettes quand elles estiment être en droit de connaître les réponses. Ces femmes, le plus souvent d'un certain âge, mères de familles, imposent leur curiosité comme un droit dont toutes ne peuvent pas jouir, notamment les plus jeunes. Celles-ci fréquentent alors plus ces réseaux pour entendre des informations et pour en donner plutôt que pour poser des questions.

Ces réseaux de "*makréraj*" sont des lieux où se font et se défont les potins mais aussi la respectabilité des uns et la réputation des autres. En effet, l'un des sujets de conversation les plus courants reste la vie sexuelle, conjugale et familiale de tout un chacun. Les couples sont ainsi directement concernés, mais le sont aussi les jeunes gens qui doivent encore faire leurs preuves aux yeux des leurs. Femmes et hommes, quels que soient leurs âges vont ainsi trouver dans ces groupes de femmes des juges puissants de leurs activités sociales et sexuelles même naissantes. Les premières devront prouver leur respectabilité quand les seconds viendront chercher l'écho de leur réputation. Les réseaux féminins agissent en effet comme autant d'observateurs présents dans toute la commune et qui commentent allègrement toute activité originale. Les jeunes filles sont surveillées si ce n'est par leurs parents, par une voisine ou une parente qui pourra rapporter à la mère avoir vu la fille dans telle ou telle situation. Ces réseaux fonctionnent ainsi comme autant de relais de contrôle de l'éducation familiale, auxquels il est bien difficile d'échapper, à moins de quitter l'espace social¹.

Plus que de l'observation, c'est même parfois une véritable enquête que les "*makrèl*" peuvent mener au sujet des personnes, même adultes, de leur entourage. Elles n'hésitent pas alors à se déplacer, parfois en se rendant directement chez la personne qu'elles observent pour lui poser des questions sur telle histoire qu'elles n'auraient pas comprise, ou pour constater tel achat ou telle nouveauté. Les résultats de cette enquête peuvent ensuite être éventuellement utilisés de façon malveillante, par un colportage d'informations médisantes mais prudentes.

¹ En retrouvant son amant dans la forêt par exemple... Ailleurs, les témoignages des femmes antillaises vivant en France font état de cette liberté qu'elles acquièrent en venant en métropole, lorsqu'elles peuvent s'extirper de ces réseaux de contrôle et de "*makréraj*" contraignants. Dans le même temps, elles reconnaissent la nécessité d'une solidarité familiale ou amicale, comme soutien affectif.

Le plaisir trouvé dans ce type d'activité, outre le lien qu'il permet de maintenir entre diverses personnes le plus souvent oisives ou inactives, provient aussi très certainement du côté croustillant des informations transmises. Et, sous ces tropiques, lorsque la vie s'impose avec morosité, toute nouvelle permettant d'apporter une touche de nouveauté ou de piment devient vite très excitante. C'est le principe du cancan, appelé ici "*milan*", dont la pratique semble augmenter avec l'âge.

Ce qui est le plus traqué chez une femme reste évidemment son infidélité si elle est mariée, ou ses relations de copinage si elle ne l'est pas. La chaleur naturelle des femmes étant censée les rendre faibles face à la tentation, toute activité féminine est appréhendée dans une interprétation sexuelle. Il suffira alors qu'une femme parle régulièrement avec un homme, et que celui-ci ne soit pas un parent, pour qu'elle soit soupçonnée d'envisager ou d'entretenir avec lui une relation sexuelle, et que cette rumeur se propage très rapidement d'un bout à l'autre d'un quartier et éventuellement de la commune. Les moindres activités inhabituelles viennent alimenter les potins quotidiens et peuvent devenir des armes redoutables. Des phrases aussi anodines en apparence que "*an vwé madanm a René évé misyé Jackie*" ("*j'ai vu la femme de René avec monsieur Jackie*") peuvent devenir de vrais couteaux tranchants quand elles arrivent aux oreilles de Monsieur René qui ne peut que s'inquiéter d'entendre par une tierce personne (ce qui signifie que beaucoup d'autres avant lui en ont eu écho) les activités extra-domestiques de sa femme, qu'il peut et qu'il doit même d'emblée soupçonner de tromperie, du fait de cette pression sociale.

II. La rivalité féminine

Les réseaux de makrélaj se nourrissent de la rivalité qui "lie" les femmes en les opposant. Rivales, elles le sont par rapport aux hommes qu'elles espèrent et qu'elles attendent tant, et qu'elles convoitent aussi souvent. La sexualité est un terrain d'affrontement particulier entre les hommes et les femmes d'une part, mais aussi et surtout entre les femmes.

A. LE SYSTEME DE LA DELATION

La rivalité entre femmes, l'une des bases majeures de ces conflits reste plus que jamais d'actualité. Elle s'exprime au quotidien dans des regards altiers ou hautains que les femmes peuvent échanger entre elles, chacune craignant d'avoir en face d'elle une femme plus séduisante ou plus attirante. Même en l'absence d'hommes, des femmes qui ne se connaissent pas ne manquent pas de se lancer des regards agressifs, ou de se déshabiller du regard des pieds à la tête et de la tête aux pieds, avec un certain mépris, ou avec force commentaires quand elles sont accompagnées. La vie sociale ressemble alors à un ring où les femmes doivent s'affronter virtuellement pour affirmer leur position par rapport aux hommes ou à leurs conjoints.

Lorsqu'elles sont déjà en couple, et craignant l'infidélité du mari, les femmes font preuve d'une vigilance dédoublée. Elles ne manquent pas de veiller aux fréquentations de leur mari, ainsi qu'à leurs sorties. Lorsqu'elles les accompagnent dans des lieux publics, notamment dans des soirées, elles marquent leur territoire à travers une présence affirmée auprès du monsieur, afin de décourager toute éventuelle autre prétendante. Dans le même temps, en restant au côté de leur compagnon, sans chercher les contacts avec d'autres hommes, elles prouvent leur respectabilité et leur fidélité. Ici en effet, toute démarche de discussion sympathique de la part d'une femme envers un autre homme que son ami ou mari,

pourrait être interprétée comme une affirmation d'un désir ou de sa disponibilité affective ou sexuelle. Le fait même d'engager la conversation avec un homme peut encore être perçue comme une demande de relation affective¹.

La vigilance dont elles font preuve peut terriblement agacer le compagnon surveillé. "*i toujou ka véyé mwen*" ("*elle me surveille tout le temps*") se plaignait l'un d'entre eux. "*Ba mwen on lès*" ("*mets moi une laisse !*") rétorquait un autre à sa femme qui lui demandait d'où il venait et où il avait passé la soirée. Cette suspicion permanente ne fait d'ailleurs qu'encourager les hommes à prendre leurs distances de femmes qu'ils vont trouver trop exigeantes et surtout étouffantes, quand on leur a laissé depuis tout petits toute la liberté qu'ils souhaitaient. Surtout quand ils estiment déjà faire des efforts pour être présents avec leurs femmes. "*Tu me pousses à faire ce que tu me reproches alors même que je ne le fais pas*", faisait remarquer l'un d'eux à sa femme jalouse. Ce système de surveillance appliqué par les femmes implique à la fois un manque de confiance totale dans la fidélité du partenaire, et une crainte farouche d'être délaissée à cause d'une autre. Ces deux cas ne font que traduire les représentations transmises depuis le plus jeune âge sur l'infidélité masculine (celle du père, du mari et de tout homme sauf le frère et le fils éventuellement), sur la méchanceté des maîtresses, et le triste sort des femmes abandonnées. Ils sont ainsi le résultat de toute une éducation fondée sur l'absence de confiance en soi.

La tension et la jalousie peuvent être telles que des actes particulièrement nuisibles peuvent être faits, à travers une forme de délation qui peut se révéler très méchante. Il n'est pas rare que les femmes jouent les rapporteurs pour témoigner auprès d'un homme des infidélités de sa compagne ou épouse, alors qu'elles sont capables de rester muettes sur les infidélités du mari. Parmi les adolescents par exemple, il est presque incontournable que lorsqu'un couple se crée, les autres prétendantes se chargent de mettre en garde le jeune homme contre les fréquentations de sa copine, en lui rappelant éventuellement le nombre de ses relations précédentes. Les jeunes hommes connaissent ainsi parfois une version publique du passé de leurs copines avant même qu'elles aient pu leur en parler. De la même façon, quand les couples sont déjà formés, les commérages vont s'enquérir de la solidité de leur relation. "*Es Viviane a la mod toujou ?*" ("*Est-ce que Viviane est toujours à la mode*") demandait l'une des commères à ses consœurs en évoquant la relation entre un voisin volage (envers lequel elle nourrissait une rancœur particulière depuis qu'il ne voulait plus d'elle) et une femme qu'elle n'aimait guère. Il peut arriver que des femmes préviennent l'homme contre les agissements de sa compagne, et le mettent ainsi à défaut. Un exemple spectaculaire illustre cette méthode². Une femme qui avait vu passer une voiture occupée par sa propriétaire et un homme qui n'était pas son conjoint, téléphona au mari et feint un étonnement réel en l'entendant décrocher : "*Comment mais tu es là alors ? Ce n'est donc pas toi que je viens de voir dans la voiture avec ta femme ?*". La présentation des faits est telle que si le mari n'est pas au courant des activités de sa femme, il ne peut que demander des comptes à celle-ci à son retour, et soupçonner réellement son infidélité. La méchanceté et la jalousie de la dénonciatrice ne sont pas mises en cause. Il faut pour résister à de telles pressions que les

¹ J'ai eu moi-même à faire l'expérience de ce type de rapports dans ma vie sociale et notamment lors de mes déplacements en auto-stop. J'ai très vite compris que le fait même de poser des questions à l'automobiliste pouvait être perçu par lui comme une entreprise de séduction de ma part. Ce qui était renforcé par les circonstances de l'auto-stop n'était que l'expression d'une dynamique relationnelle commune.

² On trouvera aussi des exemples significatifs dans le roman de Tony Delsham, "*L'impuissant*", Montrouge, Editions M.G.G., 1986. dans lequel le narrateur explique que ses voisines et amies ne manquèrent pas de le mettre en garde contre les sorties de sa femme, lorsque celle-ci commença à fréquenter d'autres hommes pour pallier son impuissance à lui : "*Drame des petits pays*" (p. 155).

couples soient solidement formés et qu'une réelle confiance se soit instaurée entre eux. Ce qui est loin d'être évident vu les représentations que chaque sexe a sur l'autre.

Ces méthodes d'intrusion dans la vie privée d'autrui, qui ne sont pas exceptionnelles, doivent se conjuguer avec le souci prétendument affiché de ne pas se mêler des affaires des autres. Il ne faut pas prendre le risque de passer pour un médisant ou de prendre parti dans les conflits. Il est ainsi intéressant de noter que les femmes protègent plus les hommes que les femmes. En effet, dans ce système de délation qui renforce la rivalité entre femmes, ce sont plus souvent les éventuelles incartades de la femme que celles du mari qui seront dénoncées au compagnon lésé. Mais cela sera perçu en fait par la délatrice et par le mari trompé comme un service qui lui est rendu afin de le tenir informé et de l'aider à sauver son honneur. A l'inverse, les femmes peuvent ainsi laisser une de leurs commères dans l'ignorance totale de telle relation adultérine de son conjoint. Ceci est particulièrement évident quand elles partagent avec le mari un lien familial. Ainsi, une sœur ne prendra jamais le risque de dénoncer les infidélités de son frère à sa belle-sœur. Elle pourra (devra ?) même le couvrir, à moins qu'elle se permette de lui faire la morale en privé. Mais cette pratique persiste aussi en dehors des liens familiaux. Le fait de dénoncer les activités du mari est le plus souvent perçu comme un acte de méchanceté de la part d'une femme qui avouerait presque ainsi son désir que le couple casse. De plus, être informée des infidélités de son compagnon ne pousse pas forcément une femme à rompre, cela met simplement une tension supplémentaire dans la vie de couple. La dénonciatrice n'œuvre pas pour le bien-être de son amie mais au contraire contre la paix du ménage. C'est pourquoi l'opinion populaire pense qu'il vaut mieux ne pas se mêler des affaires des autres et les laisser dans leur équilibre mensonger, plutôt que d'être accusé de méchanceté gratuite. C'est le plus souvent un silence qui est imposé sur les "affaires" du monsieur, parfois jusqu'au dernier moment.

Une jeune femme de vingt-six ans, discrète et réservée, vivant toujours chez sa mère, est ainsi venue nous raconter avec désolation sa mésaventure. Elle avait fréquenté pendant huit mois un homme qu'elle ne voyait que trop rarement à son goût, mais dont elle était très amoureuse et avec lequel elle avait envisagé une relation durable et solide. Naïveté, manque d'expérience, sincérité ? Quel ne fut pas son désespoir lorsqu'un jour une copine vint la chercher et lui proposa de l'emmener voir une surprise. Elle se retrouva violemment face à l'église, en train d'assister, impuissante et humiliée, au mariage de son amoureux ! La bonne copine n'avait pas trouvé de mots pour prévenir la malheureuse d'une tromperie qui durait depuis plus de huit mois, mais n'hésita pas à dévoiler la vérité avec une réelle violence. La jeune fille éplorée, qui me racontait son histoire six mois après les faits, ne comprenait toujours pas comment son ami avait pu lui mentir à ce point, en ne lui parlant jamais pendant ces huit mois de relation de cette autre histoire, qui faisait d'elle non son amie mais sa maîtresse. Pire, elle s'était sentie trahie par son copain, mais surtout par tout un entourage qui était au courant de cette autre union (certains proches avaient même été invités au mariage), et qui l'avait laissée dans l'ignorance totale, pour finalement lui asséner un coup violent et fatal à son équilibre psycho-affectif.

B. DES POURVOYEUSES DE VIRILITE : DES FEMMES MACHISTES ?

La rivalité entre femmes implique que chacune soit considérée comme un acteur sexuel actif et non inhibé. Cet élément vient contraster nettement avec l'éducation stricte des jeunes-filles. Il est corroboré par la facilité avec laquelle les femmes adultes, principalement dans ces milieux populaires que nous avons étudiés, peuvent parler entre elles de sexe et de leur propre vie sexuelle. De façon très crue parfois, les femmes évoquent les rapports sexuels qu'elles peuvent avoir avec leur compagnon occasionnel ou régulier. Pour parler du plaisir

qu'elles y ont trouvé et des qualités physiques de celui-ci, mais aussi éventuellement pour déplorer leur frustration et les incompétences de leur partenaire. Néanmoins, ce langage laisse surtout transparaître des expériences physiques plus qu'affectives ou sensuelles. "*Il m'a fait ma fête, avec lui c'est du sport assurément, et j'aime ça ! I ka ban mwen sa byen même (il me donne ça bien même !*") proclamait ainsi devant ses copines une femme de vingt-huit ans, mère célibataire de deux enfants, qui venait de rencontrer un homme avec lequel elle avait passé la nuit. A l'opposé, une jeune femme de vingt ans mariée et enceinte, se plaignait que son mari ne lui faisait pas assez souvent l'amour depuis qu'elle était enceinte, et s'en plaignait même devant les copains du mari honteux, menaçant de trouver un autre compagnon s'il ne la satisfaisait plus. Les femmes qui peuvent assumer publiquement une certaine prestance et ne craignent plus de voir leur respectabilité effritée¹ peuvent ainsi faire part de leurs expériences sexuelles, et affirmer leurs besoins. Elles s'excluent néanmoins d'emblée de la catégorie des femmes les plus respectables : les discrètes. Certaines mettent parfois les hommes au défi et rappellent qu'elles ne veulent pas jouer à des jeux d'enfants, mais veulent véritablement trouver un homme qui les gâte sexuellement. Proportionnellement, ces femmes sont le plus souvent des mères célibataires, plus que des femmes mariées bien sûr, ou des jeunes célibataires. La maternité et l'âge restent les passeports reconnus pour avoir droit au désir, à la sexualité et à la parole sur eux. Il est beaucoup plus rare de trouver ce genre de comportement en milieu bourgeois bien sûr, où les femmes se doivent d'afficher avec hauteur une respectabilité à toute épreuve. Toutefois, entre proches, le sexe reste un sujet de discussion important, même si la détresse affective de ces femmes ne fait que transparaître de ces rapports où seuls les corps semblent prendre du plaisir.

Ce genre de propos ne fait qu'encourager les hommes à se conduire avant tout en acteurs sexuels plus qu'en compagnons, dans un rôle très machiste, avec un souci de performance plus physique que sensuelle. Non seulement pour honorer les femmes de leurs ardeurs, mais aussi pour être sûrs que leur réputation sera confortée par les commentaires de leur partenaire occasionnelle à ses commères. C'est ainsi que la réputation masculine profite également des femmes qu'elle contribue à diviser. En faisant état des qualités sexuelles d'un homme (la taille et la durée de son érection, sa vigueur, son corps sportif et énergique, tout ce qui peut laisser présager qu'elle est bousculée, et "malmenée" dans un certain sens, donc que cet homme est puissant), chaque femme corrobore les représentations machistes sur la sexualité des hommes mais surtout des femmes. Elles prouvent ainsi qu'elles attendent ce que les hommes leur donnent, et qu'ils estiment qu'elles attendent, et se conforment aux désirs qu'on leur prête. Laquelle se risquerait à émettre son mécontentement, quand il est si difficile de garder un homme à soi ? Elles finissent par attendre des hommes qu'ils se conduisent en "hommes", en macho, et qu'ils les flattent sexuellement. Dans l'acception populaire, un homme qui se respecte est en fait un homme qui répond aux avances sexuelles, réelles ou imaginaires, d'une femme. Le désir d'un homme est naturel et ne doit avoir aucun frein. Eveillé par une femme, il doit savoir se montrer à la hauteur. Dans le même temps, la femme qui suscite le désir d'un homme, doit pouvoir être disponible pour lui et le satisfaire pour ne pas qu'elle soit finalement "*embarrassée avec lui*"².

¹ Peut-être parce qu'elles l'ont déjà perdue et n'ont plus rien à craindre...

² Cette expression signifie que lorsqu'un homme a été excité volontairement ou non par une femme, il ne doit pas rester avec son envie dans son sexe en érection, mais que celle-là doit faire ce qu'il faut pour le soulager, car c'est en quelque sorte elle qui est responsable de son état, et elle qui peut être accusée de la douleur physique éventuelle de sa frustration sexuelle. Son désir à elle est bien secondaire.

Par extension, un homme capable de conquérir plusieurs femmes, qui a beaucoup de succès auprès d'elles, ne peut qu'être fortement convoité. En effet, son succès fait de lui un bon parti non seulement au niveau sexuel mais aussi au niveau social. Même si les femmes ne peuvent que critiquer ouvertement un tel vagabondage, et déplorer un comportement aussi irresponsable, elles ne restent guère insensibles à un tel succès : cet homme doit avoir quelque chose de particulièrement intéressant. Très sollicité, cet homme qui n'a que l'embarras du choix face à toutes les femmes qui le courtisent et qui font preuve de disponibilité envers lui, devient une proie aussi précieuse que recherchée. Un peu comme si sa côte de prestige augmentait avec le nombre de ses courtisanes, qui prouvent sa valeur. Mais c'est aussi son image sociale que chacune de ces femmes tente de faire valoir, en se faisant choisir et en imposant aux autres qu'elle peut alors regarder avec hauteur et fierté. Elle ne sera pas peu fière, en effet, de se vanter d'avoir réussi à retenir un homme aussi convoité, en l'épousant ou en lui faisant un enfant. Mais c'est aussi son calvaire qui va commencer, en se sentant obligée de veiller à toutes ses fréquentations et sorties, dans l'espoir de n'en faire l'homme que d'une seule femme, malgré la convoitise de tout l'entourage féminin...

C. LES « VOLEUSES D'HOMMES »

Car si elle a pu trouver un compagnon, ou un mari, la rivalité féminine ne s'arrête pas pour autant. Il est de notoriété publique que ce sont les femmes qui viennent dévergondner les hommes mariés. Même si chacun sait que les hommes sont des coureurs de jupons invétérés, et qu'un rien suffit à les attirer, ceux-ci ne peuvent véritablement être accusés d'infidélité puisqu'en ayant des rapports sexuels avec une femme, ils ne font que prouver qu'ils sont bien des hommes. Etre un homme implique qu'on ne doit pas résister aux avances d'une femme surtout si elle est charmante. "*Sa ké fé bolèd*" ("*ça ferait beau et laid en même temps*"), nous expliquait l'un d'entre eux, insinuant que c'est bien de rester fidèle mais qu'il risque malgré tout sa réputation s'il ne relève pas le défi avec la demandeuse. Ainsi, chacun (homme comme femme) s'accorde à penser que les hommes ne font que vivre normalement leur nature d'homme et que malgré tous les critères de respectabilité qui peuvent faire l'honneur d'un homme, notamment à travers sa fidélité espérée, un "*homme reste un homme*". Pour expliquer leur multipartenariat, les hommes avancent d'ailleurs systématiquement : "*je suis un homme*", montrant que leur identité sexuelle doit correspondre à une activité sexuelle multiple. Etre un homme, c'est avoir un sexe vaillant et savoir s'en servir pour répondre aux attentes implicites des femmes, qui sont donc obligatoirement demandeuses, cela va de soi... Le multipartenariat n'est donc pas un défaut mais une qualité naturelle ! Seule une très bonne éducation peut le remettre en question, sans jamais pouvoir parier sur sa totale disparition.

Dans cette compétition sexuelle, les femmes qui courtisent les hommes mariés sont des "*voleuses d'hommes*". Même dans les cas où c'est manifestement le mari qui est volontairement trompeur, la maîtresse est toujours plus coupable que le mari fautif. Il est plus facile d'accuser la rivale que le mari que l'on espère récupérer. Et puis ça évite aussi de remettre en question la qualité des relations du couple : l'homme est partie à cause d'une autre, pas à cause de soi ! C'est toujours une façon comme une autre de maintenir un équilibre précaire qui protège les vrais coupables et divisent les "victimes". La rivalité des femmes capables de défendre coûte que coûte leur mariage et éventuellement leur mari reste l'une des conditions majeures de la pérennité de ce système matrifocal. Les maîtresses sont en fait les coupables tout trouvés. Et tout le monde les accuse d'un commun accord, au nom des valeurs morales. Telle la colère de cette femme trompée qui ne s'en prend pas au mari :

"Je suis mère de trois enfants merveilleux et vit depuis dix ans avec leur père. Nous vivons très bien ensemble. Le hic c'est que mon mari connaît une femme, et elle ne cesse de

*me téléphoner pour m'insulter, ainsi que mes parents. Elle a un fils et prétend qu'il est de mon mari. Elle dit partout que c'est moi qui l'em... Parfois je veux tout quitter. Elle l'a su et depuis elle est déchaînée. Pourquoi ces femmes volent le mari des autres, font des gosses sous prétexte que l'homme quittera sa femme, et quand elles constatent leur échec s'en prennent aux femmes légitimes ? "*¹

Bien évidemment, les hommes eux-mêmes, même lorsqu'ils sont coureurs, ne nient pas la hardiesse de certaines femmes. Un homme vivant avec sa copine Danièle depuis six ans, avec laquelle il avait une petite Lucie de trois ans nous expliquait : *"Danièle est partie en vacances en France avec Lucie. J'étais à peine revenu de l'aéroport que le téléphone sonnait déjà. C'était une fille que je connais et qui me court après depuis longtemps qui m'appelait pour qu'on puisse se voir, en me disant que j'allais sûrement me sentir seul maintenant. Je lui ai fait comprendre que ça ne m'intéressait pas et j'en ai gentiment terminé avec elle. Encore, avec elle, je n'attendais rien, ce n'était pas compliqué. Il y a des femmes, c'est pas pareil, tu sais jamais, tu peux avoir besoin d'elles un jour, ce n'est pas toujours facile de dire non et de ne pas les vexer. Il faut toujours s'arranger pour garder de bons liens malgré tout, et des fois les satisfaire pour pas qu'elles te créent de problèmes. Mais cette fille là elle a insisté : comment tu n'entres pas dans le combat ? Je ne comprends pas, tu n'aimes pas les femmes ? Elle a cru qu'elle pourrait m'avoir, et que je lui montrerais que je suis bien un homme, mais elle, elle ne m'intéressait vraiment pas. Il y a des femmes qui ne t'oublient pas même ! Même si elles savent que tu as déjà ta copine. Ça ne les arrête pas. En général c'est seulement quand elles voient que tu as un enfant avec ta copine qu'elles se calment. Mais là je suis tout seul. Quant à Danièle, elle me connaît et elle connaît les femmes d'ici. Elle m'appelle des fois il est quatre heures du matin ! Soi-disant à cause du décalage horaire, juste pour savoir comment je vais et ce que je fais. Mais si je suis pas dans mon lit à quatre heures du matin je suis où ? Mé bon, ou ja konnèt fanm antiyèz an nou évé mani jalouz jalouz a yo ? (Mais bon, tu connais déjà nos femmes antillaises avec leurs manies jalouses jalouses)".*

Les hommes sont tout aussi épargnés qu'absents dans le conflit qui oppose leur femme et leur maîtresse, même s'il devient public. Il est très rare qu'ils interviennent directement pour mettre fin à une querelle qui peut pourtant les importuner. Même s'ils veulent éviter que les femmes soient "scandaleuses", ils ne tiennent visiblement pas à interférer dans un conflit que l'on dit pouvoir être dangereux². Il s'agit certainement de diviser pour mieux régner d'une part, mais aussi d'autre part de ne pas prendre position pour l'une ou l'autre et de garder des liens avec chacune d'entre elles. En n'intervenant pas, en effet, dans ce qui n'est plus considéré comme le conflit entre une femme trompée et la maîtresse flattée, mais dans une querelle entre deux relations qui lui sont utiles et profitables, l'homme, qui n'est pas accusé et n'a donc pas à se justifier³, fait en sorte de rester en bons termes avec les deux protagonistes

¹ Ce témoignage fait partie des nombreux cas parus dans la rubrique "Le courrier d'Emmanuelle", du magazine hebdomadaire *Sept Mag*, paru en 1993, n°178, page 53. Cette rubrique où les lecteurs demandent conseil à une psychologue regorge d'histoire de couples toutes similaires : les femmes sortent avec des hommes soit qui les trompent soit qui sont déjà mariés, mais dans les deux cas qui sont toujours des coureurs, dont elles souffrent énormément, même si elles s'en disent très amoureuses. Mais à part le fait qu'ils "voient plein de femmes", ces hommes ne sont jamais la cible des diatribes des femmes qui se retournent le plus souvent contre les autres femmes, épouses ou maîtresses qui sont toujours les seules responsables de leur malheur.

² L'introduction du téléphone portable a semble-t-il permis aux hommes de mieux gérer leur multipartenariat, en contrôlant mieux les appels de leurs maîtresses auxquelles ils ne donnent que leur numéro de portable. La femme légitime est ainsi prémunie des intrusions téléphoniques de sa rivale, et l'homme est gagnant puisqu'il peut décider de ses moments de disponibilité. Mais les maîtresses ont plus d'un tour dans leur sac...

³ Une remarque importante : les hommes volages ne considèrent pas généralement qu'ils "trompent" leur femme. En effet, en restant présents au domicile conjugal, en ne découchant pas (ils rentrent même à cinq heures

et se garantit la possibilité de continuer à les fréquenter toutes les deux, en écoutant les plaintes de l'une et de l'autre. Il faut savoir garder des roues de secours...

Néanmoins, si elles manifestent effectivement une certaine animosité envers la compagne légitime quand elles sont mères et ne reçoivent pas tous les égards qu'elles espéraient du mari trompeur, les maîtresses, de leur côté, doivent elles aussi le plus souvent subir les desiderata d'hommes qui ne les comblent pas forcément plus que leurs compagnes légitimes, tout en leur laissant croire qu'elles sont leurs préférées, vu les désagréments que les "légitimes" leur causent. L'un d'entre eux résumait assez honnêtement la situation : *"Ma femme c'est pour le social, et toi c'est la liberté"*¹. En instaurant ainsi une échelle de valeurs entre leurs différentes femmes, et en promettant des relations qui ne viennent pas, les hommes contribuent ainsi à entretenir une rivalité farouche entre des femmes qui se déchirent plus qu'elles ne se soutiennent.

III. Une solidarité négative : le panier de crabes

A. « LA JALOUSIE EST SŒUR DE SORCELLERIE »

Craignant de ne pas correspondre aux modèles sociaux de féminité et de réussite, les femmes nourrissent une jalousie entretenue par un manque de confiance en soi fondamental. La voisine est toujours potentiellement celle qui peut faire valoir une plus grande beauté, une plus grande réussite matérielle et sociale, mais surtout une vie conjugale, familiale et sexuelle plus heureuse. Faute de pouvoir y prétendre ou y accéder, les moins chanceuses ou les plus "convoitantes" peuvent tenter de nuire à un bonheur aussi insupportable pour elles qui en sont privées, plutôt que de s'en réjouir ou de se donner les moyens d'y parvenir elles aussi. Le "makrelaj" reste un bon moyen de porter atteinte à autrui en lui construisant une réputation déshonorante, ne serait-ce qu'en mettant en doute les moyens de sa réussite. Un succès inexplicable peut être attribué à des conduites peu recommandables. Nous avons ainsi assisté à une discussion entre femmes qui ne réussissaient pas à expliquer comment l'une de leurs voisines, une femme seule avec trois enfants, vivant chez sa maman, avait pu s'acheter une voiture toute neuve, alors qu'elle n'avait pas non plus de travail fixe, mais devait se contenter de jobs à droite ou à gauche. Comment et où avait-elle pu trouver l'argent ? Même à crédit, cette voiture devait valoir beaucoup d'argent... Et comment le banquier aurait-il pu lui accorder un crédit alors qu'elle n'avait pas de rentrées d'argent fixes ? ... Et n'allait-elle pas profiter de cette voiture pour pouvoir justement mener la belle vie et rendre visite à des hommes, au risque de négliger ses enfants ? La première hypothèse fut bien sûr d'imaginer que c'était un ou plusieurs hommes qui auraient pu lui avoir donné de l'argent : *"Es sa pa kèk nonm i ka vwé ki ka bay on lajan ? An vwéy ka soti souvan. I pa jan ka di ayen, i pa ka palé ba pon moun. Mwen menm, an pa sav ola i kay, mé an byen vwé i ka viv."* (*"est-ce que ce ne serait pas des hommes qu'elle voit qui lui donneraient de l'argent ? Je la vois sortir souvent.*

du matin, mais rentrent dormir chez eux !) et en continuant à avoir des sentiments pour leur femme, ils estiment ne pas la tromper. Le contrat initial est respecté, dans la mesure il n'incluait pas une clause de fidélité à leurs yeux, celle-ci étant contre nature. Ils restent *"fidèles à toutes les femmes"*.

¹ Nous reviendrons sur ces propos qui ont une importance majeure, car ils résument toute la problématique socio-historique de la matrifocalité.

Elle ne dit jamais rien , elle ne parle à personne. Moi même, je ne sais pas où elle va, mais je vois bien qu'elle vit bien! ")

Dans ce cas comme dans la plupart des autres, ce ne sont pas véritablement les faits relatés mais l'absence d'informations qui suscite la discussion. Moins les commères ont d'informations précises sur des faits qui peuvent les rendre jalouses, plus elles formulent d'hypothèses. Le but initial n'est pas véritablement d'obtenir des réponses mais de poser des questions. L'ensemble des questions envisagées produit alors un ensemble d'hypothèses et un univers de possibles qui sont souvent retenus comme autant de versions de la vérité, et que chacun va s'approprier selon ses rapports avec la personne. Dans le cas précédent, une autre hypothèse fut d'avancer que cette femme toucherait plus d'allocations familiales que celles auxquelles elle aurait droit. Ce sont ce genre de suppositions qui peuvent entraîner des lettres de dénonciation anonymes aux services sociaux, mais aussi au procureur de la République¹.

Le recours à la loi se fait parallèlement au recours à la sorcellerie. Ce dernier implique une pratique conjointe et assidue du catholicisme, puisqu'il faut pouvoir se protéger avec Dieu du mal que d'autres pourraient faire avec le diable. La réussite tout comme l'absence de réussite ne sont jamais attribuées au fait du hasard ou au comportement volontaire de la personne concernée. Une maison qui ne se construit pas dans les délais prévus, un couple qui se fragilise, ou au contraire une famille qui s'agrandit et nage dans le bonheur professionnel et affectif sont autant de situations qui ne peuvent être tout à fait "normales". Tout ce qui sort de situations moyennement ordinaires est attribué à un acte surnaturel. La réussite devient ainsi le fruit d'actes de sorcellerie, impliquant éventuellement un sacrifice important en argent ou en biens, commis par l'intermédiaire du quimboiseur². L'absence de réussite sera de la même façon attribuée à une attaque de sorcellerie effectuée par un voisin jaloux ou une femme rivale, que le "*gadèdzafè*" pourra identifier, et contre lesquels il pourra proposer des protections. Mais rarement les événements dépassant le niveau moyen sont considérés comme pouvant être le fruit des actes des personnes intéressés ou du hasard.

A fortiori, la vie conjugale et sexuelle est propice aux interprétations par la sorcellerie. Un couple qui durerait malgré des événements contrariants pourrait laisser soupçonner que la femme a consulté quelques "*gadèdzafè*" pour "*maré*" (amarrer, attacher) son mari à domicile ; chose que les hommes craignent par dessus tout. De la même façon, une femme qui ne saurait se défaire de l'emprise d'un homme malgré les difficultés évidentes de leur relation sera en droit de penser qu'elle a été "*charmée*" (qu'on lui a fait boire un "charme"). A l'inverse, une femme qui verra son mari quitter trop souvent le domicile conjugal et remettre même en question leur union pourra supposer qu'une de ses maîtresses utilise les pouvoirs d'un quimboiseur pour causer la rupture du couple légitime. Et réciproquement, si elle veut éloigner des concurrentes trop pesantes, elle peut aussi avoir recours à des procédés malveillants. Dans ces affaires de cœur, le but de la sorcellerie n'est pas de tuer mais d'évincer des rivales ou de se garantir la présence d'un conjoint indécis. Néanmoins, même si ces attaques ne sont pas censées initialement provoquer la mort de l'une ou l'autre des parties, elles sont prises très au sérieux par tout un chacun dans la mesure où elle peuvent amener les

¹ Cf. Christiane Bougerol (1997.)Elle montre notamment comment le procureur de la République est considéré comme l'agent de la loi qui doit pouvoir régler les problèmes de voisinage avant même qu'ils n'exploient. Les lettres qui lui sont adressées font ainsi état de l'attitude supposée abusive ou agressive de tel ou tel voisin.

² Une croyance prétend même que les réussites les plus extraordinaires peuvent être le fruit d'un pacte avec le diable, qui peut pour exhausser les vœux de la famille demandeuse exiger le sacrifice d'un enfant en bas âge. Cette réussite ne se fait toutefois pas sans tôt ou tard un revers de fortune.

individus à ne plus être en possession de tous leurs moyens mentaux. Chacun y fait très attention restant convaincu de deux axiomes : “*le mal existe*” (ce qui implique que la méchanceté d’autrui peut toujours se manifester par la voie de Satan) et “*jalouzi sé frè a socié*” (“*la jalousie est sœur de sorcellerie*” : ce qui implique que les gens les plus jaloux ont recours à la sorcellerie pour assouvir leur frustration).

B. TOUTES DANS LA MÊME GALERE

Au-delà du contenu et de la logique de ces rapports de sorcellerie sur lesquels nous ne nous étendrons pas, ce qui nous semble remarquable dans ce type d’explication du malheur ou du bonheur est cette propension des individus à ne pas se remettre en question d’une part, et à ne pas tolérer de réussites trop manifestes d’autre part. Cette appréhension du monde et des rapports sociaux conduit fatalement à un nivellement des conduites sociales et familiales. Le fait de ne pas remettre en question sa propre façon de vivre et de projeter sur autrui ses propres modes de fonctionnement reste la base de la reproduction de ce système social. Dans cette vision du monde, en effet, chacun se contente de croyances acquises collectivement et reste persuadé qu’autrui fonctionne avec les mêmes croyances et les mêmes perspectives. Ce mode de projection empêche toute prise de distance et contribue au maintien de relations conflictuelles.

De la même façon qu’il est impensable de critiquer sa mère, qui a mis au monde des enfants pour lesquels elle s’est dévouée, critiquer la façon d’être, la mentalité des compatriotes de sa terre natale serait perçu comme une médisance suprême de la part de quelqu’un qui n’aimerait pas son pays ! Toute personne faisant sécession est effectivement mise à l’index, car elle trahit les siens (famille, quartier, amis, profession, pays, voire race...). Cette opprobre qui attend toute critique contribue au maintien des codes culturels qui continuent ainsi de régir des relations interindividuelles, à travers des structures qui peuvent changer sous des effets économiques ou politiques. Il reste que les relations sociales sont loin d’avoir réglé le problème des rivalités intrinsèques, que ce soit entre femmes, entre hommes ou dans les relations mixtes.

Même si la réussite fait partie des intentions de tout Guadeloupéen, lorsqu’elle n’est pas atteinte, elle laisse la place à des comportements non plus de distinction mais de nivellement. C’est alors le principe du panier de crabes qui se met en place. Toute personne cherchant à se promouvoir, à marquer sa différence et à s’extirper d’un milieu dont les autres sont prisonniers, même si elle y est encouragée dans les mots, est dénoncée indirectement par le “makréraj” comme cherchant à renier les siens : “*i ka fé gwan madam ay*”, “*i pa ka frékanté ras ay a prézan !*”, “*i pa ka konèt pon moun ankô*” (“*elle fait sa grande dame*”, “*il ou elle ne fréquente plus les gens de sa race à présent*”¹ “*il ou elle ne connaît plus personne*”). Ces réflexions, qui peuvent être implicitement suggérées à la personne, mettent en cause sa reconnaissance et fustigent son ingratitude. Et c’est en jouant sur cette corde sensible que les projets les plus ambitieux peuvent être rompus. En effet, prendre le risque de ne plus être accepté par sa communauté d’origine est parfois trop lourd pour des individus qui ont été pris en charge collectivement par leur famille et par des groupes d’appartenance. Dans

¹Ce type de réaction montre que toute réussite sociale est encore considérée comme une promotion raciale. La mobilité sociale implique ici une mobilité raciale. En accédant aux classes moyennes, les fréquentations de la personne sont censées s’éclaircir, si ce n’est dans la couleur, alors dans le style de vie. En s’embourgeoisant, chacun est censé se blanchir. De l’extérieur, les plus frustrés peuvent alors penser que cette personne adopte une attitude de “mulâtre”, prêt à renier les siens, pour se faire admettre dans un milieu qui n’est pas initialement le sien. Je développe ce point au chapitre XII.

ce système communautaire, il est ainsi parfois plus important de prouver son adéquation à un groupe plutôt que de lutter seul pour affirmer sa différence ou son indépendance¹. Et même si l'individu concerné y parvenait, des méthodes impressionnantes de méchanceté pourraient tenter de l'en dissuader.

C. QUEL PROJET FEMININ ?

Ainsi, en dehors de l'environnement familial, et malgré les liens réels qui rassemblent les femmes, la solidarité féminine peut selon nous être remise en question. En effet, si elles restent des camarades de discussion et de plaisanterie et des soutiens efficaces en cas de problèmes matériels, le soutien qu'elles s'apportent mutuellement en cas de problèmes affectifs n'aboutit que peu à une remise en question de leur situation ou de leur mode de vision du monde, mais plutôt à une dénonciation supplémentaire de l'attitude des autres et en premier lieu des femmes rivales et des hommes volages. Mais cette dénonciation ne permet pas, telle qu'elle est énoncée, de provoquer un changement. Au contraire, elle renforce encore le consensus sur l'irresponsabilité des hommes, la méchanceté des femmes qui sont prêtes à tout pour avoir un homme et la force de celles qui doivent lutter devant les infidélités ou l'absence de leurs conjoints ou amants. Les paroles de réconfort apportées par exemple aux femmes trompées, ou esseulées, par des proches ou des plus anciennes, ne sont que la répétition de ce qu'elles doivent déjà savoir.

*“Tu connais les hommes, tu sais comment ils sont. E sé fanm la, sé rat yo yé, yo bizwen pwan nonm an nou ! A mé fo pa ou pwan lapenn évé pon moun ! Sonjé ou ni ti moun aw ! Fo ou kimbé ti ma fy ! Et puis il faut savoir ce que tu veux. Si tu veux garder ton mari, il faut que tu montres que c'est toi la femme, que c'était toi la première dans cette maison et que tu comptes bien y rester. Ou sav, ti ni couri ti ni las. Nom la ké rouvini ! (...et ces femmes là ce sont des rates, elles ont besoin de prendre nos hommes ! Ah mais, il ne faut pas te laisser embêter par quiconque. N'oublie pas que tu as tes enfants ! Il faut tenir ma petite ! (...)
Tu sais, un jour on court et un jour on est fatigué. Cet homme reviendra !) “*

Dans de tels propos, la femme ne reçoit pas de soutien pour tenter de sortir de sa relation hasardeuse avec son mari, mais entend au contraire qu'il faut qu'elle tienne et qu'elle entretienne les conflits en ne capitulant ni devant le mari trompeur ni devant la maîtresse. Elle doit ainsi alimenter un rapport de forces si elle veut garder son mari pour elle seule, malgré les indécidables de celui-ci. *“Savoir ce que l'on veut”* signifie en fait que l'on est prête à accepter les incartades du mari pour préserver le mariage et maintenir ce rang social si convoité. Il ne s'agit plus de garder un mari mais un mariage. Son exemple ne doit pas venir remettre en question l'institution du "vagabondage" des hommes et du malheur des femmes mais au contraire la corroborer. Ainsi, les femmes sont moins encouragées à la remise en

¹ Ceci est d'autant plus vrai que dans la situation sociale que connaissent les Amériques noires en général, la réussite sociale et professionnelle d'un Noir peut être perçue comme une sorte de blanchiment, et comme un désaveu de ses origines. A l'extrême, cette problématique peut même devenir un frein; lorsque les jeunes se représentent leur éventuel succès comme une perte de leur identité nègre au profit d'une identité plus blanche, et pour certains inacceptable. La situation antillaise française oblige à mettre des nuances à ces observations. Longtemps au contraire, les Antillais ont cherché cette reconnaissance de la part de la Métropole réelle ou imaginée, en se confortant à ses critères et à ses valeurs. Se différencier était un atout si cela permettait de ressembler au modèle européen. Néanmoins, aujourd'hui un certain malaise subsiste. Si certains jeunes ne veulent plus adhérer au modèle européen contre lequel ils manifestent parfois avec véhémence, ils ont néanmoins été formés par ce modèle qui les fait vivre et impose ses critères de reconnaissance. Il reste incontournable tant qu'un autre modèle applicable n'aura pas été trouvé ou créé, et laisse les plus perplexes dans une confusion majeure. Voir aussi le chapitre XII.

question de leurs attitudes ou au divorce, qu'incitées à préserver une situation et une image sociale acquise, quand il n'est pas toujours facile d'en retrouver une autre : "*ou sav sa ou ka kité ou pa jan sav sa ou ké ritrouvé*" ("*tu sais ce que tu perds mais tu ne sais pas ce que tu retrouves*"). Le prochain risque d'être tout aussi trompeur et moins généreux que le présent...C'est aussi par ce genre de propos que les aînées apprennent aux cadettes à reproduire un schéma familial et social où elles tiennent le rôle masochiste de femmes combattantes et sacrifiées.

Des changements se sont opérés depuis une vingtaine d'années, mais pas forcément vers une réelle reconsidération des rôles et statuts sexuels. Une première étape a consisté à brandir le divorce comme symbole d'une indépendance et d'une liberté retrouvées, dans une lutte pour changer la condition féminine face aux abus machistes des hommes. Mais ce divorce a eu du mal à s'imposer tant il était impensable de perdre une situation sociale confortable pour nombre de femmes. Les plus favorisées ont pu profiter de leur indépendance financière pour affirmer une liberté économique et assumer des besoins en termes affectifs. Les plus défavorisées ont peut-être de leur côté préféré la garantie des versements d'allocations familiales sûres et régulières aux inconstances sexuelles et financières de pères "irresponsables"¹. Dans le même temps, les hommes ont souhaité devenir des pères plus actifs sans pouvoir renoncer véritablement à leur multipartenariat.

On voit ainsi aujourd'hui des jeunes femmes rêver toujours de mariage, même si elles ne se font aucune illusion sur la fidélité de leur mari. Elles savent très bien qu'il est dans l'ordre des choses² qu'un homme "*aille voir ailleurs*", même si elles redoutent ces tromperies avec angoisse, et tentent de prendre les devants en étant vigilantes. Comme leur mère, elles finissent d'ailleurs par se résigner la plupart du temps et admettre qu'il est normal qu'un homme ait plusieurs femmes, mais insistent peut-être plus lourdement que leurs aînées, pour être respectées par leur mari. Celui-ci doit alors assurer leur confort domestique et économique, et ne doit pas s'afficher partout avec ses maîtresses. Politique de l'autruche, hyperréalisme, résignation, intéressement ? Les femmes trouvent en tout cas à s'adapter à l'infidélité masculine comme s'il était totalement utopique d'espérer un homme fidèle. Elles peuvent alors prendre le risque d'avoir un amant, qui va leur apporter ce que le mari ne leur donne pas ou plus. "*Ce que je n'ai pas avec mon mari je l'ai avec mon amant*" me confiait très librement l'une d'entre elles, lors d'un parcours en auto-stop, sur un ton qui devait m'encourager à en faire autant. Le souci de maintenir l'image d'une famille unie est toujours très présent. L'argument officiel est de préserver le soi-disant équilibre des enfants qui ne pourraient supporter une séparation. C'est aussi très certainement afin de préserver le statut social de la famille conjugale.

¹ Nous reviendrons sur ce point très important au chapitre XII.

² C'est aussi ce qui ressort de toutes les chansons populaires (cf. Annexe 3))

Conclusion : s'émanciper des femmes

L'émancipation des femmes semble passer uniquement par leur indépendance par rapport aux hommes. Cependant, la réussite affichée de leur vie de couple demeure le critère de rivalité entre femmes par excellence. Leur émancipation réelle, peut-être plus par rapport aux autres femmes qu'aux hommes, est donc loin d'être acquise. Peut-on expliquer cela par le rapport que ces femmes ont entretenu avec leur mère ? Dans les rapports entre femmes, si la rivalité envers la mère se doit d'être toujours refoulée, elle trouve à se déplacer en se portant sur un autre objet féminin et maternel : les rivales capables de faire un enfant pour retenir un homme. Ce qui ne peut être exprimé envers la mère, cette femme qui monopolise à la fois sexualité et maternité trouve un terrain privilégié dans la lutte qui oppose les femmes en tant que rivales. En attribuant aux maîtresses la responsabilité de leur difficulté à être pleinement femmes et à se faire aimer d'un homme, c'est-à-dire la difficulté à atteindre une féminité épanouie ailleurs que dans la maternité, ces femmes ne font que reproduire un schéma où la toute puissance maternelle est sauvegardée. Ne pouvant s'opposer à la mère dans le conflit œdipien, elles trouvent des substituts autres (féminins et maternels, et/ou paternels) pour exprimer leur agressivité. Mais dans la mesure où cette rivalité ne se fait pas avec le bon objet, il est vain de croire qu'elle permette de résoudre les conflits intérieurs de femmes dont les assises narcissiques sont faibles. Les femmes ne pourront être que des rivales, et cautionner tout le système matrifocal qui leur donne une position douloureuse quoique reconnue, tant que la remise en question de l'absolu maternel, qui n'est qu'une illusion, ne pourra être faite.

CHAPITRE XI :
LES COMMUNAUTÉS MASCULINES :
LA RECONNAISSANCE DES PAIRS

De leurs côtés, les jeunes hommes doivent apprendre eux aussi à devenir des hommes, au contact de ces communautés de sexes qui jouent un rôle fondamental de socialisation et d'initiation, et qui viennent parfois, pour les plus jeunes, compenser l'absence de père au domicile familial.

I. Les hommes du dehors

A. LES GROUPES D'HOMMES : LES CAMARADES

Puisque les familles poussent les garçons sur la scène publique en les invitant à ne pas trop occuper l'espace domestique, il n'est donc pas surprenant de constater que tous ces hommes qui se retrouvent "dehors" dans l'espace public, se regroupent eux aussi de façon formelle ou informelle dans des activités de sociabilité. L'espace du dehors est masculin, nous l'avons vu, et les hommes sont les acteurs les plus visibles de la vie guadeloupéenne. Ils occupent l'espace public avec une évidence qui tranche avec les soupçons qui peuvent peser sur les femmes. La rue, les trottoirs, les bars, les lolos, les salons de coiffure, les terrains et les salles de sport, la plage, la forêt témoignent d'une réelle dominante masculine, que seule la présence des femmes sur les marchés tempore. Comme l'avait noté Serge Keclard¹, ce sont ainsi principalement autour d'activités ludiques que les hommes se retrouvent², auxquelles doivent s'ajouter les discussions politiques pour ceux qui y sont impliqués. Mais globalement, les hommes présents dans ces groupes sont plutôt des camarades de jeux, avec lesquels on vient échanger des moments de plaisir. Cette activité est essentiellement populaire, les membres des classes plus bourgeoises pouvant regarder avec plus de hauteur ces hommes qui se laissent aller à l'oisiveté ou aux cancons³. Néanmoins, dès qu'un moment de libre se dégage, et a fortiori s'ils n'ont pas d'activités professionnelles, les hommes savent qu'ils peuvent se retrouver sur la place de l'église, devant le marché ou sur la plage, pour échanger les nouvelles du jour, ou tout simplement pour plaisanter et apprécier la compagnie masculine. Car ces réunions spontanées n'ont d'autre but que d'être ensemble et de prendre du plaisir. Ce lien qui se tisse entre les hommes procure à chacun un sentiment d'exister parce

¹ Serge Keclard, *Sexualité et pouvoir en Martinique*, D.E.A. d'ethnologie, Université de Bordeaux II, 1983.

² La plus traditionnelle reste le jeu de domino, pour lequel les hommes peuvent s'assembler sur le trottoir. Devenue rare en extérieur, elle cède la place à des activités telles que le sport, ou les blagues par exemple.

³ Nous avons pu noter toutefois que ces mêmes groupes d'hommes qui occupent la rue, deviennent aussi l'objet des attentions des hommes politiques au moment des élections. Ainsi, le maire actuel de Trois-Rivières, un médecin réputé, s'est fait remarquer en se mêlant pendant toute sa campagne à ces groupes d'hommes, pour être informé de ce qui faisait l'actualité de la commune d'une part, mais aussi pour profiter de l'influence des plus démunis d'entre eux. Une fois élu, il cessa presque automatiquement de fréquenter ces groupes et fut accusé d'ingratitude et de démagogie.

qu'il est lié aux autres "frères". Etre un homme, c'est surtout être lié à d'autres hommes : *"les liens de l'amitié sont à l'homme ce que les liens de la parenté sont à la femme."*¹

Ces groupes d'hommes qui ont un point de vue direct sur l'extérieur nourrissent ainsi des réseaux de surveillance et d'informations très efficaces. Les hommes qui se distinguent par leurs activités de surveillance des affaires publiques ou privées d'autrui en n'hésitant pas à porter des regards insistants, à poser des questions ou à alimenter des potins sont appelés des "mako". Ce terme est très péjoratif, tout autant si ce n'est plus que celui de "makrèl". Les makos sont d'excellents maillons dans la chaîne de l'information orale. Occupant des lieux publics stratégiques, ils peuvent bénéficier directement des allers et venues de population et émettre, à l'instar de leurs consœurs, toutes les hypothèses et interprétations possibles. Ici aussi, la vie privée voire sexuelle des gens, dans la mesure où c'est celle qui est la moins accessible, est celle qui est la plus observée et la plus débattue. A l'inverse des femmes qui peuvent avoir des scrupules à assumer leur "makréla", le "makotaj" des hommes n'entraîne aucune honte. C'est facilement que les hommes peuvent parler des affaires des autres.

B. LE MIROIR VIRIL

Outre les activités de "compéragé", une des principales fonctions de ces groupes d'hommes est de proposer des repères masculins affichés et reconnus socialement. En effet, ces groupes où les hommes se retrouvent uniquement entre hommes permettent aux plus jeunes de profiter d'un modèle masculin fort, et d'avoir des repères virils qui auraient pu manquer à leur vie familiale. Ici, les jeunes gens sont reconnus comme étant des mâles par leurs homologues masculins : chacun est dénommé avec emphase par l'expression significative "ti mal" ("petit mâle"). C'est une expression qui vient ponctuer, parfois plusieurs fois dans la même phrase, tous les propos échangés par les jeunes hommes. Cette expression suggère deux analyses. La première implique que les jeunes hommes sont avant tout considérés dans leur activité sexuelle, en tant que mâles par rapport aux femelles, et qu'ils doivent la prouver devant d'autres mâles qui peuvent être considérés comme des "grands mâles". Nous y reviendrons. La seconde souligne que seuls les hommes peuvent utiliser une telle dénomination envers les autres hommes de leur même classe d'âge ou envers leurs cadets, mais pas leurs aînés. A moins qu'elle ne plaisante avec un petit garçon ou son propre fils, une femme ne doit pas s'adresser de la sorte à un homme, surtout si c'est son aîné, sous peine d'être taxé de vulgarité d'une part et de porter atteinte, par une telle provocation, à la virilité du monsieur, d'autre part. Ce qui nous laisse présager que seuls les hommes sont habilités à estimer la virilité des autres hommes.

La compagnie masculine semble être précieuse et les femmes sont souvent exclues de ces moments intimes. Non pas qu'elles imposent leur présence (elles savent très bien que les hommes doivent rester entre hommes), mais plutôt que ceux-ci, même mariés, tiennent à garder des sphères d'intimité masculine où les femmes ne sont pas conviées. Ce qui se partage entre hommes ne semble pas pouvoir se retrouver avec une femme ; ce sont deux choses totalement différentes. L'argument avancé explique que les hommes ne peuvent pas parler avec autant de liberté de leurs histoires lorsque les femmes sont là. *"Si l'un de nous vient avec sa copine, ce ne sera plus du tout pareil, on ne pourra plus parler normalement."* Notamment parce qu'ils évoquent leurs conquêtes sexuelles, mais aussi parce qu'ils s'expriment en créole, il serait peu respectueux de le faire devant une femme et celle-ci, en portant un jugement, mettrait automatiquement un frein à leur complicité. Mais c'est aussi parce que les relations

¹ Jacques André (1987 : 148)

entre hommes, pourvoyeuses d'une virilité qui s'élabore par contacts directs et par comparaisons, sont des relations de grand plaisir et de grande liberté que les femmes en sont tenues à distance. Dans cette construction de l'identité masculine, les hommes servent de miroir et les femmes ne pourraient que troubler ce jeu narcissique qui consiste à prouver son identité en imitant ou en dépassant celle des autres. Cependant, c'est aussi toute la fragilité de l'identité masculine qui transparait et qui ne doit donc pas être dévoilée aux femmes. Le réconfort réel apporté par la fréquentation de ces groupes d'hommes permet de croire à la stabilité d'une identité sexuelle qui ne cesse pourtant de chercher les preuves de sa solidité.

L'importance de l'image, des contacts physiques et des gestes de proximité est grande quand les compères sont autre chose que de simples voisins. C'est un miroir que les hommes viennent chercher, consciemment ou non, un avis concernant leur tenue vestimentaire, leur apparence physique ou leurs attitudes sociale et sexuelle. Les compères, en effet, n'hésitent pas à se moquer de ceux dont la tenue ou l'attitude peuvent leur sembler trop différentes de la norme du groupe. Réciproquement, ce sont aussi ces hommes qui doivent applaudir au physique et aux capacités de séduction de leurs compères. Les salles de sports sont ainsi les lieux par excellence où les hommes viennent construire leur corps et leur image et la soumettre au regard d'autres hommes, qui vont donner un avis, et éventuellement des conseils pour parfaire l'apparence de ces corps. Ce ne sont pas uniquement des conseils de sportifs, mais bien des regards esthétiques, faisant resurgir une problématique narcissique, qui sont ainsi échangés. L'avis des hommes est parfois même premier par rapport à celui des femmes. C'est au copain que l'on va demander un avis sur sa tenue pour telle sortie plutôt qu'aux femmes, excepté à la mère. Ceci confirme que la virilité est avant tout ici une affaire corporelle et physique.

Concernant les contacts physiques, il faut noter que dans ces groupes, à l'abri des regards extérieurs¹, les jeunes hommes se touchent facilement, bien plus facilement qu'ils ne touchent leur propre compagne lorsqu'ils sont en public. Des poignées de mains aux accolades, des embrassades aux corps à corps amicaux, les contacts physiques sont importants chez les hommes, particulièrement à l'adolescence. Un lieu permet de les apercevoir clairement, il s'agit du salon de coiffure. Lieu de sociabilité par excellence, les hommes y échangent les nouvelles usuelles et viennent confier leur image à un autre homme. Seuls les hommes sont en effet autorisés tacitement à couper les cheveux des hommes. Au-delà de la raison de cette pratique, il ressort que ce sont des hommes qui viennent toucher la tête des hommes face à d'autres hommes. Ce geste, qui pourrait sembler anodin ou uniquement professionnel, prend selon nous un relief particulier quand on sait qu'il est dans le même temps incorrect qu'une femme passe sa main dans les cheveux de son mari en public.

Dans un cadre social qui bannit l'homosexualité masculine, de tels contacts physiques flirtent avec les limites de l'inacceptable. Mais ils prouvent selon nous dans le même temps, la nécessité pour ces hommes d'avoir des contacts physiques avec les individus de même sexe qu'eux, à un moment donné de leur vie. En effet, faute d'avoir pu bénéficier de la présence physique et charnelle de leur père, les garçons ont été bercés par une forte prédominance de

¹ J'ai eu néanmoins la possibilité d'observer de telles relations au sein d'un groupe d'adolescents formé de jeunes gens qui étaient des amis, et pour qui je ne représentais pas une conquête potentielle. J'ai pu ainsi assister à leurs séances de préparation lors de nos sorties : du choix et du repassage des vêtements, à la douche et au coiffage, le regard de l'ami était omniprésent, presque indispensable. Mon regard qui était bien évidemment sollicité, ne l'était qu'en seconde main, après celui des compères, qu'il devait a priori confirmer. Si de tels moments d'intimité ne sont plus partagés entre adultes, le regard venant garantir la virilité et la capacité de séduction du protagoniste masculin reste primordial, même inconsciemment. C'est celui qui est recherché avant même peut-être celui des femmes.

corps féminins. La présence éventuelle et occasionnelle d'oncles ou de cousins ne peut suffire à la nécessité d'être aussi au contact d'un corps masculin à qui se frotter et à qui s'identifier, mais aussi auquel se repérer de façon très sensitive. Il faut alors peut-être voir dans ces contacts physiques entre jeunes hommes qui ne se font guère devant les femmes, la compensation d'une absence masculine et paternelle physique.

Ces communautés masculines sont aussi propices aux échanges entre générations. En effet, le lien qui unit publiquement les hommes est durable. Malgré le mariage, il n'est pas rare de voir régulièrement des hommes revenir de temps en temps aux nouvelles auprès des jeunes gens, ou retrouver des compères pour des virées entre hommes ou des moments de discussion typiquement masculine. L'âge des membres de ces réseaux recoupe plusieurs générations. De ce fait, il arrive que des parents interviennent auprès des plus jeunes. Les frères, mais aussi les cousins et les oncles, et parfois le passage du père lui-même, qui viennent s'ajouter à la présence de voisins éventuels, donnent à ces groupes une palette d'âges et d'expériences propice à une socialisation et une initiation très importante. En effet, c'est aussi en regardant les aînés que les plus jeunes apprennent leur place sociale et leur rôle sexuel. Les membres de la famille eux-mêmes peuvent ainsi contribuer à "l'éducation socio-sexuelle" des jeunes, en faisant état de leurs propres expériences par exemple, qui viennent alors servir de référence. Ce sont alors des "petits mâles" qui vont recevoir l'image glorifiante de leurs prédécesseurs sur le champ de course sexuel. Image impressionnante voire castratrice pour ceux qui se sentent écrasés par la réputation de ces "dinosaures". Ou, au contraire, image rassurante pour ceux qui trouveront un guide et entendront une parole aimante, ô combien rare.

II. La parole masculine comme épreuve probatoire

Tout comme leurs homologues féminines, ces communautés masculines ont un pouvoir très puissant de contrôle de la réputation des hommes et de la respectabilité des femmes.

A. DEFENDRE UNE REPUTATION VIRILE

Les rapports entre hommes, plus principalement à l'adolescence, sont fondés sur des échanges de paroles au sujet de leurs activités sexuelles. C'est peut-être moins le contenu des exploits sexuels que la narration de ceux-ci qui forge l'identité sexuelle. La parole sur l'acte, plus que l'acte, est la première preuve de la vie sexuelle. Parler de sexe en public, c'est déjà être un acteur sexuel, même si la qualité des relations et des rapports sexuels est limitée. Comme nous l'avons souligné plus haut, le créole et le vocabulaire utilisé pour parler des relations de sexes sont souvent très durs et d'une connotation franchement agressive qui ne laisse une place que peu glorieuse pour la femme qui y est décrite. Il est plus souvent question de chair que de sentiments ou d'émotions dans ces discussions entre jeunes hommes sur le sexe et non la sexualité. La drague¹ est par excellence le lieu d'utilisation de cette parole, laissant l'effet de "beaux parleurs", de "tchacheurs", de "blagueurs" : "*un flot de paroles de séduction qui n'abandonne sa proie qu'une fois celle-ci captivée et capturée*"². La vie

¹ Il faut toutefois ajouter que cette drague se fait aussi beaucoup par la danse aujourd'hui, et par le contact direct des corps, voire des sexes, à travers les frottements des vêtements. Les jeunes adolescents semblent très fervents de ce genre de "zouk love" qui permettent d'éviter tout discours et de faire clairement comprendre ses intentions.

² F. Afférgan, cité par Serge Keclard, *Op. cit.* p. 84.

affective n'est pas l'objet de ces discussions et la dimension sentimentale des rapports de sexualité doit s'apprendre ailleurs que dans les discussions entre hommes.

Face aux autres hommes, il faut se montrer mâle et donc apte à se lancer dans toute aventure profitable. Il ne faut pas "dormir". L'une des grandes provocations des hommes lorsque l'un d'eux semble être sollicité ou attiré par une demoiselle et que celle-ci s'éclipse sans que l'affaire ait été "mise en route", est de conclure : "Pouh, ti mal ou domi. Chè¹ la chapé. Awa, ou ka domi frè ! I pa bon " (*Pouh ti mal, tu as dormi. La chère est partie. Ah non frère, tu dors ! Ce n'est pas bon.* "). A la limite de l'humiliation, cette provocation est aussi un encouragement à se montrer plus vaillant et plus efficace dans ses relations de séduction. Il n'y a pas droit à l'erreur ni à l'échec. Au point de ralliement, il s'agira de faire état de ses histoires de sexe : "E ki jan zafè a koké la ?" (*"et comment vont les histoires de baise"*) peut demander vulgairement un homme à son proche. Le sexe est alors considéré comme un rapport de corps et non de cœur, où l'homme, une fois de plus s'affirme dans sa corporéité.

Cette propension à parler du sexe dans un vocabulaire quasi mécanique change avec l'âge. Il n'est pas rare d'entendre des jeunes hommes, et non plus des adolescents, comparer l'amour et les relations sexuelles à un art, pour lequel tout le monde n'est pas également doué. Cet art procure un plaisir inouï pour qui sait le pratiquer et les femmes deviennent des sources d'un bonheur incontrôlable². Si une dimension plus sensuelle transparait dans ce style de propos, il reste qu'ils laissent percevoir une rivalité entre les hommes sur ce domaine. En effet, il ne s'agit pas seulement d'avoir des relations sexuelles, encore faut-il d'une part, choisir ses partenaires, et ne pas se retrouver avec une femme de peu de respectabilité, afin d'autre part de se distinguer des autres hommes, en se faisant remarquer pour la qualité des femmes séduites, et la réelle séduction de celles-ci. Un homme affirmera ainsi sa réputation et sa respectabilité auprès de ses compères quand il sera sollicité avec élégance par des femmes difficilement accessibles. Il n'y a en effet aucune gloire, d'après ces messieurs, à fréquenter une femme facile. Une échelle se crée ainsi entre les hommes simplement acteurs sexuels et ceux qui vont se faire remarquer pour des aptitudes relationnelles particulières, sans pour autant se consacrer corps et âmes à leurs copines.

Finalement, il apparaît que les hommes, même adultes, évoquent entre eux leurs relations sexuelles quand il s'agit de relations qu'ils entretiennent avec des femmes pour lesquelles ils ont peu de sentiments et par conséquent peu de respect. A l'opposé, lorsqu'ils sortent avec une femme pour laquelle ils ressentent des sentiments véritables, ou lorsqu'ils sont engagés avec leur compagne, s'ils peuvent essayer de parler à leurs rares amis de leur état amoureux, ils n'évoqueront pas leur sexualité et ne parleront pas de leur relation à leurs compères. Ceci signifie que les paroles échangées entre hommes sur les rapports sexuels sont considérées comme étant fondamentalement vulgaires et irrespectueuses pour les femmes dont il est question. Il faut donc éviter de faire parler de sa relation si l'on tient à la préserver. La parole est une salissure dont il faut protéger la femme aimée. D'ailleurs celle-ci a appris qu'il ne fallait pas faire parler d'elle.

¹ Le créole utilise le mot "chè" pour désigner les filles, les chères, et le mot "ché" très proche, pour désigner la chair. La similitude est frappante.

² Les canons de beauté témoignent ainsi du plaisir sexuel qui doit être partagé avec la partenaire : qu'elle ait des fesses bien rondes et rebondies dont elle sache bien se servir reste la première et parfois l'unique exigence.

B. METTRE A L'EPREUVE LA RESPECTABILITE FEMININE

Les jeunes filles qui doivent prouver leur respectabilité à leurs mères, à leurs familles, et aux femmes en général, sont aussi mises à l'épreuve par les groupes d'hommes. Ceux-ci ne manquent pas dans leur discussion d'évoquer les nouveautés du marché sexuel. Ainsi, les relations de chaque jeune femme sont suivies de près afin de se tenir informé de son éventuelle disponibilité et de son intérêt. Ce sont des tentatives de séduction que les jeunes filles doivent essayer en permanence, et auxquelles elles sont censées résister¹. Les hommes ne se lassent pas de tester la respectabilité des jeunes filles et des femmes, et de trouver une tactique pour faire ressortir leur inévitable nature chaude et lascive. Sans même avoir de sentiments particuliers, les hommes peuvent ainsi tester les limites d'une femme et avoir envie de profiter d'un moment de plaisir. C'est alors la réputation éventuelle des femmes qu'ils vont contribuer à créer en échangeant leurs impressions sur les capacités sexuelles de leurs partenaires occasionnelles.

Les femmes étant appréciées sexuellement pour leur douceur et leur habilité à "*rimé*" (bouger leur corps avec leurs reins) et pour leur dynamisme et leur liberté sexuels, les hommes peuvent ainsi savoir quels sont les atouts des unes et des autres : jusqu'où elles vont, ce qu'elles font, ce qu'elles ne font pas, quelles positions elles acceptent. Lorsque les hommes en viennent à donner de tels détails, ce qui est courant à l'adolescence, c'est que l'investissement affectif est presque nul. Dans cette optique uniquement physique, les femmes blanches occupent ainsi une place particulière. Méprisées pour leur liberté sexuelle qui est plus considérée comme un libertinage inacceptable, elles sont toutefois recherchées pour leur absence de tabous, malgré leurs insuffisances corporelles. Si Daniel reste clément : "*Moi ce que j'aime avec les femmes blanches c'est que quand elles ont envie de coucher avec toi elles te le disent et ne tournent pas autour du pot. Et si elles ont envie que tu leur fasses quelque chose de précis, elles te le demandent, sans hésiter. Alors que les filles d'ici, c'est toujours 'ah non pas ça, pas comme ça, je ne veux pas' "*", d'autres sont beaucoup plus acerbes, et expriment du mépris envers des femmes dont ils profitent : "*Elles te demandent ce qu'elles veulent, elle font plus de trucs sans hésiter, elles se laissent prendre et en redemandent, elles ne vont pas par quatre chemins, elles font tout et toutes les poses*".

Mais les Antillaises ne sont pas épargnées par ce style de comparaison, et lorsqu'un homme fait état de son expérience sexuelle avec une femme dont il est content, il peut s'attendre à voir ses compères chasser sur le même terrain que lui. Une méthode fréquente pour tester la respectabilité d'une femme tout en profitant d'elle est de lui faire des avances lorsqu'elle est déjà la copine d'un compère. En effet, en cédant aux avances de l'un des membres du groupe, une femme a fait part de sa disponibilité sexuelle. Les autres compères peuvent alors non seulement tenter leurs chances ("si elle a bien voulu avec lui pourquoi pas avec moi ?") mais aussi mettre en question sa respectabilité et la réputation du copain. Si elle se refuse, celui à qui elle s'est offerte pourra s'enorgueillir et se faire un peu plus respecter par celui de ses compères qui a tenté de le déloger. C'est ce que conclut un jeune homme face au refus de sa copine de céder aux avances de son frère aîné. Sans la féliciter elle, il ne perçoit que son avantage à lui : "*Il va me respecter à présent*". Si par contre elle accepte, il va de soi que le second, s'il veut préserver sa relation de camaraderie avec son copain, doit venir lui relater les faits, non comme une tromperie mais au contraire comme un service rendu : celui de lui permettre de voir clair sur la véritable nature de sa copine et lui éviter la peine de s'investir avec quelqu'un de si peu fiable ! Nous avons ainsi entendu un homme remercier son

¹ C'est un jeu auquel les touristes ou les vacancières ne sont pas toujours préparées, et qui peut sembler bien flatteur. Mais ce peut être aussi un vrai piège.

copain de lui avoir montré que sa copine n'était pas faite pour lui, puisqu'elle avait couché avec un autre. Il faut préciser que l'objectif du second n'est pas forcément de s'approprier la copine, qui peut se retrouver seule au bout du compte. Officiellement il s'agit de profiter d'une bonne occasion, d'un "bon coup"), de tester la respectabilité des femmes (ou plutôt de confirmer leur manque de respectabilité) et de sauver l'honneur du copain. Officieusement, il faut bien reconnaître une forme de compétition manifeste, de jalousie et de rivalité latentes.

Si de telles stratégies sont possibles, c'est bien sûr parce que les hommes peuvent et doivent même échanger entre eux au sujet de leurs relations sexuelles. Le groupe d'hommes est le lieu où se raconte la vie sexuelle. Lorsqu'une histoire s'engage sur le terrain sentimental, elle est au contraire exclue de ces discussions de groupe. L'ambiguïté ici présente montre bien que seule la nudité de femmes peu importantes peut être connue des compères, partenaires de blagues et de paroles. Réciproquement, en montrant sa nudité à un ou plusieurs autres hommes, une femme perd progressivement en considération, aux yeux de son partenaire initial mais aux yeux de tous les autres aussi, qui ne feront que profiter d'elle. Pour un homme, il est inacceptable que sa copine, celle pour qui il éprouve des sentiments, révèle sa nudité aux autres¹. D'où l'importance de la virginité réelle ou symbolique de sa partenaire. La virginité sexuelle réelle, comme nous l'annoncions déjà, n'est pas un bien particulièrement précieux dans l'accès au mariage. Néanmoins, elle prend une importance manifeste dans les relations entre hommes, puisque celui qui touche une fille pour la première fois est sûr qu'aucun de ses compères ne pourra venir lui parler de cette jeune fille en le mettant à défaut. Au contraire, il sera lui même en position de force par rapport aux éventuels prochains partenaires de la demoiselle sur lesquels il aura un temps d'avance. Ce point reste important dans cette construction de la virilité qui se forge dans un rapport de compétition avec les autres hommes. Cette compétition pour être le premier à posséder une femme et à la garder s'observe particulièrement avec les "vacancières". Ces jeunes femmes qui arrivent de métropole pour les vacances, qu'elles soient métro ou antillaises, sont au centre de toutes les convoitises. La compétition est ouverte dès la sortie de l'avion et le vainqueur doit savoir non seulement conquérir une chère, mais aussi la garder pendant le plus longtemps possible afin de la soustraire à la possession des autres hommes, qui gardent espoir et ne se cachent pas pour continuer leur drague.

Il faut voir dans ce type de relations la crainte énorme pour les hommes d'être mis à défaut par leurs compères au sujet de la vie sexuelle des femmes qu'ils fréquentent. Le fait de se retrouver face à un homme qui connaîtrait des éléments qu'il ignore sur sa propre copine semble être une éventualité honteuse et angoissante pour un homme. S'il peut arriver que des hommes échangent entre eux sur la sexualité et le sexe d'une femme qu'ils auraient connue, ce n'est par contre pas possible dans le cas où la femme est devenue l'épouse de l'un d'entre eux. Par ce statut, elle échappe à la parole commune. En outre, ce n'est pas tant la nature des informations, que le fait qu'un autre homme le mette face à son infériorité qui est blessant. C'est son rapport avec l'homme plus que celui avec la femme qui est perturbant et perturbé. Pour exemple, les conflits conjugaux font ressortir fréquemment la jalousie de l'homme non pas envers l'attitude présente de la femme mais envers ses relations antérieures. Nathalie nous parlait d'une crise énorme que son mari, qui la trompait par ailleurs allègrement, lui faisait régulièrement depuis huit ans de mariage, au sujet d'un homme qu'elle avait connu bien avant

¹ La nudité prohibée est réelle. Une femme ne doit jamais montrer ses seins sur la plage, cela signifierait qu'ils sont disponibles pour d'autres que son compagnon. L'interdit touche aussi la nudité sexuelle (elle ne doit pas avoir de rapports avec d'autres hommes : spectre de l'infidélité féminine) ainsi que la nudité symbolique (elle ne doit pas faire parler d'elle).

leur mariage. Il lui semblait insupportable qu'elle ait pu appartenir totalement à quelqu'un d'autre, d'autant plus que cet autre était un homme qu'il connaissait et qu'il croisait régulièrement. Le mari considérait par conséquent qu'il ne pourrait jamais posséder totalement sa femme puisqu'une parcelle et une période d'elle avaient été possédées par un autre. Il y avait entre ces deux hommes, malgré leur camaraderie, une sorte de rivalité hors du temps (chacun étant marié depuis longtemps), qui les maintenait dans une comparaison insoutenable pour le mari de Nathalie. Le fait qu'un homme ait connu sa femme avant lui était une donnée inaliénable et aliénante, contre laquelle il ne pouvait rien, mais qui le rendait fou au moment de ses crises. Que pouvait-il y faire ? Multiplier les maîtresses que l'autre ne pourrait avoir, tenter de séduire la femme de cet homme, dans l'espoir de rétablir un équilibre entre eux ? Il restait néanmoins un fait inaltérable, ils avaient connu successivement la même femme, mais lui restait indubitablement dans cette position de second¹.

C. LE TABOU DE LA MERE ET L'INTERDIT DE LA SŒUR

Etant donné que les groupes d'hommes sont le lieu de discussions triviales qui ne doivent pas porter sur les personnes avec lesquelles ils sont liés affectivement, il va de soi que la mère et la sœur, femmes les plus proches de tout homme, ne doivent pas faire l'objet de ces discussions masculines grivoises. La seule intimité que la mère puisse partager s'adresse au père et dans une autre mesure au fils. Que sa vie sexuelle soit évoquée par d'autres hommes met en cause sa respectabilité dans une allusion insupportable. Que les hommes mettent en cause la sexualité de la mère revient à mettre en question la virilité du père, qui n'aurait pas su veiller à la fidélité de sa femme. Mais c'est aussi une attaque faite au fils, qui doit être fier de sa mère en toutes circonstances et qui doit la protéger contre les abus de tout homme, même son propre père. S'il s'avérait que ses compères parlent de sa mère en des termes outrageux, c'est sa dignité à lui qui serait touché. D'ailleurs, l'insulte suprême, qui est loin d'être une moquerie, que seuls les hommes peuvent utiliser et envers les hommes de leur même classe d'âge uniquement², est l'insulte faite à la mère, et plus particulièrement à son sexe : "*kuni a manman*" ("*le con de ta maman*"). Cette insulte est le plus souvent utilisée pour répondre à une attaque verbale. Mais elle sert aussi à rabaisser ou à mépriser l'interlocuteur, en mettant un terme à une discussion orageuse qui ne peut aboutir. Plusieurs niveaux d'analyse sont possibles.

Dans un premier temps, ce que cette insulte laisse entendre, c'est le manque de respectabilité, de discrétion et de pureté de la mère en question. En effet, rien que le fait qu'un homme se permette de nommer le sexe de la mère suggère qu'il pourrait le connaître. La parole est encore synonyme d'action sexuelle. En évoquant le sexe de la mère, l'interlocuteur remet en question l'inviolabilité de celle-ci. Il rend public ce qui est de l'ordre du plus privé

¹ De surcroît, la virginité réelle de la partenaire peut être un handicap. En effet, une femme qui n'est pas expérimentée ou qui fait encore preuve de réticences sexuelles n'est pas forcément une partenaire de choix. Les femmes le savent bien, qui craignent toujours de voir leur partenaire les quitter pour une autre qui serait plus expérimentée qu'elles.

² Une fois de plus, le condensé du créole et de la sexualité est trop vulgaire pour une femme. Il faut qu'elle ne craigne plus l'opprobre pour qu'une femme se risque à utiliser une insulte si vulgaire, ce que certaines font avec fierté. De la même façon, il est très agressif qu'un homme l'utilise envers une femme, c'est un rabaissement. Deux femmes entre elles se comportent comme des chiffonniers si elles s'envoient ce genre d'insulte. Mais il faut aussi voir la redondance d'une telle insulte proférée à l'encontre d'une femme. Evoquer le sexe de la mère d'une femme, dans une société fondée sur une identité mère-fille, revient à insulter directement le sexe de la femme. C'est un pléonasm violent.

qui soit. Le respect de la vie sexuelle de la mère, que le père soit présent ou non, est à la base de la fusion qui lie le fils à elle. Personne ne doit être capable de connaître l'intimité d'une femme qu'il veut monopoliser. Le sexe de la mère ne peut ainsi être connu que par un nombre restreint de personnes : le père, le fils et les frères et sœurs éventuels. Si le premier a eu des rapports sexuels avec la mère, les seconds n'ont fait qu'emprunter son sexe comme une voie de passage pour leur naissance, dans un acte dont ils ne se souviennent pas. Cette voie de passage reste à sens unique¹. L'insulte, en sous-entendant qu'un autre homme peut connaître le sexe de la mère, pose celui-ci comme un rival du père et du fils. La rivalité soulevée contraste avec la non-rivalité symbolique qui caractérise la relation au père, surtout quand celui-ci s'est dérobé. Quand il est présent, c'est aussi sa virilité à lui qui est mise en cause par une insulte qui en fait un homme cocu.

Par conséquent, c'est l'impossibilité pour le fils d'avoir des rapports sexuels avec sa mère qui est soulignée par cette insulte. En nommant le sexe de la mère, l'interlocuteur souligne l'incontournable. Seul le fils (et son grand-père maternel²) sont dans l'impossibilité d'avoir des rapports avec la mère. Tous les autres hommes, même ceux qui font partie de sa classe d'âge, ses "frères"³) sont des partenaires sexuels potentiels face à la mère. Ainsi, ce sont aussi les limites de la sexualité du fils qui sont pointées : il y aura toujours au moins une femme qu'il ne pourra pas posséder sexuellement et que ses compères pourraient avoir. Ses limites, mais en même temps son origine, figurée par cette femme à jamais inaccessible, et sa référence sacrée. Ne pouvant avoir de rapports sexuels avec sa mère, condamné à un inceste platonique, le fils se doit pourtant de donner à sa mère les preuves de sa sexualité. Dans le même temps, il doit protéger sa mère des ardeurs et velléités des autres hommes.

En quelques mots, cette insulte résume donc l'être du fils. Lié d'un rapport fusionnel à la mère, ou plutôt à la "manman", il est contraint au silence sur la sexualité de cette femme qu'il n'a pas connue, et qu'il refuse que d'autres connaissent en les condamnant aussi au même silence⁴. Silence que l'insulte vient rompre. C'est la rivalité implicite entre les deux hommes, suggérée par cette insulte, qui semble très inhibante, insoutenable. Une fois que cette insulte est prononcée, plus rien d'autre ne peut être dit : "on a peut-être dit le tout"⁵. Chacun est mis face à son évidence. Un exemple parallèle vient corroborer notre interprétation. Deux jeunes hommes de vingt-deux ans, compères et camarades de sorties, prenaient un malin plaisir à laisser entendre avec humour qu'ils auraient pu avoir une relation avec la mère l'un de l'autre. Qu'ils se croisent et l'un ne manquait pas de dire à l'autre des phrases du style : "Pouh frè, an soti vwé madanm an mwèn ! Ti mal ! ... Hé ofèt, i ka di pa oubliyé menné sé poyo la bay ! " (Pouh frère, je viens de voir ma femme ! Ti mal ! ...

¹ Daniel, faisant de l'humour, expliquait que les hommes soient si attirés par les sexes des femmes par le fait qu'ils ne pouvaient retrouver celui par lequel ils étaient nés : "premié bitin nou vwé sé on kokot, é nou plèré pou viré andidan y" (" la première chose que l'on a vue c'est une cocotte, et on a pleuré pour retourner dedans"). Drame d'un aller sans retour...

² L'interdit d'inceste entre un homme et sa fille suppose que le grand-père maternel d'un homme est exclu des partenaires potentiels de la mère. Néanmoins, les cas d'inceste père-fille viennent relativiser cet interdit, qui est beaucoup moins respecté que l'interdit d'inceste mère-fils. Le désir sexuel de l'homme est plus reconnu en tant que père qu'en tant que fils.

³ C'est bien ce qui est blessant dans cette insulte : que ce soit quelqu'un du même âge que le fils qui laisse entendre qu'il pourrait connaître le sexe de la mère. Le fait de s'appeler frère ne vise-t-il pas en fait à réduire le nombre des rivaux potentiels, en se disant fils de la même "mère" ?

⁴ On retrouve ici le refus des garçons d'avoir un beau-père.

⁵ J. André (1987 : 107)

L'expression et le silence qui suit laissent entendre avec humour qu'ils ont partagé un véritable plaisir sexuel... *Hé au fait, elle t'a dit de ne pas oublier de lui apporter les bananes qu'elle t'a demandées !* Cette phrase confirme que c'est bien de la mère du copain dont il est question.) Ce petit jeu se faisait sur une corde raide. Un sourire obligé venait répondre avec le même humour aux provocations du copain, qui dans le même temps reconnaissait le charme et la prestance de la mère, qu'il flattait. Ce petit jeu était fréquent, mais leurs rires étaient souvent jaunes, sans jamais donner lieu à quelque échauffourée. Le jeu s'arrêta comme il avait commencé. Ils ne manquèrent pas, par contre, de rivaliser concrètement au travers des femmes qu'ils rencontraient.

Quant à la sœur, protégée par son frère des mauvaises intentions des autres hommes, elle doit être écartée de ces hommes que l'on sait profiteurs et qui risqueraient de ne pas la respecter mais de salir son nom dans des discussions peu honorables. Le nom de la sœur étant le plus souvent celui de la mère et celui du frère, c'est la dignité des femmes avec lesquelles il partage une identité de nom, de sang et de cœur que l'homme veut sauvegarder¹. L'un des deux compères cités précédemment ne manqua pas de médire aux oreilles de sa sœur au sujet de son copain, pour la mettre en garde contre son côté vagabond et son manque de sérieux, afin d'éviter que leur relation se noue et qu'elle soit immanquablement trompée. C'est justement parce qu'il avait connaissance des activités sexuelles de son copain qu'il était bien placé selon lui pour la mettre en garde.

Ces interdits forts, presque des tabous, en tant qu'ils viendraient mettre un frein à un désir inacceptable, révèlent quatre dimensions : une dimension incestueuse entre l'homme et sa mère et éventuellement sa sœur, une perception de la femme comme quelqu'un de potentiellement nuisible², une dimension de rivalité énorme entre les hommes en général, et une dimension latente mais omniprésente d'homosexualité entre ceux-ci, sublimée par une nécessaire compétition sexuelle³. Nous voulons les analyser⁴ à la lumière de l'ethnographie sur l'identité sexuelle des hommes guadeloupéens.

III. Quelle identité sexuelle ?

Dans ce contexte où la sexualité est secondaire face à l'hégémonie du sexe, on peut légitimement se demander comment les hommes apprennent et vivent leurs rapports de sexe.

¹ A ce titre, il peut aussi s'agir d'une cousine maternelle dont il serait très proche.

² Pierre, trente et un ans, fils de professeurs, réussit à dire à sa copine, après six ans de relation faite de ruptures, de fuites et de tromperies : *"Je ne peux pas être amoureux de la femme avec qui je fais l'amour, et je ne peux pas faire l'amour avec celle dont je suis amoureux."* Le fait d'avoir réussi à dire cela a été le début de toute une période de deuil avec sa mère et avec ses copains...

³ Inutile de préciser que l'érection est le souci premier et que l'angoisse de castration est omniprésente. Elle figure pleinement dans le témoignage de Jean-Pierre, vingt ans : *"J'étais en train de faire l'amour avec une fille quand tout à coup j'ai eu l'impression que je pourrais rester coincé et qu'elle pourrait me retenir avec son sexe. Je suis sorti tout de suite, ça m'a fait débander net !"*

⁴ Nous proposons en fin de chapitre une interprétation de ces rapports entre hommes, à l'aide des théories de l'inceste du second type de Françoise Héritier et de la notion de parenté de Georges Devereux.

A. LA PORNOGRAPHIE COMME PEDAGOGIE SEXUELLE COLLECTIVE

Nous avons pu constater que la pornographie, loin d'être "tabou", est consommée sans complexes par les hommes. C'est même un incontournable de leur éducation sexuelle. L'un d'eux nous expliquait : *"De toutes façons quand on débute, la seule façon d'apprendre, c'est les films porno. Comment veux-tu apprendre sinon ? Après seulement c'est l'expérience."* La facilité avec laquelle les hommes regardent les films pornographiques, parfois même en groupe, ne doit pas surprendre¹. D'une part, elle rappelle que chaque homme doit se sentir concerné par l'acte sexuel et doit s'y intéresser, même à travers les films. Il le prouve aux hommes avec qui ils regardent ces films. La pornographie devient même une pratique sexuelle à part entière : impensable de ne pas la connaître. Mais d'autre part, cette pornographie s'impose aussi comme une source de comparaison pour des hommes qui sont toujours en compétition. A travers elle, ce n'est plus seulement une compétition imaginée par des paroles mais représentée par des images qui se met en actes. Les gestes précis sont détaillés en gros plan et peuvent ensuite servir d'inspiration. En effet, la pornographie s'impose aussi comme un excitant, qui peut pallier le manque de désir éventuel pour la partenaire. C'est ce que nous confiait Maurice, en expliquant que lorsqu'il ne se sentait pas inspiré pour faire l'amour avec sa femme, et qu'il n'arrivait pas à avoir une érection, il lui proposait de regarder un film ensemble, ce qui était toujours très efficace. On imagine bien que les rapports sexuels peuvent alors être la copie des rapports pornographiques, où le désir et ses subtilités sont relégués aux oubliettes.

Même s'il reste un phénomène récent, l'ampleur du succès de la pornographie en Guadeloupe, ne fait que faire ressortir, d'une part, l'importance sociale accordée à la sexualité comme activité de plaisir bien sûr, mais aussi comme lieu de probation d'une identité, et d'autre part, l'absence de repères sur laquelle elle se construit. Un réel engouement réunissait autrefois une population nombreuse dans un cinéma de Pointe-à-Pitre qui projetait tous les dimanches après-midi des films pornographiques. Voyeurisme ? Peut-être... Le besoin de voir et de connaître prouve en tout cas que les parents par leur silence, leur manque d'effusion, la frustration de la mère et l'hyperactivité du père laissent un héritage difficile à porter seul. Mais nous pensons qu'il y a aussi une autre dimension dans cette pratique collective de la pornographie. Si elle a des effets physiologiques efficaces sur l'homme qui peut ensuite en profiter avec sa partenaire, elle a ces mêmes effets, sur l'homme qui se retrouve uniquement avec ses compères devant un film. Pour y avoir assisté, j'ai pu constater que tous ces hommes ressentaient une sorte de malaise, non pas face aux images vues, mais plutôt face à leur impossibilité de satisfaire par la suite leur excitation dans un acte sexuel. Ce malaise s'exprimait dans le rire. Des blagues étaient adressées les uns aux autres sur leur aptitude à telles positions par exemple. Une question inévitable venait soulager la pression : *"ki moun ki kay bat on dous oswé la ?"* (*"qui va se masturber ce soir ?"*). Des rires suivaient qui devaient éloigner l'intensité de l'excitation sexuelle loin de ce milieu essentiellement masculin, où je me faisais toute petite...

Nous défendons en fait l'hypothèse, qui transparaît de tous les exemples concernant les relations entre hommes, que celles-ci sont empreintes d'un potentiel homosexuel très fort,

¹ Les adolescents peuvent louer des cassettes vidéos. Mais ils profitent aussi d'une chaîne locale qui projette chaque samedi soir un film pornographique. C'est aussi parmi les professions qui travaillent de nuit que la projection peut être collective. C'est systématique chez les pompiers par exemple, tous grades confondus. Ces films sont ciblés pour le public noir. On y retrouve l'ensemble des couples qui occupent l'imaginaire antillais : les couples noirs, les couples blancs et les couples mixtes dans les deux sens, ainsi que les rapports avec deux femmes.

que seul le tabou social figuré par le spectre du "*makomè*", vient contrecarrer. La pornographie, en tant que pratique sexuelle, n'est selon nous, lorsqu'elle est regardée collectivement entre hommes, qu'une pratique homosexuelle détournée. Les hommes ne font pas que regarder des actes sexuels, ils se regardent en train de regarder des actes sexuels. Ils manifestent dans une certaine mesure un plaisir à observer les réactions de leurs compères en situation sexuelle¹. Ces faits pourraient paraître typiques de tout groupe d'adolescents, comme une étape dans la construction de leur identité sexuelle. Nous tenons malgré tout à les souligner pour trois raisons. D'une part, car nous avons trop souvent entendu dire que l'homosexualité masculine n'existait pas aux Antilles. D'autre part, car cette homosexualité, en ne se faisant pas dans un passage à l'acte, reste un désir inassouvi et une tentation inconsciente de tous les instants. D'autres sociétés utilisent les rapports homosexuels comme une initiation pour accéder à l'hétérosexualité, dans laquelle les jeunes hommes jouent un rôle majeur. En étant vécue, cette homosexualité ne garde plus le goût du plaisir interdit². En Guadeloupe au contraire, et malgré une société qui favorise la féminisation des garçons, ce n'est que dans la sublimation et le déni que cette homosexualité doit être combattue. Sa condamnation violente et son rejet sans appel sont aussi forts que sa capacité de résurgence³.

Enfin, car dans ce contexte où les pères sont évanescents, ces rapports entre hommes figurent une initiation sexuelle importante. Cependant, cette initiation n'est que physique. En effet, cette initiation très allusive finalement, à partir de laquelle chacun doit plus imaginer qu'apprendre, ne consiste pas à faire des plus jeunes les dépositaires d'un savoir spécifique ou d'un patrimoine qui pourraient leur procurer une place et une fonction particulières dans la société antillaise. Par cette initiation au sein des groupes d'hommes⁴, les jeunes hommes n'apprennent qu'à devenir des acteurs sexuels, mais pas des partenaires, ni des pères. Ce n'est que depuis peu que les cas d'hommes ayant affirmé leur paternité et leur responsabilité viennent servir d'exemple au sein de ces communautés. Ils se montrent d'ailleurs parfois très virulents en enjoignant les plus jeunes à faire preuve de responsabilité et de maturité. Si cette moralisation peut avoir des effets positifs en donnant des modèles solides, elle peut aussi avoir des effets pervers. Face à la réussite paternelle de certains de leurs pairs, mais face à l'absence de leur père qu'ils doivent dépasser, et face au mécontentement permanent des femmes, ces jeunes hommes n'ont pas droit à l'échec. Ils sont condamnés à réussir : ce qui n'est pas un avantage dans cette course à handicaps !

¹ Deux observations ethnographiques viennent soutenir cette analyse. Des adolescents formant un groupe de compères, avec lesquels nous étions liés nous ont confirmé s'être tous déjà vus dans des rapports sexuels, au moins une fois. La nécessité de voir et d'être vu dans ses pratiques sexuelles contribuait à resserrer des liens "d'amitié" et formaient une des clés de leur apprentissage. D'autre part, un homme d'une quarantaine d'années nous relata que lors de ses années de pensionnat, les séances de masturbation collective étaient fréquentes : l'un des pensionnaires était masturbé par un des ses copains alors que les autres le tenaient ou observaient la scène. Je passe sur les autres farces scatologiques...

² Voir par exemple Maurice Godelier (1982) et Sory Camara (1979).

³ C'est l'une des raisons pour lesquelles des Antillais dévoilent leur homosexualité en France. Ce phénomène contribue d'ailleurs à laisser croire que l'homosexualité n'est pas antillaise, mais que c'est l'un des vices que les Français peuvent transmettre.

⁴ Ceci est dû au fait que la finalité de ces groupes n'est que la discussion, le jeu et le plaisir. Il faudrait observer ce qui se joue par contre sur les lieux de travail, où les hommes transmettent aux autres hommes des capacités professionnelles.

B. NE PAS FAIRE PREUVE D'ATTACHEMENT ENVERS UNE FEMME

Cette logique des rapports de sexes se fait donc dans un cadre qui exclut tout sentimentalisme : l'affectivité n'est pas au cœur du débat. De manière générale, on constate que les hommes guadeloupéens ont beaucoup de mal à parler de leurs propres sentiments que ce soit envers les hommes et encore plus directement avec les femmes. Il n'est pas évident de parler de soi dans cette société où il vaut mieux parler des autres, et encore moins de ce qui est intérieur. Comment réussir à prendre du recul sur ce qui est nié ? L'état amoureux, le sentiment et l'affection en général entraînent des réactions ambivalentes. D'un côté, ils suscitent beaucoup de moquerie, surtout lorsqu'il s'agit d'une première passion, de l'autre, ils inspirent du respect. Les hommes ayant conscience du discours sur leur irresponsabilité envers les femmes et les enfants, savent qu'il est honorable socialement de pouvoir s'engager sentimentalement auprès d'une femme et de ses enfants éventuels. Un homme amoureux, ou qui prétend l'être¹, donne ainsi un exemple louable et respectable, dont l'homme en question peut tirer une grande fierté... même si chacun s'attend à le voir tromper sa femme au bout de quelques années.

Néanmoins, une double angoisse détermine la réaction des hommes face à leur compère amoureux. Elle s'exprime par de la moquerie, le rire permettant d'apaiser les tensions les plus anxiogènes. On entendra alors chez les jeunes ou envers un coureur de jupons qui se serait calmé, des expressions du style : *"ou trouvé mèt aw !"*, *"ou tombé adan on kokote a miyel"*, *"yo maréw"* (*"tu as trouvé ton maître"*, *"tu es tombé dans une cocotte (un sexe) de miel"*, *"on t'a attaché par la sorcellerie"*). Les sentiments sont ainsi associés à quelque chose de plaisant, de sucré et de doux (*"dousiné"*), évoqué par le sexe de la femme, mais de négatif pour la liberté de l'homme qui risque de ne plus pouvoir s'en défaire. Face à ce risque fort contraignant, l'attachement est déconseillé dans les relations affectives. Les hommes disent toujours clairement qu'ils n'aiment pas les contraintes et qu'ils veulent garder leur indépendance. Ils se sentent ainsi toujours dans l'obligation de prouver leur liberté. Faire preuve d'attachement est une attitude plus féminine, que les femmes réclament d'ailleurs. Un homme affectueux prendrait le risque majeur de se féminiser, en montrant qu'il s'est laissé dominer par une femme. C'est d'ailleurs un argument pour ne pas être expansif : *"on dirait que tu as peur de me perdre et que tu veux montrer à tout le monde que je suis à toi"*.

Pourtant, si l'attachement est craint, c'est la plupart du temps parce qu'une rupture a antérieurement été vécue avec une réelle douleur. Les hommes qui clament ne pas vouloir se lier véritablement avec une femme ont tous fait l'expérience d'un *"limbé"*, d'une grande déception amoureuse, survenue alors qu'ils s'étaient justement beaucoup investis. C'est un investissement considérable pour un homme que d'afficher et d'assumer sa relation avec une femme car cela implique qu'il prenne des distances vis à vis de sa mère, qu'il contredise la réputation des hommes en général et les mises en garde de ses compères. En faisant preuve d'affection et d'affectivité, il prend alors le risque de s'isoler et de se différencier des autres hommes. Cet investissement est à la hauteur de la déception et de la douleur causée par une rupture qu'il n'a pas souhaitée, d'autant plus que rien ne vient l'aider à vivre cette rupture. Dans un mécanisme de défense, il se replie alors vers des groupes d'hommes dont il confirme les dires sur la dangerosité des femmes et dans lequel il va trouver non pas un soutien psychologique ni amical, mais une camaraderie capable de faire passer les moments difficiles. Le *"limbé"* est nié, au nom du sacro-saint : *"fo ou kimbé rèd ti mal, pa molli"* (*"il faut rester*

¹ Se dire amoureux risque encore de répondre uniquement à des attentes morales, sans être capables de l'assumer véritablement.

debout ti mal, ne flanche pas"¹). La douleur est vécue en solitaire. Les compères ne font que rappeler que les femmes sont nombreuses et que rien ne sert de se lamenter pour l'une d'entre elles.

Il n'est donc pas souhaitable pour un homme d'avoir des gestes affectueux avec sa copine en public, sauf dans le cas où il veut brandir cette relation comme gage de sa valeur dans la compétition socio-sexuelle². Pour cause de respectabilité d'une part, mais surtout car cela remet en question sa précieuse liberté et sa virilité entreprenante. En effet, dans cette représentation, s'afficher ouvertement et publiquement avec une femme, c'est aussi prendre le risque de ne plus se montrer disponible pour les autres femmes, ce qui peut être très préjudiciable pour certains hommes qui ont besoin de préserver une image de séducteur actif. De surcroît, c'est aussi mettre de la distance avec le groupe de compères, qui reste pourtant le seul point de repère viril. Enfin, le fait de se comporter en public avec tendresse est associé par les hommes et les femmes comme un comportement de Blancs, toujours aussi peu respectueux des bonnes manières ! Ainsi, pour un homme, manifester un attachement en public, c'est prendre le risque de se couper de ce qui fonde son identité masculine : le lien à sa mère, sa virile liberté, les conquêtes féminines potentielles, les compères, et les Antillais en général. C'est un risque qui n'en vaut pas la chandelle...

L'influence majeure des groupes d'hommes dans l'investissement relatif des hommes dans leur vie conjugale est très perceptible dans une scène de fête qui résume les tiraillements fondamentaux de l'homme entre sa mère et sa femme d'une part, et entre ses amis et sa femme d'autre part. Une chanson populaire pose la question suivante : *"si manman aw é madanm aw té ké néyé, di mwen kilès ou té ké sové ?"* (*"si ta mère et ta femme se noyaient en même temps, dis moi laquelle sauverais-tu ?"*). Plus que les paroles, c'est surtout la mise en scène qui est importante. Dans une ronde par exemple, un homme, le conteur, s'adresse ainsi à tous les hommes présents, puis à un homme en particulier qui est là avec sa femme. Il lui pose la question avec insistance, les yeux dans les yeux, dans une forme de provocation bien gênante. Le conteur répond alors avec l'approbation et les rires de l'assemblée : *"Mwen té ké sové manman mwen, kité fanm la désann' an ba dlo la. Mwen ké trouvé on not fanm, pé ké janmé trouvé on not manman kon sa"* (*"moi je sauverais ma mère et laisserai ma femme se noyer. Je retrouverai une autre femme, mais je ne pourrais jamais retrouver une mère comme ça !"*). Le face à face entre les deux hommes et le regard masculin de l'assemblée viennent renforcer l'injonction qui pousse les hommes à ne pas s'investir avec une femme, non seulement pour rester avec leur mère irremplaçable, mais surtout pour ne pas rompre avec leurs pairs et pouvoir être reconnus d'eux³.

La relation et l'investissement affectif envers la femme se font ainsi sur un double registre. Au niveau de la norme sociale, c'est une obligation que d'avoir une femme, de la respecter, et d'assumer ses responsabilités, en tout cas envers les enfants. Mais au niveau plus personnel, cette obligation sociale est soumise à des tiraillements psychologiques qui peuvent nuire à la meilleure volonté du monde. L'analyse fait ainsi ressortir un double conflit : entre les pulsions individuelles et la norme sociale d'une part, et entre les pulsions individuelles et la pression communautaire d'autre part. La norme morale et l'injonction des pairs forment un

¹ Cette expression joue aussi sur le registre sexuel. Elle se traduit littéralement par : "reste dur, petit mâle, ne mollis pas".

² Les gestes manifestent alors clairement la volonté de montrer à tous les autres hommes que cette femme lui appartient, notamment en la tenant par la nuque.

³ Je dois cette observation à Pierre-Michel Balthazar dit "Bago", musicien percussionniste.

double standard dont il n'est pas toujours évident de s'accommoder sans problèmes. Hervé, trente ans, témoignait ainsi de la difficulté à se démarquer de ces groupes d'hommes, où l'on trouve toujours une reconnaissance virile importante : *"Je suis toujours partagé entre l'envie de faire ce qui me convient et l'envie de faire comme les autres mecs pour ne pas passer pour un imbécile"*. Dans leur vie de couple, les hommes sont ainsi décontenancés lorsqu'ils constatent que malgré tous leurs efforts pour être agréables à leurs femmes en leur offrant une situation matérielle et une relation sexuelle confortables, elles ne cessent de se plaindre de leur manque de tendresse ou de leur manque de paroles gentilles, qui ne dépassent guère le stade de la drague¹. Leur volonté de faire plaisir se heurte à la nécessité de correspondre aux attentes des pairs et vient souligner l'absence d'exemples fondateurs. Les parents et particulièrement les pères n'ont jamais fait preuve d'affection, ni envers la mère, ni envers les enfants (Cf. chapitre V).

Nous avons pu noter que les réponses des hommes sur leur engagement sentimental changeait littéralement en fonction des conditions de leur énonciation. Face à une question posée par un inconnu ou par l'ethnologue, porteuse initialement d'une image moraliste, les hommes montrent une façade très "socialement correcte" : ils ont une copine qu'ils voient régulièrement et qu'ils respectent et mettent en avant cette relation légitime. Face à d'autres hommes, ils peuvent se plaindre au contraire des contraintes de toute relation avec une femme, et préférer revendiquer leur relation avec leurs compères. Néanmoins, pour faire preuve de vertu et de bonnes manières, ils pourront mettre en avant une sensibilité affichée, qui les distinguera du lot. Enfin, avec la maturité, cette relation est défendue comme leur relation familiale, même s'ils peuvent laisser entendre que d'autres expériences sont envisageables.

Les craintes envers l'investissement conjugal montrent à quel point la relation à la femme est anticipée comme un lieu de contraintes, de frustrations et de ruptures. Une relation qui s'oppose en tout point à la relation amicale avec les compères. Quand ceux-ci proposent des activités ludiques, des plaisanteries, des sorties, des plaisirs partagés dans la complicité et la liberté masculines, la relation de couple apparaît comme une série d'obligations, de comptes à rendre, de problèmes matériels à gérer, de désirs féminins à entendre et à satisfaire, et donc avant tout à comprendre. Or, tous les hommes savent ici que les femmes sont *"compliquées", "chiantes", "collantes", "jamais contentes", "toujours fatiguées", "lunatiques", "trop exigeantes" et "emmerdantes"*. *"Yo ka ba moun trop gaz !"* (*"Elles donnent trop de gaz, de souci"*). Le désir féminin semble rester une vraie énigme pour nombre de jeunes hommes qui préfèrent ne pas chercher à comprendre, mais constatent avec dépit qu'ils ne peuvent pas vivre avec une femme. Lorsqu'il arrive, le célibat de la trentaine, dans lequel ils peuvent néanmoins trouver des partenaires sexuelles, entérine des habitudes d'autant plus difficiles à perdre par la suite.

Pourtant toutes ces précautions ne font que montrer l'inéluctable : l'intensité des sentiments que les hommes sont capables d'éprouver envers les femmes. Car les sentiments sont bien présents, même si leur gestion est parfois plus difficile. Avec la maturité, les hommes parlent du plaisir qu'ils partagent avec leur copine, et d'un plaisir sexuel fait de tendresse et de sensualité. Les femmes les émeuvent, elles les charment et leur font découvrir les douceurs de l'amour. Cette douceur peut d'ailleurs devenir une véritable drogue. C'est finalement par prudence qu'il préfèrent mesurer, quand il en est encore temps, l'ampleur de leur investissement. C'est la peur de se retrouver seuls et démunis qui les incite à ne pas trop

¹ Voir pour exemple la chanson de Kali en annexe 3.

s'engager¹. Car dans les moments de souffrance véritable, chaque homme dit être finalement très seul. Les compères sont davantage des complices de jeu, que des soutiens amicaux réels. Même si l'on pourra trouver en eux une présence réconfortante, rien qu'en ayant un lieu pour dire "*sa pa kay*" ("*ça ne va pas*"), c'est toujours seul qu'un homme devra régler ses bouleversements affectifs. Le recours à la mère s'impose comme pourvoyeur de tendresse, mais ce n'est pas à elle que l'on peut confier les détails de ses problèmes affectifs. Les relations d'un homme sont si peu propices à la discussion et à l'échange affectif, qu'il apprend à les nier et finit par ne plus être capable de s'exprimer. C'est l'un des points de tensions des couples : le problème de communication majeur né de la difficulté des uns et des autres à s'exprimer sur ce qu'il ressent sans accuser l'autre. Alors que les femmes sont très souvent dans la lassitude, l'accusation et la condamnation, elles ne laissent que trop peu de place aux hommes pour exprimer la nature même de leur désarroi ou de leurs peurs. Ce qui leur confirme que les femmes ne sont pas des amies. C'est vers d'autres lieux (mère, compères et maîtresses éventuelles), qu'ils vont tenter de trouver des oreilles plus compatissantes².

IV. Les compères ou la règle de non-agression virile

A. LA PEUR DU CONFLIT VIRIL

Ceci oblige à une remarque importante : malgré le plaisir des relations entre compères, les hommes finissent tous par reconnaître, que l'amitié n'existe pas et qu'ils ont un jour ou l'autre été trahis par des hommes qu'ils pensaient être des amis. Trahison morale, trahison matérielle, ou trahison sexuelle. Des médisances du copain qui défait la réputation et met en cause l'honnêteté de son ami, à celui qui cause la ruine financière pour des dettes qu'il ne paie pas, ou à celui qui part avec la femme de l'autre, les hommes finissent tous par souligner la solitude qui est la leur et l'impossibilité de faire véritablement confiance aux autres hommes. Pourtant, ces conflits restent la plupart du temps des conflits latents et non pas ouverts. Il règne comme une obligation à ne pas se fâcher avec les compères, une règle de non-agression. Il faut que le problème soit particulièrement grave pour qu'un conflit entre hommes se fasse de façon directe. Même dans les cas de désaccord profond, la relation ne doit pas être mise en péril par une éventuelle querelle. Il vaut mieux garder pour soi les griefs ou les faire passer sur le ton de la plaisanterie, plutôt que de risquer une rupture; car c'est bien la rupture qui est crainte dans ce type de relations. La perte du lien est évitée, même si ces liens peuvent être faussés par des rancœurs intestines. Mieux vaut un lien difficile que pas de lien du tout.

Ce qui ressort en premier lieu est le caractère précieux des relations entre hommes, pourvoyeuses d'identité et de virilité, face à l'absence d'autres référents masculins ou paternels. Les hommes trouvent en leurs compères ce qui a pu manquer dans la relation à leur père : l'amour et la reconnaissance d'autres hommes. Le plaisir partagé dans la parole, fût-elle futile, ne fait que compenser l'absence de paroles qui peut caractériser la relation au père. La

¹ Tous les "zouk love" chantés par des hommes parlent de la souffrance qu'ils vivent quand leur copine est partie. A travers la chanson, ils expriment une sensibilité qui n'est pas le lieu de la relation conjugale et que la pression communautaire empêche.

² Ceci n'empêche pas d'ailleurs que des amitiés véritables se nouent avec des femmes, qui se révèlent en fait plus agréables dans les liens amicaux que conjugaux.

reconnaissance acquise dans le regard des compères, colmatant tant que faire ce peut la faille narcissique initiale, est fort précieuse et ne saurait être mise en péril, puisqu'elle vient donner des fondations, aussi incertaines soient-elles, à une identité masculine envahie par le féminin. Ne pas se fâcher, c'est ne pas remettre en question cet équilibre instable, et entretenir l'illusion d'une virilité victorieuse.

Les techniques d'apaisement sont donc nombreuses pour étouffer toute querelle qui doit rester larvée. La fameuse expression "*pa ni pwoblèm*" ("il n'y a pas de problèmes") doit être la conclusion de toute discussion, la plus houleuse soit-elle. Les hommes peuvent s'emporter, parler haut et fort, exprimer des désaccords, des mécontentements, les liens ne doivent pas être désunis. Les hommes n'en arrivent que rarement aux affrontements à mains nues ou armées. Il faut un mobile touchant à leur intégrité : une question de territoire, d'honneur familial, mais finalement quasiment jamais pour une femme. Les femmes ne doivent pas devenir un mobile suffisant de division. Christiane Bougerol (1997) a ainsi constaté que les maris de femmes qui seraient dans un conflit ouvert, continuent à entretenir des relations cordiales indépendamment de celles de leurs épouses. De la même façon, même lorsqu'un homme est trompé par sa femme avec son bon copain, et malgré un ressentiment profond, les deux hommes continueront à entretenir des liens qui seront même renforcés si l'amant est venu lui-même se confier à son ami.

Différentes explications peuvent être avancées pour expliquer l'origine de ce pacte de non-agression virile. L'explication sociologique, celle suggérée par Christiane Bougerol au sujet des conflits publics, consiste à avancer qu'il serait impossible de vivre en paix si tous les conflits devaient se transformer en affrontements, dans ces communautés de petite taille : "*la vie en commun deviendrait vite intenable*" (1997 : 64). L'explication historique viserait de la même façon à trouver dans l'obligation des esclaves à vivre en communautés forcées cette nécessité à maintenir du lien social. Pendant l'esclavage, face à la nécessité de construire une société, il fallait être unis et ne pas laisser le groupe se faire diviser¹. Peut-être aussi face à la cohésion des femmes, les hommes esclaves devaient-ils rester "soudés". Néanmoins, les déchirements internes de la population esclave (Cf. chapitre II), ne permettent pas de croire à une réelle fraternité, du moins fut-elle éraillée par le souci de mobilité sociale des uns ou des autres. Que cette société noire soit grégaire n'en fait pas une société sans conflits, loin de là. L'argument socio-économique pourrait aussi expliquer la nécessaire cordialité entre hommes par la pratique historique des "coups de main", ces moments de grande solidarité où des hommes traversaient parfois la Guadeloupe pour travailler sur un chantier le plus souvent agricole. Ce sont aussi ces coups de main qui permettent de construire une maison, ou même tuer un cochon, ou essuyer les dégâts matériels après un cyclone. La sagesse populaire, en la parole des mères, rappelle d'ailleurs qu'il ne faut pas se fâcher avec ses copains, car on peut toujours en avoir besoin un jour ou l'autre.

B. LA RIVALITE ŒDIPIENNE REPRIMÉE

Mais toutes ces explications ne suffisent pas à comprendre pourquoi les conflits ne doivent pas venir déchirer spécifiquement les hommes, qui prétendent parfois que la rivalité entre hommes n'existe pas quand, dans le même temps, la rivalité féminine est reconnue par tous, voire défendue par toutes les femmes. En effet, le discours manifeste des hommes laisse entendre que la rivalité est exclue de leurs rapports même et surtout quand ils convoitent la même femme. Des dictons créoles rappellent que "*pa ni dé kok adan on menm poulayé*", "*pa*

¹ Je dois cette remarque à Dany Ducosson.

ni dé mè adan on komin", pa ni dé mal krab adan on sèl trou ("il n'y a pas deux coqs dans un même poulailler, ... deux maires dans une commune, ... deux crabes mâles dans un même trou"). Ceci implique en fait que lorsqu'un homme a engagé une tentative de séduction envers une femme, tout autre doit lui céder la place et respecter sa présence première. Dans les faits, il n'en est rien. Si le second peut effectivement se faire discret, il n'en reste pas moins aux aguets, prêt à profiter de toute faiblesse du premier pour s'imposer aux yeux de la belle. Ainsi, si les deux hommes ne doivent pas entrer en conflit d'intérêt ouvert, la rivalité reste bien présente. L'interdit de rivalité qui frappe les hommes, au même titre que l'interdit homosexuel, vient tenter de maintenir des relations paisibles entre des hommes qui pourraient sinon consacrer une grande partie de leurs temps dans des conflits "fratricides". Dans le cadre insulaire, c'est une question de paix sociale que de maintenir un pacte de paix entre des hommes qui sont automatiquement rivaux.

Les outils psychologiques et anthropologiques permettent d'autres hypothèses. Nous avons déjà montré (chapitre VII) que dans le processus de l'Œdipe, le garçon ne pouvait entrer en rivalité ni avec le père (du fait de son absence, et du manque de désir pour la mère) ni avec la mère (du fait de l'interdit de critique envers elle). Ce processus qui reste figé au stade préœdipien empêche le garçon de "quotidienner" son rapport à la rivalité puisque celle-ci ne peut être élaborée ni exprimée dans la confrontation directe. La rivalité est ainsi refoulée, voire réprimée, et même les plus grosses critiques envers le père ne suffisent pas à aller au bout de cette agressivité puisque l'adversaire se dérobe. Ainsi, toute forme de rivalité doit être niée. Par la suite, toute relation susceptible de faire ressortir une opposition rivale doit être écartée (c'est le cas notamment avec le beau-père). Et réciproquement, toute rivalité qui pourrait venir compromettre une relation doit être niée, même si elle reste sous-jacente mais bien présente.

Les compétitions sexuelles entre les hommes, mais surtout les cas de tromperies sexuelles qui ne doivent pas en être ouvertement viennent soutenir notre propos. Car finalement, que se passe-t-il si ce n'est une forme d'opposition rivale, quand un homme cherche délibérément à séduire la copine de son copain ? Même si la relation est préservée par son aveu, au détriment de celles avec la copine, elle s'oppose à la relation de couple, et vient entretenir une forme d'animosité entre les protagonistes. Une femme nous expliqua comment elle avait ainsi servi, à son insu, à entretenir un différend entre un homme de cinquante ans et son neveu de trente-cinq ans, en étant séduite par le second alors qu'elle était la copine du premier. L'entourage lui expliqua qu'à travers elle, ils maintenaient un conflit et des jalousies qui dataient de plusieurs années. Vouloir posséder la femme du copain témoigne non pas du souci de respectabilité de ce copain, mais d'une rivalité et d'un conflit manifestes.

Le fait que cette rivalité doive rester larvée, qu'elle ne puisse aboutir à un affrontement ouvert, dans un contexte qui met les hommes dans des compétitions permanentes, est source de grandes tensions qui façonnent en murmures toutes les relations sociales. Il y a un potentiel agressif important chez ces hommes contraints à refouler leur agressivité envers leurs pairs. Elle peut ressortir envers les femmes, prétextes de cette rivalité, notamment dans les conflits conjugaux et les scènes de jalousie. Mais elle emprunte aussi des objets de substitution ou de sublimation : c'est à travers leurs voitures et tout autre bien matériel de nature phallique¹, ou dans des lieux qui encouragent la compétition (gallodrome¹,

¹ Le téléphone portable en est un exemple manifeste. Jacques reconnaît en plaisantant que son portable est devenu "son deuxième sexe. Le must c'est quand ton répertoire est rempli de numéros de téléphone de femmes".

course de chars à bœufs, chasse et pêche), ou bien encore dans le sport que les hommes vont rejouer leur rivalité dont le vainqueur doit aussi remporter implicitement les femmes les plus convoitées. Mais c'est aussi et surtout dans des moments de défoulements populaires, tels que le carnaval, que cette rivalité s'exprime à travers les compétitions musicales, vestimentaires et artistiques, qui sont non seulement autorisées mais deviennent aujourd'hui le mobile de la fête en Guadeloupe². Mais cette rivalité cache selon nous une composante bien plus importante, la dimension homosexuelle. Ce n'est d'ailleurs pas par hasard que le clou du spectacle carnavalesque est le moment où les hommes peuvent se déguiser en femmes, sans que celles-ci puissent se déguiser en hommes...

C. L'HOMOSEXUALITE LATENTE

Françoise Héritier dans son ouvrage, *Les deux sœurs et leur mère*, a proposé d'analyser certains types de rapports sexuels comme le fruit d'un inceste qu'elle dit être du second type. Analysant la symbolique des rapports sexuels entre un homme et deux femmes qui sont des parentes proches (sœurs, ou mère et fille), ou entre une femme et deux hommes identiquement parents (frères ou père et fils), elle montre que de tels rapports peuvent être condamnés ou encouragés par des sociétés, car ils mettent en contact des substances identiques. Ainsi, par l'intermédiaire de la femme, peuvent "*se rencontrer dans une même matrice, des humeurs de souche identique*" (Héritier, 1994 : 15). Serait-il possible d'utiliser une explication semblable pour élucider l'ensemble des rapports et des tabous qui lient les hommes guadeloupéens entre eux ?

Les représentations guadeloupéennes de la sexualité font ressortir la notion d'imprégnation du sexe et du corps féminins par le sperme masculin. Mais non l'inverse. Ainsi, une femme qui a des rapports sexuels avec un homme est marquée, elle contient en elle l'humeur de son partenaire. Françoise Héritier analyse ce type de cas et montre qu'une théorie médicale de l'imprégnation avait cours au XIX siècle, fondée sur le "*postulat que, dans l'échange des humeurs, l'essentiel c'est ce qui se transmet par le sperme de l'homme, donc de l'homme à la femme*" (Héritier, 1994 : 135). Dans cette vision des rapports sexuels, l'homme et la femme peuvent partager "une même chair", dans la mesure où la chair de la femme est nourrie par l'homme.

En Guadeloupe, lorsque deux hommes, qui se disent frères même s'ils ne le sont pas, ont des rapports sexuels avec la même femme, n'est-ce pas la crainte de voir leurs humeurs se rencontrer qui les oblige à mettre un terme à cette relation ? En effet, l'amant trompé ne se doit-il pas de mettre un terme à sa relation sexuelle s'il ne veut pas "toucher" volontairement la substance de l'amant trompeur ? Cette hypothèse est d'autant plus plausible que ces relations ont lieu dans un contexte culturel qui bannit l'homosexualité en tant que mise en contact des substances masculines semblables (*cf.* chapitre VII) et qui oblige les hommes à maintenir des liens amicaux et à éviter toute rivalité.

Nous avons montré plus haut que l'ami qui cherche à avoir des rapports avec la copine d'un de ses compères, le fait dans un rapport de compétition "amicale" avec lui. La femme n'est pas l'objet de cette relation. C'est la relation entre hommes qui est au cœur de ce

¹ Ce sont alors les coqs (symboles sexuels évidents) qui s'affrontent, grâce à leurs ergots élimés. Les femmes ne devaient pas autrefois assister à de tels combats, qui mesuraient d'une certaine façon la virilité des propriétaires de coqs, plus que celle des animaux.

² Voir sur ce point nos différents travaux sur le carnaval (Mulot, 1998) et les textes cités en annexe 4.

triangle. En obtenant les faveurs de la femme, le trompeur rivalise avec le trompé qu'il diminue. Seul l'aveu vient maintenir un lien "égalitaire", en évitant une rivalité ouverte, qui est pourtant déjà bien déclarée. Nous pouvons maintenant interpréter ces rapports comme un risque pour les hommes d'entretenir un contact de type homosexuel à travers la matrice féminine. S'il décide de maintenir la relation avec la femme, l'amant trompé s'engage sur la voie de la rivalité ouverte et de l'homosexualité, sous couvert au contraire, d'une compétition sexuelle amicale et hétérosexuelle. C'est ce que fait aussi l'amant trompeur s'il ne fait pas état de sa relation à l'amant trompé. Dans ces deux cas, les hommes continuent "volontairement" de se mesurer à travers le corps féminin.

On comprend ici l'importance qui est accordée à la fidélité féminine. Elle protège le mari ou compagnon officiel de toute attaque homosexuelle, tout en préservant sa réputation. Il faut alors peut-être comprendre aussi dans ce sens la violence de l'insulte à la mère d'une part, et la volonté d'antan des hommes de "mettre leurs femmes en cases", d'autre part¹. Dans les deux cas, il s'agit de protéger soit la mère soit la femme de tout contact avec un autre homme, qui symboliserait aussi un contact homosexuel, et un amoindrissement de la virilité de l'homme humilié. En protégeant son lien physique ou sexuel avec ses femmes les plus proches de tout parasitage par un autre homme, l'homme évite ainsi qu'un autre homme partage la même chair² que lui, alors même qu'il n'y a pas d'identité de substances entre les deux hommes³. Le partage de la même chair passe ici par la femme.

Ainsi, en mettant un terme à sa relation sexuelle, l'amant trompé se dégage en fait de tout risque de contact homosexuel, au nom d'une amitié masculine inébranlable. Il reste que c'est sur ce terrain de l'homosexualité que l'a provoqué l'amant trompeur. En venant consciemment se mesurer à lui en tentant de séduire sa copine, c'est aussi dans une attaque homosexuelle qu'il a engagé la relation. Alors que les pratiques manifestes tendraient à montrer une rivalité masculine forte, elles cachent aussi une homosexualité latente et beaucoup plus inconsciente. L'amant trompé se doit alors de refuser cette ambivalence homosexuelle en mettant un terme à la relation avec la femme, intermédiaire charnel entre les deux hommes. Le flambeau de l'amitié viendrait en fait mettre un terme à toute dérive homosexuelle concrète. Un exemple nous fut donné par trois amis d'enfance. Deux d'entre eux vinrent à se brouiller et à ne plus partager la même confiance quand l'un apprit que l'autre avait eu une relation avec sa propre copine sans lui dire. *"S'il me l'avait dit, ça n'aurait rien changé entre nous, mais là il s'est foutu de moi"*. L'ami trompé continua à entretenir des rapports très proches avec le troisième ami pendant des années. Il parlait de l'intensité des sentiments qu'il partageait quand je lui demandai, par pure provocation, pourquoi ils ne partageaient pas de rapports sexuels, puisqu'ils formaient presque déjà un vrai couple. Il répondit avec humour : *"C'est justement parce qu'on n'a pas de rapports sexuels qu'il n'y a pas de problèmes. Le sexe entre deux personnes ça vient toujours tout gâcher. Mais de toutes façons, on fait l'amour par copine interposée, en sortant l'un après l'autre avec les mêmes nanas. Comme ça on peut s'échanger nos expériences"*. J'explique par le fait qu'il avait vécu longtemps en France sa capacité à témoigner de la sorte, à trente-deux ans, de sa relation

¹ En reconnaissant encore aujourd'hui, qu'un autre homme est *"an kaz ay"* (*"dans sa maison"*) pour décrire la relation première entre un homme et une femme, le tiers reconnaît la suprématie du premier et s'écarte de toute rivalité ouverte. Seul le respect, de l'homme et non de la femme, doit suivre normalement.

² Le mot "chè" créole garde toute cette ambiguïté.

³ La violence de l'insulte à la mère pourrait aussi se comprendre par le fait qu'elle évoque la rencontre des humeurs masculines à travers la matrice maternelle de l'un d'entre eux, violée par l'autre. Dans ce cas, il y a identité partielle d'humeurs entre mère et fils, que le tabou de l'inceste du premier type doit protéger.

affective avec son ami. Néanmoins, il faisait apparaître de façon manifeste la dimension homosexuelle qui lie deux hommes qui partagent, même successivement, la même femme, avec laquelle il n'est pas question de sentiments d'ailleurs. La relation avec la femme, parce qu'elle n'est justement qu'une relation sexuelle, que les compères partagent l'un après l'autre, sert presque plus leur relation de type homosexuelle, que leur hétérosexualité. Elle leur permet de partager si ce n'est une sexualité commune, du moins leurs expériences avec une sexualité avec une partenaire commune. Mais leurs rapports sexuels avec cette femme ne doivent être concomitants. Ils ne doivent, pour être tolérables, qu'être successifs et espacés dans le temps, afin de ne pas aboutir à une homosexualité et une rivalité réelles.

Une anecdote célèbre rapporte l'histoire d'un homme trompé qui, alerté par les voisins, surprit sa femme en flagrant délit d'adultère. Armé d'un sabre, il ordonna aux amants de conclure leur relation dont il se fit le spectateur courroucé. A la suite de quoi, ce ne fut pas la femme mais l'amant qui fut humilié par le mari, car celui-ci lui imposa une sodomie. "*Ou bézé fanm a Gino, Gino kokéw!*" ("*Tu as baisé la femme de Gino, Gino t'as baisé*"). Cette anecdote qui provoque l'hilarité des auditeurs insiste bien sur le risque de conséquence homosexuelle auquel se livrent des hommes qui partageraient la même femme. Le mari tente ici de prouver la supériorité de sa virilité en rabaissant celle de l'amant. Mais lorsque les deux hommes font valoir la primauté de leur relation amicale sur la relation sexuelle, ne refusent-ils pas en fait d'aller au bout de leur conflit homosexuel en raison des interdits sociaux qui pèsent sur eux ?

Néanmoins, la fréquence de ce type de provocations à l'adolescence, et la permanence de relations adultérines chez les femmes, viennent relativiser le refus de la rivalité et de l'homosexualité. En se faisant l'amant d'une femme, sans que le mari ne soit au courant, l'amant entre directement en compétition avec un rival, qui n'en est un que dans le corps de la femme, puisqu'il n'est pas au courant de cette liaison. C'est dans le corps de la femme que les virilités rivalisent : à travers le plaisir qu'elle prendra, mais aussi plus inconsciemment à travers leurs humeurs qui se rencontrent. Par laquelle la femme sera-t-elle la plus touchée ? Cette symbolique apparaît très clairement dans la sexualité de la femme enceinte. Elle ne doit pas avoir de rapports avec un autre homme que le père de son enfant, afin de respecter celui-ci. Ce n'est ni pour le respect de l'enfant, ni pour celui de la mère, mais pour celui du père qu'aucun autre homme ne doit connaître la nudité de la femme enceinte. Dans ce cas, c'est non seulement l'humeur qu'il laisse dans le corps de la femme, mais aussi celles qui modèlent le corps de l'enfant qui doivent être protégées de tout contact avec celle d'un autre homme, qui viendrait alors les altérer. Le père, même s'il n'est que l'amant de la mère, serait touché au plus profond de lui-même par l'intermédiaire du corps féminin. Les cas qui révèlent ainsi que le mari ou compagnon légitime n'est pas le père de l'enfant sont vécus avec une violence extrême par ces pères trompés, et font ressortir quelque chose de plus fort qu'un simple adultère.

Ainsi, nous pensons pouvoir expliquer que les jeunes hommes testent à souhait la facilité sexuelle des femmes, pour tester aussi l'homosexualité des hommes, que ceux-ci doivent refuser. Il reste que, dans cette explication, les amants trompeurs, qui sont légion, manifestent, à travers leurs attaques, un penchant homosexuel récurrent. Georges Devereux, dans son chapitre sur la notion de parenté, a montré que "*partager une femme avec un autre homme représente un rapport homosexuel (symbolique) avec le rival, par l'intermédiaire de la femme et sous le déguisement de l'acte hétérosexuel*" (Devereux, 1985 : 224) L'auteur cite même le cas d'un patient, originaire "*d'un pays francophone exotique*" (Ibid. : 221) et de son oncle qui "*chaque fois qu'il apprenait qu'un sien ami avait fait une nouvelle conquête, prenait feu et flamme pour séduire la nouvelle maîtresse de cet ami*" (Ibid. : 224). Comment expliquer cet attrait homosexuel et ce refus de la rivalité ?

La non-résolution du complexe d'Œdipe chez le garçon donne une première explication. Le père ne s'affirme pas comme aimant son garçon puisqu'il est occupé par d'autres maîtresses. L'amour que celui-ci est en droit d'attendre dans l'étape homosexuelle du complexe d'Œdipe, reste en suspens et cherche compensation. Cette compensation est offerte par la mère puis par la famille, puis par les amis, mais elle n'est qu'une adaptation pour réduire la souffrance d'une telle absence. Elle est un agencement névrotique, qui peut aboutir à un équilibre affectif stable mais précaire, mais ne vient en aucune façon permettre la résolution de ce rapport au père. L'amour paternel manquant au garçon ne peut être remplacé. Cette relation en suspens va chercher ailleurs l'amour masculin qui lui manque. C'est le désir de reconnaissance paternelle qui pousse vers le désir homosexuel chez le garçon et hétérosexuel chez la fille. Alors que les filles se mettront en quête de partenaires, les garçons auront à cœur d'exister dans le regard complice de leurs amis, qui leur apporte l'illusion d'une complétude. C'est parce qu'elle n'est pas vécue dans le complexe d'Œdipe que l'homosexualité reste sous-jacente dans tous les rapports masculins. C'est parce qu'elle est socialement interdite et mise à l'index qu'elle n'aboutit pas à plus de passages à l'acte manifestes. C'est en cherchant à se déjouer de cet interdit, tout en ne réussissant pas à se défaire des contingences psychologiques, que l'homosexualité affleure dans beaucoup de rapports.

Le refus de la rivalité, qui naît aussi dans le complexe d'Œdipe, trouve d'autres explications socio-historiques. Le fait d'être rival implique que l'homme est susceptible d'être dépossédé de sa femme par un autre homme. Refuser cette rivalité, c'est refuser de se mettre ainsi dans un rapport de dépossession, même si lui aussi est sous-jacent. En effet, les hommes cherchent manifestement à s'appropriier les biens et les femmes d'autrui tout en gardant l'illusion de n'être pas dans des rapports de dépossession mais de solidarité. Ce ne sont pas les hommes qui sont responsables de leurs conflits mais les femmes. Cette règle de non-agression et de solidarité obligée, malgré les faits qui la transgressent quotidiennement, ne viendrait-elle pas panser les blessures connues historiquement par des hommes esclaves qui ne pouvaient être sûrs de leurs relations avec les femmes, puisqu'ils pouvaient en être dépossédés à tout moment par le maître ? En tant que possesseur des femmes, c'est l'homme blanc qui est rival des hommes noirs. Ceux-ci, s'ils veulent créer une communauté solidaire ne doivent-ils pas alors refuser de se comporter comme leur oppresseur et refuser d'être l'un pour l'autre ce que le maître fut pour chacun d'entre eux ? Ce refus de la rivalité comme principe de solidarité et de survie ne suffit pourtant pas à l'annihiler. La sexualité est devenue, après deux siècles d'esclavage, le domaine de réussite sociale par excellence. Avoir plusieurs femmes, ou posséder la femme d'un autre, c'est encore faire acte de pouvoir.

Cette hypothèse laisse entrevoir le rapport inégalitaire qui lie et oppose les Noirs et les Blancs dans leur sexualité. Le désir de reconnaissance qui animent les Noirs envers leurs pères, et qui est à la base d'un désir homosexuel, ne s'exprime-t-il pas aussi envers l'homme blanc en tant que "père" de la société coloniale guadeloupéenne ? Ne faut-il pas aussi entendre le désir de reconnaissance des Antillais par la France comme un désir de reconnaissance par le père manquant. Nous nous proposons de revenir sur cette hypothèse et d'apporter les éléments pour l'étayer dans la prochaine partie.

Conclusion : vers une reconnaissance historique

Loin de nous l'idée de vouloir faire croire que tous les hommes antillais sont des homosexuels en puissance. Ce serait sous-estimer la force du tabou homosexuel. De surcroît, nombre d'Antillais ont pu dépasser ce nœud œdipien grâce à la présence aimante de leur père. Nous avons néanmoins essayé de faire apparaître ce qui peut traverser la société antillaise en murmures et qui peut lui donner un sens particulier, quand bien même les acteurs eux-mêmes n'en auraient pas conscience. C'est pourquoi il nous faut continuer à explorer l'histoire et les représentations que les Antillais ont d'elle, afin de mettre en évidence ce qui préside aux rapports d'alliance en société matrifocale. La question de la légitimité et du mariage est colorée par une histoire coloniale qui attribue à chaque forme conjugale une valeur socio-raciale particulière. Toutes les relations familiales que nous avons abordées jusqu'ici, même si elles ressemblent parfois étrangement à des modèles culturels autres, naissent dans un contexte historique et racial qui les modèle toutes.

QUATRIEME PARTIE :
LE SENS ET LES COULEURS DE L'ALLIANCE.

INTRODUCTION A LA QUATRIEME PARTIE

A ce stade de la réflexion, le lecteur peut se trouver déconcerté et troublé face à cette vision de la réalité matrifocale. D'une part car l'analyse proposée, visant à faire ressortir un système, s'est fondée sur des exemples où les relations familiales et conjugales peuvent sembler douloureuses pour un regard extérieur. Au vu de l'éducation et de la permanence d'une pression communautaire qui la pérennise, le lecteur peut effectivement se demander comment les couples réussissent à se former et à durer dans l'amour. Car, il ne faut pas l'oublier, l'amour et l'humour sont au rendez-vous de ces familles matrifocales, qui réussissent à trouver un équilibre malgré les nombreux obstacles rencontrés. Il semble en fait que l'humour aide à relativiser toutes ces situations et que les couples sont d'autant plus solides que hommes et femmes ont une expérience positive de la relation avec leurs propres parents, notamment avec le père, qu'ils ont su prendre une distance critique avec leur mère, et qu'ils ont réussi à s'émanciper des injonctions communautaires. L'analyse des tensions nous a permis d'éclairer les méandres de la dynamique matrifocale. L'importance de ces tensions et de la charge conflictuelle de ce système familial et social ne peut être éludée, malgré le fort interdit de rivalité ou d'agressivité qui vise à les contenir. Elle trouve d'ailleurs souvent à s'exprimer dans des violences familiales dont les services sociaux se font largement l'écho¹.

Mais le lecteur a pu aussi se sentir troublé par quelques similitudes entre ce système matrifocal et d'autres systèmes culturels : africains, français, latins, indiens. Néanmoins, à aucun moment il ne correspond totalement à l'un ou l'autre de ces systèmes, car il s'est développé dans des circonstances historiques et sociales fondamentalement nouvelles dans l'histoire de l'humanité. Pris individuellement, des critères de la matrifocalité peuvent être comparés à des éléments de contextes différents : la monoparentalité antillaise évoque celle que l'on découvre aujourd'hui en France. Pourtant elles sont bien distinctes car nées de facteurs bien différents². Alors que la monoparentalité métropolitaine est le plus souvent le

¹ La violence concerne les relations conjugales. Chacun déverse sur son compagnon, parfois à son insu, la tension et l'agressivité qu'il n'a pu exprimer avec les parents. Les relations de couple ont ainsi bien du mal à échapper à une forme conflictuelle. De surcroît, les hommes en viennent rapidement à exprimer avec des coups leur impuissance à faire entendre leur autorité ou leur peur de l'infidélité ou du manque de respect. La communication apparaît comme difficile pour ces hommes qui n'ont pas appris à exprimer leurs désirs, leurs peines ou leurs frustrations. La violence physique exercée par eux se fait souvent l'écho de celle que l'on a exercée sur eux : *"J'ai voulu la corriger comme une mère corrige son enfant"*, s'expliquait un mari violent. De fait, la violence concerne aussi beaucoup l'éducation des enfants : la ceinture est un instrument utilisé facilement pour les *"corriger"*. Faut-il y voir un substitut du fouet utilisé par les maîtres sur leurs esclaves, pour bannir notamment le vol, le mensonge, et le marronnage ? La ceinture, utilisée aussi largement dans l'éducation des enfants métropolitains autrefois, reste le symbole d'une autorité qui ne peut se faire entendre autrement que par le corps. Ce sont les corps qu'il faut soumettre, faute de pouvoir s'exprimer ou se faire comprendre par les mots. La loi doit ainsi s'imprimer dans le réel du corps. A ce titre, la mère est tout aussi violente, si ce n'est plus, que le père, surtout en l'absence de celui-ci. Cette violence surgit fréquemment en situation de migration, en raison de deux principaux facteurs : la difficulté des mères célibataires à faire face seules à l'éducation des enfants, dont elles craignent les dérives, faute de contrôle social ; et la nécessité encore plus forte qu'aux Antilles de correspondre à et d'assimiler les normes et les valeurs de la société française. L'enfant doit être la preuve de l'adéquation et de l'adaptation de la famille, et par conséquent il doit prouver, par ses faits et gestes, l'identité française de celle-ci.

² Nous pourrions faire le même type de comparaison pour la maternité célibataire, avec les Nayars de l'Inde du Sud par exemple. De même, ne pourrait-on pas voir dans ces familles maternelles antillaises une résurgence de certaines "matrilinéarités" africaines ? Nous analyserons ces comparaisons au prochain chapitre.

fait de parents en rupture de liens conjugaux, s'inscrivant après un épisode conjugal durable, la monoparentalité antillaise, à l'inverse, s'inscrit souvent en début de parcours matrimonial et familial, en faisant écho à la fondamentale et historique absence des pères. Ainsi, si des éléments pris isolément peuvent rappeler des cultures autres, c'est bien la somme de ces éléments au sein d'une seule culture qui fonde son originalité et sa spécificité.

Malgré tout, l'histoire n'a pas été mise au premier plan dans notre argument, pour éviter tout déterminisme historique. L'explication historique (voir dans l'esclavage les causes de la maternité courageuse et sacrifiée et de l'impossibilité des familles antillaises à fabriquer des pères engagés), tout aussi satisfaisante soit-elle, est d'abord une analyse, donc le fruit d'un observateur extérieur, ou en tout cas, d'un observateur ayant pris du recul et acquis une bonne connaissance de l'histoire antillaise. Sans la remettre en cause, il me semble un peu trop rapide de l'avancer comme argument central et cela pour deux raisons. D'une part, car même si l'histoire esclavagiste a mis en place les conditions de production de la matrifocalité antillaise (à travers les rapports entre Noirs et Blancs, entre hommes et femmes, entre maîtres et esclaves), ce n'est plus cette histoire passée qui aujourd'hui entretient et maintient le système matrifocal présent. Ce qui induit soit que les rapports socio-politiques actuels sont de même nature que les rapports esclavagistes, maintenant ainsi une même dynamique dans les rapports de production économique et sociale, soit que ce sont les représentations que les acteurs contemporains ont de leur histoire passée qui les maintient dans un fonctionnement immuable. Cette deuxième remarque est d'autant plus importante que l'histoire esclavagiste est restée, pendant plusieurs générations successives, couverte par des non-dits et des interdits. Absente du discours public, tout comme des livres d'histoire, elle est peut-être le principal bien dont le peuple antillais a été réellement dépossédé. Cette dépossession, ce silence imposé, qui n'ont pas résisté à une transmission orale en murmures (aussi précaire et mythifiante soit-elle), n'ont pas permis que soit conscientisée ni même élaborée cette part des origines et de l'identité antillaise. Comment formuler ce qui n'a pas existé officiellement, mais qui reste confusément perceptible quotidiennement dans les rapports raciaux, sociaux, familiaux et politiques ? Le travail d'élaboration et donc de deuil n'a pas pu se faire, puisqu'il n'a pas pu s'appuyer sur une prise en charge effective et affective de l'histoire. Cette prise en charge s'opère aujourd'hui dans une sorte de déplacement, voire de transfert : la vie sociale et politique guadeloupéenne est le théâtre d'oppositions raciales qui ne cessent de se renforcer. Les Blancs sont aujourd'hui menacés d'expulsion par des slogans agressifs et racistes. La Métropole et sa politique sociale sont accusées de tous les maux que les Guadeloupéens rencontrent dans leur vie relationnelle et dans leur vie professionnelle par des syndicalistes peu scrupuleux. Il semble que toute la rage qui n'a pu s'exprimer en temps et en heure trouve un terrain privilégié à l'heure actuelle, au fur et à mesure que les secrets de l'histoire sont levés. Ceux-ci sont d'ailleurs restés longtemps voilés, car la population était aussi fortement affairée à assimiler les codes de conduites métropolitaines et à profiter de l'assimilation et de la départementalisation...

Si les relations familiales antillaises sont des rapports interindividuels, elles relèvent aussi d'une configuration sociale, historique et culturelle qui les imprègne toutes. Il est important de comprendre comment ces méta-structures sont intériorisées par l'individu dans son vécu quotidien. C'est donc l'analyse des représentations culturelles qui président aux relations familiales matrifocales (et par conséquent sociales, et raciales) qui occupera le prochain chapitre. Enfin, c'est la construction de la matrifocalité en tant qu'objet anthropologique qui viendra clore notre argument.

CHAPITRE XII :

LES COULEURS DE L'ALLIANCE

"[Les Martiniquais] s'inquiétaient de savoir si de Gaulle avait dit Mon Dieu comme vous êtes français, ou s'il avait crié Mon Dieu comme vous êtes foncés".

Patrick Chamoiseau, *Texaco*, (1992 : 364)

Entre histoire et construction historique, nous nous proposons d'interroger ici les fondements culturels des relations de sexes en Guadeloupe.

I. Entre gris clair et gris foncé

A. LA COLORATION DES PRATIQUES MATRIMONIALES

Que ce soit l'éducation des enfants, la gestion du corps, le rapport à la sexualité ou au mariage, nous avons vu à travers les chapitres précédents comment chaque dimension de la vie familiale et conjugale est colorée en fonction de références socio-raciales auxquelles elle peut être associée. Ainsi, les pôles de référence noir et blanc semblent agir comme deux pôles avec lesquels chacun est invité à jongler, en fonction de sa vie sociale et de ses pratiques matrimoniales et conjugales. D'après nos observations précédentes, il apparaît effectivement que certaines conduites (légitimité, respectabilité, discipline corporelle et verbale) sont recherchées pour prouver l'adéquation à ce qui est perçu comme une norme, et pour se démarquer d'une règle (illégitimité, irresponsabilité, négligence, vagabondage) ; ou bien alors d'adhérer à une règle et se démarquer de la norme. Même si elle n'est pas directement une norme blanche, puisque déjà réinterprétée à la mode créole, cette dernière entend se distinguer par la ressemblance au modèle nucléaire monogame français, européen. La règle, au contraire, correspondrait plus à un ensemble de pratiques fréquentes en milieu antillais nègre. Cette règle et cette norme qui déterminent les limites à l'intérieur desquelles chacun doit évoluer peuvent être selon les cas regardées positivement ou négativement. Et pour ajouter à la complexité de l'ouvrage, chacune change selon le sexe de la personne concernée. Ainsi, selon les conditions de l'énonciation ou de la pratique, il peut être bien ou mal vu d'adopter un comportement de type "blanc", comme il peut être bien ou mal vu d'adopter un comportement de type "noir". C'est un peu comme si chacun des pôles limitait une frontière qui ne devait jamais être atteinte. Se conduire totalement "comme un Blanc" ou totalement "comme un Noir", lorsque l'on est Antillais, serait perçu comme une aberration. L'identité antillaise, fruit de la créolisation, implique en effet concrètement que les origines aient été mêlées et confondues au point qu'elles ne doivent pas être identifiables dans leur intégrité, mais au contraire mise à l'index. L'ambivalence règne au cœur des relations sociales et interindividuelles. Il reste bien sûr que ce qui est perçu comme étant "blanc" ou "noir", relève plus d'une construction sociale et culturelle de l'identité que d'une identité "raciale".

L'attribution de certains comportements à l'un ou l'autre des groupes "raciaux" n'est que le fruit d'une transposition du social dans le domaine du "racial" ou plutôt de l'apparence physique.

Des nuances doivent venir tempérer toute opposition trop tranchée. Le modèle blanc a été si profondément intégré en tant que norme, au fil d'un processus d'assimilation fort efficace, qu'il n'est plus pensé aujourd'hui comme un modèle blanc colonial ou français, mais bien comme un modèle antillais. Etre responsable, vivre dans la légitimité et dans la moralité sont considérés aujourd'hui comme des valeurs propres, intrinsèques et accessibles auxquels tout Antillais se doit d'adhérer. Toutefois, le vagabondage, l'irresponsabilité des hommes et l'irrespectabilité des femmes aux familles pluripaternelles sont toujours des maux escomptés plus facilement de la part des Noirs que des Blancs. Seule l'infidélité semble toujours faire l'unanimité dans les représentations que les Antillais ont des deux groupes.

De surcroît, ces représentations ont évolué avec le temps. Si le colonialisme a contribué à l'assimilation et la créolisation de normes françaises, tout en dénonçant avec virulence tout un ensemble de conduites attribuées au fruit de la "bestialité" "nègre", un changement des valeurs et des représentations familiales a abouti à une nouvelle configuration des rapports de sexes et des relations familiales. Ceci impose un retour sur l'histoire sociale.

B. LA LEGITIMITE COMME REGLE DE CITOYENNETE

Ce mécanisme de dénonciation des particularismes nègres au nom de l'idéal français fut au cœur des polémiques sur la famille esclave. Après l'abolition, il s'est vu renforcé par la question de la création d'une société républicaine. En effet, la famille considérée par la Royauté puis par la République comme le berceau de la société, le socle sur lequel la société tout entière devait reposer pour trouver son équilibre, fut particulièrement investie par les religieux et par les politiques nationales et locales. L'Eglise, qui avait joué un rôle ambivalent pendant l'esclavage (cf. chapitre II), continua d'imposer l'idéal du mariage et de la légitimité après l'abolition. Il n'y a pas si longtemps, les écoles privées refusaient encore d'accueillir les enfants nés d'unions non maritales¹. Les débats politiques furent particulièrement prolifiques au sujet de la famille. Pour la Martinique, Myriam Cottias analyse ainsi comment la légitimité matrimoniale vint servir de support à la légitimité politique au lendemain de l'abolition de l'esclavage. La société républicaine, post-esclavagiste, dut en effet gérer un bouleversement social et légal délicat, qui se fit sans transition : le passage du statut d'esclaves pour une majorité de la population au statut de citoyens pour toute la population.

Alors que les esclaves avaient découvert dans le même temps la liberté et la citoyenneté, deux formes juridiques et sociales entièrement nouvelles pour eux, les anciens libres ne semblaient guère ravis d'avoir à partager une citoyenneté dont ils avaient hérité de naissance pour la plupart, avec ces anciens esclaves qui ne leur semblaient pas dignes d'un tel privilège. Si la citoyenneté était accordée à tous par la loi, elle dut, dans les faits, se prouver par des conduites sociales et culturelles permettant de prétendre légitimement à un tel statut. La citoyenneté légitime devait ainsi se lire à travers une légitimité sociale et matrimoniale. Les vrais citoyens étaient ceux capables de prouver leur vie maritale, leur constance au travail et leur éducation catholique. *"Par une adhésion totale à ces thèmes, les Républicains martiniquais ont même confondu jusqu'à l'excès la question de la légitimité des unions à celle*

¹ Cf. F. Alibar, et A. Lembeye-Boye (1981).

de leur légitimité politique. (...) Citoyenneté et famille sont des thèmes indissociablement liés tout au long du XIX^{ème} siècle" ¹.

A l'esclavage étaient associés des maux tels que le vagabondage, le vice, l'illégitimité des unions, l'irresponsabilité, dont on estimait que les nouveaux libres ne pourraient se défaire si facilement. La nouvelle bourgeoisie mulâtre et noire espérait ainsi pouvoir préserver ses prérogatives. La légitimité apparut ainsi comme un fruit de l'assimilation, une vertu de la colonisation, que les anciens esclaves ne pourraient adopter sans difficulté. La nuptialité de ceux-ci semblait lui donner raison, puisque après une petite croissance au moment de l'Abolition, elle rechuta par la suite à un niveau antérieur faible. Alors que l'intention républicaine visait à abroger les différences sociales et raciales, en imposant l'oubli du passé esclavagiste comme condition d'accès à la citoyenneté, le régime matrimonial de chacun, véritable test de citoyenneté, devait ainsi finir par distinguer deux catégories de citoyens. Se retrouvaient en fait en première ligne de cette citoyenneté, les vertus qui avaient permis pendant l'esclavage l'affranchissement précoce des Nègres et Mulâtres assimilés, pour en faire des libres de couleur. Dans le vécu de l'application des textes juridiques républicains, un nouveau passeport vers la citoyenneté se créait qui devait fatalement différencier les "Nègres" des "Mulâtres", deux catégories non plus "raciales" mais dorénavant sociales.

En effet, ces Nègres qui entrent en politique² ou qui investissent l'administration coloniale républicaine forment petit à petit une nouvelle catégorie de Mulâtres, désignés comme tels non plus pour leur génotype ou leur phénotype, mais pour leurs pratiques sociales, politiques et professionnelles. Le terme Mulâtre quitte alors le champ du biologique pour occuper celui du sociologique. *"A un terme indiquant la transition de statut, "libres de couleur", se substitue une dénomination raciale "fermée", celle de "mulâtre", qui fait référence à l'origine, au passé d'un groupe pris entre la servilité et la liberté" ³.* Le critère de légitimité et implicitement celui de respectabilité sont alors utilisés par les Mulâtres pour consolider une identité fondée sur la prétention sociale qui doit les garder à distance de la population noire (qui les regarde en retour comme des parvenus) et leur permettre de côtoyer habilement les sphères du pouvoir.

La période républicaine qui mène les Antilles vers la loi d'assimilation et de départementalisation de 1946 contribue à renforcer ces oppositions socio-raciales autour du critère de légitimité et de respectabilité. Le mariage devient ainsi un véritable passeport de promotion sociale, même si l'infidélité en reste la précieuse acolyte. Le multipartenariat masculin n'est pas regardé comme un fléau dans les catégories les plus bourgeoises, mais au contraire comme un signe extérieur de pouvoir et de fortune, pour ceux qui ont prouvé par ailleurs une forme de légitimité. Celle-ci vient relativiser, sinon ennoblir, l'infidélité de ces hommes mariés. L'image des Blancs créoles, ayant vécu un multipartenariat affirmé depuis le début de la colonisation, puis des Mulâtres, capables d'entretenir une ou plusieurs maîtresses fournit toujours la preuve du lien entre liberté, pouvoir social et activités sexuelles⁴. Au

¹ M. Cottias (1997 : 301).

² Voir sur ce sujet la thèse de Jean-Pierre Sainton, *Les Nègres en politique en Guadeloupe à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle*, Presses du Septentrion, 1999.

³ *Ibid.*

⁴ Il faut apporter une précision importante. Le multipartenariat affiché était une pratique pratiquée par toutes les catégories sociales dans l'univers de la plantation. Le vagabondage est une pratique que les colons ont vite adoptée et qui devient même l'une des caractéristiques qui les définissent en tant que Créoles par rapport aux Blancs métropolitains (Cottias, 1990). La volonté des esclaves de garder une liberté sexuelle est rapportée par certains voyageurs dès le XVIII^e siècle (Gautier, 1985). L'auteur note la plus grande propension des Bossales

contraire, l'infidélité des hommes sans légitimité vient renforcer leur condamnation sociale et leur stigmatisation en tant que membres potentiels ou réels de la "populace" noire.

Les femmes, de leur côté, subissent elles aussi les campagnes de moralisation familiale de l'Eglise et de l'Etat. Le regard colonial a forgé les fantasmes les plus racistes sur la sexualité et la moralité des femmes de couleur par rapport aux blanches créoles. Les textes des voyageurs et les écrits anthropologiques contribuent à "racialiser" et parallèlement à vulgariser les représentations sexuelles. *"Aux femmes blanches, épouses et mères légitimes, sont associés tous les éléments de la respectabilité, alors que sont réservés aux femmes de couleur les tropes de la sexualité débridée et de la perversité, en quoi elles s'opposent à la femme africaine, présentée sous les traits d'une innocence sauvage (...)"* (Saada, 1995 : 143). Dans cette classification, une vision très sexualisée est donnée de la mulâtresse : *"Dans tous les temps (...), les mulâtresses ont été les prêtresses de l'amour illégitime et ont formé dans l'empire des femmes une secte redoutable"*¹. Savantes ou populaires, ces représentations viennent occuper le discours politique. En 1942, en Guadeloupe, le Gouverneur Sorin rappelle à l'ordre des mères qui s'écarteraient des bonnes manières françaises seules reconnues officiellement :

"Etre une mère française ne consiste pas à donner la vie, au gré des hasards, à beaucoup d'enfants qui n'ont pas le même père. Etre une mère française ne consiste pas à laisser pousser ses enfants au hasard sans hygiène, sans hygiène du corps, sans hygiène de l'âme, dans une case mal aérée, mal lavée, mal tenue, dans le bruit de disputes, dans le murmure de commérages, dans le fiel des rancunes. Etre une mère française ne consiste pas à donner à ses enfants un seul amour : celui de l'argent ; un seul moyen : la paresse ; une seule distraction : l'immoralité (...). Car aujourd'hui plus que jamais, être une mère française, c'est d'abord et avant toute chose se constituer un foyer légal et chrétien, c'est d'avoir un mari qui soit le père des enfants que l'on met au monde, c'est être pour ce père une compagne agréable, dévouée, aimante et loyale, savoir le détourner du cabaret, du pitt², où l'homme se ruine la santé et le porte-monnaie, le faire aimer son foyer".³

Dans ce contexte vichyssois qui exaltait la famille comme principe fondamental de l'Etat français, ce discours vient rappeler le rôle central des mères sur lesquelles doit reposer l'équilibre de tous les autres membres de la famille. Néanmoins, ces propos visent surtout à édicter les règles de la maternité française, qui devaient bien sûr profiter aux plus assimilées.

issues de sociétés matrilineaires à se marier, tout en ayant plusieurs relations parallèles. A l'opposé, les esclaves marrons sont rarement des esclaves mariés. Le multipartenariat, lieu d'une véritable créolisation réciproque, devient ainsi un gage de pouvoir et de prestige. Arlette Gautier rapporte ainsi que les esclaves ayant une responsabilité sur les plantations, tels que les commandeurs, se formèrent parfois un sérail de Nègresses. Bernard, commandeur, est affranchi en 1793 alors qu'il a déjà soixante enfants sur la plantation.

¹ Emmanuelle Saada (1995 : 143) citant le Docteur Armand Corre, *Nos Créoles*, Albert Savine Editeur, Paris, 1890, p. 217. Elle s'inspire aussi du texte de Petrus Durel, *Les femmes dans les colonies françaises, études sur les mœurs du point de vue mythologique et social*, Paris, J. Dulon, 1898.

² Le pitt a cok est le gallodrome, cirque où se jouent des combats de coqs.

³ Discours du gouverneur Sorin à l'occasion de la fête des mères. Journal officiel de Guadeloupe. Cité par Caroline Bastide et Micheline Delacroix, in "Ecole/famille : des rapports ambigus ? Du "frotti-frotta" sentimental", *Dérade*, n°1, 1997, p. 14.

C. L'ECHELLE DE VALEURS MATRIFOCALES

Les divers courants de revalorisation de l'identité antillaise (Négritude, Antillanité, Créolité, indépendantisme, militantisme culturel) ont permis de relativiser ces oppositions, même si des conflits sourds menacent toujours d'éclater. En tentant de redonner des lettres de noblesse à l'Être noir, ces courants intellectuels et politiques ont permis aussi de dénoncer les abus de la colonisation et d'interroger discrètement la colonisation des esprits. Au niveau des valeurs sociales et familiales, il semble que les normes françaises aient perdu sensiblement de leur poids au fil du temps et que les conduites des "Blancs" et des "Blanches" aient été mises à l'index plus que sur un piédestal. Les contacts massifs de population rendus possibles par le tourisme et la migration ont certainement contribué à relativiser des idéaux associés depuis longtemps au monde blanc métropolitain, qui se dévoilait finalement sous un jour inconnu et moins valeureux que prévu¹. La distance s'était creusée entre la vie métropolitaine d'une part, et la réinterprétation de ses valeurs dans la société créole, d'autre part. Les Blancs créoles et les Békés, soumis au processus de créolisation qui avait changé leur peau, leur corps, mais aussi leur culture et leur mentalité, ne ressemblaient plus depuis longtemps à leurs cousins métropolitains. Même s'ils avaient su se distinguer nettement du peuple noir ou de la bourgeoisie noire et mulâtre, en conservant par exemple des pratiques matrimoniales de type patriarcal et endogame, ils ne correspondaient déjà plus au modèle métropolitain².

Les Blancs étant tombés de leur piédestal ne permirent cependant pas aux Noirs de les remplacer. L'échelle de valeurs socio-raciales connut ainsi une translation lente. Les Mulâtres vinrent occuper la place laissée vide par les Blancs. Ils furent plus ou moins remplacés par une catégorie de "Noirs" Guadeloupéens, dont l'identité avait été revalorisée.³ Néanmoins, la

¹ Ernest Pépin évoque cette découverte de façon romancée dans *L'homme au bâton*, Gallimard, 1992 (122-123, 127) : *"Les avions déversaient une race nouvelle : les touristes ! Et en particulier les Canadiennes qui allaient brunir, toutes nues, sur les plages de Deshaies, de Sainte-Anne et de Saint-François. Au début nous les regardions comme des bêtes curieuses, impudiques et sans vergogne. Elles devenaient folles sous notre soleil et se livraient à toutes sortes d'excentricités. (...) Les hôtels organisaient pour elles des soirées rimé-reins et c'est ainsi que nous sûmes qu'elles étaient accessibles. N'importe quel tout rien avait sa chance. Elles avaient des goûts contraires aux nôtres. Plus l'homme était noir, plus il était grosso modo, plus elles l'appréciaient et beaucoup de petits nègres dédaignés venaient nous narguer avec "leur" Canadienne. (...) Nous n'avions pas prévu que nos sœurs, elles aussi, auraient connu une faim d'hommes blancs. Elles s'affichaient, pour notre plus grande honte, avec des blonds avides d'exotisme, ou des bruns prêts à tout pour vivre les délices de l'initiation. C'est ainsi que nous sûmes que nous étions entrés dans l'ère du tourisme. Un tourisme sur ordonnance puisque certaines femmes nous avouèrent qu'elles étaient venues sur les recommandations de leur médecin. Nous comprîmes qu'il s'agissait de docteur-foufoune dépassé par de récalcitrantes frigidités"*.

² Voir notamment Francine Chartrand, "Le choix du conjoint chez les Blancs-Matignons de la Guadeloupe. Critères économiques et critères raciaux", *Anthropologica*, 1965, VII (1) : 81-102. L'endogamie n'a pu être totalement maintenue, même si la pratique du mariage et de la légitimité des unions et des naissances a contribué à une reproduction sociale et au maintien du patrimoine familial. Le père est reconnu dans une autorité de type patriarcal, même si une forme de multipartenariat est présente. La reconnaissance des enfants illégitimes est entièrement soumise à la question de la transmission des biens familiaux.

³ La tradition culturelle et intellectuelle de résistance volontaire à l'assimilation n'a pas permis que cette translation soit aussi marquée qu'en Martinique, où le pouvoir politique est depuis longtemps familial. Je fais l'hypothèse qu'en Guadeloupe, la population noire n'a pu revendiquer pleinement les normes de légitimité et de respectabilité chères aux Mulâtres et aux Békés que lorsque le pouvoir politique fut local, à partir de la Régionalisation (1982). Une nouvelle élite politique noire venait ainsi renforcer la norme de la respectabilité, sans que ses dirigeants soient vraiment capables de l'appliquer. Les scandales politiques ont montré le peu d'honorabilité de certains dirigeants politiques locaux qui n'en gardent pas moins le soutien de la population. Mais cette respectabilité proclamée permet avant tout de faire façade. Ceci corrobore l'idée que la légitimité matrimoniale et la respectabilité qu'elle procure peuvent souvent être l'outil d'une stratégie sociale, plus que le choix d'une moralité à toute épreuve.

dernière place de cette échelle ne pouvait que revenir à des "Nègres". Si la seconde moitié du vingtième siècle a permis que soient reconsidérées les valeurs attribuées à chaque groupe ethnique initial, elle n'a pas réussi à faire disparaître tous les stéréotypes négatifs sur les Noirs occupant l'imaginaire des relations sociales. Alors que les représentations au sujet des Blancs ont introduit de nouveaux maux (mendicité, toxicomanie, M.S.T., licence sexuelle...), leur valant pour certains le surnom de "*Blancs sales*", les stéréotypes dépréciatifs envers les Noirs, hérités de la colonisation, restent toujours présents. Même si l'on espère d'eux le meilleur, ils restent encore ceux dont l'opinion attend le pire, notamment le vagabondage ou l'irresponsabilité. Alors que chacun s'empresse aujourd'hui de mettre en avant le changement radical de mentalité et de comportement, qui ferait des hommes actuels des pères et des maris fidèles, afin de mettre un terme à cette stigmatisation infériorisante, l'explication qui ramène les Noirs à leurs maux sempiternels, voire "naturels" ¹, resurgit presque immédiatement, en cas d'échec de leur part. Si l'on ne regarde plus aujourd'hui la France avec la même admiration, on n'en méprise pas moins les Nègres que l'on dit "*boloko*", "*soubarou*", "*Kongo*", pêchant par leurs supposés manque d'éducation et incapacité à sortir de leurs limites. Dans la stratification raciale, les étrangers noirs (Haïtiens et Dominicains principalement, les immigrés de la Guadeloupe) ont été ainsi assignés à la place qu'occupaient autrefois les Noirs guadeloupéens, enfin rassurés d'avoir trouvé "*plus noirs*" qu'eux.

Les pratiques matrimoniales ne répondent donc pas seulement à un double standard en fonction du sexe, mais à un standard multiple en fonction de la couleur et du groupe social. L'ambivalence s'est ainsi développée entre une logique de la distinction sociale et une logique de l'enracinement communautaire, entre la norme dominante et la règle collective. L'occurrence du multipartenariat dépend alors de la position que chacun souhaite occuper sur l'échelle sociale² et de sa capacité à jouer de ces deux critères en même temps.

Une échelle de valeurs matrimoniales empruntée à l'échelle socio-raciale demeure présente dans les esprits même si les catégories raciales éclatent au profit des catégories sociales³. Les familles nucléaires légitimes patriarcales et monogames occupent une extrémité, et le célibat sans enfant l'autre. Deux extrêmes qui ne peuvent et ne doivent être atteints dans la réalité, car correspondant à deux situations inacceptables socialement. La première représente encore trop la norme française dans toute son intégrité, la seconde représente un échec social.

¹ Une des explications vernaculaires du multipartenariat et de la matrifocalité avance que ce serait dans la "nature" des hommes d'avoir besoin de rapports sexuels fréquents, donc avec plusieurs partenaires, et dans la nature des femmes de rester à domicile pour s'occuper des enfants. Une explication qui joue avec le mythe de l'hyperactivité sexuelle masculine et celui de l'instinct maternel.

² En Guadeloupe, la tradition d'une solidarité dans l'opposition au pouvoir contribue au maintien d'un principe de reconnaissance populaire grégaire. Par contre, l'intériorisation plus grande de la norme de respectabilité en Martinique vient renforcer une logique de distinction plus générale. Cette différence peut permettre d'expliquer le moindre taux de multipartenariat déclaré chez les hommes martiniquais (30% contre 38% en Guadeloupe, enquête ACSAG). Mais peut-être est-elle aussi à l'origine d'un vécu intime et relationnel plus conflictuel entre les vellétés individuelles et la norme moralisatrice.

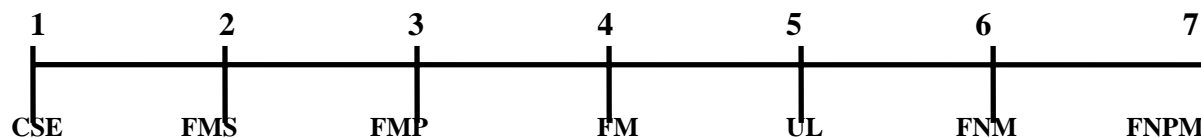
³ Il faudrait ajouter à cette échelle la place de toutes les minorités antillaises : Indiens, Syro-Libanais, Asiatiques, Juifs...

Figure n° 23 : La coloration contemporaine des comportements sexuels et matrimoniaux.

Pour les hommes	Positif	Négatif
Blanc	légitimité, moralité, reconnaissance sociale, valeurs morales, pouvoir économique <i>(image traditionnelle)</i>	licence sexuelle, pas de respect de soi (mendicité, toxicomanie) manque d'éducation <i>(image moderne)</i>
Noir	retenue, discrétion, solidarité, entraide reconnaissance des pairs, règles communautaires	vagabondage illégitimité mauvaises manières (coureurs, mauvaise éducation...)

Chez les femmes	Positif	Négatif
Blanches	discrétion, élégance, raffinement fidélité, moralité <i>(image traditionnelle)</i>	Licence sexuelle, immoralité, manque de "tenue" <i>(image moderne)</i>
Noires	moralité, élégance, prestance, courage, solidité bonne éducation	chaleur sexuelle, jalousie, commérage irrespectabilité infidélité

Figure n° 24 : Le jeu des sept familles.



1 : CSE : *célibat sans enfant, résidence solitaire ou au domicile de la mère.*

2 : FMS : *famille matrifocale structurelle : la grand-mère vit entourée de son fils qui a des enfants-dehors, et de sa fille et des enfants de celle-ci, nés de pères différents.*

3 : FMP : *Famille maternelle pluripaternelle : la mère vit seule avec des enfants de pères différents. Un ou des hommes peuvent être visiteurs.*

4 : FM : *foyer monoparental : père ou mère vivent seul avec leurs enfants d'un seul lit.*

5 : ULSC : *Union libre sans cohabitation : homme et femme entretiennent une relation extra-résidentielle et libre, où chacun peut avoir la charge des enfants.*

6 : FNM : *famille nucléaire avec multipartenariat masculin ou féminin.*

7 : FNPM : *famille nucléaire patrifocale et monogame.*

D. VERS UN NOUVEAU TYPE DE MULTIPARTENARIAT

La reconnaissance d'une tendance "naturellement" vagabonde chez les hommes et maternelle chez les femmes n'empêche pas les individus des deux sexes de manifester leur mécontentement face à une situation vécue avec difficulté. Si les femmes ont appris à se résigner face à l'inévitable infidélité des hommes, elles n'en sont pas moins critiques et condamnent au moins moralement ceux qui se conduisent de la sorte. Reprenant dans l'absolu et en public des critiques véhémentes envers ces hommes qui manquent de respect ou qui n'assument pas leur responsabilité, elles sont malgré tout contraintes d'accepter les infidélités de leur propre mari si elles veulent sauver leur mariage (*cf.* chapitre X). Cependant, l'insatisfaction des femmes et leur volonté de changer une situation douloureuse ont trouvé un porte-voix important dans la littérature féminine et féministe des vingt dernières années. De même, des associations ont vu le jour pour défendre les droits des femmes et espérer connaître une meilleure condition féminine (notamment l'Association des Femmes Guadeloupéennes).

Cependant, la dénonciation des pratiques masculines ne peut selon nous suffire à faire changer la situation globale que si elle s'accompagne de nouveaux modèles et de nouveaux repères identitaires et sexuels, forts et convaincants. Si le discours moral dépréciant le vagabondage des hommes et l'irresponsabilité des pères s'est vu renforcé, et s'il a contribué à une prise de conscience générale, il a aussi certainement accentué le sentiment d'échec et de mise à l'index d'hommes ne correspondant pas à de tels critères. Jugés et condamnés par la morale publique, les hommes, très conscients du poids moral qui pèse sur leurs épaules et de

leur place focale dans le collimateur des observateurs et des femmes, ont du apprendre à masquer encore plus leurs conduites ou à les taire. Faute de pouvoir être réellement transformées, notamment en l'absence de repères identitaires forts, ces comportements sexuels ou matrimoniaux ont pu aussi être refoulés, sans vraiment disparaître.

Cependant, un réel changement a pu s'opérer à la faveur d'une éducation nouvelle dispensée par des parents désireux de voir leurs enfants vivre dans la moralité mais aussi dans un bonheur familial. Les femmes devenues mères et les hommes devenus pères ont ainsi contribué à donner à leurs filles comme à leurs fils de nouveaux modèles familiaux en les incitant à prouver leur identité sociale autrement que par leur sexualité. Dans les classes moyennes, mais aussi dans les classes populaires, une nouvelle génération d'hommes et de femmes a vu le jour, profitant de schémas parentaux plus forts, leur permettant souvent de résister à une injonction communautaire contraire. Si l'image de l'homme inexorablement infidèle semble toujours très présente, les repères conjugaux donnés par des mères et des pères ayant su partager leur fonction parentale¹, semblent ainsi permettre aux enfants de ne plus chercher dans des communautés extra-familiales le soutien identitaire qui leur faisait défaut.

Les hommes sont aujourd'hui très fiers de mettre en avant leur responsabilité paternelle. Ils se défendent ainsi très rapidement face à des questions qui les renverraient à une irresponsabilité annoncée. Ils refusent farouchement cette stigmatisation qui les cantonne à un rôle de coureurs de jupons frivoles, si elle vient remettre en question leur aptitude paternelle que tous revendiquent fièrement. Cependant, même si l'enquête ACSAG conclut à une minorité d'hommes multipartenaires (38 %, taux encore relativement important), l'infidélité, régulière ou occasionnelle, est toujours au rendez-vous. Mais il nous semble que ce sont plus aujourd'hui les modalités de mise en œuvre de ce multipartenariat qui ont changé.

Globalement, les comportements sexuels des hommes me semblent s'inscrire dans des séquences sexuelles semblables à celles constatées dans les enquêtes métropolitaines². Des rapports sexuels précoces s'exprimant par un vagabondage juvénile retardent l'entrée dans la vie de couple, qui garde une empreinte durable de cette expérience du multipartenariat. Cette vie de couple peut alors être le lieu d'une sexualité de type monogame (et ce d'autant plus que la vie conjugale a été survalorisée dans une carrière personnelle et sociale) qui périclite avec la fêlure du couple. Alors que le couple connaît des difficultés amoureuses ou relationnelles, le multipartenariat redevient une forme d'expression sexuelle, sans forcément que la viabilité structurelle du couple ne soit remise en question. C'est alors que hommes et femmes peuvent s'engager dans une relation adultérine tout en maintenant leurs liens maritaux, qui gardent une valeur sociale importante. Le multipartenariat des femmes même s'il est peut déclaré (8 % selon l'enquête ACSAG) ne doit donc pas être sous-estimé par l'analyse.

Pour les hommes, le recours au multipartenariat au moment de la fragilisation du couple est d'autant plus facilité qu'il leur permet de se conformer à une règle sociale omniprésente qui, loin de les marginaliser, leur propose au contraire une identité reconnue³.

¹ Ce partage peut être le fruit d'un niveau d'instruction plus important permettant d'accéder à une autonomie en matière de règles sexuelles, le fruit d'un changement socio-culturel (notamment dans les contacts de migration), mais aussi le fruit de l'amour et de la volonté de construire conjointement une vie heureuse.

² C'est une hypothèse que je propose à d'éventuelles analyses sociologiques et anthropologiques futures, sur le modèle des analyses effectuées par M. Bozon et H. Léridon. Voir par exemple : "L'entrée dans la sexualité adulte : le premier rapport et ses suites", *Population*, 1993, 48 (5) : 1317-1352.

³ A l'inverse, la résistance à cette identification, pour des individus fiers de faire preuve d'exception, peut aussi annihiler tout désir de recours au multipartenariat.

Le retour au multipartenariat dans la vie d'adulte se fait d'autant plus que la fidélité a représenté un sacrifice ou une coupure avec le mode de sexualité juvénile et que ce sacrifice n'a pas apporté les bénéfices espérés¹. Ainsi, deux types de multipartenariat se juxtaposent ou se superposent aujourd'hui : un multipartenariat traditionnel et socialisant, correspondant à une assignation collective de l'identité masculine dans une sexualité multiple et affichée ; et un multipartenariat récréatif individuel plus contemporain, masculin mais aussi féminin, qui permet à chacun de concilier une vie sexuelle de plaisir avec les exigences de la vie familiale et de la vie sociale publique. Dans les deux cas cependant, les comportements sexuels sont tout entiers soumis à une logique sociale qui construit leur signification et les justifie. La sexualité se fait alors le porte-voix d'une construction sociale et culturelle qui lui préexiste et qu'elle alimente en retour.

E. LE PARADOXE DE LA FIERTE HONTEUSE.

Ainsi, la société antillaise joue sur les ambivalences et les Antillais doivent être parfois très adroits pour jongler avec les oppositions sociales et culturelles. Pris dans une dialectique de la fierté et de la honte, les Guadeloupéens conjuguent la matrifocalité en fonction des circonstances. Tantôt, il sera de bon ton d'affirmer la prédominance traditionnelle des mères dans les familles antillaises, tantôt on s'inquiétera de l'évanescence et de "l'irresponsabilité" séculaire des pères. La matrifocalité devient ainsi le lieu de projection des paradoxes créoles, tout comme la langue créole. Si les Guadeloupéens défendent le créole comme la langue vernaculaire symbole d'un patrimoine local auquel ils sont très attachés, celui-ci reste malgré tout connoté vulgairement et ils ne manquent pas de se moquer de ceux qui écorchent la langue française avec des "*coups de roche*"². Le discours sur la matrifocalité fonctionne de la même façon. Revendiquées comme emblèmes d'une tradition ayant su porter et construire la société tout entière, les familles où la mère est le "*poto mitan*" ("*pilier central*") doivent néanmoins se justifier de l'absence de père stable.

Ce paradoxe de la fierté honteuse, qui implique que l'on doive avoir honte d'être fier de ce que l'on est, et être fier d'avoir honte de ce qu'on ne doit pas être, est encouragé par deux courants contemporains opposés. La recherche de spécificités antillaises, telles que la matrifocalité, susceptibles d'être investies d'une charge symbolique forte pour faire face à une politique d'assimilation et de standardisation occidentales, vient servir un discours militant sur une identité régionale à promouvoir et à défendre³. La matrifocalité, en tant que particularisme identitaire peut alors être source de fierté : "*La cohésion familiale et la force de nos mères, c'est au moins quelque chose qui nous reste et qu'il ne faut pas que nous perdions. C'est notre force.*" A l'opposé, le regard censeur porté sur les Antilles à travers la loi

¹ Parallèlement, et selon nos quelques observations, l'investissement précoce dans la vie de couple semble être "compensé" par un recours au multipartenariat tardif et jusque là dédaigné, si cette vie de couple n'apporte pas les satisfactions sexuelles et affectives attendues et si l'homme notamment a l'impression d'avoir raté une période de vagabondage que ses proches ont pu vivre avec bonheur.

² Le coup de roche est celui que les oreilles prennent quand elles entendent une faute de Français, que ce soit de vocabulaire, de grammaire, de conjugaison, de style, ou bien sûr, un créolisme.

³ Les mouvements de défense des traditions antillaises font légion. Toutefois, ce conservatisme interroge la définition même de cette tradition, composée essentiellement d'éléments étrangers introduits dans une culture qui les a digérés et recomposés selon une nouvelle matrice. L'intégration d'éléments nouveaux est constitutif de cette culture traditionnelle. Vouloir stopper cette dynamique au nom d'un conservatisme traditionnel semble ici dérisoire. Pourtant, c'est la réaction légitime d'une frange de la population qui se sent menacée dans sa culture qui est par essence mouvante et instable. Le but est donc de la fixer en prenant le risque de la figer.

française (qui ne reconnaît pas les diverses formes d'illégitimité antillaise¹), les médias (qui projettent en permanence des sagas de familles patriarcales² ou qui fustigent à travers moult débats et reportages le manque d'équilibre des familles antillaises), et l'emprise des sectes religieuses protestantes³ (qui prônent la suprématie du mariage, de la fidélité, et de la reconnaissance des enfants) perpétuent la tradition accusatrice coloniale, faisant de cette même matrifocalité un sujet de honte. Aujourd'hui, les responsables sociaux antillais sont eux-mêmes vecteurs d'une censure qu'ils ont intégrée depuis longtemps : travailleurs sociaux, assistantes sociales, psychologues, institutrices, professeurs, médecins, avocats se plaignent toujours de ne pas avoir le père comme interlocuteur ou d'avoir affaire à des jeunes femmes instables.

Les réactions des acteurs sont significatives. Le mariage reste aujourd'hui un rite de reconnaissance sociale, même dans les familles maternelles. En témoignent les quelques cas de femmes âgées ayant élevé seules et avec fierté leurs enfants, mais qui n'envisagent pas de mourir sans avoir reçu ce sacrement suprême du mariage, et décident de se marier pour la première fois à plus de cinquante ans ! La légitimité, si l'on apprend à s'en passer au nom de la priorité du lien à la mère, reste néanmoins une valeur très investie émotionnellement même par les plus jeunes. Ainsi, les enfants illégitimes, pourtant fort nombreux, parfois majoritaires, s'ils s'inscrivent dans une tradition commune, savent néanmoins qu'ils occupent un rang inférieur aux enfants légitimes, ne serait-ce que parce qu'ils ne peuvent prétendre à aucun héritage paternel. Dans les fratries nées de pères différents et en présence de l'un d'entre eux en tant que compagnon officiel voire légitime de la mère, les enfants ressentent facilement une différence de traitement. Annie, élevée par sa mère et son beau-père avec l'enfant du couple, n'a pas reçu de soutien financier de la part de son beau-père lors de ses études ni lors de son mariage. Seuls les revenus de sa mère devaient servir à son éducation, quand le fils au contraire pouvait bénéficier des ressources des deux parents. Cette différence de traitement qui peut être particulièrement douloureuse resurgit aussi au moment des questions d'héritage. Les enfants illégitimes ou naturels non reconnus, nés de pères "inconnus", furent pendant longtemps lésés par la loi puisqu'ils ne pouvaient rien percevoir en cas de décès de leur père naturel. Le seul héritage sur lequel ces enfants ont appris à compter reste celui de la mère,

¹ Au regard des institutions, chaque individu est soit célibataire, soit concubin, soit marié, soit divorcé, soit veuf. Le lien extra-résidentiel n'est pas reconnu. Une femme ayant une relation suivie, voire des enfants, avec un homme marié, et ne cohabitant pas avec lui, ne sera pas reconnue dans sa vie matrimoniale. Pire elle risque même d'être condamnée au regard de cette loi française, à occuper un statut bâtard. Cet homme ne pourra pas non plus faire valoir ses deux foyers. D'autre part, cette loi française qui prône le mariage légal et la reconnaissance des enfants légitimes par le père, met à l'index les enfants naturels non reconnus, qui ne peuvent hériter de leurs pères. Cette législation française contribue au maintien actuel de la bipolarité fonctionnelle antillaise.

² Est-il nécessaire de citer les séries et autres sagas familiales les plus regardées aux Antilles, dont l'action met toujours en scène une famille fortement patriarcale où la femme apparaît constamment dans un rôle humiliant (alcoolique, nymphomane, niaise, perverse, manipulatrice, criminelle, dépressive...) à moins qu'elle ne soit la grand-mère, ce qui lui confère une autorité sur tous les hommes ? Il s'agit bien évidemment de *Santa Barbara*, *Dallas*, *Dynastie*, *Côte Ouest*...

³ Les Témoins de Jéhovah, les Adventistes, les Baptistes, les Evangélistes, et autres confessions protestantes, fleurissent aux Antilles où elles imposent à leurs adeptes un radicalisme matrimonial puritain. Le non respect des préceptes du groupe entraîne l'exclusion ou la mise à l'index. Cette marginalisation est difficilement supportable dans cette société où chacun vit avant tout à travers ses liens de reconnaissance sociale. Sa menace est donc très efficace.

héritage qui doit alors être divisé entre tous ses enfants à elle, de quelque lit qu'ils soient, si elle n'est pas mariée, et qui revient aussi en partie au mari si elle s'est mariée¹.

Aujourd'hui la loi se voudrait plus clémentine, et les enfants naturels ne peuvent être totalement oubliés dans la succession de leur père, si celui-ci a été désigné nommément par la mère. Mais les recours juridiques, voire médicaux et génétiques, qui ne font pas partie des habitudes antillaises ("*Mieux vaut un bon arrangement qu'un mauvais procès dans les histoires de famille*"), restent encore frileux de la part d'enfants devenus adultes qui ont appris à ne rien demander à leurs pères. Pendant longtemps, les enfants illégitimes et naturels non reconnus n'ont donc même pas été pris en compte dans les successions, et ne disposaient d'aucun recours. Ils continuaient alors à se contenter du silence et de l'évitement. Quant aux enfants naturels reconnus, ils doivent avant de pouvoir profiter pleinement de leur héritage, faire face aux enfants légitimes de leur père qui, selon les milieux, peuvent être réfractaires au partage des biens avec des "*enfants-dehors*", qui n'occupent pas le même rang qu'eux. Un cas témoigne néanmoins de la volonté des enfants naturels d'être reconnus par leur père, non seulement pour hériter et éviter trop de désagréments, mais avant tout pour être reconnus socialement comme individus et citoyens à part entière : des jeunes femmes demandent à leurs pères de les reconnaître juste avant qu'elles se marient, afin de se présenter devant monsieur le maire et monsieur le curé en tout bien tout honneur.

Ainsi, l'écart entre la règle des pratiques communautaires insérant l'individu dans un canevas social rassurant (celui du regard des pairs) d'un côté et la norme du discours moral et réprobateur qu'il subit en même temps de l'autre pousse chacun à mettre en place des stratégies d'adaptation qui permettent de passer d'un registre à l'autre avec plus ou moins d'aisance. Chacun, selon son sexe, joue sur deux tableaux, s'insérant dans la règle ou dans la norme selon les circonstances et selon l'interlocuteur². Le résultat le plus significatif est alors la "sociolisation" de valeurs initialement désignées comme "raciales". Aujourd'hui, cette échelle de valeurs et ce paradoxe de la fierté honteuse sont connus et vécus par tous, Noirs ou Blancs, incitant à une analyse en termes sociologiques.

II. L'Histoire en héritages

L'évolution historique de la société antillaise a donc contribué à l'enracinement de pratiques familiales matrifocales et à l'évolution du regard que les Antillais ont porté sur leurs propres pratiques. Comment aujourd'hui l'histoire est-elle avancée pour expliquer le phénomène matrifocal et quelles sont les explications vernaculaires proposées ? Si la société

¹ Dans le cas où la mère est mariée avec le père de certains de ses enfants, celui-ci hérite des biens acquis pendant le mariage s'il est placé sous le régime de la communauté. Les enfants légitimes du couple seront donc favorisés puisqu'ils hériteront une première fois de leur mère à son décès, et une seconde fois au décès du père, en récupérant ce que celui-ci avait hérité de son épouse. Les enfants naturels de la mère sont donc doublement lésés, si la mère est la première défunte. Par contre, ils bénéficieront de l'héritage de leur beau-père, à travers leur mère, s'il vient à mourir en premier et s'il n'a pas été établi de contrat de mariage.

² Evidemment, l'ethnologue française représente *de facto* cette norme et ce regard censeur, féminins de surcroît, qui impliquent qu'on lui donne une réponse formelle et normalisée. Réponse qui doit alors être doublement analysée par elle afin de distinguer ce qui est de l'ordre des faits, du discours, ou de "l'élaboration diplomatique" de ce discours. Il ne faut pas sur ce point sous-estimer la finesse de perception des enquêtés face aux attentes de l'enquêteur Cf. chapitre I.

de plantation a déposé l'homme noir du trône de sa paternité, qu'est-ce qui aujourd'hui l'empêche de devenir un mari et un père présent affectivement et matériellement pour sa femme et ses enfants ¹? Comment les premiers concernés réagissent-ils aujourd'hui ?

A. L'ARGUMENT ECONOMIQUE : « L'ARGENT BRAGUETTE » : L'ETAT A LA PLACE DU MAÎTRE, A LA PLACE DU PERE ?

Au chapitre des explications vernaculaires de la matrifocalité apportées uniquement par des hommes (ou par les femmes de milieux favorisés), le facteur économique est largement dénoncé. D'après cette hypothèse de "*l'argent braguette*", les femmes feraient des enfants seules et s'arrangeraient pour que les pères ne les reconnaissent pas, pour pouvoir percevoir les allocations familiales. Cette hypothèse courante en France pour dénoncer les familles précaires qui trouveraient dans la maternité multiple une source de revenus a cours aussi en Guadeloupe, où elle est souvent utilisée par des hommes qui veulent condamner la vénalité de certaines femmes qui leur voleraient leur paternité. Cette hypothèse doit être analysée à la fois au niveau des faits et au niveau de sa symbolique.

Dans la pratique, il arrive effectivement que des femmes souhaitent que leurs enfants ne soient pas reconnus pour être bénéficiaires des allocations familiales. Mais, il faut noter que les pères de ces enfants n'imposent pas non plus une volonté tenace de reconnaître leur enfant. Soit pour convenir à la demande de la mère, soit par dédain personnel. L'ethnographie développée précédemment nous en donne des explications. Il faut alors surtout remarquer que les hommes s'inclinent facilement devant les volontés maternelles, et ne se battent pas pour défendre leur droit et leur autorité paternelle légale. Peut-être voient-ils dans ces allocations familiales une façon de se décharger d'une responsabilité économique qui leur pèse trop. En demandant le recours de l'aide sociale, la mère reconnaît aussi d'une certaine façon que cette aide sera plus sûre que celle du père. La précarité de la fonction et du rôle paternels détermine alors le recours de la mère à un tiers en qui elle a plus confiance. Toutefois, ce recours ne l'empêche pas malgré tout de demander parallèlement au père un soutien financier, qui vient alors s'ajouter aux allocations. Les deux recours ne sont pas antithétiques. La non reconnaissance de l'enfant peut être en fait une stratégie économique mise en place par la mère sans vouloir néanmoins évincer le père. Il peut s'agir aussi de jouer sur les deux tableaux. L'allocation familiale est recherchée comme une précaution, pour se prémunir en cas de défection du père. L'allocation parent isolé (API), plus connue en Guadeloupe sous le terme "allocation femme seule", offre aux mères qui se déclarent célibataires un soutien qu'elles connaissent bien. Néanmoins, il nous semble que ce n'est pas l'allocation qui encourage les naissances naturelles, elle ne fait que leur permettre de se réaliser, en ôtant aux mères potentielles une préoccupation importante. Elle offre une structure fiable et reconnue à un fonctionnement matrifocal qui ne l'a pas attendue pour naître. Néanmoins, les hommes se plaignent de ce système très certainement car ils se sentent évincés de leur fonction paternelle et supplantés au niveau économique et dans les attentes de la mère, par un tiers qui occupe la première place.

D'autre part, et pour se représenter l'importance du recours à l'aide sociale en Guadeloupe, il faut préciser que le taux des allocations familiales est resté longtemps inférieur

¹ Il faut pour être honnête noter que la question de l'implication affective du père auprès de ses enfants en tant que fonction parentale est une donnée extrêmement récente dans l'étude et le vécu de la famille. Les pères sont beaucoup sollicités, voire tenus pour responsables des déséquilibres familiaux et sociaux en France comme ailleurs, alors que rien ne les a préparés à jouer ce rôle affectif que l'on attend encore prudemment d'eux.

à celui de la Métropole. Il n'a été aligné que depuis 1996. Les politiques familiales ayant œuvré pour une dénatalité en Guadeloupe, les familles nombreuses étaient désavantagées par rapport à celles de la Métropole car le taux des allocations familiales baissait avec le quatrième enfant. En moyenne, et par habitant, la France dépense cependant moins pour les prestations sociales dans les DOM qu'en Métropole (le montant moyen mensuel des prestations sociales versées par individu en Guadeloupe était de 1223 francs en 1991 contre 1269 francs en Martinique et 2580 francs en Métropole). Néanmoins, la distribution de ces prestations laisse apparaître un déséquilibre net en faveur du RMI et aux dépens des actions de prévention sanitaire et sociale (Attias-Donfut, Lapierre, 1997 : 94, 97)

Enfin, il convient de nuancer l'utilisation de ces allocations familiales comme des "revenus" familiaux. Claudine Attias-Donfut et Nicole Lapierre ont montré à travers leur étude précise que les familles bénéficiant de ces prestations familiales n'accédaient en aucune façon à un niveau de vie supérieur. Le montant de ces allocations ne permet pas en effet d'assumer autre chose que des frais courants, et ce d'autant plus que les ressources de la famille servent à faire vivre plusieurs enfants, voire plusieurs générations. L'argent est vite mis en circulation dans des familles élargies. *"Les prestations sociales apportent certes un mieux-être, mais elles ne sont pas suffisantes pour donner un niveau de vie confortable susceptible de sortir les familles les plus modestes de la pauvreté et de faire passer leurs pratiques de solidarité du stade de la préoccupation existentielle à celui de la facilitation du mode de vie"*¹. Ce n'est donc pas pour améliorer leur situation socio-économique que les femmes tiennent à percevoir ces allocations, mais peut-être plus pour se préserver un minimum garanti qu'elles pensent ne pas pouvoir obtenir assurément de la part du ou des pères de leurs enfants.

Il nous semble ainsi que c'est plus la symbolique de ce geste qui est importante. Les mères ne souhaitant pas que leur enfant soit reconnu par le père manifestent un sentiment profond à l'égard de l'irresponsabilité anticipée et quelque part provoquée de celui-ci. C'est une attitude préventive qui les pousse à agir. Mais il est remarquable que ces mêmes femmes considèrent que l'Etat reste une instance plus sûre que les pères eux-mêmes pour subvenir aux besoins des enfants. Dans cette triangulation économique entre l'enfant et ses parents, il semble donc que le père ait été remplacé dans sa fonction parentale par l'Etat. Peut-on voir ici une continuité de la primauté du maître face au père dans l'exercice de la responsabilité paternelle ? La place dominante du maître dans l'autorité familiale sur la plantation a pu non seulement contribuer à l'effacement de la paternité noire, mais aussi à la captation des attentes et des désirs de la mère par le maître plus que par son congénère noir. Tout espoir de reconnaissance ou de promotion ne pouvant être formulé qu'à l'endroit du maître et non de l'esclave, celui-ci perd tout pouvoir aussi bien économique que phallique. L'homme noir n'est donc ni pourvoyeur social ni pourvoyeur économique, face au maître. N'est-ce pas aussi de cela que se plaignent encore aujourd'hui les hommes qui accusent les femmes de préférer avoir recours à l'Etat qu'à eux : de ne pas les instaurer dans leur rôle de père, en ne focalisant pas leurs attentes envers eux, mais envers un tiers ?

¹ C. Attias-Donfut, N. Lapierre, 1997 : 109. Voir aussi Huguette Dagenais et Jean Poirier : "L'envers du mythe : la situation des femmes en Guadeloupe", *Nouvelles questions féministes*, n°9-10, printemps 1985.

B. UNE EXPLICATION MAJEURE : L'HYPOTHESE DE LA DEPOSSESSION ET DU VIOL FONDATEUR

1. La dépossession

Une explication vernaculaire mérite une attention toute particulière : celle qui fonde l'impossibilité des hommes noirs à être des maris responsables et des pères présents, dans leur "dépossession" originelle. En effet, certaines personnes aujourd'hui, même en milieu populaire, plus souvent des hommes que des femmes, avancent que les hommes pendant l'esclavage ne pouvaient se sentir responsables d'une famille, de leur famille, car ce n'était justement pas la leur. Le fait que le maître pouvait à tout moment rompre tout lien en séparant ou en vendant indépendamment les hommes de leurs enfants ou femme éventuels aurait inhibé tout désir de fonder une famille. Dans cette hypothèse, l'homme noir, en tant qu'esclave, est victime d'une dépossession totale. Propriétaire d'aucun bien, il n'a même aucun droit sur sa progéniture, ni sur sa compagne. L'autorité coloniale en s'octroyant les prérogatives paternelles aurait posé les bases juridiques, économiques, sociales et symboliques de l'émasculatation de l'homme noir. Max nous explique avec rage :

"Tu sais, il ne faut pas oublier que nos ancêtres étaient tous des esclaves et qu'ils n'avaient aucun droit. Déjà pour avoir une femme, ce n'était pas possible parce que c'était le maître qui décidait de tout. Et s'il n'était pas d'accord, il pouvait t'empêcher de la voir. Alors même si une femme faisait un enfant pour toi, tu ne pouvais même pas les voir, et c'était le maître qui décidait de ce qu'ils devaient faire, là où ils devaient aller. Vou ou pa té pé di ayen. Pa té ni mwayen. (Toi, tu ne pouvais rien dire. Tu n'avais aucun moyen)"

"Nous sommes tous des fils d'esclaves. Et les esclaves quels droits ils avaient ? Aucun. Tu crois qu'ils pouvaient avoir une famille et s'occuper d'enfants ? Tu crois qu'un esclave il était fier face à ses enfants. Il ne pouvait rien décider pour eux, il n'avait rien à leur donner, à leur transmettre. Il n'était même pas sûr de pouvoir les protéger contre le maître. Et lui, s'il avait envie de les vendre, sa té ka fet, kon sa ! (il le faisait. Comme ça !)"

Penser l'esclave comme un ancêtre qui ne pouvait s'occuper ni d'une femme ni d'enfants, qui de toute façon appartenaient au maître, revient à se considérer soi-même comme descendants "orphelins" d'hommes qui n'ont pu exercer les droits paternels et familiaux qui leur revenaient. Ce statut d'orphelin semble accentué par l'impossibilité de transmission de cet ancêtre à ses descendants. Dans cette acception, la loi et l'Histoire ont créé un ancêtre nu, castré, un homme de rien, et des descendants frustrés, héritiers de la honte. Il faut en effet entendre dans cette explication l'impossibilité pour les hommes, aujourd'hui, de s'identifier à des **pères fondateurs**. Comment devenir père en étant fils d'hommes qui n'étaient pas pères ? Comment être fier d'une telle origine, d'un tel abîme, comment reconnaître ce rien comme fondateur sans porter en soi la souffrance profonde d'une telle lignée et la honte d'une telle appartenance ? Comment s'identifier à son père et à ses ancêtres dans cette société qui les a émasculés et rayés de l'histoire dans leurs droits et fonctions paternels ?

Ainsi, la question de la reconnaissance se joue non seulement du père envers ses enfants mais aussi et peut-être avant tout des enfants envers le père. Du côté des fils qui adhèrent encore aujourd'hui à une telle représentation de leur histoire, sans pouvoir s'en démarquer, assumer pleinement une paternité serait devenir père là où les pères et les anciens ont échoué. Challenge ou impasse ? Le défi de la paternité antillaise consiste alors à "tuer" non pas le père, mais à "tuer" cet ancêtre émasculé pour le resituer pleinement dans sa position de père, le reconnaître comme tel, afin de ne plus se penser aujourd'hui comme

orphelin, ni comme l'usurpateur illégitime d'une place dont ont été dépossédés les précédents. Ici, ce n'est pas le père qui empêche d'être père, et qu'il faudrait donc tuer symboliquement, mais le fils qui oblige à n'être que fils. Il s'agit non pas de "tuer le père" pour être père à sa place, mais de "tuer le fils" pour célébrer son avènement en tant que père. (Encore faut-il réussir à occuper une fonction détenue par un autre aux yeux des mères.) Cette représentation de la dépossession contribue plus, selon nous, à enfermer les individus dans une aporie, celle de la paternité originelle, qu'à leur permettre d'en sortir.

De surcroît, elle contribue à une mystification de l'histoire, parfois exclusive. En effet, les ancêtres ne retrouvent leur dignité que dans leur rébellion, leur résistance. Les héros que les Guadeloupéens se découvrent aujourd'hui sont des révoltés, des insoumis, ceux qui auraient ainsi résisté à leur dépossession en fuyant le système de la plantation : les marrons principalement. Le marronage semble être aujourd'hui la condition *sine qua none* pour accéder au titre d'ancêtre et de héros noir. Impossible d'être un héros dans l'univers de la plantation, impossible d'être un héros dans la résistance passive, et encore moins dans l'assimilation au système colonial, vue comme une collaboration. Pour avoir droit au statut reconnu et honorable d'ancêtre, il faut prouver sa résistance dans la prise de distance géographique et physique, dans un mouvement qui permet au corps de ne plus être dominé. A l'inverse, l'esclave qui a subi pleinement sa condition et y a survécu ne peut toujours pas aujourd'hui être pleinement et fièrement reconnu comme ancêtre¹. Le poids de la honte, dans cette société coloniale au regard méprisant, moqueur et accusateur, est encore trop fort.

2. Le viol originel et fondateur contre le métissage désiré

En approfondissant les causes historiques de la précarité paternelle et de l'absolu maternel, nous rencontrons une autre explication vernaculaire, prolongement de la précédente, qui fait référence au supposé viol originel des femmes noires par les hommes blancs. Ce viol est considéré comme fondateur - il est à l'origine de la naissance de la population antillaise - et comme répété - aucune lignée n'a pu y échapper. Le viol vient ainsi donner un fondement à la dépossession. L'homme est dépossédé de sa semblable non seulement parce que celle-ci est volée, mais surtout parce qu'elle est violée par le maître blanc. Cette femme est dépossédée de son corps et de son sexe sur lequel l'homme blanc et non pas l'esclave noir peut exercer un droit. La dépossession ultime et première à la fois psychologiquement, physiquement et historiquement serait ainsi la dépossession sexuelle. Explication chère aux intellectuels mais aussi présente dans le discours commun, sous une forme plus ou moins consciente. Un cadre moyen nous affirmait haut et fort avec amertume : "*tous les Antillais sont nés d'un viol par l'esclavagiste blanc, c'est clair (sic)*". Il m'a semblé que cette hypothèse était véhiculée par ceux des Guadeloupéens qui avaient du mal à vivre pacifiquement leurs deux origines biologiques et/ou culturelles (noire et blanche) et qui les posaient dans un antagonisme farouche, facteur de déchirure et de conflit à la fois personnels et psychologiques, mais aussi relationnels et collectifs. Cette hypothèse mérite que l'on s'y attarde, tant elle me semble dévoiler la difficulté majeure pour les Antillais de concevoir un rapport entre Noir et Blanc qui ne soit pas un rapport de violation.

¹ Même parmi les militants les plus virulents, dans les groupes de carnaval mettant en scène des masques par exemple, le "Nègre" n'apparaît fièrement que lorsqu'il est un Nègre marron, qu'il fait preuve d'une rébellion, ou un Nègre Kongo qui fait peur. C'est d'ailleurs encore en référence à cette rébellion que la figure du Nègre marron est choisie comme emblème de ces groupes militants qui s'opposent à un carnaval conventionnel, "assimilé", en prônant le retour à l'identité noire. Cf. Mulot (1998 a, c, d, e)

Cette hypothèse est un thème présent chez les intellectuels locaux. Elle est même théorisée chez Edouard Glissant, qui prend le cas martiniquais dont il est né, et qui développe le concept de *dépossession* et analyse une version choisie de l'origine du peuple antillais. Evoquant ainsi le sort des femmes noires dans l'univers esclavagiste, il remonte à *"un point zéro qui est bien celui de la vie sexuelle à la première époque de la formation du peuple martiniquais"* (Glissant, 1981 : 294) qu'il considère donc comme une scène primitive, qui aurait eu lieu bien avant le premier contact avec le sol américain, sur les négriers. Ce lieu de la scène primitive, sur les négriers, voudrait fixer indéniablement l'origine de tous les peuples afro-américains dans l'acte fondateur qu'est le viol et en dehors des contextes africain et américain. Dans cette représentation, l'origine se situe dans un entre-deux, celui de la traite transatlantique, qui est un non-lieu¹. Au contraire, l'hypothèse du viol pratiqué sur le sol antillais, sur les plantations, laisserait la possibilité aux femmes d'échapper au viol systématique, dans le marronage par exemple. Mais en fondant la scène primitive sur les négriers, Glissant fait du viol systématique et répété une donnée incontournable de l'existence antillaise :

"Dans l'univers absolument fou du bateau négrier, là où les hommes déportés sont annihilés physiquement, la femme africaine subit la plus totale des agressions, qui est le viol quotidien et répété d'un équipage de marins rendus déments par l'exercice de leur métier : après quoi, au débarquer sur la terre nouvelle, la femme a sur l'homme un inappréciable avantage : elle connaît déjà le maître. (Ainsi n'y a-t-il pas de Martiniquais qui ne compte au moins une femme violée parmi ses ancêtres)" (Ibid. : 297).

Raphaël Confiant de son côté fait même l'hypothèse que c'est l'inconscient de l'Antillais qui a été violé : *"La cale du bateau négrier est une matrice, un utérus qui, après les trois mois de la traversée transatlantique, accouchera ou plutôt expulsera un nouveau-né dont le mode d'appropriation du réel est d'emblée celui de la survie. Le nègre antillais est un survivant. Le traumatisme qu'il a subi, les souffrances qu'il endurera en terre américaine, l'absence totale de perspectives d'avenir ne peuvent pas ne pas avoir de profondes conséquences sur son inconscient. Les portes de ce dernier ont été violées par la brutalité esclavagiste (...) Il est l'héritier d'un viol originel qui fonde son existence au monde et détermine tous ses comportements, qu'ils soient politiques, sociaux, économiques ou sexuels. Contrairement à ce que postule Césaire, il n'a pas pu préserver la moindre pépite d'africanité"*. (Confiant, 1993 : 131).

Cette représentation hypothétique de l'histoire mérite une critique historique (quelle est la vérité historique de telles propositions ?²) et une critique anthropologique. Sans remettre en question le fait que des femmes ont été violées dans l'enfer de l'esclavage (mais peut-être pas systématiquement), je me propose d'analyser les fondements imaginaires d'une telle théorie, car je pense qu'en eux repose la clé de compréhension de toutes les identités afro-américaines. Il ne s'agit donc pas pour moi d'analyser la (faible) véracité de cette

¹ Ce non-lieu semble expliquer par la suite la difficulté des Antillais à trouver leurs véritables racines et leur véritable identité (ni africaine, ni française, ni américaine), faute de *repaires* identitaires cette fois-ci.

² Il faut souligner de nouveau que les premiers témoignages sur la vie dans les Isles d'Amérique, datant du XVII^e siècle rapportent que les unions entre Noires et Blancs, loin d'être systématiquement du viol, se scellent même parfois dans des unions officielles. Leur existence inquiètent les religieux non pas pour la mixité des unions mais pour leur illégitimité. Le mariage entre maître et esclave est encouragé pour combattre ce type d'illégitimité. Ce n'est que dans la deuxième édition du *Voyage aux Isles* du Père Labat que l'allusion a de tels types d'unions est effacée, sous l'influence de la Royauté qui finit par s'en indigner au nom d'un critère de "race" et à cause des dangers sociaux créés par le métissage.

proposition, je laisse ce travail aux historiens, mais plutôt ses implications et conséquences actuelles pour les individus qui y adhèrent pleinement et expliquent leur vie et leur histoire par cette supposition. Même si toute la population n'a pas à l'esprit quotidiennement cette donnée présentée comme "historique", cette vision de l'histoire fait partie des représentations culturelles, imaginaires et parfois inconscientes qui animent la société antillaise dans son ensemble, même chez ceux qui vivent avec plus de paix le métissage de leurs origines.

C. LES EFFETS DE TELLES EXPLICATIONS SUR LA SEXUALITE ET L'ALLIANCE

1. La question du désir

Il faut tout d'abord noter que la version populaire de cette explication nous a été rapportée uniquement par des hommes, qui dénonçaient avec rage la pratique du viol de femmes qu'ils semblaient considérer néanmoins comme leurs ancêtres. A l'inverse des hommes esclaves dépossédés qui ne peuvent accéder au titre d'ancêtres, ces femmes violées restent, en effet, des *mères fondatrices*. Seules quelques écrivains femmes reprennent ce thème avec véhémence¹. Pourquoi les hommes se plaignent-ils du viol historique et répété des femmes, là où les filles de celles-ci semblent beaucoup moins accusatrices, et peut-être beaucoup moins choquées ? Pourquoi l'origine de l'Antillais ne peut-elle, pour cette frange de la population, que se situer dans un viol ? A quoi renvoie cette insoutenable intimité entre Noire et Blanc que les Antillais portent pourtant tous en eux inextricablement du fait de leur métissage ?

Le métissage biologique de la population antillaise par rapport à la population africaine est un fait reconnu de tous, qui permet justement de marquer une distance précise avec les Africains, que l'assimilation culturelle a obligé à regarder avec mépris et hauteur. Ce métissage de longue date, qui fait ainsi la fierté des Antillais par rapport aux Africains et leur ambivalence par rapport aux Français, implique dans le même temps que les femmes esclaves aient eu des rapports sexuels imposés ou désirés, là est la question, avec le maître. Or, c'est cette inconcevable intimité entre la femme noire et l'homme blanc qui semble justifier le recours à l'hypothèse du viol. Cette hypothèse impose finalement une version plus "acceptable" de l'histoire : la femme ne peut pas, ne doit pas être consentante dans l'union avec le maître. Celui-ci doit demeurer un bourreau et la femme une victime, voire une martyr. Dans cette représentation, la femme est salie, souillée par un homme pour lequel elle n'éprouve que du mépris. Parallèlement, son non-consentement, qui définit le viol, est la preuve de sa fidélité affective à l'homme noir, qui est lui rendu à son impuissance totale dans cette scène. *"Le viol suppose un autre dont la femme violée est la femme. Un autre qui est bien quelque part : en position de spectateur."*, précise Jacques André (1987 : 317), place ô combien inconfortable qui fait de lui un acteur impuissant face à l'intimité qui se crée de gré ou de force entre sa compagne d'infortune, qu'il ne peut défendre, et leur maître.

La théorie du viol systématique vient annihiler toute possibilité d'un désir entre la femme noire et l'homme blanc. Elle offre une vision de l'histoire où aucun pont n'a pu se créer volontairement entre les deux groupes raciaux. Ce non-désir envers le Blanc, exprimé par le viol, n'est que le corollaire du désir exclusif que la femme est censée vouer à l'homme noir. La théorie du viol permet en fait à l'homme de garder l'illusion qu'il a toujours été et

¹ Je pense notamment à Maryse Condé, à Gisèle Pineau et aux historiennes Arlette Gautier et Gerda Lerner.

reste encore aujourd'hui le seul objet de désir de sa compagne. L'inverse serait et est insoutenable : que la femme noire ait pu désirer le Blanc autant voire plus que son Nègre est une image encore violente pour des hommes qui se retrouvent, aujourd'hui encore, sur un siège éjectable. Le désir de la femme pour le Blanc fonde la rivalité *existentielle et obligatoire* entre les deux hommes. Mais cette rivalité, en se faisant forcément à l'avantage du maître qui détient le pouvoir phallique, ne peut se transformer en passage à l'acte pour l'homme noir. Il n'a même pas le droit de vivre sa rivalité, ni de se confronter à son rival. Il n'y a pas de compétition ouverte. En désirant l'homme blanc, la femme condamne l'homme noir à n'être plus qu'un corps et un sexe. A l'inverse, l'hypothèse du viol est finalement la seule voie qui permette à l'homme "dépossédé" de garder un statut de sujet : il n'existe plus comme un homme de droit ni un homme de bien, mais il survit encore comme objet du désir de sa semblable. Il est reconnu par elle comme acteur désiré et désirant. Et n'est-ce pas finalement la plus précieuse, ultime et fragile existence ?

Par contre, en acceptant l'hypothèse que la femme ait pu désirer connaître le Blanc sur la plantation (peut-être plus que sur le négrier), afin d'échapper à son sort non par le marronage mais par le métissage biologique ou culturel¹, l'homme disparaît dans le désir de la femme. Que lui reste-t-il alors, si ce n'est une sexualité dénuée de désir, une sexualité où il n'apporte plus un phallus mais uniquement un pénis, le phallus étant reconnu et fatalement recherché chez l'homme blanc ? La question du désir fut au centre de l'argumentation de Fritz Gracchus qui avait montré avec finesse que le pouvoir esclavagiste s'est imposé par d'autres voies que la violence et la soumission brutale des corps : *"Déceler dans les filets de la parole autorisée, tout ce qui est de l'ordre de la captation du désir, le despotisme de la loi sous un semblant d'amour. Le dressage des hommes ne peut se réduire à un conditionnement pavlovien, il a toujours quelque chose à voir avec la croyance, le désir et la jouissance. (...) Le maître a aimé et s'est fait aussi aimer (...). L'amour fait partie de la stratégie du système qui veut soumettre"* ². Cette proposition avait été vivement critiquée par les féministes, telle Arlette Gautier, historienne, qui s'attacha à montrer que la condition des femmes pendant l'esclavage ne pouvait laisser envisager une quelconque compromission avec le maître.

Car c'est bien ce dont il s'agit encore aujourd'hui. Comment élaborer une représentation de l'histoire et du métissage qui permette d'effacer toute collaboration de la femme noire avec l'homme blanc ? En effet, dans un mouvement de projection des angoisses contemporaines sur le passé, tout rapprochement de la femme noire envers le blanc ne peut être qu'une prévarication, voire une trahison. Que la femme n'ait pas été violée mais consentante implique en effet, aux yeux des acteurs contemporains, qu'elle se serait détournée volontairement non seulement de l'homme noir, mais aussi de tout son groupe, et au-delà de l'Afrique, pour engendrer des métis, des mulâtres, qui finiront par choisir leur camp : celui de la liberté et de leurs pères. Le désir de la femme pour le Blanc et ses valeurs peut être alors perçu comme une véritable trahison, un dédain insupportable qui cautionne la castration de l'homme noir et le mépris des origines africaines. Par ce désir "lactifié", la femme rompt en fait tout lien à l'Afrique. Cette image reste encore aujourd'hui une inadmissible vision de l'histoire.

¹ Notamment par les stratégies de blanchiment qui lui valait, à elle ou ses enfants, une promotion sociale. Cf. Chapitre II.

² *Les lieux de la mère dans les sociétés afro-américaines*, Paris, Editions Caribéennes, 1979, 1987 : 25 et 241.

2. La question de la fidélité sexuelle et culturelle à l'Afrique

Au contraire, l'hypothèse du viol fondateur sur la plantation et sur les Négriers, telle qu'elle est présentée pour expliquer le métissage d'une part, et la connivence du féminin et du blanc ("*cet inappréciable avantage*" dont parle Glissant) d'autre part, garde intacte l'image d'une mère fondatrice qui n'a d'yeux et de pensée que pour son Nègre et pour sa terre d'origine l'Afrique. Fidèle aux siens, elle subit alors le viol comme un supplice dont elle ressort finalement grandie. En effet, ce martyr qui fait d'elle "*la victime la plus extrême*" (Glissant, 1981 : 298) lui donne une force et un courage pour survivre et lutter face à son oppresseur quotidien, que l'homme n'acquiert pas, car elle "*a quotidianisé son rapport à l'autre*" (Ibid. : 297) : "*il n'est donc pas étonnant que les femmes aient mieux résisté en Martinique au processus d'immaturation*" (Ibid. : 298). Ce qu'un Guadeloupéen de quarante ans exprimait à sa façon : "*les femmes ont toujours dû faire face aux responsabilités plus que les hommes dans l'esclavage. Elle ont toujours été plus courageuses aussi. C'est pour cela qu'elles dirigent souvent les familles et pas les hommes*".

Ainsi, cette hypothèse du viol fait de la femme une ancêtre martyr, à qui l'on ne peut que rendre hommage. Son supplice, son courage et sa force de volonté et de dévotion pour ses enfants ne peuvent que forcer l'admiration. Parallèlement, sa souffrance et son martyr interdisent de formuler envers elle toute critique et tout jugement, quels qu'ils soient. Elle est inattaquable dans ce rôle de sainte qui continue d'honorer les siens tout en étant violée par son bourreau : l'homme blanc. Il faut vénérer cette mère fondatrice et par extension la Maternité, en tant que symbole de résistance et de lien à l'origine. Non seulement cette vision de l'histoire impose l'absolu de la maternité fondatrice, faisant des mères des personnages intouchables, dont il ne faut surtout pas remettre en question les motivations, mais elle impose aussi l'image d'un homme blanc qui ne peut être que bourreau et laisse ainsi la place de sujet désirant et d'objet désiré libre pour l'homme noir.

Cette hypothèse se retrouve chez les Antillais qui vivent difficilement leur héritage biologique et culturel, en s'imprégnant aussi dans les représentations collectives (c'est un très bon prétexte pour expliquer les moindres problèmes relationnels et raciaux) mais aussi certainement plus globalement chez les Noirs de toute la sphère afro-américaine née de cette rencontre historique forcée et utopique (au sens étymologique) entre les Noirs et les Blancs. Elle symbolise le refus actuel de considérer la rencontre biologique et culturelle de ces deux groupes comme volontaire et nie implicitement toute volonté d'amour véritable entre les races ni dans le passé, ni dans le présent (même - surtout ? - de la part d'hommes qui ont choisi de vivre avec une femme blanche). C'est une réaction protectionniste qui vise selon nous à maintenir l'illusion d'un héritage africain, qui n'aurait pas été souillé par la domination blanche. Si la femme n'est pas consentante, elle peut alors transmettre, dans sa résistance et sa fidélité culturelle, les valeurs de sa terre natale qu'elle défend. Ainsi, sur le registre culturel, le non-consentement de la femme permet aussi de croire que toute une tradition orale de la mère envers ses enfants a permis de maintenir vivace, quoique discret, le patrimoine africain. Ce n'est pas un hasard si des mouvances noires américaines se sont développées ces dernières décennies, en prônant un retour aux sources africaines. Elles entendent ainsi permettre aux descendants d'esclaves de retrouver leur identité vraie, vierge de tout contact avec l'opresseur. Ne pouvant se tourner vers le sol américain qui n'est pas une terre natale, à moins de reconnaître les Indiens aborigènes comme ancêtres, cette quête de la pureté originelle ne peut alors que renvoyer à l'Afrique¹. L'africanisme est alors une approche qui

¹ Cette tendance est présente dans quelques groupes de carnaval en Guadeloupe. C'est une tendance qui a connu et connaît toujours ses heures de gloire aux Etats-Unis ou dans la Caraïbe, et qui est à l'origine d'une

permet de dépasser la question du viol en cherchant des origines fondatrices dans une période et dans une aire géographique antérieure, où le Blanc n'a pas encore d'emprise, avant le viol originel sur le négrier : en Afrique.

Cette théorie du viol, qui s'appuie sur un vécu contemporain de ressentiments raciaux, sociaux, sexuels et relationnels, tend ainsi à confondre les perspectives historiques, géographiques, biologiques, culturelles, relationnelles et sexuelles. Cette forme de rétroprojection historique ne lève cependant pas les ambivalences concernant les liens entre Noirs et Blancs et leur métissage incontestable¹. Le problème semble se poser alors au niveau de l'héritage d'un tel métissage, qu'il soit désiré ou forcé : comment être descendant à la fois des deux personnages clés de l'histoire esclavagiste antillaise : le sauvage et le sauveur ou selon une autre perspective la victime et le bourreau ? Comment accepter cet héritage, quand les représentations raciales contemporaines voudraient faire du Blanc la cause de tous les maux, celui contre lequel les Antillais doivent s'unir pour survivre, mais aussi celui dont on ne veut pas non plus se passer pour vivre² ? Même s'il rassemble derrière lui les accusations les plus véhémentes, le monde blanc n'en reste pas moins une chère référence. L'hypothèse du viol aboutit au même constat. Le violeur, qui devient le père phallique et donc légitime de la population antillaise, est haï pour ce qu'il fait perdre (une paternité noire phallique, le rapport à l'origine noire et africaine, un sentiment de pureté ou d'authenticité, l'appartenance au groupe nègre), mais aussi adoré pour ce qu'il procure (la survie, la promotion et la reconnaissance sociales et éventuellement la liberté des enfants "lactifiés" affranchis). Ainsi, la théorie du viol ne résoud pas la question de l'ambivalence entre Noirs et Blancs. Le viol est un acte d'avilissement et en même temps un acte de nécessaire reconnaissance, dont seuls "profitent" les femmes et les enfants.

Cependant, ni le courant africaniste ni la théorie du viol ne résistent à la réalité antillaise, qui a mêlé inextricablement les deux groupes "raciaux" initiaux. L'analyse ethnographique des relations de sexes et de races le montre bien. Mais, si ces représentations de l'histoire sont si utilisées, n'est-ce pas aussi pour contrer l'évidence quotidienne de l'existence d'une ambivalence si ce n'est d'un désir entre la femme noire et l'homme blanc, et peut-être même d'un désir entre les deux hommes ?

terminologie qui fait des Noirs américains, des Africains-Américains. A quoi sert ce terme, sinon à renvoyer au défaut de légitimité américaine, intériorisé par les Noirs eux-mêmes, et les renvoyer par là même à une extra-territorialité qui ne permet pas de s'enraciner pleinement dans le sol américain ? De surcroît, le détour vers l'Afrique est un leurre, tant la distance physique est culturelle a été prise largement entre les Africains et leurs cousins américains. Les conflits qui les opposent en sont encore un signe. Ceux-ci sont particulièrement flagrants entre les Antillais et les Africains.

¹ Incontestable mais contesté. Le métissage culturel peut être très difficile à assumer dans une société qui dévalorise systématiquement l'un des apports au profit de l'autre. Dans un mouvement de réappropriation, censé contrer cette dépossession, des Antillais nient l'apport français dans leur patrimoine biologique et/ou culturel au profit d'une exclusivité africaine ou d'une créativité antillaise vierge, par exemple. Néanmoins, cet africanisme maintient des gradations entre les différentes origines africaines, parmi lesquelles l'origine éthiopienne, mise en valeur par le mouvement rastafari et la résistance du roi Hailé Sélassié à la colonisation européenne, s'impose comme la plus noble. Peut-on souligner que Bob Marley, tout comme certains fervents militants pro-africains des Amériques noires, était un métis, délaissé si ce n'est abandonné par son père blanc ?

² Un sondage réalisé par l'IPSOS en Septembre 1999 indiquait que seulement 6 % des Antillais étaient favorables à l'indépendance de leur département. Cela malgré tous les ressentiments...

3. Le mythe du viol fondateur et l'absence de réciprocité dans l'échange des femmes

Cette hypothèse du viol fondateur des femmes noires et de la dépossession des hommes par les hommes blancs pourrait presque apparaître parfois comme un mythe, tant elle semble occuper l'espace imaginaire des relations "raciales" et sexuelles. Cette version de l'origine du peuple antillais, excessivement violente, fonde la naissance de la société dans le rapt des femmes et leur appropriation sexuelle par un autre groupe d'hommes. Evidemment, cette version de l'histoire n'est pas sans rappeler d'autres épisodes de mythologies européennes par exemple, mais aussi des mythologies qui tout autour de la planète viennent expliquer et justifier l'échange des femmes par les hommes. Ces mythes sont aussi ceux sur lesquels se sont fondées les principales hypothèses de l'anthropologie de la parenté. Selon Lévi-Strauss, l'échange des femmes, comme principe exogame, viendrait mettre fin aux hostilités internes et externes des groupes qui se déchirent à propos de la sexualité et de leur reproduction biologique et sociale. L'exogamie suppose alors de prendre femme en dehors du groupe d'appartenance pour survivre : "*marrying out or being killed out*"¹. Si les premières conquêtes de femmes se font dans le rapt et la guerre, l'alliance vient signer non seulement un pacte de paix entre les groupes, un échange réciproque de femmes afin de satisfaire au principe d'exogamie vital, mais surtout un pacte d'échange de services matériels, économiques, sociaux, et politiques entre les groupes autrefois ennemis. Le mariage en tant qu'acte rituel vient donner une ritualisation à cet échange qui est scellé par la cérémonie. Ainsi le mariage n'est-il pas un pacte individuel à la base mais un pacte collectif.

Face à l'hypothèse du viol fondateur dans une société créole où un groupe est totalement dominé et dépossédé par l'autre, on peut s'interroger sur les significations et les modalités de mise en acte de l'alliance. Entre le groupe des Noirs et celui des Blancs, il n'est pas supposé d'échange de femmes ni d'échange tout court. Le traité de paix ne peut être signé dans la mesure où la société ne semble pas, dans cette version de l'histoire, avoir dépassé le stade du rapt des femmes d'un groupe par l'autre. Les femmes du groupe victorieux restent inaccessibles aux vaincus. Si le Blanc prend la femme du Noir, il ne lui en rend pas. Les Noirs sont donc non seulement perdants car ils ont perdu leurs femmes, mais de surcroît parce qu'ils n'ont pas été en moyens de voler celle des hommes blancs. Même s'ils se distinguent par un acte de viol, les hommes blancs apparaissent finalement dans une figure plus glorieuse que les Noirs, qui sont au moins aussi souillés que les femmes violées. Devereux² avait lui même expliqué que, à travers le viol, "*la femme n'est donc pas la seule à être "souillée" : son frère, son père, son époux le sont, si possible, encore plus. Etre l'objet du coït souille l'honneur de la femme, mais encore plus et même d'abord celui des hommes de sa famille. Encore plus sont les mots clés. Ils expriment le fantasme : faire l'amour avec une femme, c'est le faire avec son époux, son père et ses frères ; c'est les dégrader, les châtrer, les féminiser. Ceux-ci ne laveront leur honneur qu'en prouvant qu'ils n'ont pas été féminisés, qu'ils sont plus virils encore que l'homme qui a séduit leur épouse, fille ou sœur*" (Devereux, 1985 : 228). Et l'auteur d'ajouter un peu plus loin : "*Il est plus glorieux de séduire - ou mieux encore de violer - une femme, que de l'obtenir par un troc. (...) encore plus grande est la gloire de les violer en présence de leurs pères, frères ou maris, et non de leurs mères ou sœurs*" (Ibid. : 229).

¹ L'expression est de E. B. Taylor, *Primitive Culture*, Londres, H. Murray, 1871. Cité par Françoise Héritier, 1994 : 21.

² "Considérations ethnopsychiatriques sur la notion de parenté (1965)", in *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Gallimard, 1985 : 213-252.

Le "mythe" du viol qui induit un déséquilibre sexuel total entre Noirs et Blancs, illustre donc le malaise fondamental dans lequel peuvent se sentir inconsciemment ou consciemment les hommes qui le revendiquent, par rapport aux femmes d'une part, mais aussi par rapport aux hommes blancs d'autre part. La mise en exergue de la virilité chez les Noirs et la hantise de l'homosexualité¹ peuvent maintenant s'entendre différemment. De surcroît, dans la mesure où des tensions majeures apparaissent encore dans les relations et les représentations imaginaires des uns envers les autres, on serait tenter de conclure que la paix (symbolique et réelle) n'a toujours pas été conclue d'un commun accord entre ces deux groupes. Peut-être a-t-elle été plutôt imposée par le vainqueur. Or si l'on considère avec les anthropologues de la parenté et avec Devereux que *"le rituel du mariage n'a pas pour but essentiel de créer un lien entre mari et femme, ni même une alliance entre deux familles. Il a pour fonction de masquer l'hostilité en proclamant la création d'une alliance, d'affirmer l'entente pour éviter une rixe, de substituer la paix à la guerre"* (Ibid. : 232), on peut s'interroger sur la faisabilité et l'occurrence du mariage en tant qu'institution entre les deux groupes Noirs et Blancs. Le déséquilibre politique initial et durable de la société créole remet en question l'idée même du mariage.

Néanmoins, l'imposition réelle et non plus mythique du mariage comme règle de vie religieuse puis citoyenne fait de celui-ci un principe fondateur de la société coloniale blanche, de la société des vainqueurs. La faible occurrence du mariage chez les esclaves, vu malgré tout comme un rituel glorieux, ne pourrait-elle pas aussi être pensée comme le fruit des rapports belliqueux entre Noirs et Blancs ? La matrifocalité pourrait même être le fruit du refus de la pacification. L'esclavage ne repose pas sur un échange équitable de services entre les Noirs et les Blancs, mais au contraire sur une exploitation totale des premiers par les seconds. Comment penser de façon anthropologique le mariage et l'échange rituel qu'implique l'alliance ?

Si le mariage "mixte" était rendu quasiment impossible par l'ordre colonial esclavagiste et s'il n'a pas pu être pensé comme un projet de société, et si la notion blanche du mariage avait quelques difficultés à s'enraciner, le mariage entre esclaves aurait-il pu, d'un point de vue anthropologique, se développer ? Les esclaves n'étant pas des hommes de bien ni de droit, le mariage entre esclaves ne pouvait pas correspondre à un échange politiques entre deux groupes distincts. L'union de deux esclaves ne pouvait sceller un échange régi par des règles de transmission du patrimoine et d'appropriation des enfants par l'une ou l'autre lignée. Les règles appliquées n'étaient pas du ressort des groupes des éventuels mariés. La loi leur échappe, même s'ils ont pu tenter de s'y opposer par l'exercice de la paternité pour quelques uns. Ainsi, l'union entre esclaves devait être avant tout le fruit d'une attraction et d'un attachement réciproques. Cependant, il est possible de supposer que des groupes familiaux étaient identifiés et respectés par les esclaves, et que les unions se faisaient selon certains principes. Peut-être parvenaient-ils, à travers les mailles du filet esclavagiste, à reconstruire des distinctions de groupes et des micro-sociétés. Mais il ne s'agit que d'une hypothèse. Néanmoins, le mariage, en tant que rite colonial, revêt rapidement une signification socio-raciale.

Si par le viol, la femme noire a pu connaître l'homme blanc, il reste que le déséquilibre fondamental de la société créole est fondé sur le fait que l'homme noir n'a pas pu de son côté, connaître la femme blanche. Ceci n'est pas sans avoir de conséquences sur la construction sociale. On peut alors se représenter avec quel arrière plan psychologique la

¹ Devereux prétend même que le troc des femmes masque en fait le désir homosexuel latent entre les hommes qui les échangent.

rencontre entre les hommes noirs et les femmes blanches s'est faite. Si les théories de la parenté se révélaient exactes, on pourrait néanmoins espérer qu'avec les rencontres sexuelles et les unions mixtes, une pacification politique et symbolique entre Noirs et Blancs se mette enfin en place.

L'explication de l'histoire par la dépossession et le viol fondateur me semble être présente de façon diffuse dans toute la culture guadeloupéenne actuelle, ainsi que dans les représentations culturelles des rapports entre races mais aussi entre sexes¹. Les relations conjugales qui en découlent sont prises elles aussi dans ce contexte culturel. La théorie de la dépossession et du viol risque d'être moins une explication libératrice qu'inhibante. Comment les relations sociales et conjugales peuvent-elles se développer avec une vision de l'histoire si traumatisante ?

III. Quelle reconstruction du lien individuel, social et familial ?

A. LA REVANCHE : POSSEDER

1. Consommer

Cette théorie du viol et de la résistance des femmes se heurte à des pratiques quotidiennes qui laissent entendre que les valeurs du maître ont été intériorisées et même incorporées. Outre l'assimilation et le blanchiment dont les femmes ont été les premières actrices, en tant que lieu d'application du pouvoir du maître, la hiérarchie socio-raciale qui perdure encore aujourd'hui aux Antilles, de même que des restes de jugement de valeur dépréciatifs envers ce qui peut encore évoquer "les sauvages africains"² montrent que ce complexe d'infériorité s'est développé au profit d'une exaltation des codes blancs devenus créoles. Ce maître a réussi à se faire aimer non seulement des femmes mais aussi des hommes, qui en sont venus à mépriser leurs origines africaines. Le désir de reconnaissance exprimé par les corps et les pratiques sociales, à l'endroit du maître ou de son substitut fantasmatique moderne (l'Etat)³, habite particulièrement la vie sexuelle.

Comment survivre à un tel viol, pour des hommes qui se vivent inconsciemment dépossédés et castrés ? Comment accepter de ne pas avoir été promu à un rang meilleur eux aussi, de ne pas avoir été choisis par le maître (car seules les femmes auraient hérité des lauriers de l'Histoire en étant choisies par le maître pour le pire ou le meilleur) ? En prenant sa revanche. La consommation à outrance et la volonté de posséder des biens matériels, signes extérieurs de richesse qui doivent créer une distinction entre ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas, voudraient compenser une dépossession originelle. Il s'agit non plus d'être assimilés mais d'assimiler, d'absorber ce qui représente le pouvoir blanc. Exister dans l'avoir, en s'appropriant des objets de consommation, à la française le plus souvent, risque cependant

¹ Toute la littérature et les créations artistiques contemporaines sont empreintes de cette vision de l'histoire et de ce vécu des rapports de races. Livres, chants, fêtes traditionnels, carnaval, danse, théâtre, cinéma...

² Un article au sujet de la délinquance en Guadeloupe intitulé "Guadeloupe : l'été sauvage" parut en Septembre 1999 dans le magazine à scandales *Paris Match*, sans soulever d'indignation locale, si ce n'est contre les délinquants !

³ Dans le réel, les Blancs sont devenus aujourd'hui, par un renversement des propositions, l'objet de toutes les accusations.

d'aboutir plus nettement à une consommation qu'à une consommation¹. Que crée-t-on réellement dans cette entreprise "métropolophage" ? Néanmoins, la nécessité de posséder ces biens de consommation et de les montrer dans une logique de l'apparence et de la démonstration contribue à distinguer des castes sociales en fonction de ce critère de possession. Le Noir semble ainsi parfois reconstruire son identité et acheter sa position sociale dans cette échelle socio- raciale, par son mode de consommation ostentatoire censé compenser sa couleur et attirer sur lui les regards et plus inconsciemment les honneurs d'un maître aujourd'hui disparu. Si aujourd'hui la France est perçue avec moins de brio, ce sont les Etats-Unis qui semblent récolter les suffrages des jeunes principalement, qui y voient un nouvel El Dorado, une nouvelle terre de réussite, un nouveau modèle identitaire².

2. Séduire

Survivre à la castration originelle, pour ces hommes, semble passer aussi par la possession non seulement des biens mais aussi des femmes, blanches si possible. Le multipartenariat et l'inconstance masculins pourraient ainsi être interprétés comme une volonté de récupérer une place - précaire - dans le désir des femmes et principalement dans leur désir sexuel. Cette quête effrénée de la rencontre sexuelle ne vise-t-elle pas avant tout à se prouver que l'on existe dans le désir de l'autre ? La conquête sexuelle en serait la preuve. Néanmoins, et c'est là que la théorie du viol achoppe, le besoin compulsif d'obtenir de telles preuves vient souligner le doute et la difficulté qu'éprouvent les hommes à se vivre véritablement encore aujourd'hui comme l'objet véritable du désir des femmes noires. Cette compulsion de répétition qui les pousse à trouver des preuves de leur pouvoir de séduction ne se joue pas sur le registre du désir mais sur celui du corps, non pas dans la sexualité mais au niveau du sexe. La femme doit appartenir enfin à son homme, et se satisfaire de lui : elle doit avoir envie de lui. Pour s'en persuader, il suffit de présupposer et prédéterminer ses besoins sexuels à elle. Tout indicateur (regard, sourire, expression corporelle) pourra alors être interprété comme le signe de la réussite de la conquête masculine. A ce titre, l'acte de pénétration et de jouissance partagée est presque secondaire en tant que preuve de cette séduction face à la parole échangée, gagnée, indice rapide de la faisabilité d'une relation sexuelle. Toutefois, en agissant de la sorte, ces hommes cherchent moins finalement la justification de leur pouvoir phallique retrouvé, que la confirmation de leurs performances sexuelles. Prisonniers d'une vision de l'histoire qui façonne leur vécu, ils ne peuvent que se faire valoir dans un rapport de sexes. Leur identité reste entravée dans le réel du corps. Et l'immédiateté obligatoire de la jouissance (qui s'exprime dans la crainte d'être refusé ou l'éjaculation précoce) ne cache que difficilement une inéluctable angoisse de castration³.

De plus, ces (con)quêtes sexuelles répétées sont légitimées, selon eux, par les envies sexuelles impatientes de femmes qui seraient demandeuses de ce genre de rapports. Mais ne s'agit-il pas plutôt de se rassurer sur le désir de ces femmes et de l'occuper avant qu'il ne soit capté par un Autre dont l'ombre plane imperturbablement dans les esprits ? Cette crainte permanente que le désir des femmes soit attiré vers un Autre révèle la potentialité que ce désir se détourne encore aujourd'hui des Noirs vers les Blancs. Cette rivalité permanente mais non dite et cette angoisse de castration qui déterminent la compulsion de la conquête sexuelle chez les hommes prouvent fondamentalement que la rencontre historique entre les Noires et les

¹ Voir Alain Anselin, "Consommation et consumérisme en Martinique", in *Archipelago*, 1983 : 64-75.

² Cf. Mulot, 1997.

³ Sans parler des cas de viol.

Blancs n'est pas perçue comme un viol, mais comme un acte finalement volontaire et inaltérable. Pire, si viol il y eu, la femme noire semble y avoir trouver un plaisir, si ce n'est un arrangement, une compensation qui a exclu d'autant plus l'homme noir. Elle a été séduite par ce monde qu'elle a connu *violemment* dans sa plus profonde intimité.

Jacques André a pu noter que la question de la compromission entre la femme noire et l'homme blanc n'est qu'un faux problème. Il faut distinguer véritablement le désir en tant que concept analytique dépassant la volonté qu'il contrôle, et l'envie qui répond à une volonté de plaisir. *"Repérer le maître, son image fantasmatisque, dans l'aménagement familial antillais, remarquer qu'il fonctionne comme objet du désir de la mère, qu'il occupe le lieu du père, ne nécessite d'imaginer aucune sombre complicité entre la mère et la figure historique du maître (...). Il ne s'agit pas de ce que veut la mère mais de ce qu'elle ne peut pas ne pas vouloir. C'est toute la différence entre l'envie et le désir"* (1985 : 245). Or, ce désir procède d'un besoin de satisfaction qui peut très bien se montrer consciemment sous couvert de haine ou de mépris¹. Comme le soulignent J. Laplanche et J.-B. Pontalis : *"Le désir naît de l'écart entre le besoin et la demande ; il est irréductible au besoin, car il n'est pas dans son principe relation à un objet réel, indépendant au sujet, mais au fantasme ; il est irréductible à la demande, en tant qu'il cherche à s'imposer sans tenir compte du langage et de l'inconscient de l'autre, et exige d'être reconnu absolument par lui."*²

C'est peut-être bien alors l'insatisfaction de ce désir qui permet sa reviviscence permanente. L'hypothèse de Gracchus garde ainsi toute sa pertinence. Il semble néanmoins que la confusion entre désir et envie soit toujours présente aujourd'hui au sein des rapports de sexes. Les hommes veulent s'attacher l'envie des femmes noires, tout en restant intimement convaincus que leur désir et incidemment leur plaisir ne leur appartiennent pas et peuvent leur échapper à tout moment au profit d'autrui ou de cet Autre invincible³. Les scènes de jalousie, notamment dans les couples où l'homme est plus foncé que la femme, expriment fatalement cette angoisse fondamentale chez l'homme : la femme est accusée de le mépriser parce qu'il est noir et de lui préférer des Blancs ou des hommes plus clairs. Sa seule garantie, bien insatisfaisante pour son Moi idéal, restant la puissance de son sexe. Le désir n'est plus aujourd'hui seulement capté par le Blanc mais par ceux qui en sont l'émanation : tous les individus que l'on préfère aux Noirs. Les stratégies de séduction que l'on rencontre chez les hommes montrent avec évidence que l'enjeu est de paraître le moins noir possible, non plus par la peau puisque la couleur noire a été revalorisée, mais par le physique (cheveux, vêtements, expression verbale) et par le comportement (fréquentations, style de vie). Ce qui ailleurs serait uniquement perçu comme des conduites de classes est renforcé ici par des représentations associées à une histoire de la couleur.

¹ La femme qui n'est ni violée ni aimée peut malgré tout désirer son oppresseur pour ce qu'il procure potentiellement. L'image des femmes affranchies ou des esclaves mieux loties près de l'habitation favorise et entretient la naissance d'un désir chez celles qui ne le vivent pas et subissent une condition déplorable. Ce qui ne veut pas dire que la condition des femmes ait pu être bonne en quelque lieu que ce soit.

² Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1988, p. 122.

³ J'ai pu enregistrer une discussion entre deux hommes dont l'un prétendait qu'il n'était jamais possible d'être certain que sa partenaire soit satisfaite. Celui-ci multipliait les conquêtes et recherchait foncièrement un palmarès sexuel. Son interlocuteur, plus mûr, insistait sur la capacité de percevoir le plaisir de sa partenaire à plein d'attitudes et de détails tels que la respiration, le frémissement de la peau, la chaleur du corps ... qui prouvaient une grande sensualité et une grande écoute du corps de l'autre, que ne semblait pas avoir le premier. Le second rencontra peu de temps après cette entrevue une jeune femme avec laquelle il s'est engagé, sans chercher, depuis leur installation commune, à avoir d'autres partenaires.

Un autre moment de la vie du couple, après la rupture, laisse resurgir cette évidence. Lorsque la femme trouve un nouveau partenaire, le précédent s'enquiert de connaître sa situation socio-raciale. Je me suis prêtée à ce petit jeu qui consista un jour à laisser mon interlocuteur - ex-amant - établir la hiérarchie décroissante des hommes avec lesquels il pouvait se sentir en rivalité à travers moi, femme métisse : " *C'est un Antillais ? un Blanc ? un métis ? un Arabe ? un Indien ? un Chinois ? Ce n'est pas un Africain quand même ? ni un Haïtien ?* ". Il ajouta : "*je voulais savoir quel homme a eu plus de chance que moi*". Selon lui, le premier facteur qui aurait pu le supplanter était forcément un facteur racial, de couleur, mais non une question d'affinité et de cœur. De surcroît, le critère de classement dans cette hiérarchie (Africain et Haïtien exclus) était non seulement la couleur mais aussi la taille présumée du sexe, et donc la performance sexuelle¹. L'Africain est classé en avant-dernier car la rivalité avec lui est insupportable pour l'idéal-du-moi. Quant aux Haïtiens, étrangers porteurs de tous les maux, ils sont considérés comme bien trop noirs pour occuper une autre place que le dernier échelon. En présupposant le regard classificateur du désir de la femme, l'homme se place donc lui-même dans une hiérarchie en tant qu'objet de ce désir, où il n'a finalement guère de pouvoir phallique. En quête d'existence pour autrui, il en oublie d'exister pour lui-même. Il faut préciser que d'un point de vue psychologique, c'est parce qu'il ne se vit pas en tant qu'objet du désir d'autrui, que l'individu présuppose ce manque de désir. Le désir supposé de la femme n'est que le fruit du manque d'estime de soi des hommes (la réciproque est tout aussi vraie). Et l'ethnographie nous a montré que le manque d'estime de soi est dû fondamentalement à une carence dans la relation à la mère ou au père, pour lesquels l'enfant ne se vit pas comme objet d'amour, en cas d'abandon réel ou en cas de non reconnaissance de son désir individuel (cf. parties deux et trois).

Ainsi, l'hypothèse du viol fondateur, dont serait issue toute la population antillaise, vient selon moi, non pas éclairer l'histoire, mais servir d'explication à une situation contemporaine. Cette explication permet en fait de trouver une causalité à des problèmes relationnels bien présents. Cette théorie voudrait montrer que si les hommes ne parviennent pas à assumer leur conjugalité ni leur parentalité aujourd'hui, ce n'est qu'en raison de facteurs historiques. L'analyse du vécu de cette théorie montre par contre que ce n'est pas tant l'histoire que la façon dont les Guadeloupéens s'en rendent prisonniers² à travers des représentations castratrices qu'ils plaquent sur un présent douloureux qui les empêchent d'occuper une place que l'histoire leur aurait dérobée. Le recours à l'Histoire permet d'éviter d'interroger la relation aux parents, pourtant première dans cette problématique du désir.

3. convoiter

Un problème supplémentaire vient donc rendre encore plus difficile l'harmonisation des relations de couple antillaises. Si les femmes ont pu se laisser envahir par la figure phallique des hommes blancs, les hommes de leur côté, n'ont pu que fantasmer devant le personnage de la femme blanche qui est restée longtemps protégée par le système esclavagiste, et donc inaccessible. Elle est restée ainsi longuement l'objet de toutes les convoitises, érigée en bien le plus précieux du système colonial qu'il fallait réussir à

¹ La proximité avec les Antilles, à la fois géographique et culturelle, était aussi un facteur de classement, qui déterminait ma trahison éventuelle du groupe antillais dont il se revendiquait, et la dénégation de son identité antillaise.

² Nous verrons un peu plus loin pourquoi ces représentations enferment les acteurs dans une impasse.

s'approprier pour contrer ce processus de privation¹. Posséder une femme blanche a pu ainsi fonctionner comme une contre-attaque enfin permise dans la rivalité qui oppose Noirs et Blancs. Prendre la femme du Blanc viendrait rétablir le déséquilibre créé si ce n'est par le viol, du moins par la colonisation du désir. Il s'agit de battre le Blanc sur son propre terrain qu'il a fondamentalement protégé.

Dans les faits, ces couples "mixtes" sont moins idylliques qu'il n'y paraît. Sauf dans les cas où l'amour est vraiment le lien mutuel, les motivations inconscientes de l'homme risquent d'être plus souvent celles de la revanche que de la rencontre aimante. Cherchant à se faire désirer et à accéder à l'inaccessible, l'objectif est souvent de se faire valoir par rapport aux autres hommes antillais qui ne peuvent prétendre à de telles prouesses, et de prendre une revanche sur l'Histoire. Dans ces couples "mixtes", les acteurs sont moins les individus en présence que des personnages historiques et imaginaires incarnés dans le théâtre contemporain. Il s'agit plus de toucher la figure de l'homme blanc à travers sa femme potentielle que d'aimer celle-ci. Souvent, la "Blanche" n'est pas entreprise dans une démarche d'amour mais d'appropriation, voire d'assujettissement. Elle n'est pas une partenaire mais une otage, dans une stratégie qui doit permettre de rivaliser avec le personnage fantasmé de l'homme blanc² et de s'imposer dans la ronde des compères. Il s'agit ainsi d'affaiblir le pouvoir du premier en utilisant la même méthode de la privation sexuelle. Cette femme doit n'appartenir qu'à l'homme noir de la même façon que la femme noire n'a pu appartenir qu'à l'homme blanc. Faute d'occuper le désir de sa congénère, le noir veut s'imposer dans le désir de la femme blanche d'où il souhaite évacuer à son tour la figure du maître. La rivalité se joue ainsi par désir interposé.

Mais il n'est pas rare que les hommes s'imposent finalement en tant qu'objet de désir dans la force, voire la violence, ultime moyen pour exister dans le regard de l'autre³. D'une part, car ils peuvent se retrouver en total décalage avec des femmes qui ne comprennent pas toujours leurs représentations culturelles et historiques. Mais surtout car ils ne se vivent pas eux-mêmes comme objet de désir au niveau affectif et symbolique. Chacun d'eux reste prisonnier d'une histoire qui interdit la construction du symbolique. Et une fois de plus, c'est sur le registre sexuel que ces rapports se jouent. La violence morale, verbale ou physique qui peut marquer certains couples mixtes témoigne de la difficulté de l'homme à accéder au stade du désir et de sortir d'une image qui le confine dans son corps. Cette violence évoque aussi l'échec de l'homme dans sa volonté de confrontation à la figure du maître, qui reste inaccessible. Celle-ci, du fait même qu'elle n'est qu'une figure, ne peut se rencontrer dans la réalité, mais dans l'imaginaire. Ce n'est pas par le détour des femmes blanches, surtout si elles sont uniquement choisies pour leur "disponibilité" sexuelle dégradante⁴, que le conflit entre Noir et Blanc peut se régler⁵. Au contraire, à travers ce type de démarche, la figure du

¹ Je préfère utiliser le terme de privation pour désigner le vécu antillais. Car, si dépossession matérielle et juridique il y a eu, ce terme recouvre aussi un état culturel qui n'est pas selon nous le fruit de la dépossession mais au contraire de la construction et de l'élaboration culturelles : les bases de la créolisation.

² C'est particulièrement visible chez les hommes qui arborent le rôle d'amant de femmes blanches mariées.

³ Il faudrait relire les cas de viol des femmes blanches par les hommes noirs...

⁴ Dans le contexte insulaire, l'image négative qui est venue se greffer sur des femmes finalement trop faciles n'a pas toujours permis que des relations de véritable respect et d'échange se fondent au niveau culturel ni au niveau relationnel. La migration ouvre pour sa part de nouvelles portes de rencontres.

⁵ Toutefois, c'est aussi par la mixité culturelle que les hommes peuvent dépasser ce type d'opposition, en étant contraints de dépasser leurs limites culturelles. C'est aussi le moyen de parvenir à un autre type de sexualité, qui ne serait plus entravée par l'histoire.

maître gagne en pouvoir, dans la mesure où les choix de vie sont faits en fonction d'elle. La confrontation au maître et à ce qui le symbolise (femmes blanches, représentants de la loi ou de l'autorité morale) est donc sans cesse recherchée mais sans cesse irréalisable. Le désir de reconnaissance qui y préside aussi. La douleur des hommes noirs est aussi profondément celle de ne pas être reconnus par cet homme et ce monde blancs ¹. En quittant le réel des relations individuelles, il a laissé derrière lui une impression d'abandon et de sevrage brutale, qu'aucune tentative de séduction ou d'opposition ne peut compenser. Il a définitivement quitté la sphère du réel pour rester prisonnier de l'imaginaire ². C'est avant tout au niveau symbolique et psychologique que les choses doivent se régler, car c'est aussi à ce niveau que se construit et se reconnaît le pouvoir phallique. Le phallus n'existe en effet que s'il est reconnu comme tel par autrui. Ce n'est pas un pouvoir en soi ; c'est un pouvoir dans la relation à l'autre qui accepte de le reconnaître, pouvoir qui est déterminé par un contexte socio-culturel.

Les couples mixtes se multiplient aujourd'hui au gré de l'amour mais restent aussi connotés socialement. Ainsi, le couple homme noir - femme blanche (envié par certains hommes et critiqué par les femmes) représente à la fois une promotion sociale pour l'homme, mais aussi un potentiel de vulgarité, et une mise à distance de son groupe. Il propose un modèle victorieux sur une vision de l'histoire, en donnant l'illusion de renverser les termes du viol fondateur. Mais il est souvent fondé sur une illusion et un décalage qui peuvent vite se révéler insupportables. De plus, si ces femmes blanches restent toujours un objet de convoitise, les hommes se sentent plus fidèles à eux-mêmes et à leur groupe dans des rapports avec des Antillaises, qu'il est beaucoup plus honorable et valorisant de séduire.

De son côté, le couple femme noire - homme blanc continue de provoquer des malaises chez ceux qui le constatent jalousement. Cette répétition d'une image "historique inadmissible" provoque des réactions ambivalentes : la compréhension de femmes qui sont lasses des vicissitudes des hommes antillais, leur doute aussi quant aux compétences sexuelles des Blancs, et la jalousie profonde de femmes frustrées de ne pas pouvoir profiter de tels avantages et d'une telle reconnaissance. C'est aussi dans ce rapport que naît la rivalité. Mais la jalousie se retrouve aussi du côté des hommes qui constatent, impuissants, ce qu'ils risquent de vivre comme une défaite, une répétition de leur drame fondateur et de leur castration inéluctable. "*Ka ou ka fé epi sé blan la sa ?*" (que fais-tu avec ce Blanc-là ?) interrogent-ils, face au constat imaginaire de leur infériorité, accusant les femmes de trahison raciale. Image insupportable d'une réalité que l'on souhaiterait réversible...

¹ Ce désir de reconnaissance d'un homme par l'autre perpétuellement sous-jacent serait peut-être très lié, à en croire les analyses de Devereux, à un désir homosexuel.

² Cette inaccessibilité du maître rend peut-être encore plus difficile la résolution des problèmes identitaires en Guadeloupe qu'en Martinique, où une présence plus marquée des Békés permet de "quotidianiser le rapport à l'autre", selon l'expression de Glissant. Il y a alors un objet concret auquel se confronter, et incidemment un moindre besoin d'entrer en conflit.

4. Enfanter

La théorie du viol et son utilisation pour justifier toute forme d'échec social place les femmes dans une situation difficile. Le viol est à la fois un acte dégradant et constructeur. Humiliée dans sa chair et dans son identité, la femme noire a pu aussi jouer de cette influence qu'elle détenait sur le maître¹. La systématique supposée du viol l'exclut cependant de toute forme de lien conjugal stable : ni le maître ni l'esclave ne peuvent lui garantir une relation sécurisante. Violée par l'un et détachée de l'autre, elle ne peut être satisfaite dans sa sexualité. Elle ne peut être sous la protection ni sous le droit de l'esclave qui lui fait des enfants, et elle ne peut vivre avec celui dont elle dépend². La femme violée n'est comblée ni par l'homme à qui elle est volée, ni par l'homme qui la viole, mais finalement par l'enfant à naître. Elle survit non pas dans la féminité, encore moins dans la conjugalité, mais avant tout dans la maternité irréprochable, maternité qu'il lui faut sauver et renouveler pour vivre. L'enfant ne reste-t-il pas alors le seul être sur lequel elle peut reporter toute son affection, celui qui va lui apporter la reconnaissance et le plaisir réunis, qu'aucun des hommes ne peut lui garantir ? Dans le même temps, l'enfant n'est-il pas avant tout la preuve, pour les hommes, qu'ils ont réussi à occuper si ce n'est le désir, du moins le corps de leur congénère. Dans cette société où le désir est interdit, enfanter permet alors de se retrouver dans une position - illusoire ? - d'objet du désir de l'autre.

Parallèlement, le fruit de cette union (forcée ou volontaire) avec le maître, offre une voie de salut précieuse, et des espoirs interdits. La promotion sociale que connaissent les enfants de ces unions, et indirectement leurs mères (celles que l'on a fait monter sur les ponts des négriers, ou que l'on a sorties, ne serait-ce qu'éphémèrement, de leur case), n'est pas sans avoir de conséquences sur la cohésion du groupe des esclaves et des femmes. La promotion est aussi source d'une grande rivalité entre les femmes qui peuvent en profiter et celles qui constatent, impuissantes le spectacle de leur exclusion, pour cause de fidélité culturelle ou sexuelle. L'ambivalence du métissage dans sa nature, par le viol ou le consentement, entraîne aussi l'ambivalence des rapports entre femmes, solidarité ou rivalité, par rapports aux hommes. Cette ambivalence ayant posé problèmes au sein des relations sociales en Guadeloupe, il semble qu'aujourd'hui une forme de protectionnisme impose un certain repli identitaire, qui enjoint les femmes à dédaigner la figure du maître pour préférer leurs semblables. Réaction qui risquerait d'aboutir à une "*préférence endogène*"³, si les populations n'étaient amenées inexorablement à se rencontrer, se découvrir et se mélanger.

5. Rester solidaire

De surcroît, ce repli identitaire qui voudrait revenir à une consolidation de la communauté noire contre son démantèlement historique par "l'opresseur blanc", s'applique aussi aux relations sociales. Chacun doit aujourd'hui trouver sa place entre une communauté noire à laquelle il doit prouver son attachement et un univers blanc porteur à la fois de promesses et de dangers. Ce dilemme peut parfois se révéler insoluble et dangereux. Shelby

¹ Pour éviter toute spéculation, je renvoie aux textes des voyageurs cités dans le chapitre II évoquant "*la malice des négresses*" ainsi qu'à l'analyse que Fritz Gracchus a pu faire du lieu que la femme a occupé dans le système esclavagiste (1979,1985).

² Les données historiques montrent que cette vision est fautive, des couples stables s'étant formés pendant l'esclavage (Gautier, 1985, Cottias, 1990).

³ Sylvie Kandé, *Discours sur le métissage, identités métisses*, Paris, L'Harmattan, 1999 : 19.

Steele¹ a montré par exemple que ce dilemme était l'une des raisons de l'échec scolaire des adolescents noirs aux Etats-Unis. Réussir à l'école et professionnellement reviendrait dans leurs représentations à ne plus être un Noir mais à devenir plus "blanc". Ce mouvement de détachement, perçu comme une insupportable promotion, inhiberait toute possibilité de réussite manifeste, afin de maintenir un lien social fondé sur l'appartenance à une communauté, elle même définie par le partage d'une situation d'échec et d'exclusion. Un Noir qui réussit n'est plus tout à fait un Noir aux Etats-Unis. La situation est sensiblement différente aux Antilles françaises où un Noir se doit de réussir pour ne plus être tout à fait noir. Néanmoins, le principe de rupture avec la communauté d'origine reste le même et peut être très mal appréhendé par des individus qui n'ont comme seul repère et seul soutien cette communauté grégaire. Il est implicitement interdit de faire mieux que les ancêtres ou que les compères sans se risquer à rejoindre le camp adverse. Il est bien évident que cette solidarité dans l'échec interdit formellement toute forme de rivalité et d'opposition internes même si celles-ci alimentent le fonds de toutes les relations. Cette solidarité dans l'échec, qui impose de "choisir son camp", peut-elle alors aboutir à une volonté de s'en sortir ? N'est-il pas temps enfin que les Antillais réussissent à réconcilier leurs origines, non pas au regard de l'histoire mais au regard de leur désir profond et individuel qui ne peut rester indéfiniment tributaire d'une histoire violente ?

B. LE DEUIL

1. De la dette au dû : revendiquer l'assistanat

Sans remettre en question l'entreprise française de colonisation absolue qui a réussi à diluer au maximum l'apport culturel et identitaire africain aux Antilles, penser l'histoire uniquement en terme de dépossession des Noirs par les Blancs ne permet pas non plus de saisir les esclaves comme des acteurs sociaux mais en fait des objets passifs. S'arrêter à ce qui a pu se passer sur les négriers, en faisant table rase de tout ce qui a pu se passer par la suite dans la quotidienneté de la plantation, omet tout le processus de création identitaire qui s'est mis à l'œuvre dans l'intériorisation effective des codes blancs mais qui a aussi donné naissance à une nouvelle culture qui n'est en rien le produit exclusif ni de l'Europe ni de l'Afrique, mais bien un "précipité" radicalement nouveau. La perception de l'histoire en terme de dépossession n'autorise pas à regarder avec noblesse cette construction de l'identité, qui s'est faite aussi dans les fers et pas seulement dans les bois, tant elle est perçue comme l'émanation de l'assimilation et non de la résistance.

N'étant que le rejeton d'une histoire à laquelle il n'a pas participé, ce type d'Antillais ne peut pas, dans cette représentation de lui-même, se vivre autrement que comme un déchet. Ayant acquis les bases d'une revalorisation de sa "négritude", il peut alors tout au plus se vivre comme la victime d'un système colonial, économique, politique et racial, qu'il peut éventuellement utiliser. Ledit système offre jour après jour, dans les inégalités de traitement et les discriminations socio-raciales qui font légion, des éléments pouvant être brandis comme les preuves de cette aliénation. Se vivant comme une victime exploitée, l'Antillais ne peut alors qu'espérer et attendre le dédommagement de ce préjudice subi, pourtant incommensurable. La notion de dette que le colonisateur aurait contractée envers le colonisé

¹ *The contents of our character*, Harper, 1995.

implique alors son paiement et un vécu du colonisé en terme de dû. Tout rapport à l'Etat et à ses services prend alors l'allure de la revendication de ce dû : services financiers (allocations, prestations sociales), juridiques (droit de grève payée, droit de manifestation qui, s'ils ne sont pas respectés, sont le prétexte à un discours en terme d'exploitation esclavagiste), ou politiques (départementalisation, qui offre un confort auquel aucune île de la Caraïbe ne peut prétendre, mais dans la décentralisation)¹. Cette dette fait écho au déséquilibre initial dans les relations entre Noirs et Blancs (*Cf. supra*). Mais ce déséquilibre étant fondamentalement sexuel², la demande de compensation matérielle, financière et politique faite aujourd'hui par un certain nombre d'Antillais, ne couvrira jamais cette dette première, qui appelle une compensation sexuelle du même ordre, mais irréalisable dans le réel. La résolution de la dette appartient littéralement au domaine de l'imaginaire.

2. De la dette au deuil : accepter l'inacceptable

Une autre approche consisterait à sortir d'un rapport en terme de conflits en quittant les animosités nées du passé et une vision monolithique et très étouffante de l'histoire, afin d'occuper à nouveau une position d'acteur décidant de sa vie sociale et familiale et de reprendre ainsi en main les rênes de son existence sans les faire dépendre d'un Autre. C'est ce que font aujourd'hui nombre d'Antillais qui ont choisi la prise en charge autonome et s'affirment dans leur potentialité d'acteurs sociaux. Ce sont notamment eux ces nouveaux pères et ces nouvelles mères qui refusent d'être dépossédés de leur parentalité par une histoire qu'ils reconnaissent sans en faire un fardeau. Ce dépassement ne peut se faire dans l'amnésie mais dans le deuil, afin de libérer chacun de ses contradictions historiques et sociales qui l'empêchent tout simplement d'être pleinement. Être un homme, être une femme, être un père, être une mère, être un enfant, sans être contraints de reproduire des situations d'échec nées d'une image de soi déchirée et décalée de sa propre vérité. Revenir à un questionnement sur la famille plus que sur l'histoire.

Faire le deuil de cette histoire violente ne peut passer que par l'acceptation de ses crimes mais aussi de ses dessous ambigus. La seule dénonciation violente de la dépossession et du viol, qui s'exprime sous forme de revendication identitaire négriste, ou de militantisme nationaliste, ne peut aboutir à une réconciliation. Pire, elle peut accentuer des déchirures psychologiques et creuser le fossé entre de tels militants et des pratiques quotidiennes qui portent la preuve de cette union volontaire entre les acteurs de l'histoire.

Il reste qu'il est bien difficile de reconnaître les faits d'histoire quand celle-ci demeure encore une époque opaque et que seuls l'imaginaire et la fantasmagorie ont présidé pendant longtemps à son élaboration, évidemment mythique. Il faut des supports, de la matière, du contenu pour pouvoir faire un deuil, et la matière est souvent absente, du fait justement de la première dépossession, la plus réelle, la dépossession de l'Histoire. Il ne me semble donc pas surprenant que l'identité antillaise achoppe sur la marche de son élaboration symbolique. Il lui faut avant tout retrouver des éléments du réel pour pouvoir se constituer et accéder à une *Identité essentielle*. Et c'est en même temps parce que le cheminement de l'identité ne peut dépasser les éléments du réel qu'elle ne peut accéder facilement au symbolique. Comment

¹C'est peut-être cette même notion de dû qui incite une mère à se tourner vers ses enfants adultes pour obtenir des services sans faire attention à leur propre vie, et un homme à se tourner vers une femme en attente de ses services sexuels.

² "Coucher avec une femme, même esclave, crée une dette avec sa famille, même non consentante" (Devereux, 1985 : 222).

expliquer sinon la nécessité de reconstruire des scènes fondatrices et traumatisantes de l'histoire dans un théâtre qui flirte avec la réalité (carnaval de masques par exemple mettant en scène des Nègres Kongo ou marrons, mais aussi reconstitution d'un débarquement d'esclaves sur le port de Pointe-à-Pitre en avril 1998) ? L'histoire est peut-être encore trop courte pour que la distance nécessaire et la symbolisation se fassent ¹.

3. L'Antillais n'est-il que victime ? : les contrebandiers de l'Histoire

Les intellectuels locaux ont une large responsabilité dans l'enfermement identitaire qui confine les Antillais à des problèmes insolubles et à des relations toujours en trompe l'œil. Le texte d'Edouard Glissant, *Le discours antillais*, qui mériterait une analyse plus longue, ne peut être considéré comme un ouvrage fondé sur l'observation anthropologique. Si celui-ci développe par la suite une approche de l'identité antillaise qui permet une réelle ouverture en se faisant la porte vers le "Tout-monde", il impose au départ une vision de l'histoire qui ne permet pas d'élaboration constructive du soi. Car même si l'histoire esclavagiste n'est que le fruit de l'ignominie la plus accomplie de l'homme sur l'homme, cette prise de conscience ne doit être qu'une étape vers l'acceptation de soi et de l'autre.

De son côté, Raphaël Confiant qui développe une écriture très militante qui n'est ni philosophique ni anthropologique n'hésite pas lui aussi à perpétuer des oppositions dans lesquelles il est lui-même plongé, en proclamant que la Créolité doit justement permettre de les rendre caduques. Cependant, l'animosité qu'il maintient envers les "Békés", images modernes du maître d'antan, et les Mulâtres (groupe social plus que racial), jugés hautains, pédants et parvenus, laisse filtrer que le vécu antillais n'est pas aussi apaisé qu'il aimerait le proclamer². A travers cette animosité proclamée, Confiant (qui est lui-même un chabin et d'un point de vue social un Mulâtre), entretient une confusion majeure et courante entre les acteurs passés et les acteurs présents. Des Blancs et des Mulâtres sont actuellement accusés des crimes et des dédains de leurs ancêtres, de la même façon que des Antillais s'identifient encore à leurs ancêtres déchus³. Cette confusion des temps et cette globalisation des personnes contribuent à empêcher toute individualisation sociale et identitaire d'une part, et à la victimisation paralysante d'Antillais en attente du paiement d'une dette, d'autre part. *"L'Antillais n'a aucune dette envers qui que ce soit et n'a de leçon à recevoir ni de l'Européen ni de l'Africain. L'Antillais est LA VICTIME ABSOLUE. Celle envers laquelle le*

¹ Il serait très intéressant de faire une étude sur les effets de la commémoration de l'abolition de l'esclavage en Guadeloupe sur la conscience identitaire. Loin d'avoir permis que le deuil se fasse, ces célébrations ont révélé des faits d'histoire inconnus et ont ainsi contribué à faire resurgir des conflits qui avaient été enfouis dans le silence. Ces célébrations n'étaient certes pas une commémoration, l'esclavage ayant été jusque là interdit de mémoire. Elles n'ont donc pas pu célébrer une mémoire commune élaborée sur la base du deuil, mais ont au contraire activé des ressentiments que l'oubli forcé du passé, sans appropriation préalable de l'histoire, avait enfouis. Elle sont venues répondre en fait à la nécessité pour l'identité antillaise de connaître des faits d'histoire qui, dévoilés, risquent d'ajouter de l'eau au moulin de la colère.

² Sylvie Kandé rapporte que Raphaël Confiant aurait *"déclaré au magazine Antilla du 9 Décembre 1993 détester la mulâtraille et l'esprit mulâtre qu'il faudrait détruire au napalm"* (1999 : 27). Confiant écrit lui-même que *"à l'évidence donc, le Mulâtre martiniquais est loin d'être le représentant parfait du Martiniquais moyen, et ce dernier est fort loin de se reconnaître en lui. 'Avoir l'esprit mulâtre' en créole signifie soit 'être méprisant' soit 'être affecté ou maniéré' et personne n'a oublié le vieux proverbe colonial selon lequel 'dès qu'un Mulâtre possède un cheval, il oublie que sa mère est une Nègresse' "*. (1993 : 84).

³ Dans le discours commun, les "nous" (*"nous avons été esclaves", "nous avons connu l'esclavage", "on nous a volé nos femmes et nos enfants"*) englobent souvent les Antillais d'hier et aujourd'hui quand les "vous" et les "ils" désignent des esclavagistes passés et soi-disant présents.

négrier et l'esclavagiste européens tout autant que le roitelet et le chasseur d'esclaves africains ont contracté une dette. Une énorme dette qui devra bien un jour où l'autre être remboursée" (1993 : 134).

Il y a danger, selon nous, à favoriser une victimisation d'une population sans lui donner les moyens de sortir de ses impasses, autrement que par l'action d'un tiers. D'autre part, cette présentation de l'histoire a aussi pour objectif non seulement de distinguer clairement les Antillais des Africains, mais aussi d'accuser ceux-ci de ne pas avoir été capables de défendre ceux-là. Cette position intellectuelle, ajoutée à la théorie de la dépossession et du viol originel que Confiant reprend à son compte, aboutit à une scène originelle où interviennent trois protagonistes : l'homme noir, la femme noire et l'homme blanc. Si les deux premiers perdent toute identité, le dernier s'impose dans le rôle du tyran auquel le premier ne s'oppose pas. Ainsi, si la femme a été violée, soumise à la violence du maître qui détourne sur lui le désir de son esclave, l'homme noir présent dans la cale, l'Africain, le père fondateur potentiel mais impuissant, et plus tard l'esclave, l'Antillais, le père destitué, sont accusés de ne pas avoir défendu leurs femmes, et avec elles leur peuple, contre l'opresseur. Ainsi, les pères noirs sont fondamentalement accablés de tous les maux de la société antillaise, et la paternité noire est associée dès l'origine à l'impuissance, l'absence, voire la lâcheté et l'irresponsabilité : à ce titre, le Noir n'est pas quelqu'un sur qui l'on peut compter. Alors que dans le même temps, la maternité gagne ses jalons de courage solitaire et irréprochable, les pères noirs et blancs des Antillais se définissent par leur abandon.

4. Les non-dits de la théorie du viol

Est-il nécessaire pour comprendre la fracture qui fonde la naissance du peuple antillais et sa prise de distance de l'Afrique, de recourir à cette scène initiale et incontournable du viol systématique ? Si les Négriers et l'odieux voyage transatlantique apparaissent véritablement comme le point de naissance de toute la civilisation afro-américaine, ce n'est peut-être pas tant dans le viol sexuel des femmes que se situe cet acte fondateur, mais bien dans la castration phallique de l'homme noir. Pour cela, il n'est pas nécessaire que les sexes soient violés. Il suffit que les esprits soient habilement manipulés pour que s'impose alors, dans les esprits et dans les corps, la représentation d'un pouvoir phallique dont le maître esclavagiste détient le monopole. A la limite, et si l'on peut m'excuser ce genre de formulation, la femme n'a pas besoin d'être violée pour détourner son désir, qui n'est pas que sexuel, vers le maître. Le mouvement de son corps et son désir sexuel éventuel ne sont en fait que le résultat d'une dynamique qui est avant tout psychique.

C'est bien là le problème : même si les corps n'ont pas été violés, même si les femmes n'ont pas connu les Blancs dans leur intimité sexuelle, elles ont pu reconnaître son pouvoir et le reproduire, dans une logique de la survie. Echapper au système colonial a pu en fait se faire autrement que dans la fuite physique. En restant sur le lieu même de la plantation, les femmes ont pu trouver des stratagèmes pour sortir de l'esclavage, éviter des supplices horribles ou épargner leurs propres enfants. La force et la violence du système esclavagiste ont pu habilement rendre dociles des êtres effrayés, exploités et annihilés, qui n'avaient d'autres moyens de survie que la fuite, bien incertaine, la soumission passive ou active et éventuellement la rébellion. Mais il fallait bien survivre. Ces stratégies, plus que des compromissions, prouvent la capacité des esclaves à utiliser les failles du système qui les avilissait. Cette logique de la survie qui intériorise et incorpore les codes du pouvoir n'efface cependant pas la dimension excessivement violente de ce déplacement du désir d'un homme sur l'autre. Les corps ont été battus, violentés, torturés, éventuellement mutilés, avant de se

soumettre et de faire preuve d'une docilité réelle ou obligée. C'est d'ailleurs cette intériorisation des règles et de la distribution du pouvoir qui fait la différence entre les Nègres Bossales, et les Nègres créoles. Il n'est pas anodin que le système ait délégué des "parrains" créoles aux Bossales afin de leur apprendre la discipline, non seulement des corps mais surtout des esprits, ou qu'il ait mandaté des Nègres pour veiller à la discipline des esclaves (cf. chapitre II). Ce faisant, il se donnait les moyens de se reproduire en habitant directement les consciences avant même d'habiter les corps.

Toutefois, il manque dans l'hypothèse du viol deux données sensiblement occultées par les écrivains ou par l'Histoire : le viol sexuel sur les plantations (et peut-être sur les Négriers) des femmes noires par les hommes noirs et celui des hommes noirs par les hommes blancs. Dans le lot des privations et des supplices infligés aux esclaves, il est en effet possible de supposer que les hommes noirs ont eux aussi pratiqué et connu cette humiliation extrême. Cette hypothèse ne retient pas l'intérêt des penseurs. Renvoie-t-elle à une image encore plus inadmissible que celle du viol des femmes par les Blancs ? Le viol des femmes par les hommes noirs est-il considéré comme une relation normale entre deux personnes du même groupe racial ? Quant à l'éventualité du viol des hommes, elle vient accroître encore ce sentiment de dépossession en finissant de détruire toute forme de phallicité. Emasculé par le pouvoir, l'esclave violé aussi sexuellement perd ce qui pouvait lui rester de masculinité : sa puissance sexuelle. Cette hypothèse pourrait cependant expliquer la quête incessante de rencontres hétérosexuelles visant à prouver la puissance sexuelle masculine, de même que la phobie homosexuelle qui anime encore aujourd'hui l'ensemble des populations afro-américaines. C'est une piste à ne pas négliger.

La théorie du viol, si elle dévoile ce qu'elle voudrait cacher, la dynamique de désir, laisse flotter un voile opaque sur la mise en place de cette dynamique. Le viol des esprits, la colonisation de l'imaginaire, et la violation des corps commencent dès le rapt des esclaves en Afrique et se renforcent avec le transbord et le système esclavagiste de la plantation. Mais la production de la culture créole, dont ces différents aspects sont les fondations, s'élabore dans le quotidien de la plantation et dans cette intimité à la fois insoutenable et indispensable, mais fatalement productrice. Contrairement à ses ancêtres broyés par la traite, l'Antillais qui naît de la plantation n'est plus un homme nu.

Il reste beaucoup de zones d'ombre à éclairer sur l'histoire de l'esclavage et sur les conditions de rencontre entre les Noirs et les Blancs et entre les femmes et les hommes. Ce sont les conditions d'élaboration de la culture créole qui restent à élucider. Si cela fait l'objet des études scientifiques, nous ne pouvons que noter qu'il règne comme un interdit d'interroger précisément l'histoire et d'aller au-delà des images préconçues, au sein de la population guadeloupéenne. Après les gouffres laissés par l'Education Nationale, un mouvement d'appropriation de l'histoire guadeloupéenne a vu le jour, tentant de renverser toutes les propositions émises par l'histoire officielle. Ce mouvement nécessaire qui avait fort à faire ne semble pourtant pas disposé à accepter une version de l'histoire autre que celle du "marronnisme". A l'image de l'Antillais esclave de somme voudrait se substituer celle de l'Antillais rebelle, sans laisser la place pour celle de l'Antillais qui se créolise dans la résistance passive ou docile. Un certain pan de l'histoire semble vouloir être masqué, tant les révélations qu'il pourrait apporter seraient difficiles à accepter encore aujourd'hui. Si l'histoire, qui reste à construire, se découvre petit à petit, un voile semble toujours planer sur cette époque obscure qu'il est très difficile d'assumer. La théorie du viol comme la perspective unique du marronnisme absolu contribuent au maintien de ce voile. C'est Edouard Glissant lui même qui, s'interrogeant sur les modalités de rencontres et de compréhension entre les "*cultures ataviques*" et les "*cultures composites*", réclame "*le droit non pas à l'indifférence mais à l'opacité, c'est-à-dire le droit pour chacun de ne pas être*

réduit à la transparence de l'autre, et d'accepter l'opacité de l'autre. (...) Je dis qu'il n'est pas nécessaire de comprendre quelqu'un, de le réduire à mon propre système de transparence pour vivre avec cette personne, pour l'aimer, pour travailler avec elle. Le droit à l'opacité n'est pas un apartheid : c'est le droit de vivre ensemble, même s'il y a des choses que l'on ne comprend pas en l'autre" (1999 : 52).

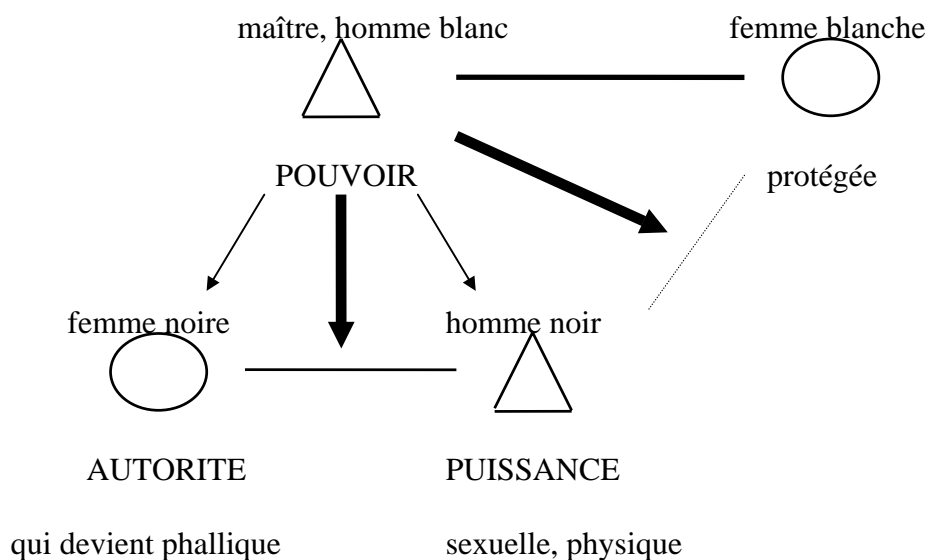
Si cette proposition me semble applicable, avec beaucoup de savoir-vivre, aux relations humaines, il me semble qu'elle vient limiter les véritables possibilités de compréhension entre les cultures d'une part, mais aussi et surtout entre les membres d'une même culture d'autre part. Il ne s'agit pas effectivement d'abonder dans le sens d'une réduction de l'univers de l'un aux outils d'analyse de l'univers de l'autre. Je suis contre l'absolu impérialisme de la théorie de l'Un. Mais à mes yeux, la proposition de Glissant fait écho à l'interdit adressé aux enfants en Guadeloupe de poser des questions sur leurs origines et sur leur histoire, et de remettre en question la parole des adultes, principalement celle de la mère (*cf.* chapitre V). Ces deux mécanismes visent selon moi à maintenir une réelle opacité sur une histoire et une identité douloureuses, qui ne sont limpides pour personne, et qui au contraire mériteraient non seulement une remise en question mais aussi une analyse précise et pointilleuse. Cette forme de protectionnisme intellectuel et culturel, qui n'est pas forcément agi consciemment comme tel de la part des familles, me semble sensiblement plus dangereux de la part d'auteurs ayant une telle reconnaissance publique. Glissant joue sur la corde sensible en caressant les peuples créoles dans le sens du poil et en les invitant finalement à ne pas tenter de se clarifier aux yeux d'autrui ni d'eux-mêmes. Il y aurait peut-être un rapprochement à faire entre ce souci d'opacité et les mécanismes de défense qui conduisent à une résistance chez l'analysé dont la névrose pourrait être mise à nu par un tiers (l'analyste) extérieur au système de pensée.

J'ai rencontré ce mécanisme protectionniste plusieurs fois sur mon terrain. On m'a souvent objecté " *de toutes façons vous ne pouvez pas comprendre, vous n'êtes pas d'ici*". Ma qualité de "Néropolitaine" devait suffire à m'exclure de la compréhension de la culture antillaise et de ses drames. Ne les ayant pas vécus ni portés, n'ayant pas été modelée par eux, je ne pouvais pas en comprendre les rouages, mais surtout je ne le devais pas. Mon regard extérieur semblait ainsi insupportable et parfois même dangereux pour certaines personnes qui préféraient m'exclure de leurs discussions ou considérer que mon analyse était caduque, afin de maintenir leur cohésion autour de leur version de l'Histoire. A l'inverse, dans des milieux plus privilégiés, on m'a souvent reproché de parler de faits et gestes culturels qui étaient dépassés et qui ne correspondraient plus à la réalité actuelle. Le fait de ne pas être allée en Guadeloupe pendant deux ans de suite faisait obligatoirement de ma vision une analyse obsolète. Je ne pouvais que vouloir, à mon tour, enfermer des Guadeloupéens dynamiques et responsables, avides de changements, et prêts à le prouver, dans une réalité indigne qu'eux-mêmes refusaient de prendre à leur compte. Bref, autant d'objections venant selon moi écarter toute possibilité de remise en question d'un système qui se reproduit en fait avec la complicité aveugle de ses membres, soit dans le repli identitaire, soit dans la dénégation ou même le déni. Mais n'est-ce pas le principe de tout système (biologique, social, culturel ou psychologique) que se protéger de tout élément étranger qui pourrait le rendre vulnérable ?

Conclusion : renaître en rompant

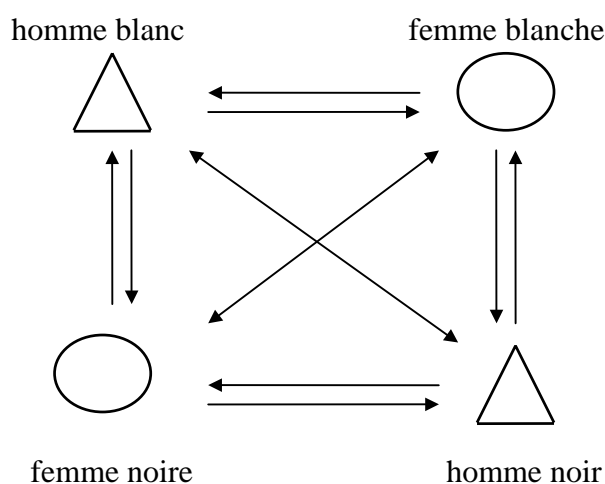
Lors d'un débat avec l'historien guadeloupéen Roger Bénéus, au sujet de l'identité guadeloupéenne et de la vie des Antillais pendant l'esclavage, un homme qui venait d'entendre que tout son peuple était né d'un viol fit remarquer que les Noirs et les Blancs avaient pu aussi à un moment donné s'aimer, s'attirer et qu'il ne pouvait pas seulement se considérer comme le fruit d'un viol ; que bon nombre d'Antillais sont nés volontairement de ces unions mixtes. L'historien répondit sans sourciller, dans une formule qui sous-entend un racisme profond et un apartheid sexuel et affectif obligatoire : *"oui mais c'était en fait un viol par consentement, ce qui est encore pire"*. L'assemblée bigarrée mais ravie le couvrit d'applaudissements, tandis que l'homme qui avait posé sa question semblait dans un profond désarroi. Il était venu discuter avec ses semblables de la possibilité de sortir d'une vision de soi en terme de conflits, d'oppositions, de souffrances, pour trouver le moyen d'être pleinement responsable de sa vie. On lui demandait en retour de confirmer qu'il faisait bien partie du même bocal et n'imaginait pas le renier. Bien qu'ayant eu deux filles de deux femmes différentes, il affirmait fièrement sa volonté de s'occuper de chacune d'elles et d'être un père présent et responsable. Il cherchait à comprendre pourquoi son père, son grand-père et les hommes avant eux avaient eu tant de mal à l'assumer. Il est reparti sans réponse mais avec le sentiment d'un réel décalage. Mais comment l'assumer face aux siens, sans s'exclure ?

Figure n°25 : les structures relationnelles et imaginaires de la matrifocalité.



Le maître, qui protège sa femme de toute relation avec l'homme noir, impose son pouvoir sur l'homme et la femme noirs, en s'immisçant dans les relations libidinales. Celui-là est castré de son pouvoir phallique au profit de la femme, qui détient une autorité éducative.

Figure n°26 : le carré de la mixité.



Les rapports horizontaux sont des rapports de possession et d'union.

Les rapports verticaux sont des rapports de convoitise et de séduction sexuelle.

Les rapports en diagonale sont des rapports de rivalité et d'évitement.

Tous sont des rapports mus par des désirs de reconnaissance.

CHAPITRE XIII :

LA MATRIFOCALITE : UN OBJET ANTHROPOLOGIQUE

L'analyse menée jusque ici s'inscrit dans une longue tradition de recherches sur la famille "noire" et sur la matrifocalité. Il convient à présent de comparer les données obtenues aux recherches précédentes ainsi qu'aux autres terrains créoles, afin de mettre en relief les enjeux d'une telle étude pour l'anthropologie afro-américaine, et pour l'anthropologie de la famille et de la parenté en général.

L'ensemble des travaux sur la question de "la famille noire" a été mené principalement par des chercheurs nord-américains ou anglais. L'objet même de "famille noire" a posé d'emblée problème. En effet, les formes d'organisation sociale entre parents, perçues initialement comme dépourvues de toute règle et de toute morale pouvaient-elles être considérées comme des familles à part entière ? D'autre part, ce type d'organisation rencontré fréquemment chez les Américains noirs permettait-il d'identifier une pratique quelle qu'elle soit à un groupe défini avant tout par son phénotype et sa couleur ?

Le contexte politique des premières années de la recherche "afro-américaniste" aux Etats-Unis, celui de la première moitié du vingtième siècle, est essentiellement moraliste et raciste. La famille maritale et patriarcale, en tant que lieu premier d'éducation, de moralisation (si possible chrétienne) et de socialisation des enfants, devient le centre d'équilibre de la société. Cette apogée des valeurs familiales et morales implique dans le même temps que l'on regarde avec effroi les formes "familiales" où le mariage est absent. L'illégitimité est en fait perçue comme la source de toute déviance familiale et sociale.

D'autre part, le racisme sur lequel s'est organisée la société américaine est à la base d'un ensemble d'énoncés visant à stigmatiser les Noirs dans leur incapacité à assimiler la culture de la société dominante blanche et à être intégrés pleinement par elle en retour. Comme l'explique H. Gutman en effet, les premières recherches doivent faire face à un ensemble de prénotions forgées avec la complicité de la littérature et de la presse qui développent le thème de la "bestialité noire" : "*Voyons, que sait le Noir des obligations du lien conjugal ? Pas plus, monsieur, que le taureau et la génisse du village*"¹. "*Dans sa vie privée, le Noir est sale, négligent et indécent, aussi dépourvu de moralité que beaucoup d'animaux inférieurs... (et a) peu conscience du caractère sacré des relations familiales et conjugales*"².

Dans ce débat, deux arguments s'opposent, dont l'enjeu majeur est la question des droits civiques et sociaux d'une population noire américaine qui reste encore une minorité, bien qu'une minorité majoritaire : l'absence de morale chez les Noirs est-elle due à une absence de culture et d'histoire quasiment constitutive de l'identité "raciale", physique et biologique des Noirs, ou bien est-elle le résultat de contingences historiques, économiques ou

¹ H. Gutman : "Le phénomène invisible : la composition de la famille et du foyer noirs après la guerre de Sécession", *Annales E.S.C.*, 1972, 27 (4-5) : 1197-1218.

² Propos de Robert Toombs, cités par H. Gutman, *Op. Cit.* p. 1202.

sociales ? C'est dans cette dialectique que s'instaure et se développe tout le débat sur la famille dite "noire" et plus largement que se construit toute l'anthropologie afro-américaine pendant plus de quarante ans ¹. Tous les travaux de référence en gardent donc profondément la trace et on a souvent l'impression que les auteurs tentent de cautionner l'un ou l'autre des arguments de ce débat. Nous nous proposons de reprendre les différents thèmes et les principaux auteurs de cette pensée de l'Afro-Amérique, qui dépasse en fait le seul cadre des Etats-Unis pour concerner toute la sphère caribéenne insulaire et continentale, afin de construire une approche comparative et proposer, si possible, une définition de la matrifocalité.

¹ De la fin des années 1920, date des premiers travaux de F. Frazier et M. J. Herskovits, à 1970 date de la parution de *Afro-American Anthropology*, édité par N. E. Whitten et J. F. Szwed, ouvrage de synthèse qui tente de proposer des "*perspectives contemporaines*" nouvelles pour l'anthropologie américaine.

I. La matrifocalité est-elle un résidu africain ?

Le débat initial sur la nature des pratiques des Noirs aux Etats-Unis devait d'abord opposer F. Frazier et M. J. Herskovits, dont les approches se différençaient autant que la couleur de leur peau (noire pour le premier, blanche pour le second).

A. LE DETERMINISME HISTORIQUE DE FRANKLIN FRAZIER

Première publication de vaste importance, l'étude de Frazier, *The Negro family in the United States* (University of Chicago Press, 1939), tente de trouver des explications historiques à la (dé)formation des familles noires. C'est en fait en terme de désorganisation et de destructuration qu'il appréhende ces formes familiales, caractérisées avant tout selon lui par une absence flagrante de morale sexuelle et conjugale. C'est en vue de prendre le contre-pied des préjugés racistes, s'exprimant dans une ségrégation sociale importante et violente, que Frazier interroge l'histoire afin de trouver un fondement scientifique à des comportements jugés hors normes et de les réhabiliter aux yeux de l'opinion publique et scientifique.

Il retient ainsi deux courants dans l'histoire de la famille noire : la formation de familles de type matriarcal, nées de l'esclavage qui avait maintenu les hommes noirs dans une position sociale défavorisée et les avait empêchés d'accéder au statut de propriétaires, petits bourgeois, artisans ou ouvriers qualifiés. C'est justement ce statut qui aurait permis aux quelques privilégiés qui avaient pu échapper à l'esclavage de former des foyers biparentaux. Ce deuxième courant restant minoritaire, Frazier conclut à une destructuration de la famille noire, due au système esclavagiste qui n'aurait pas permis à l'homme de tenir une position sociale suffisante pour prendre la responsabilité d'un foyer. Toute trace d'une éventuelle structure familiale africaine, où l'homme aurait occupé un rôle prépondérant, aurait ainsi été annihilée par l'esclavage. La dépendance économique du Noir après l'Emancipation aurait en fait pérennisé la reproduction de ce modèle.

C'est ainsi l'appartenance sociale en tant que produit de l'histoire, qui semble être le facteur déterminant dans l'élaboration d'un foyer familial pour Frazier. Dans cet état d'esprit, c'est plus l'émancipation des esclaves que l'esclavage lui-même qui serait responsable de l'instabilité des familles noires. En effet, soulignant le rôle annihilant de l'esclavage : "*Il est fort probable que jamais auparavant dans l'histoire un peuple n'ait été aussi dépouillé de son héritage social que les Noirs qui furent débarqués en Amérique*"¹, il incrimine de façon encore plus décisive l'émancipation en tant que l'antithèse de toute organisation morale et sociale de la famille. En effet, si l'esclavage avait détruit toute règle africaine en matière familiale, il aurait néanmoins imposé l'autorité du maître comme loi de référence. Si le contrôle du Blanc s'opposait au contrôle du groupe, il n'en restait pas moins un contrôle moral efficace. Ainsi, non seulement l'esclavage aurait effacé toute trace de conduites matrimoniales africaines antérieures à cette période, mais son abolition aurait laissé livrés à eux-mêmes des individus dont la sexualité avait pu être canalisée par l'autorité du maître :

"Lorsque le fardeau de l'esclavage fut supprimé, les masses à la dérive furent abandonnées sans aucune entrave à leurs impulsions désordonnées et à leur désir sauvage. L'ancienne intimité entre le maître et l'esclave sur laquelle avait reposé l'ordre moral pendant l'esclavage était à jamais détruite... La promiscuité sexuelle et le changement

¹. Frazier, *op. cit.*, p. 20.

*constant de compagnes devinrent la règle pour les éléments démoralisés de la population. Le mariage comme relation formelle et légale ne faisait pas partie des moeurs des affranchis."*¹

Notre analyse a montré en quoi cette hypothèse, qui a pourtant longtemps marqué les esprits, ne peut être appliquée au cas Guadeloupéen. En Guadeloupe, en effet, les lendemains de l'abolition ont été aussi importants que l'esclavage lui-même, puisqu'ils ont fondé l'enracinement républicain et populaire des valeurs coloniales. De surcroît, ayant retiré aux hommes noirs leur phallus, le système colonial n'a pas pour autant démoralisé la population servile. L'influence de l'Eglise ou même la possibilité accordée par certains maîtres à leurs esclaves de vivre en couple, tout en pouvant disposer d'eux à tout moment, nous rappellent l'existence de valeurs familiales dans la société esclavagiste. Valeurs imposées par le monde colonial, mais aussi, comme nous allons le montrer, valeurs radicalement nouvelles, créoles. Cependant, la notion de destructuration, qui vient légitimer encore aujourd'hui² les formes familiales où le mariage est absent, présuppose qu'une forme familiale structurée existait avant sa destruction par le système colonial esclavagiste. C'est l'argument de M. J. Herskovits.

B. LA THESE DE LA REINTERPRETATION DES SURVIVANCES AFRICAINES CHEZ MELVILLE J. HERSKOVITS.

Le travail de M. J. Herskovits débuté dans les années 1920 est celui d'un étudiant de F. Boas, qui est notamment le fondateur du programme de recherche sur les Noirs américains et les Africains, dans une Amérique qui préférait étudier ses concitoyens ou ses anciens Indiens aborigènes, les sauvages d'autrefois, vierges de toute civilisation. Faisant initialement le constat que les Noirs ont totalement assimilé la culture américaine, au même titre que les autres composantes de la société, Herskovits revient sur cette position dès les années trente en s'intéressant, sous l'influence d'une de ses consœurs (Z. N. Hurston), aux spécificités noires américaines. Au contact de la Harlem Renaissance, il constate la permanence de traits culturels africains et envisage de les répertorier sur une échelle d'intensité des africanismes, en fonction du degré de rétention des institutions observées (famille, économie, religion...), qu'il classe du "purement africain" aux "traces de coutumes africaines".

Cette étude dépasse alors le cadre des Etats-Unis pour s'étendre à d'autres sociétés de la Caraïbe qui auraient pu garder une présence culturelle africaine, à Trinidad ou en Haïti par exemple. Il tente alors de saisir le fondement premier des manifestations culturelles des Noirs américains, dans leur comparaison avec le terreau africain. Ce travail aboutit en 1941 à la parution d'un ouvrage fondateur et de forte influence sur toute l'anthropologie désormais "afro-américaine", *The Myth of the Negro Past*³. Réfutant le discours courant que les Noirs n'auraient pas d'histoire, puisqu'ils n'auraient pris place que faiblement et tardivement dans la construction de la société américaine, il espère montrer au contraire que l'histoire des Noirs américains doit se rechercher jusque dans leur origine africaine. Les africanismes qu'il entend dégager viendraient ainsi prouver que les esclaves auraient réussi à maintenir un espace culturel traditionnel en résistant peu ou prou à l'entreprise de colonisation (soit dans le marronnage, soit dans la résistance culturelle massive de communautés suffisamment importantes numériquement). Si son idée première est fonctionnaliste, (si des traits ont

¹ *Ibid.* C'est moi qui souligne.

² Dans un discours qui fait du Nègre le produit et la victime du phagocytage blanc.

³ Melville J. Herskovits, *The myth of the Negro past*, 1941, Boston, Beacon Press, rééd. 1958.

survécu c'est qu'ils servaient à quelque chose pour les individus qui les ont reproduits), il fonde finalement une approche diffusionniste et culturaliste, encore connue comme la théorie des survivances africaines ou africanismes.

La perspective diffusionniste suppose ainsi l'existence d'un esclave doué d'un souci de conservation culturelle, souci d'autant plus fort que son attitude est celle d'un rebelle¹. Cependant, cet Africain est aussi un adaptateur, quelqu'un qui réinterprète ses institutions en fonction du milieu dans lequel il se trouve, et dans la limite de la faisabilité laissée par ce nouveau cadre². Dans cette optique, ce sont les traits culturels africains seuls qui auraient servi de matrice pour réinterpréter les normes et valeurs culturelles de la société blanche. Au sein de ces africanismes, les formes familiales où le multipartenariat est fréquent seraient ainsi la résurgence d'une polygynie ou de systèmes matrilineaires originels. Ainsi par exemple, l'idéal du mariage monogame européen aurait été reformulé en fonction d'un moule africain premier. Les africanismes sont perçus comme le fruit d'une résistance au monde colonial, ayant permis la transposition, parfois intacte parfois réinterprétée, d'éléments d'une culture originelle africaine.

Néanmoins, la perspective de ce conservatisme culturel, posant les bases d'une culture américaine noire originale bien qu'incluse dans la culture américaine globale, ne remet pas en question chez Herskovits le fait que cette culture noire ait pu aussi assimiler les éléments nécessaires à son intégration plénière dans cette même société. Bien que spécifique, en raison de la supposée "fidélité" des Noirs envers leur passé africain, cette culture ferait complètement partie de la culture majoritaire : *"Dire que les Noirs des Etats-Unis et du Nouveau Monde en général ont conservé, à un degré variable, certains types de comportements et de croyances d'origine africaine n'implique pas nécessairement qu'ils n'ont pas, dans ce pays notamment, assimilé la culture américaine. Ils l'ont bel et bien assimilée dans la mesure où ils ont eu la possibilité de le faire..."*³ Cette analyse sous-entend en fait que la réinterprétation des valeurs dominantes blanches par les classes populaires noires serait l'un des fondements de la culture américaine, donc afro-américaine. Il n'est donc pas possible, pour Herskovits, de penser la culture américaine sans prendre en compte ses apports africains.

La critique historique a montré depuis la difficulté d'appliquer systématiquement cette théorie, pour le cas guadeloupéen en tout cas. La situation guadeloupéenne fait écho à *"la mesure dans laquelle ils ont eu la possibilité de le faire"*. La condition première pour valider une hypothèse des survivances africaines est que les esclaves aient pu reconstituer des communautés entières semblables à leurs communautés d'origine. Or, le système esclavagiste français tel qu'il fut appliqué en Guadeloupe et en Martinique veilla à l'impossibilité que se reforment des communautés ethniques, culturelles et linguistiques initiales. Contrairement au cas d'Haïti où la concentration d'Africains venus du Dahomey fut grande et permit une réminiscence de traits culturels dont le plus connu est la religion vaudou, les esclaves qui débarquèrent aux petites Antilles françaises ne purent guère reproduire leurs schémas culturels d'origine. Quant aux marrons, leur nombre restreint en Guadeloupe (en raison

¹ Idée reprise par Bastide qui étudiera la conservation des cultures africaines chez les communautés descendant des marrons. Cf. *Infra*

² Si le marronage laisse une plus grande latitude aux Africains, bien qu'ils ne soient jamais coupés de tout contact avec la civilisation coloniale, comme le soulignera R. Bastide (1973), la vie sur les plantations oblige à des contraintes sociales et culturelles qui entraînent une plus forte acculturation.

³ M. J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, New York, Knopf, 1937 : 304, cité par S. Mintz, "Une culture à retrouver ou à créer ? ", *L'homme*, 1971, XI (3) : 113.

notamment de l'exiguïté du territoire, qui empêchait d'échapper massivement à la plantation comme la forêt vierge guyanaise le permit aux Boni par exemple) rendit impossible la constitution d'une véritable société marronne capable de conserver des pans entiers de la culture africaine. Au contraire, la nécessité de vivre ensemble en étant différents, sous l'autorité d'une culture totalement étrangère, obligea à créer une communication culturelle nouvelle. De la sorte, au niveau matrimonial, les ethnies matrilineaires ont rencontré des ethnies patrilineaires sur le sol antillais et ont du apprendre à créer de nouveaux lignages. Quand bien même des membres d'une même ethnie se retrouvaient sur les plantations, les récits des voyageurs rapportent leur refus de se marier ou de contracter une union de façon endogame et encore moins incestueuse¹. La recherche de partenaires exogames, autant qu'elle fut permise par les colons, contribua donc à la rencontre des systèmes culturels et à l'invention d'un mode culturel nouveau². Cette invention se faisait particulièrement sensible chez les Nègres créolisés depuis plusieurs générations. La plantation avait réussi à modifier complètement leurs conduites matrimoniales puisqu'ils n'héritaient plus d'un apport africain de leurs parents et ne pouvaient pas non plus adopter celui des Nègres Bossales qu'ils devaient eux mêmes civiliser et parrainer.

Plusieurs autres questions sont soulevées par cette hypothèse des africanismes. Cette reproduction de traits culturels ancestraux peut-elle vraiment se faire de façon intacte quand le contexte n'est plus du tout le même, et que l'idée de culture innée n'est pas retenue ? Peut-on imputer cette reproduction à la volonté consciente des acteurs ? Ont-ils cherché délibérément et consciemment, dès les premières années, à maintenir des systèmes culturels intacts quand bien même le contexte les en empêchait ? Peut-on valider l'hypothèse du souvenir de la culture ancestrale qui semble prouver chez Herskovits l'idée de fidélité des Afro-Américains à l'Afrique au fil des siècles ? Quel que soit le rapport au milieu américain, le fait même que ce milieu et ce rapport soient nouveaux ne doit-il pas induire que la reproduction culturelle ne peut se faire de façon intacte³ ? Notons que la notion de fidélité implique qu'il y ait eu une transmission volontaire de génération en génération, et rejoint l'idée de la transmission par la mère fondatrice (cf. chapitre XII).

L'influence d'Herskovits n'en finit pas de peser sur les réflexions concernant les Noirs américains et les Caribéens. D'une part, car elle répond encore aujourd'hui à une population qui se cherche des origines, faute de pouvoir s'inscrire glorieusement dans l'histoire américaine, et qui préfère se tourner vers l'Afrique mythique. D'autre part, car elle est à la base d'une réflexion sur le lien entre patrimoine biologique et patrimoine culturel. Les faits de culture ne peuvent plus être imputés aux particularités biologiques d'un groupe, ils sont le fait d'un apprentissage social et non d'une disposition innée.

¹ La littérature accorde une place importante à la question de la sexualité incontrôlée des esclaves et de la promiscuité dans laquelle ils vivent en absence de toute morale, facteurs qui favoriseraient des relations de type incestueux.

² Voir sur ce point les travaux d'Arlette Gautier et Gabriel Debien La première note cependant que des caractéristiques ont pu être établies en fonction de l'origine des esclaves : les Ibos patrilineaires étaient par exemple plus souvent en couple et pères de famille.

³ C'est la question que se pose Bastide dans sa réflexion sur la possibilité des "*cultures en conserve*".

C. LE PRINCIPE DE COUPURE ET DE CONTINUUM CHEZ BASTIDE

Essayant de penser *les Amériques noires*¹ au-delà du paradigme diffusionniste, Roger Bastide s'attache à étudier des groupes noirs de la Caraïbe et des Amériques et différentes communautés de marrons des Guyane notamment. Dans une optique finalement très proche de celle d'Herskovits, il établit non plus une échelle des africanismes mais "un continuum culturel" (1973 : 67) entre deux types de comportements chez les Noirs. Le premier, fruit de la résistance, aurait permis le maintien d'une "culture africaine". Le second, fruit à la fois de l'adaptation au milieu et de l'isolement social et économique, aurait produit une "culture nègre". Il conclut ainsi à l'existence de deux types de communautés : "*celles dans lesquelles les modèles africains l'emportent sur la pression du milieu environnant ; certes, ces modèles sont obligés de se modifier (sic) pour pouvoir s'adapter, se laisser accepter ; nous les appellerons les communautés africaines. Celles au contraire, dans lesquelles la pression du milieu environnant a été plus forte que les bribes de la mémoire collective, usée par des siècles de servitude, mais dans lesquelles la ségrégation raciale n'a pas permis l'acceptation par le descendant d'esclave des modèles culturels de ses anciens maîtres ; dans ce cas, le noir a dû inventer de nouvelles formes de vie en société, en réponse à son isolement, à son régime de travail, à ses besoins nouveaux ; nous les appellerons des communautés nègres ; nègres, parce que le Blanc reste en dehors, mais pas africaines, puisque ces communautés ont perdu le souvenir de leurs anciennes patries. Ces deux communautés ne sont que des images idéales. En fait nous trouvons dans la réalité un continuum entre ces deux types.*" (Ibid. : 49).

Ce "continuum" est supposé parallèlement à la notion de "coupure" qui se retrouve chez tout individu dont certaines pratiques relèveraient d'une culture africaine (la religion par exemple) et d'autres de la culture nègre (l'organisation sociale) "*sans qu'il sente une contradiction entre ces deux mondes*" (Ibid. : 31). "*Ces fissures proviennent de ce que partout ces communautés sont soumises à un double mouvement, l'un qui les porte à s'adapter à un nouveau milieu, à se créer leurs propres institutions de lutte et de survie, l'autre, opposé, qui les pousse à maintenir des traditions ancestrales, ciments de leur unité spirituelle, symbole de leur indépendance politique aussi bien que culturelle.*" (Ibid. : 73).

Ainsi, les coupures sont-elles facilement compensées par un "continuum", qui permet de passer d'un registre à l'autre, tant au niveau individuel que social. On s'étonne finalement que Bastide ait tenu à garder une vision si dichotomique des sociétés coloniales américaines. Sa volonté de faire ressortir les permanences noires (africaines ou nègres) aux Amériques, semble l'avoir obligé à penser les cultures afro-américaines uniquement en fonction de la capacité du moule africain à faire face au contexte américain. Il ne s'intéresse finalement qu'au devenir des cultures africaines (dont on perçoit qu'il les trouve héroïques), et à celles de leurs formes qui prouveraient une pérennité des coutumes ancestrales, bien qu'adaptées au milieu dans lequel elles doivent vivre. Néanmoins, cette approche ne lui permet pas de donner une explication tranchée de certains phénomènes comme la matrifocalité. Reprenant chacune des théories existantes, en les confrontant à des terrains différents, il retient finalement une distinction en fonction des contextes urbain ou rural. Pour le premier, il adhère à une interprétation de type sociologique empruntée à Frazier et à R. T. Smith (Cf. *infra*) (la matrifocalité est alors "*le produit d'un double processus de désagrégation des modèles africains, le premier remontant à la promiscuité sexuelle de l'esclavage, le second à la débâcle qui a suivi l'émancipation et entraîné le nègre à vivre dans les villes en-dehors de tout contrôle d'un groupe social*" (Ibid. : 45-46)). Pour les seconds, il retient surtout l'idée de survivances africaines empruntée à Herskovits, rendues possibles en raison de la vie et du

¹ R. Bastide, *Les Amériques Noires*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1973.

contrôle communautaires. Ainsi, chez Bastide, la structure familiale dépend avant tout des raisons économiques et du régime de production (matrifocales là où les hommes sont mobiles patrifocales là où ils sont propriétaires du sol) et de la capacité d'adaptation des Noirs. Mais il exclut totalement l'idée d'une culture totalement nouvelle qui serait distincte des origines de ses fondateurs tout en étant née de leur rencontre et de leur influence réciproque. Les causes d'une telle vision peuvent être de deux ordres.

D'une part, Bastide choisit délibérément d'oblitérer une dimension cruciale du problème. En effet, il définit la "culture nègre" comme étant le fruit de la ségrégation sociale et économique imposée aux Noirs, même les plus acculturés. Alors même que ceux-ci auraient pu intégrer les valeurs de la société blanche en se créolisant, le fait que celle-ci leur ferme ses portes les aurait tenu à l'écart d'une véritable intégration à la fois culturelle et sociale. Le Noir ne peut donc pas être plus qu'un Nègre, même si c'est "*un Nègre à l'âme blanche*" (Ibid. : 30). Cette affirmation est possible car l'auteur avoue en note 23 : "*nous laisserons entièrement de côté les sociétés multiraciales égalitaires où le Noir a, pour pouvoir monter dans l'échelle sociale, assimilé complètement les valeurs des Blancs et où, dans une population mêlée, il y a sans doute des différences d'épidermes - mais pas de différence de genres de vie. Ces sociétés relèvent de la sociologie, non de l'anthropologie culturelle*" (Ibid. : 50).

L'idéologie qui préside à de telles affirmations, et qui transparaît dans l'opposition de paradigmes scientifiques avancée entre sociologie et anthropologie, peut s'entendre à deux niveaux. D'une part, c'est une vision qui désigne comme seule culture digne d'être étudiée par l'anthropologie la culture vierge ou protégée d'une acculturation totale. Comme le note S. Mintz, qui tente d'expliquer le peu d'intérêt de l'anthropologie pour les Afro-Américains assimilés : "*Anthropology has its own preoccupation with purity, and this is the purity of primitivity* " (*l'anthropologie est fondamentalement préoccupée par l'idée de pureté, et il s'agit de la pureté de la 'primitivité'* ") ¹. Le Nègre assimilé, peut-être parce qu'il vient remettre en question les paradigmes de l'anthropologie en n'étant plus différent ni par nature ni par culture, ne peut plus être l'objet que d'une sociologie, puisqu'il devient un acteur social comme les autres. Ainsi, le problème de la stigmatisation et de la définition des individus en fonction de leur "race" est finalement encore présent, même chez le chercheur français qu'est Bastide.

De surcroît, dans l'analyse de Bastide comme dans celle d'Herskovits et de bien d'autres penseurs de l'Afro-Amérique, le processus de réinterprétation et d'adaptation ne semble être que le seul fait des Africains, et de leur moule culturel servant à réinterpréter la culture blanche. Mais à aucun moment, le groupe des Blancs n'est envisagé lui aussi comme ayant été acculturé par l'influence culturelle de Nègres qu'il a côtoyés de loin et de près pendant plusieurs siècles. C'est une vision très segmentée de la société, en termes finalement très sociologiques, qui fournit de telles perspectives. Toute influence culturelle n'a pu se faire que de façon unilatérale, tant la classe des Blancs était coupée et imperméable à celle des Noirs. La culture et la société des Européens devenus américains, dont Bastide précise pourtant qu'elles ont dû aussi s'adapter au nouveau milieu (n'est-il que géographique ?), seraient ainsi protégées de toute influence d'une population sur laquelle elle a pourtant fondé son développement.

¹ S. Mintz, "Foreword", *Afro-American Anthropology, Contemporary Perspectives*, N. E. Whitten & J. F. Swed (Ed.), The Free Press, 1970, p. 14.

D. VERS UNE LOGIQUE DE LA CREOLISATION AVEC S. MINTZ

Prenant position dans la polémique sur l'origine des cultures noires américaines bien après les débats fondateurs, S. Mintz et R. Price ont pu affirmer : "*no group, no matter how well equipped, can transfer its way of life and the accompanying beliefs and values intact, from one locale to another. (Aucun groupe, aussi bien équipé soit-il ne peut transférer ses modes de vie, ses croyances et ses valeurs intacts, d'un lieu à un autre.)*"¹. Concernant le débat sur l'origine historique ou biologique des faits culturels, S. Mintz avait remarqué que la confusion entre traits culturels et traits physiques, ne permet pas de sortir d'une vision en terme de distinctions raciales. "*It must be repeatedly stressed that some Afro-American are phenotypically white*" ("*Il faut répéter avec insistance que certains Afro-Américains sont phénotypiquement blancs*") (1971 : 4). Cette affirmation remet donc en question les travaux précédents et permet de sortir d'une dichotomie en terme Noir-Blanc.

De surcroît, elle permet de mieux saisir le principe de créolisation qui rend compte de la construction culturelle de ces sociétés afro-américaines. Comme Mintz a pu le développer dans ses différents travaux, les cultures créoles sont nées non pas de l'évitement ou de la partition sociale imperméable entre les Noirs et les Blancs, mais aussi de la pénétration lente et progressive de l'univers de l'un dans l'univers de l'autre, à la fois aux niveaux social, culturel et biologique. Il ne s'agit donc ni d'un syncrétisme, ni d'une fusion. Pour ma part, j'appelle créolisation le processus progressif d'interpénétration culturelle par lequel les groupes en présence, dans une relation de forte domination sociale et politique de l'un par l'autre, se sont transformés en introduisant petit à petit et par à-coups, au fil de négociations symboliques, des éléments de la culture de l'autre. Ainsi, après déjà une ou deux générations, les groupes créoles en présence ne sont plus seulement influencés par les groupes originaux déracinés, africains ou européens, mais aussi par leurs descendants déjà différents, déjà acculturés, déjà créolisés, avec lesquels ils vont entrer dans un nouveau processus de créolisation. C'est ainsi un mécanisme progressif et très peu équilibré qui se déroule au fil des générations et en fonction du contexte physique, démographique, social et politique. Le processus n'est évidemment pas le même selon l'importance numérique de l'un ou l'autre groupe. L'analogie géométrique serait en fait celle du barycentre, calculé en fonction de repères distincts et pondérés bien différemment, culturellement et symboliquement. Le créole n'est pas un barycentre des groupes originaux, mais il se créolise en fonction de ce barycentre plus qu'en fonction des origines. La multitude de produits possibles sur les différents axes de créolisation contribue ainsi à l'imprévisibilité du phénomène créole, décrite par Glissant² (1999).

Cette perspective nous amène à soulever un autre problème. "*The content of Afro-American cultures in this hemisphere takes on its significance in what those who are Afro-Americans have done with it, not in whether its origins are demonstrably Africans*". ("*Le contenu des cultures afro-américaines dans cet hémisphère prend toute sa signification dans l'usage que les Afro-Américains en ont fait, et non dans le fait que ses origines soient évidemment ou non Africaines* ") (Mintz, 1970 : 13). La question principale de cette anthropologie afro-américaine, et c'est ce que nous avons essayé de faire dans notre propre travail en analysant plutôt le contenu des relations familiales, devrait donc s'attacher à

¹ S. Mintz & R. Price, *An anthropological approach to the Afro-American past : a Caribbean perspective*, Occasional Papers in Social Change, Philadelphia, Pennsylvania, Institute for the Study of Human Issues, 1976, p. 1 et 40.

² "*La créolisation nous apparaît comme le métissage sans limites, dont les éléments sont démultipliés, les résultantes imprévisibles*", Glissant, *Poétique de la Relation*, Paris : Gallimard, 1990; p. 46.

comprendre quels sens et quelles valeurs les Américains ont donnés à des pratiques culturelles nouvelles. Nouvelles puisque sorties de leur contexte originel, ou nouvelles puisque créées formellement de toutes pièces. Dans les deux cas, que la fonction et/ou la structure aient été préservées ou non, le sens donné consciemment ou non par les acteurs à leurs pratiques, sens qui dépend d'une représentation du monde entièrement forgée, elle, dans l'univers colonial de la plantation, est donc radicalement nouveau et différent des origines initiales. Le contexte de la plantation n'est pas qu'un décor, mais bel et bien un lieu de vie ou de survie, un lieu de domination et de rapports sociaux, politiques et sexuels et un lieu de production symbolique qui ne peuvent qu'être investis d'une charge symbolique et culturelle importante. Ce contexte fonde le regard de ceux qui ne seront jamais plus totalement ni des Africains, ni des Européens. La société de plantation produit ainsi une culture qui la transforme en retour.

Il n'est donc pas tant important d'identifier cette origine que de comprendre comment et avec quelle signification elle a été réinterprétée. En ce sens, les faits de culture dits afro-américains sont le produit d'un échange, d'une négociation âprement menée, avec son lot de résistances et de concessions, entre deux cultures originales au moins (trois si l'on retient la culture indigène et bien plus en distinguant les différentes cultures africaines et en ajoutant les différentes cultures post-esclavagistes) et des cultures créolisées intermédiaires, formant une culture créole qui continue d'influencer l'ensemble des protagonistes. Ainsi, la créolisation est-elle un mouvement plus qu'un état figé¹.

Concernant le cas de la famille, Myriam Cottias a ainsi montré que la population blanche s'est aussi créolisée et pas seulement physiquement, mais aussi à travers ses comportements familiaux et sexuels. Ainsi, le taux de natalité et le nombre d'enfants par femme des esclaves et ceux des Blancs créoles finissent sensiblement par se rejoindre au fil des décennies et des siècles (Cottias, 1990). Progressivement, le modèle et les valeurs coloniaux qui peuvent influencer les esclaves ne sont plus européens, mais fondamentalement créoles. Réciproquement, les conduites des Blancs créoles ne sont plus seulement l'application des formes européennes, mais aussi le fruit d'une modification lente mais indéniable. Le cas du multipartenariat, dont le débat sur l'origine déchire les auteurs, les uns l'attribuant à une résurgence africaine polygynique, les autres à une pratique de pouvoir des Blancs nantis, n'est en fait plus, dans son vécu créole, ni africain ni européen. Le multipartenariat antillais n'est ni une forme de polygamie aux soubassements politiques, ni une pratique occulte et bourgeoise de l'adultère, mais une forme de relations multiples, affichée glorieusement individuellement et socialement, mais dénoncée moralement, et qui se décline différemment selon les sexes et les velléités sociales, mais qui ne fonde pas l'organisation politique et juridique des sociétés où il se développe, pas dans la société guadeloupéenne en tout cas.

La question sociale prend en fait toute son importance dans la mesure où une même pratique culturelle peut avoir des sens différents selon la classe sociale. Cependant, bien avant que soit pensée la notion de créolisation, dans les années 1950 et 1960, et afin de prendre en compte justement ce facteur social, des sociologues anglais pour la plupart sont venus analyser les familles noires caribéennes, afin de sortir d'un débat en terme de races très ethnocentrique. Néanmoins, ce n'est plus en terme de privation culturelle ou d'acculturation que les débats sont menés, mais en terme de déviance par rapport à la norme universelle, et en l'occurrence britannique, du mariage. Désormais, on ne cherche plus à comprendre pourquoi

¹ C'est l'opposition entre les tenants de la "créolité" (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1989) et Glissant, défenseur de la "créolisation" (1990).

le Noir ne connaît pas la famille maritale, mais pourquoi son type de famille est une forme déviante du modèle normatif. D'un ethnocentrisme à l'autre...

II. La matrifocalité est-elle une adaptation socio-économique ?

A. LE REGARD DE SOCIOLOGUE DE R. T. SMITH

Dépassant les points de vue historiques de Frazier ou d'Herskovits, R.T. Smith proposa ainsi en 1956, dans son ouvrage *"The Negro Family in British Guyana"*¹, une analyse en termes socio-économiques. Première tentative pour réellement théoriser le principe de la famille noire, elle aboutit à la création du terme spécifique de "matrifocalité" qui vient ainsi désigner cette forme particulière de parenté. Préférant le terme matrifocal à celui de matricentré ou matriarcal, il insiste sur le fait que ce sont les mères qui sont au centre des relations familiales, ainsi axées autour des relations de filiation plus que des relations d'alliance. Ce sont les critères économiques qui priment dans l'analyse de R.T. Smith, qui porte sur les classes populaires. En effet, construisant un modèle de la famille noire où la femme prend seule, ou avec ses enfants adultes, la charge du foyer, l'homme contribuant temporairement et uniquement financièrement à l'entretien de celui-ci, R.T. Smith attribue cet agencement matrifocal aux effets de la pénurie économique.

Etudiant des ménages formés initialement par la cohabitation d'un homme et une femme et qui, à mesure que les enfants naissent et grandissent et que l'homme se déplace pour raisons professionnelles, se transforment en des ménages matrifocaux, il montre que le principal besoin du ménage est économique. La femme est ainsi dépendante de l'homme quand les enfants sont en bas âge, et qu'elle ne peut participer pleinement et seule à l'entretien de la maisonnée. Mais la dépendance s'amenuise quand les enfants grandissent et peuvent participer aux frais ménagers. La présence de l'homme à la tête du foyer n'étant plus une nécessité économique, celui-ci devient matrifocal avec l'éloignement de l'homme, lui-même soumis à une précarité professionnelle qui l'oblige à se déplacer vers les villes pour trouver du travail. La part des foyers matrifocaux s'accroît encore avec le veuvage des femmes.

Cette interprétation économiste qui semble pouvoir faire facilement abstraction des pères en ne leur attribuant qu'un rôle économique, reposait sur une conception réduite de la famille que R.T. Smith empruntait à Meyer Fortes, qui signa la préface de son ouvrage. Considérant en effet, dans une optique socio-biologiste, que la parenté n'a d'autre but que la succession et le renouvellement des générations, il affirmait : *"Ce qui est indispensable, c'est le lien parental, et pour ceci toute forme de cohabitation permettant la procréation est suffisante"*². Faisant de la cellule familiale le noyau biologique nécessaire à la reproduction, il exclut ainsi la dimension relationnelle, symbolique, culturelle et affective des structures de parenté. R.T. Smith reprend cette thèse pour expliquer que la famille noire accorde sa préférence à la filiation et non à l'alliance. Les femmes n'auraient ainsi besoin des hommes qu'à des fins matérielles, qui rendent ceux-ci accessoires quand d'autres personnes peuvent assurer cette sécurité. Cette perspective expliquerait aussi que les femmes puissent changer de partenaires, de conjoints ou de maris, non seulement pour se reproduire, mais aussi pour

¹ R.T. Smith, *The Negro family in British Guyana*, London, Routledge & Keagan P. Ltd. 1956.

² Cité par J. André, *L'inceste focal dans la famille noire antillaise*, Paris, P.U.F., 1987, p.22.

pallier l'absence des hommes lorsqu'ils sont amenés à quitter le foyer - qui reste du coup féminin, maternel et non conjugal - pour trouver du travail.

La question de la mobilité des hommes issus de catégories sociales populaires et défavorisées est au centre de nombreux travaux dont ceux de M.G. Smith¹ et Edith Clarke² à la même période sur les Antilles anglophones. La précarité et l'instabilité professionnelles et économiques seraient donc à la base de l'instabilité familiale dite matrifocale. Ainsi, le débat n'envisage plus la famille noire dans une dialectique historique de la résistance ou de l'anéantissement, mais dans une dialectique sociologique de l'adaptation ou de la marginalisation.

Malgré cette perspective qui fait de la matrifocalité une forme instable et déviante, l'apport de l'étude de R.T. Smith est considérable dans la compréhension de la famille noire. Il est le premier à oser considérer cette famille comme une forme familiale à part entière. Il a su mettre en évidence l'importance des conditions économiques dans lesquelles se développe cette matrifocalité, même si elles semblent parfois supplanter tout autre critère anthropologique ou historique. Dans cette analyse, en effet, la matrifocalité devient un agencement familial construit en réponse à un système économique de pénurie que connaissent les classes ouvrières. La matrifocalité, définie ici comme une forme familiale maternelle, serait en fait un agencement temporaire inventé en réponse à une situation économique donnée. L'analyse des itinéraires matrimoniaux des femmes tend à valider cette hypothèse dans la mesure où la présence de partenaire n'est que temporaire, puisqu'elle correspondrait aux périodes où la femme se fait soutenir matériellement. La sexualité serait alors le lieu d'un échange de services : activités sexuelles contre biens matériels. L'analyse des rôles sexuels, qui sera plus marquée chez M.G. Smith (1962), Edith Clarke (1957, 1966) et plus encore chez Peter Wilson (1973) est alors utilisée pour cautionner cette sociologie. La valorisation du "machisme", qui encourage les hommes non seulement à avoir plusieurs maîtresses mais surtout à leur assurer un confort matériel, fonde l'identité virile sur une notion économique et entretient une vision de la conjugalité en terme d'échanges sexuels et marchands³.

B. UNE CULTURE DE LA PENURIE ET SANS HISTOIRE ?

Dans l'analyse de la famille noire, R.T. Smith retient ainsi deux points importants : la prédominance du lien de filiation mère-enfants et l'instabilité de la position socio-économique de l'homme, contribuant à un non investissement des relations d'alliance et à l'instabilité des unions consensuelles. De ce fait, il établit d'emblée un lien entre une forme familiale et une catégorie socio-économique, indépendamment du contexte historique, qui nous semble pourtant primordial. En effet, le terme de matrifocalité est aussi utilisé par R.T. Smith pour désigner des familles dans certains quartiers de Londres ou dans certaines catégories professionnelles en Ecosse. De la même façon, N. L. Gonzales⁴ (1970) indique que la

¹ Michaël G. Smith, *West Indian Family Structure*, Seattle, University of Washington Press, 1962.

² Edith Clarke, *My mother who fathered me*, 1957, London, Allen & Unwin, 1966 (rééd.)

³ Cette vision est encore très fréquente aujourd'hui. Elle ressort particulièrement dans les études des relations de sexes chez les jeunes Noirs aux Etats-Unis et s'applique aussi au cas guadeloupéen. Elle serait même à l'origine d'une forme cachée de prostitution incitant les jeunes filles à avoir des rapports sexuels avec des hommes pour obtenir de l'argent ou des biens comme des vêtements...(Cf. *Infra*).

⁴ N. L. Gonzales, "Toward a definition of matrifocality", *Afro-American Anthropology*, 1970, Op. Cit.

matrifocalité serait présente aussi dans la société javanaise. Les auteurs qui analysent ces familles originales et qui mettent en évidence l'importance de la dyade mère-enfants et de la distribution des relations familiales en fonction de la mère ne retiennent cependant que le facteur socio-économique.

Ce facteur socio-économique serait plus ou moins directement responsable d'un autre facteur fondamental, celui du déséquilibre numérique et démographique entre hommes et femmes et de leur répartition sociale. Dans les régions où la "matrifocalité" est repérée, les hommes sembleraient ainsi être en nombre moins important, principalement du fait de leur mobilité professionnelle. C'est en fonction de ce critère que diverses formes familiales maternelles ont pu être désignées comme étant "matrifocales". Ainsi, les Nayars de l'Inde du sud ayant connu une forte migration de travail masculine, de même que les familles devenues monoparentales pour cause de divorce ou de décès, sont toutes identifiées comme étant "matrifocales" par un auteur comme R. Kunstadter¹. N. L. Gonzales qui avait étudié des "foyers de consanguins" ("consanguineal household") lors de sa thèse d'Université sur l'Amérique centrale en 1959, reprend cette expression en 1965² pour l'appliquer au cas des familles caribéennes, malgré les critiques de R. Randolph³ et de M.G. Smith (1962). Elle ne parvient pas dans sa tentative de redéfinition de la matrifocalité en 1970 à lever cette confusion majeure, qui définit la matrifocalité non pas en fonction de ses causes et sa dynamique mais en fonction de ses conséquences : la présence sous un même toit des descendants consanguins d'une même femme. Il faut attendre 1984⁴ pour que des perspectives plus claires soient apportées par l'auteur bien que le terme soit conservé. Cependant, les analyses proposées ne viennent pas interroger une matrifocalité relationnelle mais bien structurelle, et ne permettent pas de saisir les enjeux, les statuts sociaux et les représentations des différents acteurs familiaux.

Si une telle confusion et une telle minimisation de l'influence des conditions historiques et anthropologiques sur la culture familiale ont pu se produire, c'est en raison notamment d'une idéologie conjugaliste qui pesait sur tous les chercheurs. L'absence de mariage et la fréquence des unions libres choquaient une Amérique et une Angleterre puritaines qui avaient préféré jusque là ne voir des formes de déviance sociale ou familiale que chez les étrangers et les colonisés. Alors que les sociétés industrialisées n'imaginaient pas encore qu'elles produiraient un type de monoparentalité et d'unions extra-maritales qui viendrait remettre en question les fondements mêmes de la famille, peut-être était ce plus facile de questionner la sociologie que de remettre en question les effets de la colonisation.

L'influence de l'approche sociologique fut et est restée importante dans l'étude de la famille caribéenne et afro-américaine. D'une part, car elle a déterminé un ensemble de recherches pendant les années 1960 principalement, menées dans l'ensemble des îles de la Caraïbe (la Jamaïque, Trinidad, Porto Rico, Haïti, la Martinique, les Bahamas...) qui se sont attachés à comprendre l'organisation sociale que reflète la famille. D'autre part, car les

¹ P. Kunstadter, "A survey of the consanguineal or matrifocal family", *American Anthropologist*, 1963, LV (1) : 56-66.

² N. L. Gonzales, "The consanguineal household and matrifocality", *American Anthropologist*, 1965, LVII (2) : 163-177.

³ R. R. Randolph, "The matrifocal family as comparative category", *American Anthropologist*, 1964, LVI (3) : 628-631.

⁴ N. L. Gonzales, "Rethinking the consanguineal household and matrifocality", *Ethnology*, 1984, XXIII : 1-12.

travaux des décennies suivantes, moins nombreux, reprennent des arguments tendant à montrer la prééminence du facteur socio-économique dans la constitution des familles afro-américaines. Pour exemple, et bien qu'elle n'ait pas axé ses recherches sur la question de la mobilité professionnelle, Jean Besson¹ a multiplié les travaux qui fondent l'origine de l'organisation sociale et familiale dans la question de la propriété de la terre, à laquelle accède ou non un homme, et qui détermine sa position et son statut sociaux ainsi que son type de stabilité familiale. L'ancrage familial serait alors dépendant de l'ancrage foncier.

C. VERS UNE PERSPECTIVE SOCIO-CULTURELLE AVEC M. G. SMITH

Cependant, si l'absence de lien conjugal est stigmatisée par ces auteurs, l'étude de la relation conjugale n'est pas prise en compte dans les premiers travaux. M.G. Smith (1962) est le premier à mettre à l'honneur la relation homme-femme qu'il considère comme conjugale malgré sa forme extra-résidentielle. Ouvrant de nouveaux horizons, il tente alors de sortir d'un débat qui opposait la légitimité des unions non pas à leur illégitimité mais bien à leur inexistence. Il propose ainsi de considérer que trois formes d'union sont possibles et qu'elles s'enchaînent successivement dans les itinéraires matrimoniaux. La relation de type "visiting union" extra-résidentielle en phase initiale, le concubinage à l'âge adulte, et le mariage qui viendrait valider la maturité². Cette séquence qui permet de mieux saisir la matrifocalité a cependant pour objectif de prouver la finalité et la supériorité morale et sociale du mariage. En outre, comme l'indique Jacques André, "*d'une manière générale, l'homme n'est pas visiteur ou concubin ou marié, il est concubin ou mari et visiteur*". La concomitance éventuelle ou recherchée entre ces séquences rend caduque toute opposition de forme entre ces trois modèles de l'alliance. Elles ne s'excluent pas elles peuvent même être conjointes.

De surcroît, cette opposition voudrait correspondre non seulement à trois étapes de la vie des individus mais aussi à trois niveaux sociaux. L'union extra-résidentielle chez les classes populaires, le concubinage chez les classes moyennes et le mariage chez les classes supérieures³. La distinction sociale semble correspondre d'emblée à une distinction et une ségrégation raciales qui persistent peut-être plus dans le regard du chercheur que dans la réalité culturelle. Parce que ces sociétés deviennent multiraciales, les classes sociales, marquées initialement par l'économie de la plantation, ne sont plus l'adéquation des catégories raciales : il n'y a pas de réciprocité obligée entre la couleur de peau noire et le milieu défavorisé, ou la couleur de peau blanche et le milieu favorisé, même si l'un est longtemps resté un handicap et l'autre un passeport. Evidemment la distribution raciale des classes sociales est encore tributaire de la vitalité économique du pays concerné. La réalité guadeloupéenne, celle d'un département français (situation bien confortable à l'échelle caribéenne), nous montre que la distinction n'est pas si tranchée. Si des clivages sociaux se manifestent, ils n'empêchent pas que le mariage soit considéré comme un idéal dans toutes les catégories. Ce sont plutôt les modalités de réalisation qui varient d'une classe à l'autre, en

¹ Notamment, Jean Besson, "Reputation and respectability reconsidered. A new perspective on Afro-Caribbean peasant women", in *Women and change in the Caribbean*, J. H. Mousen (Ed.), Bloomington : Indiana University Press, 1993 : 15-37.

² Cette analyse nous permet de souligner l'extrême modernité des sociétés créoles, dont les structures familiales (bien que le sens en était différent) donnaient déjà un avant goût de ce que sont devenues les relations de couple dans les sociétés industrialisées de la fin du vingtième siècle.

³ L'analyse que M. G. Smith propose de ces sociétés qu'il dit pluresociales repose sur une vision marxiste de la société où les différents groupes sociaux sont hiérarchisés dans un rapport de production qui les distingue nettement les uns des autres. Cf. *The plural society in the British West Indies*, Berkeley, California Press, 1965.

fonction de la signification sociale du lien conjugal et de la promptitude des individus à se reconnaître dans la norme et/ou dans la règle¹. Le débat entre déviance et adaptation fut celui qui opposa notamment W. Goode et H. Rodman dans les années 1960², ce dernier ayant très adroitement noté que la majorité numérique des unions consensuelles en milieu populaire ne signifiait pas que le mariage ne représentait pas un idéal dans cette catégorie, comme le premier le prétendait (cf. chapitre III). L'auteur eut l'habileté de remettre en question les interprétations des anthropologues qui extrapolaient sur l'investissement symbolique des acteurs à partir de leurs pratiques sociales uniquement. Il remet courageusement en question l'outil d'enquête de l'anthropologie.

Ainsi, ce n'est pas dans la structure qu'il faut chercher l'origine de cette matrifocalité que l'on dit instable, mais dans le sens que les protagonistes lui donnent, avant celui que les analyses lui accordent. L'analyse de la fonction familiale proposée par L. Vallée en 1965³, qui permet de mesurer qu'une famille nucléaire biparentale peut avoir un fonctionnement matrifocal, quand c'est par la mère que transitent toutes les relations et toutes les décisions de la famille, cette analyse se propose ainsi de quitter le débat initial mais ne parvient pas au bout de son objectif. Au contraire, elle encourage des distinctions de structures qui ne permettent toujours pas de comprendre le principe culturel transversal de toutes les formes d'unions observées. Au même moment, Guy Dubreuil, tente de rendre compte d'un système de valeurs commun à l'ensemble des formes familiales rencontrées en Martinique, qu'elles soient patrifocales ou matrifocales et quels que soient les milieux sociaux, en précisant que la hiérarchie de valeurs qui les organise est "souple et polyvalente" permettant une dynamique évolutive des formes familiales les unes vers les autres. Mes ces travaux ne semblent pas avoir trouvé d'écho.

D. LE CADRE SOCIAL : FACTEUR DETERMINANT OU TROMPE-L'ŒIL ?

Je me permets de faire ici une petite digression sur l'un des effets d'une sociologie abusive. Un point récurrent dans les études sur la famille "noire" en Amérique suscite quelques commentaires. Les populations étudiées appartiennent quasiment systématiquement à une classe sociale défavorisée, au mieux font-elles partie de classes moyennes⁴. Si les premières études menées il y a cinquante ans ont rencontré des populations majoritairement ouvrières ou agricoles, on peut se demander si l'association noir = pauvre ne continue pas de prédéterminer les enquêtes les plus contemporaines. On peut s'interroger sur la capacité des

¹ D'autre part, à situation économique semblable, certains groupes culturels tels les "Indiens", ont longtemps maintenu des relations matrimoniales patriarcales, ce qui constitue un contre-exemple. Le paramètre à considérer serait peut-être plus celui du statut social que celui de la classe sociale.

² Les revues scientifiques de l'époque se font le lieu d'un débat entre les anthropologues sur cette question. Cf. W. Goode, "Illegitimacy in the Caribbean social structure", *American Sociological Review*, 1960, XXV (1) : 21-30., et "Reply to Otterbein" *American Anthropologist*, 1967, LIX (2) : 226-227. K. F. Otterbein : "Caribbean family organization : a comparative analysis", *American Anthropologist*, 1965, LXVII (1) : 66-79, et "Reply to Goode", *American Anthropologist*, 1966, LXVIII (2) : 493-497.

³ Louis Vallée, "A propos de la légitimité et de la matrifocalité. Tentative de réinterprétation", *Anthropologica*, 1965, VII (2) : 163-177.

⁴ Evidemment je suis assez mal placée pour parler. Mais la constitution aléatoire de mon échantillon n'a pas résulté d'un choix volontaire d'exclure les populations les plus favorisées. Il ne m'a pas été possible de les rencontrer sur mon terrain rural. Ce qui ne veut pas dire qu'elles ne se reconnaîtraient pas aussi dans mon analyse, qui mérite de ce fait une étude comparée.

sciences humaines à accepter de considérer comme un objet social une catégorie de Noirs bourgeois ou aisés. Un Noir qui réussit n'est peut-être plus tout à fait noir...

Etudiant des cultures dites "noires" ou "black" ¹, donnant lieu à des "Black Studies", si ce n'est des "African Studies", l'anthropologie américaine contemporaine semble encore oublier que la notion de couleur peut traverser les classes sociales même si l'appareil politique américain voudrait maintenir des oppositions socio-raciales nettes. La réalité de la mobilité sociale et du métissage vient remettre en question le fondement d'une telle partition. Cependant, les situations sociales américaines, caribéennes, et européennes montrent une forte proportion de "Noirs" dans les milieux sociaux défavorisés. Aux Etats-Unis par exemple, la population dite noire semble être plus touchée par les problèmes sociaux, familiaux, scolaires, et plus vulnérable à la délinquance et à la violence². Ce qui pourrait s'expliquer par un facteur socio-économique ou qui mériterait une interprétation culturelle semble être souvent attribué à un facteur phénotypique. Et réciproquement, le phénotype semble impliquer une appartenance et une conduite sociales prédéterminées. Cette double association masque un problème autre, dont nous avons déjà parlé, à savoir le vécu d'une population en terme d'exclusion (notion qui vient fonder l'identité du groupe) et la difficulté à entrer dans une logique de mobilité sociale (Cf. Chapitre XII).

Le dimension culturelle de cette dynamique ou de cette absence de dynamique trouve ses fondements ailleurs que dans une situation sociale : l'histoire et la culture sont au rendez-vous. Néanmoins, cette identité culturelle est renforcée par une situation sociale qui vient la corroborer. Peut-être même que cette identité fondée sur l'exclusion appelle encore aujourd'hui une situation sociale en terme de marginalité pour être effective. Ainsi, la stigmatisation de la population noire pour ses pratiques sociales "déviantes" vient légitimer non seulement un discours politique et social mais aussi le vécu des individus les plus concernés qui intériorisent et reproduisent les images que les autres ont d'eux. Cette alimentation réciproque de la société et de la culture agit comme un cercle vicieux dont l'issue est incertaine. Pourtant, l'influence du facteur social permet aussi de percevoir un changement culturel. La mobilité sociale qui peut malgré tout accompagner la prise d'un nouvel emploi, ou la mobilité géo-sociale (dans la migration notamment) permettent de prendre du recul par rapport à la société mais aussi à la culture de cette société. Le changement de (la) société produit un changement de culture alors que c'est aussi le changement culturel qui produit un changement social.

¹ La moindre trace de métissage noir-blanc suffit à être désignée comme la preuve d'une identité noire aux Etats-Unis.

² Les études menées sur le SIDA notamment concernent le plus souvent des analyses des "Urban Low-Income African-American Men" comme l'illustre le titre de l'article de T. Whitehead sur le SIDA et l'identité sexuelle des Afro-Américains (1997). Quelles représentations de la sexualité pour les Noirs et de la sexualité des Noirs président à un tel commerce (commerce qui serait aussi perceptible en Guadeloupe) ? La mise en évidence dans ce texte de rapports de sexe finalisés dans l'espoir d'un échange de services de type matériel doit-elle être analysée en termes "raciaux", socio-économiques ou/et culturels.

III. La matrifocalité est-elle un invariant afro-américain ?

La prise en compte du facteur culturel donne lieu à des analyses qui ne se font plus en terme de déviance mais en terme de production de sens. Le sens donné aux comportements familiaux et sexuels intéresse l'anthropologie mais aussi bien sûr la psychanalyse.

A. LE DOUBLE STANDARD DE P. WILSON

Ayant noté que l'étude des sociétés et des familles noires antillaises portaient principalement sur des groupes domestiques, Peter Wilson¹, à la fin de années 1960, se propose pour sa part de comprendre l'organisation sociale à partir des relations au sein de groupes informels. Il entend ainsi mettre en évidence le système de valeurs qui préside à l'ensemble des relations sociales. En reprenant les travaux de ses prédécesseurs sur la Caraïbe, et en se servant de son propre terrain à Providencia, il se propose d'explorer "*the principles of social relations which might serve to structure the moral and social system of a community*" ("*les principes des relations sociales qui pourraient servir à structurer le système moral et social d'une communauté*") (1968 : 71). En refusant d'adhérer à l'idée qui tend à marginaliser les familles matrifocales et même les hommes, il montre que ceux-ci, loin d'être marginalisés, se retrouvent dans des communautés extra-domestiques où se construit leur identité sociale et sexuelle.

Les notions relevées jusqu'alors dans l'étude des relations sociales lui servent ainsi à construire un modèle de représentation de la sexualité fondé sur un double standard. Les comportements sexuels des hommes répondraient à un principe de réputation quand ceux des femmes répondraient à un principe de respectabilité. Ce double standard semble être repérable dans toute la Caraïbe. La réputation induit divers comportements selon la société en question. Mintz avait déjà noté l'importance du "machismo" à Porto Rico (Mintz, 1956) et cette notion exacerbée de la virilité se retrouve dans toutes les sociétés caribéennes, qu'elles aient subi l'influence latine ou non. Ce "machisme" englobe une sexualité masculine hyperactive dont chacun doit pouvoir faire l'écho, un sens de l'honneur tel que l'homme doit être capable de répondre à toute insulte ou à toute attaque qui viendrait remettre en question l'honneur de sa famille ou son honneur personnel, et une capacité à se faire valoir économiquement en assurant un confort matériel à sa famille. Le "respeto", la "dignidad" et l' "honor" sont donc les trois piliers d'une réputation qui doit de surcroît se montrer de façon ostentatoire. Cette identité virile propre aux Antilles hispanophones est décrite aussi dans les Antilles anglophones. E. Clarke l'avait déjà relevée pour la Jamaïque et R.T. Smith pour le Guyana. Concernant les Antilles francophones, les analyses faites sur Haïti² et la Martinique³ permettaient aussi d'abonder dans ce sens, malgré une influence hispanique moins forte. A l'inverse, l'identité féminine est présentée par Wilson comme participant du principe de respectabilité, fondamentalement religieux, qui oblige les femmes à une vie discrète et domestique, dans la fidélité affective et sexuelle.

C'est évidemment de Wilson que notre analyse se rapproche le plus, même si ce double standard ne nous semble pas immuable. D'une part, car la notion hispanique du

¹ P. Wilson, " Reputation and respectability : a suggestion for Caribbean ethnology", *Man*, 1968, 4 : 70-84, et *Crab Antics, The social anthropology of English-speaking Negro Societies of the Caribbean*, New Haven and London, Yale University Press, 1973.

² R. Bastien, "Haitian rural family organization", *Social and Economics Studies*, 1960, X : 478-510.

³M. Horowitz, 1967, *Morne-Paysan : peasant village in Martinique*, New York : Holt, Rinehart & Winston.

machisme confère aux hommes une autorité sociale qui est non seulement reconnue mais aussi encouragée, ce qui n'est pas toujours le cas en Guadeloupe. D'autre part, car la respectabilité est une valeur très importante pour les hommes aussi, et que la réputation peut devenir une qualité chez certaines femmes qui n'ont pu acquérir toute la respectabilité souhaitée. (Cf. Chapitre VI, VII, X et XI). Wilson qui ne l'ignorait pas a expliqué ce double standard en fonction de la référence au système auquel il correspond. *"Reputation is the key to a social system based on interaction within a community, the internal system, whereas respectability stems from the legal society or the external system"* (*"La réputation est la clé d'un système fondé sur l'interaction à l'intérieur d'une communauté, le système interne, alors que la respectabilité provient de la société légale ou du système externe"*) (1968 : 79). Ceci correspond à l'articulation entre la règle et la norme, et non pas uniquement entre le masculin et le féminin, que nous avons développée dans notre travail.

Poussant son analyse, Wilson explique que *"reputation is a complex of values which reflects the congruence of the way a man views himself and the way he is viewed by others"* (*"la réputation est un ensemble de valeurs qui reflète la coïncidence entre l'image qu'un homme a de lui-même et l'image que les autres ont de lui"*). Ainsi, la réputation viendrait signer l'adéquation aux valeurs d'une communauté qui, en étant fondée sur l'informalité et la marginalité, se définit dans son décalage par rapport à la loi. D'ailleurs, la capacité des hommes à ne pas se soumettre aux interdits et à vivre aux limites de la légalité et de la légitimité reflèterait leur résistance au système légal de la société globale (moraliste, normative et chrétienne) dont les femmes seraient plus proches en raison de leur aptitude à vivre dans des réseaux de parenté et de sociabilité domestiques très contrôlés.

L'apport fondamental de Wilson, (il faudra attendre 1993 pour que Jean Besson vienne le remettre en question) a occupé le débat sur la famille pendant les deux décennies suivant la parution de *Crab Antics*, en 1973. En analysant les valeurs sociales de la sexualité, l'auteur avait finalement abouti à faire de ce double standard, fondement de la matrifocalité, l'expression d'une dualité entre résistance et adéquation au système global, lui même défini selon des codes raciaux, sociaux, politiques et économiques. L'hypothèse sous-jacente que la matrifocalité serait une forme de résistance à la culture dominante dans toute l'Afrique-Amérique est présente chez de nombreux auteurs. L'étude historique de M. Cottias sur la Martinique (1990) tendrait à la valider, puisque la légitimité semble avoir particulièrement reculé après que les politiques sociales aient insisté sur sa supériorité morale. Les anciens esclaves auraient ainsi manifesté leur refus de continuer à se soumettre à la loi du maître en entretenant un type de relations hors normes. Nous croyons plutôt que la matrifocalité résulte de la capacité des acteurs non pas à se positionner sur une échelle de la résistance et de l'assimilation mais à jouer de ses ambivalences.

L'analyse de Wilson laisse cependant une question en suspens. La matrifocalité peut effectivement être désignée comme une dynamique culturelle qui consigne les femmes dans un rôle maternel et les hommes dans un rôle filial et sexuel, tout en reconnaissant les potentialités économiques de ceux-ci, et comme une dynamique sociale qui insère les individus dans des réseaux communautaires de nature et de valeurs différentes selon leur sexe. Faut-il conclure que les familles sont matrifocales en raison de l'influence de ces communautés extra-domestiques qui socialisent leurs membres, ou que c'est la dynamique familiale qui produit de telles communautés ? La question du lien de fondation entre famille et société reste posée.

Ainsi, le travail de tous ces chercheurs dont nous nous sommes inspirée, parce qu'il s'en tient à une approche sociologique et anthropologique, ne permet pas cependant de saisir les modalités de reproduction et d'intériorisation des systèmes de valeurs. Comment les

générations transmettent-elles des codes sexuels, des représentations, et des images sur un domaine qui finalement s'énonce très peu verbalement dans le cadre de la relation familiale ? Bastide lui-même notait que *"le tort, à notre avis, de toutes ces théories, quelles qu'elles soient, est d'être trop systématiques et de vouloir expliquer ce qui nous paraît un ensemble de traits culturels très complexes et très variables, par un unique facteur : mémoire collective, désagrégation due à l'esclavage, conditions économiques du milieu américain"* (Bastide, 1973 : 43). L'outil psychanalytique nous a permis de trouver des éléments de réponse à des questions que l'anthropologie ne se posait pas.

B. LE PARADIGME PSYCHANALYTIQUE DE J. ANDRÉ

Bien que n'étant pas de formation psychologique, nous avons été interpellée par les travaux des psychiatres et psychanalystes qui se sont penchés sur la question de la famille aux Antilles françaises. Franz Fanon, psychiatre ayant séjourné longuement en Algérie, Fritz Gracchus mort prématurément après un ouvrage incontournable¹, Jacques André qui a fait une analyse très pertinente de la famille guadeloupéenne et Livia Lesel qui a fait un travail semblable sur la famille martiniquaise. Jacques André est métropolitain, quand les autres étaient ou sont Antillais. L'analyse psychologique et psychanalytique permet de poser des questions non pas contraires, mais parfois à l'inverse de l'anthropologie : *"L'investigation psychanalytique conduit à inverser les termes du raisonnement : la position précède la fonction, il faut une mère déjà constituée - comme personne psychique - pour que puisse être investie l'activité correspondante. (...) La matrifocalité au sens où nous l'entendons est une matrifocalité sexuelle. La mère focale n'est pas une conséquence, elle est au principe."* (André, 1987 : 37-38).

Ainsi, la matrifocalité n'est pas considérée ici comme le produit de facteurs exogènes (histoire, société, économie) ou de fonctions biologiques ou sociales, mais d'abord comme le fruit d'une dynamique familiale qui met en lien des sujets et des inconscients. La problématique du désir permet alors de mesurer pourquoi les acteurs investissent ou non tel ou tel rôle sexuel et familial, et comment ces rôles sont définis par l'investissement libidinal. La psychanalyse se propose alors de considérer non seulement les personnes réelles mais surtout, et en les distinguant, les personnes psychiques. De quelles représentations psychiques au sujet de la famille les acteurs sont-ils à la fois modelés et porteurs, quand ils rencontrent des personnes réelles ? *"Il nous semble impossible de faire un pas de plus dans la compréhension du dispositif qu'en questionnant la distribution des relations affectives et en distinguant les personnes psychiques des personnes réelles"* (Ibid. : 40).

Ceci ne doit cependant pas exclure une prise en compte du contexte socio-culturel et historique. En effet, il semble impossible de penser la famille comme une entité en soi, isolée de tous liens avec l'environnement social et culturel, ou prise dans une a-temporalité historique. La famille n'est pas une u-topie. Chaque famille s'inscrit dans une société et une culture données, qui déterminent la signification sociale des comportements familiaux et sexuels. L'interaction entre famille, société et culture ne peut être oblitérée. Néanmoins, la psychanalyse vient apporter un nouveau terme à cette interaction. L'individu évolue au sein de ces (méta-)structures en fonction aussi de son inconscient qui vient interpréter les données extérieures. Si l'on considère l'universalité de l'inconscient humain, comme Devereux l'a posée, alors il convient d'analyser ses voies d'expression à travers les cultures qui le mettent en scène. L'inconscient serait alors un scénario mis en scène et joué différemment par des

¹ *Les lieux de la mère dans les sociétés afro-américaines*, op. cit. Ouvrage d'inspiration lacanienne.

personnages particuliers selon les cultures. Réciproquement, chaque culture viendrait aussi définir les personnes psychiques à partir desquelles l'inconscient s'organise. Ces considérations hypothétiques permettent en tout cas de mieux saisir le rapport intersubjectif qui se joue au plus petit niveau de la relation sociale, dans la relation interindividuelle et dans la relation libidinale.

Ainsi, le matériau d'étude de Jacques André consista en l'analyse des dossiers d'instruction des crimes jugés aux assises de Guadeloupe. Matériau original, hautement porteur de sens, mais qui n'a de cesse de poser problèmes à ses détracteurs : comment théoriser et généraliser à partir d'un matériau si particulier, si limité ? L'auteur s'explique longuement sur la démarche analytique qui n'est pas ici celle de la cure, pour soulever les ponts entre anthropologie et psychanalyse. Là où la première analyse une structure, un système "en équilibre", la seconde analyse les raisons et les voies de "fêlure" de ce système. L'équilibre n'exclut pas le conflit, au contraire, peut-être repose-t-il avant tout sur sa gestion. Conflit omniprésent, qui menace d'exploser à travers les tensions et les failles. *"Chaque terme -personnage - du dispositif étant moins équilibré qu'équilibriste"* (Ibid. : 54). La psychanalyse permet alors de mesurer comment l'équilibre se rompt ou se maintient au niveau intersubjectif, et comment chacun se joue des lieux et des non-lieux du système. *"Qu'est-ce qui fait que le destin de chacun n'est pas le simple reflet de la structure immanente ? (...) Chaque ligne de structure est en même temps une ligne de fêlure"* (Ibid. : 55). D'où la nécessité de considérer non pas une structure comme un ensemble inflexible, mais comme un arrangement, *"laissant flotter une part de précarité"* (Ibid.). Les crimes permettent en fait de saisir non seulement les lieux de fêlure mais aussi l'ensemble de l'arrangement.

Ainsi, l'outil psychanalytique vient interroger l'individu en tant que sujet désirant, et objet du désir de l'autre. Cette économie libidinale fait tout entière partie de l'objet d'analyse des sciences de l'homme. Elle concerne d'autant plus l'analyse des sociétés post-esclavagistes que *"Dans la mesure où la soumission ne se fait pas toujours par la violence physique et le matraquage des corps et que dans tous les cas une économie libidinale est en jeu, la psychanalyse a son mot à dire"* (Gracchus, 1980 : 25-26). Elle nous aide alors à comprendre que la mère, personne psychique, 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. Les relations de désir et les relations de dette que nous avons pu analyser et qui sont entretenues dans le lien à la mère et dans la relation au Maternel en général entraînent une reconduction des conditions historiques passées dans l'imaginaire présent. Elles révèlent ainsi une véritable dynamique relationnelle intra-familiale qui déteint sur la société qui l'a créée. De la même façon que des individus semblent ne pas pouvoir se défaire d'une version de leur histoire, la difficulté des filles et des fils à se séparer de leur mère fait d'elle un "pôle", un centre. Un pôle dont la force centripète serait largement supérieure à la force centrifuge. Celle-ci serait quasiment inexistante en raison de l'absence d'un pôle paternel équivalent constitué comme tel pour équilibrer l'ensemble des forces de la structure et de l'évincement par la mère ou la grand-mère de tout élément susceptible de remettre en question sa fonction première.

Toutes les représentations sociales et culturelles qui se retrouvent dans le fonctionnement matrifocal (concernant les figures parentales ou les rapports de sexes et de races notamment), sont donc à la fois les causes mais aussi les conséquences de cette organisation matrifocale. Au vu des rapports intersubjectifs dans la cellule matrifocale, nous serions tentée de conclure qu'aujourd'hui c'est la culture qui vient donner un sens et une couleur à des personnages psychiques qui sont eux créés par la famille, alors que c'est un type d'organisation sociale particulier qui est venu produire cette culture.

Ce relativisme culturel ne nous permet pas de conclure que la matrifocalité serait un invariant culturel des sociétés afro-américaines. Puisque nous la définissons essentiellement comme un ensemble de valeurs et de représentations déterminant des modes de relations particuliers entre les races et entre les sexes, et malgré le fait qu'elle soit née d'une histoire particulière, nous pouvons défendre l'hypothèse que cette matrifocalité ne se retrouvera plus chez ceux des individus qui se seront libérés d'une vision paralysante de leur histoire et d'une injonction sociale et fondamentalement maternelle à correspondre aux rôles préétablis et à combler les désirs de la mère. Il s'agit alors de mesurer la force des volontés individuelles par rapport à la pression familiale et sociale. Il n'est pas interdit de penser que les familles elles-mêmes finissent pas transmettre d'autres codes sociaux notamment en raison des effets de la migration. Nous défendrons alors une certaine ethnopsychiatrie, très utile pour étudier les évolutions interculturelles de la matrifocalité en métropole par exemple, et non pour isoler les cultures.

Conclusion : de la difficulté à construire un objet créole

L'ensemble des approches scientifiques présentées ici, sans aucune intention exhaustive, illustre de façon manifeste la difficulté rencontrée par les chercheurs à construire un objet créole. D'une part, car, dans les sciences de l'homme notamment, c'est plus souvent la discipline qui définit l'objet que l'objet qui définit la discipline, ce qui fait prendre le risque de ne pas avoir d'outils suffisamment adaptés à la compréhension complète de l'objet étudié. D'autre part, car l'objet créole manque de limites tranchées. L'anthropologie afro-américaine a montré ses limites puisqu'il n'est plus possible aujourd'hui de ne retenir que le critère de la couleur pour déterminer l'objet d'étude. La famille matrifocale n'est pas seulement une famille "noire". Certains de nos interlocuteurs avaient manifestement un phénotype blanc et se définissaient malgré tout comme des "Nègres". La matrifocalité repérable chez eux prenait les mêmes formes que chez leurs compères noirs. La couleur de leur peau, pour ceux qui appartenaient à des catégories populaires, semblait même parfois devoir être compensée par un activisme culturel (hyperactivité et multipartenariat sexuels, notamment) afin de bien prouver leur adhésion aux règles de la communauté.

De la même façon, la matrifocalité n'est pas non plus uniquement le fait de certaines catégories sociales. Des familles nucléaires patrifocales peuvent se retrouver en milieu populaire, tout comme des familles matrifocales occupent l'univers conjugal des classes supérieures. En tant que mode de représentation des rapports entre sexes, cette culture familiale est transversale à toutes les catégories, même si elle s'y exprime différemment. Les frontières sociales ne sont pas suffisamment opaques sur ce terrain pour que les phénomènes culturels restent compartimentés aux limites socio-économiques.

Au contraire, les faits créoles dont la matrifocalité fait partie, semblent plutôt être le résultat de l'interaction entre les différents groupes ethniques initiaux, entre les différents groupes culturels présents par la suite, entre les différentes classes sociales. C'est véritablement les processus de contact et non d'isolement des diverses catégories ("raciales", ethniques, sociales, économiques..) qui a permis la création d'une culture qui est fondée dans son essence sur une prise en compte de l'autre, en tant qu'élément de comparaison immédiat ; autre qui n'est plus étranger, mais autre qui est déjà familier et qui participe de la même façon au modèle culturel. La comparaison n'instaure pas des limites, elle est constitutive de l'identité intrinsèque.

Cette dimension est l'une des raisons pour lesquelles le chercheur peut se trouver dérouter en terrain créole : tout lui semble à la fois étranger et familier, mais pas toujours très prestigieux. Sidney Mintz évoquant la rencontre avec le terrain afro-américain, fondamentalement occidental, reconnaît lui-même que *"Houses constructed of old Coca-Cola signs, cuisine littered with canned corned beef and imported Spanish olives, ritual shot through with the cross and the palm leaf, languages seemingly pasted together with "ungrammatical" Indo-European usages, all observed within the reach of radio and television - these are not the things anthropologists' dreams are made of"* (*Des maisons construites avec des enseignes de Coca-Cola, une cuisine jonchée de boîtes de corned beef et des olives importées d'Espagne, des rituels exécutés avec des croix et des feuilles de palmes, des langues apparemment collées ensemble avec des usages indo-européens sans règles grammaticales, le tout observé à portée de la radio et de la télévision - ce n'est pas de cela que sont faits les rêves des anthropologues*) (1970 : 14).

Mais que sont-ils venus chercher (d') eux-mêmes ? De l'altérité, de l'exotisme, du semblable ? L'anthropologie qui s'est construite sur l'étude de l'altérité est renvoyée à ses principes. L'anthropologie française, liée pleinement à l'histoire coloniale, a bien du mal à prendre en considération l'étude des Antilles, de "ses" Antilles. Justement parce qu'elles sont à la fois trop françaises, et pas assez. Trop françaises pour ne pas justifier une enquête ou un domaine de la recherche à elles seules, mais pas suffisamment pour faire partie intégrante de l'ethnologie française, ethnologie du prochain. Les déroutes rencontrées dans l'étude de la matrifocalité relèvent de ces différents facteurs.

Malgré cette difficulté, la matrifocalité, si elle a bien du mal à trouver une définition exacte, répond à des caractéristiques précises. C'est donc une culture, plus qu'une structure, un mode de représentation du monde (une *Weltanschauung*) qui assigne aux femmes un rôle maternel et aux hommes un rôle filial. Cette représentation du monde créole, repose sur une histoire de la traite et de l'esclavage qui a non seulement fondé un type de société où les rapports de domination et de production sont extrêmes, mais qui a surtout entériné la perte du phallus d'hommes réduits en esclavage en raison de leur couleur noire. Non pas qu'ils n'aient eu aucun pouvoir ni aucun rôle social, mais que le peu de statut dont certains aient pu disposer était de toute façon soumis à l'autorité et au pouvoir du maître. Le phallus a ainsi gardé l'empreinte et la couleur du pouvoir tout en colonisant l'imaginaire. Les corps et le désir de reconnaissance ont ainsi été marqués par la figure du maître auquel il fallait à la fois plaire et résister. La cellule familiale s'est ainsi polarisée sur la figure maternelle et non sur la figure paternelle, puisque le père réel ne correspond plus au père de la loi, tout en s'inscrivant dans une dialectique de la résistance et de l'adhésion. Malgré la quête des hommes de retrouver une position phallique qui apparaît plus souvent comme l'apanage de la maternité, cette polarisation à la mère et au maternel, référence première, immuable et intouchable, parallèlement à une figure paternelle stigmatisée et condamnée pour son absence, définit donc la base de la dynamique matrifocale.

Le multipartenariat, le mode d'union, le mode de légitimité et d'éducation des enfants et le mode de transmission du patrimoine ne sont ainsi que des manifestations d'une dynamique plus intime, qui est le résultat d'une histoire, d'une société et d'une culture, intériorisées à travers une éducation et une symbolisation de la sexualité. Si l'histoire a mis en place un moteur social et psychologique, qui a produit une culture, aujourd'hui c'est la culture, entretenue par des schémas psychologiques qui se reproduisent, qui pérennise un système qui l'a créée. L'analyse de ce phénomène créole nécessite donc un recours à différentes sciences humaines (histoire, sociologie, économie, démographie, anthropologie, psychologie...) et à leur complémentarité holistique.

CONCLUSION :

Alors que mes questions initiales portaient sur la place des pères dans la société guadeloupéenne, ce travail a nécessité l'étude et la prise en compte non seulement des relations familiales mais aussi des relations conjugales, de la sexualité et des relations sociales. La construction de l'identité sociale et sexuelle et la définition de celle-ci étaient finalement au cœur de ce travail. Loin de ne considérer que des familles et des relations individuelles, cette étude de la matrifocalité n'a pu se faire qu'en ayant recours à l'histoire dans laquelle ces familles s'inscrivent. Ainsi aidée d'une approche historique mais aussi sociologique et psychologique, j'ai tenté de présenter les différents éléments qui permettent de reconstruire la dynamique de la matrifocalité. Difficile à définir avec précision, cette matrifocalité échappe facilement au regard du chercheur, qui peut avoir souvent l'impression de n'être en fait que face à des mécanismes culturels ou sociaux bien connus ailleurs. Malgré la réalité de l'universalité de certains aspects de la parenté, j'espère avoir contribué à lever certaines ambivalences.

Néanmoins, en guise de conclusion, j'aimerais réfléchir sur l'un des éléments qui font de la parenté matrifocale antillaise un système original. De nombreuses études menées par des anthropologues au cours du siècle et sur des terrains bien différents ont pu mettre en évidence un principe commun à une majorité de sociétés, et qui fonde leur organisation sociale et politique, celui de l'échange direct des femmes par les hommes. Ce principe semble reposer notamment sur l'exercice de la domination masculine. D'où vient cette pratique de la domination masculine et comment s'exprime-t-elle ? En prenant avec Maurice Godelier l'exemple de la société Baruya de Nouvelle-Guinée, on comprend que cette domination des hommes, loin d'être une domination naturelle, même si elle est justifiée comme telle par ceux qui la vivent, est en fait un effort fait par la société pour diminuer les pouvoirs des femmes et grandir ceux des hommes. Le principal de ces pouvoirs féminins réside dans la capacité des femmes à engendrer des hommes. L'auteur explique en effet : *"Il me semble que tout cet effort est destiné à diminuer l'importance sociale de ce fait incontournable : c'est dans le ventre des femmes que les enfants sont conçus, c'est de leur ventre qu'ils naissent et c'est de leur lait ensuite qu'ils survivent. Tout se passe comme si les hommes, qui dominent concrètement le procès de production des conditions matérielles d'existence, s'étaient efforcés de grandir par la pensée leur rôle dans le procès de reproduction de la vie et de dévaloriser la place de premier plan qu'à l'évidence les femmes y occupent. Tout se passe comme si les hommes voulaient effacer ou réduire la dépendance vis-à-vis des femmes dans le procès de reproduction de la vie, et séparer les femmes des pouvoirs que leur donne leur place particulière à l'intérieur de ce procès"* (Godelier, 1982 : 349). Les pratiques et les discours symboliques trouvent alors un appui et une source de légitimité manifestes dans les mythes fondateurs de la société, qui racontent comment la violence faite aux femmes a permis et doit permettre aux hommes de s'emparer des pouvoirs féminins. Les mythes sont alors utilisés à travers les rites pour légitimer la domination masculine.

Une telle analyse peut-elle être faite pour la société guadeloupéenne ? Peut-on considérer que les femmes antillaises subissent une domination masculine ? Que disent les mythes antillais des rapports de pouvoir entre hommes et femmes ? Pas grand chose en fait, du fait de leur quasi inexistence. En effet, l'imaginaire antillais se caractérise par le peu d'élaborations mythiques de l'histoire. Ce qui peut déjà donner un indice sur la difficulté de la société créole de réduire le pouvoir des femmes originel au profit d'un pouvoir politique et

économique des hommes. Le seul thème qui pourrait presque être considéré comme un mythe tant sa représentation fantasmatique semble occuper l'imaginaire antillais, celui du viol fondateur de la femme noire par le maître blanc, vient même exclure définitivement les hommes de tout pouvoir, puisqu'ils disparaissent non seulement de la scène originelle (celle de la reproduction) mais aussi de la scène politique et économique. Ils ne sont que des spectateurs impuissants et émasculés dans ce mythe. La violence sexuelle faite aux femmes dans cette histoire du viol masque mal la violence symbolique et essentielle faite aux hommes. Ce mythe assoit peut-être plus la domination maternelle que la domination masculine.

Faute de mythes, la littérature antillaise regorge de contes, qui sont appris de façon informelle mais aussi et surtout lors d'assemblées populaires réunies autour d'un conteur qui joue de l'interaction entre le conte et l'auditoire, afin de prendre à témoin celui-ci et que la morale du conte serve de précepte à la communauté. C'est dans ces rondes que les représentations imaginaires trouvent à se transmettre et à se consolider. Ina Césaire, qui a recensé et étudié les contes des Antilles¹, a pu noter que dans une large majorité des cas, le personnage de l'homme est celui d'un père totalement absent ou très violent, quand le personnage de la femme, (outre la nymphomane, la jeune écervelée, ou la sorcière) apparaît dans une fonction unique de procréation. D'ailleurs écrit l'auteur, "*la grande majorité des contes débute par la formule rituelle : mésié zé dam, té ni on manman (Messieurs et dames, il y avait une maman...)*" (1982 : 142). L'origine est ici aussi présentée dans la maternité, maternité très réduite dans le temps pour laisser la place au véritable héros, le fils, mais maternité fondatrice qui exclut le père, sans avoir besoin cette fois-ci de la figure du maître.

Ainsi, loin de fonder la domination masculine, à l'inverse de ce qui peut se passer dans une société comme celle des Baruya, les représentations symboliques antillaises semblent au contraire entériner la prééminence du Maternel et l'exclusion du Paternel. Rien d'étonnant dans cette société matrifocale qui met finalement en avant non pas des hommes mais des fils. A travers ce mythe et ces contes antillais, on a alors l'impression que la dépendance fondamentale des hommes - affective et matérielle - ne se joue pas envers les femmes mais envers les mères, envers leurs mères. Réciproquement, la dépendance des mères n'est pas envers les pères ni les hommes mais envers les fils. L'absence de contrepoids, que pourrait figurer le personnage masculin dans les contes et dans la réalité, vient ainsi démontrer la difficulté pour les hommes d'inverser aujourd'hui symboliquement ce rapport de dépendance fondamental et d'asseoir une véritable domination masculine. A en croire les contes et le mythe du viol, le procès biologique ne semble pas trouver d'inversion dans le procès social et politique. Ce n'est pas un hasard si les femmes antillaises se plaignent de leur condition féminine quand les hommes mettent le doigt sur un matriarcat dominant. Enfin, ces contes expliquent peut-être qu'en société matrifocale, ce ne sont pas les hommes qui échangent les femmes, ni les femmes qui échangent les hommes, puisque les fils et les filles ne quittent jamais vraiment leur mère (dans les contes, les fils doivent principalement sauver et protéger leurs mères).

Que nous dit maintenant l'étude des rapports entre hommes et femmes aujourd'hui en Guadeloupe au sujet d'une éventuelle universelle domination masculine ? Hors des mythes, la domination masculine peut habituellement se repérer à trois niveaux: celui de la sexualité, celui des rapports économiques et celui des rapports politiques. Peut-on considérer en fonction de ces critères que les femmes guadeloupéennes sont socialement dominées par les hommes ? Oui, si l'on considère la "condition féminine" dans laquelle se retrouvent des

¹ Notamment "La triade humaine dans le conte créole", *Présence africaine*, 1982, 121/122 : 142-153.

femmes qui se disent victimes de la sexualité multiple des hommes sur lesquels elles déplorent ne pas pouvoir compter ni affectivement ni économiquement. Cette condition féminine se repère aussi à travers le langage sur la sexualité. Celle des femmes doit servir avant tout celle des hommes, toutes deux devant reproduire les représentations imaginaires, sociales et culturelles sur lesquelles se reproduit la société. Ainsi, l'aliénation sexuelle des femmes peut laisser croire à une domination masculine.

De surcroît, l'analyse du langage et des rapports de sexualité en Guadeloupe tend à montrer que les femmes seraient considérées comme dépendantes des hommes, en raison de leur chaleur naturelle, et que la sexualité viserait à marquer corporellement la domination des substances masculines sur les substances féminines. De même, la pratique reconnue du multipartenariat masculin voudrait donner l'illusion de la supériorité sexuelle d'hommes qui ne peuvent se satisfaire d'une seule femme. Mais la difficulté à satisfaire sexuellement une seule femme vient fragiliser une illusion déjà précaire. De surcroît, si les hommes se plaisent à croire à la dépendance sexuelle des femmes envers eux, ils semblent beaucoup moins enthousiastes à vivre l'éventuelle dépendance affective qui l'accompagne. Comme nous l'avons déjà montré, la dépendance affective de et à la mère, qu'aucun mythe ni aucun rite de passage ne viennent aider à remettre en question ni à rompre, ne semble pas pouvoir tolérer d'autres dépendances. La réussite de l'alliance est plus qu'incertaine face à la primauté de la filiation.

A l'inverse, cette domination masculine est largement réfutable si l'on considère le pouvoir phallique que détiennent non pas les femmes mais les mères sur leurs enfants, sur les femmes et sur les hommes. Devenues mères et a fortiori grands-mères, les femmes jouissent d'un réel pouvoir dans l'éducation et donc dans la reproduction idéale de la société. Malgré leurs désarrois affectifs et sexuels, ces mères occupent une position dominante non négligeable. Néanmoins, cette société ne peut pas être considérée comme une société matriarcale de fait, puisque la loi française qui la régit reconnaît et encourage le patriarcat, même s'il s'applique difficilement. La violence des hommes sur les femmes tendrait d'ailleurs à montrer cette difficulté à être reconnus comme patriarques.

Au niveau économique à présent, il est difficile d'affirmer que les hommes détiendraient l'accès aux moyens de production matérielle de la société, comme c'est souvent le cas dans les sociétés fondées sur la domination masculine. En Guadeloupe, les hommes ne détiennent pas plus de pouvoir que les femmes, qui ont su prouver de tout temps leur indépendance économique par du travail d'appoint ou des activités professionnelles régulières. Ainsi, au niveau des rapports économiques, on ne peut pas constater de véritable dépendance des femmes vis-à-vis des hommes, puisque celles-là se sont justement distinguées dans leurs capacités économiques à se prendre en charge, malgré les plaintes formulées allègrement par elles à l'encontre des hommes. Ceux-ci cherchent en fait souvent à créer une dépendance économique, pour trouver une voie d'emprise sur les femmes, tout en la fuyant.

La question du pouvoir politique quant à elle, si elle ne semble pas intégrer les femmes de façon équitable, fait intervenir un tiers, l'Etat, substitut du maître, qui vient modifier quelque peu les données. Si une présence masculine majoritaire au sein du pouvoir décisionnel est avérée, elle est remise en question par la domination domestique des mères. Si les femmes ne sont pas très présentes dans les postes de responsabilité politique, elles occupent toujours, en tant que mère, un lieu d'autorité informel très puissant¹. De surcroît, la

¹ C'est aussi ce que j'avais pu démontrer dans l'analyse de la place et du rôle des femmes dans le milieu associatif du carnaval. Cf. *Femmes en carnaval...* op. cit.

présence des hommes en politique doit encore surmonter le souvenir et les vestiges d'une dépossession politique historique des hommes par les maîtres et l'Etat. Le domaine politique est peut-être le seul lieu que les hommes peuvent encore investir sans craindre d'y rencontrer une concurrence féminine. Les femmes semblent trouver plus de pouvoir dans le cadre domestique que dans le cadre politique. Les quelques femmes qui ont investi la sphère du politique se sont d'ailleurs fait largement remarquer du fait de ce pouvoir masculin qu'elles semblaient revendiquer. Le hasard voulant que la plus célèbre d'entre elles soit une chabine, lui a permis d'asseoir une autorité qui venait rappeler les limites de la partition hommes-femmes en Guadeloupe.

Ainsi la dynamique matrifocale peut-elle aussi se lire comme la tentative désespérée pour les hommes d'asseoir un pouvoir sexuel, économique et politique sur les femmes, que la relative indépendance de celles-ci par rapport à eux rend caduque, alors qu'eux mêmes restent totalement dépendants affectivement et parfois matériellement de leur mère et qu'ils ne sont pas soutenus dans cette entreprise par des pères solides. Cette tentative est parfois même légitimée par celle des femmes qui trouvent toujours une excuse aux comportements des hommes ou des critiques envers ceux des femmes. On a alors l'impression que toute la société, à travers les codes sexuels, sociaux et politiques qu'elle a mis en place et reproduit, voudrait redonner aux hommes l'illusion d'un pouvoir perdu. Ce pouvoir étant avant tout le fruit de l'imaginaire, l'absence de mythes susceptibles de redonner aux hommes une place entière et reconnue dans la société et son processus de reproduction, vient montrer les limites de toute tentative de domination masculine et de récupération du pouvoir phallique. Que serait un pouvoir et une domination masculins s'ils ne sont pas soutenus par un imaginaire fort. *La matrifocalité serait alors un système mis en place par une société meurtrie pour tenter de pallier et panser, sans le soigner, le traumatisme originel de la perte du phallus des hommes.*

En cette fin de vingtième siècle, il ne faut cependant pas négliger les effets du changement social et politique sur les représentations culturelles et c'est sur cette réflexion que je voudrais conclure mon propos. La récente délocalisation du pouvoir dans des collectivités régionales a donné la possibilité aux hommes de s'approprier un lieu d'exercice du pouvoir politique qui leur faisait défaut. Le fait que ce lieu ait été fortement investi par des hommes, alors que les mères avaient prouvé depuis longtemps leur pouvoir domestique, n'est donc pas un hasard. De surcroît, on comprend aussi l'importance du discours en terme de dépossession d'une part, mais aussi en terme de réappropriation (identitaire, culturelle, politique et historique, voire sexuelle) d'autre part, que tiennent aujourd'hui des hommes soucieux de retrouver l'exercice de leur autorité, convaincue qu'elle leur a été volée. L'évolution du statut politique des Antilles vers la décentralisation et la régionalisation a permis au pouvoir de redevenir petit à petit local, alors que l'assimilation et la départementalisation tendaient à nier la possibilité d'un pouvoir de décision local et renforçaient ce vécu en termes de dépossession au niveau politique en tout cas¹.

Il reste que le temps de l'inconscient et de la culture semble être en décalage par rapport au temps de l'histoire et de la société. Les représentations imaginaires et symboliques ne changent pas au même rythme que les institutions, surtout quand ce n'est pas la société locale qui décide de ces changements institutionnels. La culture et l'inconscient des individus qui ont été structurés par un contexte politique et social donné peuvent mettre un certain temps avant de s'habituer à ces nouvelles données. Ces quelques remarques viennent faire

¹ Au niveau économique, par contre, il est évident que la départementalisation a permis le maintien d'un niveau de vie moyen bien au-dessus des autres îles de la Caraïbe. Il a pu être dénoncé comme une logique de l'assistanat.

écho aux questions que je me posais en avant-propos : le changement structurel implique-t-il *de facto* un changement culturel ?

L'actualité de la matrifocalité antillaise se joue aujourd'hui en deux lieux. En France métropolitaine d'une part, où les familles matrifocales ont parfois bien du mal à résister à un isolement auquel la vie en réseau communautaire ne les avait pas préparés aux Antilles. L'équilibre du système dépend alors de la possibilité des mères à s'insérer dans de nouveaux réseaux. Dans le même temps, ce sont aussi ces nouveaux réseaux sociaux métropolitains, porteurs de représentations différentes, qui amènent parfois à un changement de la culture et de la structure familiales. Aux Antilles d'autre part, où la matrifocalité doit maintenant composer avec des hommes qui revendiquent leur autorité et leur fonction paternelles et qui bénéficient de l'exemple de leurs pères pour certains. Parallèlement à l'évolution politique de la société, et peut-être aussi parce qu'ils occupent aujourd'hui une situation socio-économique plus stable et plus équilibrée par rapport à celle des femmes (ce qui ne les oblige plus à prouver leur identité avant tout économiquement), on constate donc une volonté des hommes de récupérer leur phallus. Ce travail de reconquête de ces hommes qui "maternent" est d'abord un travail personnel, puisqu'il implique que les hommes se soient émancipés de toute une fantasmagorie concernant la mère d'une part, et concernant les rapports de races d'autre part. Mais ce travail est aussi un travail collectif et un travail de couple, car les hommes ne pourront récupérer leur phallus que si la culture le leur permet et si les mères veulent bien le leur rendre, puisque ce sont elles qui en sont dépositaires. Mais réciproquement, celles-ci ne pourront le rendre que si elles sont convaincues de la capacité des hommes à le gérer et à le partager. Peut-être faut-il alors faire confiance à l'évolution des cultures et l'intelligence des individus pour parvenir à une vie de famille équilibrée et harmonieuse. Peut-être faut-il alors, contre tout précepte anthropologique, faire confiance à l'amour...

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ACTES DE LA RECHERCHE EN SCIENCES SOCIALES,

1999, *Sur la sexualité*, n°128.

ADELAIDE-MERLANDE Jacques,

1969, "Luttes de races ou luttes de classes à la Martinique dans la deuxième moitié du XIX^e siècle", *Cahiers du G.U.R.I.C.*, 2 : 4-24.

1994, *Histoire générale des Antilles et des Guyanes : Des Précolombiens à nos jours*, Paris, Editions Caribéennes / L'Harmattan.

AFFERGAN Francis,

1983, *Anthropologie à la Martinique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

ALEXANDER J.,

1984, "Love, race, slavery and sexuality in Jamaican images of the family", in *Kinship, ideology and practice in Latin America*, R. T. Smith (Ed.), Chapel Hill, University of North Carolina : 147-180.

ALIBAR France & LEMBEYE-BOY Pierrette,

1981 a, *Le Couteau Seul...Se Kouto Sèl*, Paris, Editions Caribéennes (ou L'Harmattan), 2 vol.

1981 b, "A propos de la condition féminine aux Antilles", *Alizés*, 3-4.

AMSELLE Jean-Loup,

1989, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

1999, "Black, blanc, beur ou le fantasme du métissage", in *Discours sur le métissage, identités métisses*, Sylvie Kandé (dir.) : 35-46.

ANDOCHE Jacqueline,

1988, "L'interprétation populaire de la maladie et de la guérison", *Sciences sociales et santé*, VI (3-4) : 145-161.

1989, "A partir d'une ethnographie des troubles mentaux : les représentations de la personne et du corps à l'île de La Réunion", *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 14 : 111-122.

1993, "La sorcellerie dans l'explication du malheur psychique à la Réunion. Histoire de Rose-Marie", *Psychopathologie africaine*, XXV (2) : 161-174.

ANDRE Jacques,

1979, "Le narcissisme phallique : discours et figures", *C.A.R.E.*, 4 : 133-156.

1980, "Figures du crime", *C.A.R.E.*, *La mort introuvable*, 5 : 61-86.

1981, "Le coutelas mortel", *C.A.R.E.*, *Marge de la loi*, 6 : 165-189.

1982, "Tuer sa femme, ou de l'ultime façon de devenir père", *L'Homme*, XXII (2) : 69-86.

1983, "Le lien et le rien. A propos de la mère focale dans la famille antillaise", *Nouvelle revue de psychanalyse*, 28 : 47-49.

1983 c, "La mort d'un père naturel", *Psychanalyse à l'Université*, 33 : 71-90

1985 a, "Le coq et la jarre. Le sexuel et le féminin dans les sociétés afro- américaines", *L'Homme*, 96, XXV (4) : 49-75.

1985 b, "Les Hommes. Non-rivalité, virilité, homosexualité", *C.A.R.E.*, *Figures d'hommes*, 12 : 40-76.

1987 a, "Le maître entre père et mère", postface de *Les lieux de la mère*, Fritz GRACCHUS, Paris, Editions Caribéennes : 345-353.

1987 b, *L'inceste focal dans la famille noire antillaise*, Paris, P.U.F.

1988, "Le criminel guadeloupéen est-il le coupable que la justice attend ?", *C.A.R.E.*, 13 : 72-83.

ANSELIN Alain,

1983, "Consommation et consumérisme en Martinique", in *Archipelago* : 64-75.

ARNAULD George,

1992, "Des gagnantes sans lauriers", *Antiane* n°19, I.N.S.E.E., Basse-Terre : 48-49.

ATTIAS-DONFUT C. & LAPIERRE N.,

1996, *La famille providence. Trois générations de familles en Guadeloupe*, Paris, La documentation française.

AUGE Marc,

1975, *Les domaines de la parenté*, Paris, Maspero.

1994, *Le sens des autres*, Paris, P.U.F.

AUTREMENT,

1984, *Pères et fils, masculinité aujourd'hui*, Série Mutations n°61.

1989, *Les Antilles*, Hors-Série n°41.

1993 : *Parents au singulier*, série mutations, n°134.

1994, *Guadeloupe 1875-1914 : les soubresauts d'une société pluri-ethnique ou les ambiguïtés de l'assimilation*, Série Mémoires n°28.

BADINTER Elisabeth,

1981, *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel. XVIIè-XXè siècle*, Paris, Flammarion.

1986, *L'un est l'autre*, Paris, Editions Odile Jacob.

1992, *X Y de l'identité masculine*, Paris, Editions Odile Jacob.

BALANDIER Georges,

1980, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland.

1985, *Le détour*, Paris, Fayard.

BANGOU Henri,

1987, *La Guadeloupe de 1492 à nos jours*, Paris, Editions du centre 1972, réédition L'Harmattan.

BARITEAU Claude,

1972, "Organisation familiale et vie économique à La Désirade", in *L'Archipel inachevé*, BENOIST Jean (Ed.): 149-162.

BARROW C.

1986, "Male images of women in Barbados", *Social and Economic Studies*, XXXV (3) : 51-64.

BASTIDE Caroline & DELACROIX Micheline,

1997, "Ecole/famille : des rapports ambigus ? Du "frotti-frotta" sentimental", *Dérade* n°1.

BASTIDE Roger,

1960, *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris, P.U.F.

1973, *Les Amériques noires*, Paris, Petite Bibliothèque Payot , 1967, réédition.

BASTIDE Roger & RAVEAU François,

1963, "Variation sur le Noir et le Blanc", *Revue Française de Sociologie*, 4 : 387- 394.

BASTIEN Rémy,

1961, "Haïtian rural family organization", *Social and Economic Studies*, X (4) : 478-510.

BEAUVUE-FOUGEYROLLAS,

1975, *Les femmes antillaises*, Paris, L'Harmattan.

BEBEL-GISLER Dany,

1985 a, *Les enfants de la Guadeloupe*, Paris, L'Harmattan.

1985 b, *Léonora. L'histoire enfouie de la Guadeloupe*, Paris, Seghers.

BENELUS R.,

1981, "L'esclave antillais confronté à la question du mariage", *Actes du Deuxième Séminaire Inter Caraïbe sur l'Inadaptation Juvénile. La Question du Père*, S.C.E.P. : 2-11.

BENOIST Jean,

1972, *L'archipel inachevé. Culture et société aux Antilles françaises*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal.

1975, *Les sociétés antillaises*, Montréal, Editions du centre de recherches caraïbes.

1977, *Sociologie de la famille antillaise. Bibliographie analytique*, Centre de recherches caraïbes, Sainte-Marie - Fonds St-Jacques - Martinique, Université de Montréal.

1978, "Les Antilles, les Mascareignes", in *Ethnologie Régionale II*, Paris, Encyclopédie de La Pléiade, Gallimard : 1372-1448.

1993, *Anthropologie médicale en société créole*, Paris, P.U.F.

BENOIT Catherine,

1989, *Les frontières du corps : perception du corps à la Guadeloupe à travers les représentations et pratiques liées à la maladie, l'espace habité (case et jardin de case) et l'exercice des thérapeutiques traditionnelles*, Paris, Doctorat de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2 vol. 334 p. et 145 p.

1994, "D'un paradigme de la médecine hippocratique à une notion de personne créole : les conditions de la créolisation des savoirs sur le corps en Guadeloupe". Actes du IV^e congrès interdisciplinaire de la société des recherches sur la Caraïbe *Histoire et histoires des Antilles*.

1997 a, "Sainte Radegonde, gardienne des cimetières. Réflexions pour une archéologie des savoirs religieux à la Guadeloupe", *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n°33 : 87-108.

1997 b, "Origine des savoirs ou images du corps ? de la notion de chaud et de froid à une théorie des humeurs en Guadeloupe", *Cahiers d'études africaines*, 148, XXXVII (4) : 863-890.

1998, "La Soufrière de la Guadeloupe : nature, paysage et territoire dans la littérature antillaise (XV-XX siècles)", in *Le Voyage inachevé*, Dominique Guillaud, M. Seysset & A. Walter (dir), ORSTOM, Prodig.

1999, "Le paysage horticole de la Caraïbe ou... le territoire apprivoisé", in *Les territoires de l'identité. Les territoires lien ou frontière ?* Joël Bonnemaïson, Luc zambrezy, Laurence Quinty-Bourgeois (dir), Paris, L'Harmattan : 23-32.

BENOIT G.,

1964, "La structure familiale en Guadeloupe", *L'Information Psychiatrique*, IX (8): 575-584.

BERNABE Jean,

1992-93, "De la Négritude à la Créolité : éléments pour une approche comparée", *Etudes françaises*, XXVIII (2/3) : 23-38.

BERNABE Jean, CHAMOISEAU Patrick & CONFIANT Raphaël,

1989, *Eloge de la créolité*, Paris, Gallimard.

BERNIS Thérèse Parise,

1997, *Parise. Souvenirs encombrants de Guadeloupe*, Paris, Ramsay.

BESSON Jean,

1982, "Family land and Caribbean Society : toward an ethnography of Caribbean peasantries", *Perspectives on Caribbean identities*, E. M. Thomas-Hope (Ed.), Liverpool, Center of Latin American Studies, University of Liverpool : 57-83.

1993, "Reputation and respectability reconsidered. A new perspective on Afro-Caribbean peasant Women", *Woman and change in the Caribbean*, J. H. Monsen (Ed), Bloomington, Indiana University : 15-37.

BLAKE Judith,

1961, *Family structure in Jamaica. The social context of reproduction*, Glencoe. The Free Press.

BONNIOL Jean-Luc,

1980, *Terre de haut des Saintes*, Editions caribéennes.

1990, "La couleur des hommes comme principe d'organisation sociale", *Ethnologie française*, XX (4) : 410-418.

1992, *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris, Albin Michel.

1999, "Le métissage entre social et biologique. L'exemple des Antilles de colonisation française", in *Discours sur le métissage, identités métisses*, Sylvie Kandé (dir.) : 55-75.

BORY Antoine,

1982, "Crise de la société. Crise de la pensée aux Antilles", in *Présence africaine*, n° 121-122 : 27-52.

BOUGEROL Christiane,

1983, *La médecine populaire à la Guadeloupe*, Paris, Karthala.

1992, "Jalousie et lien social à la Guadeloupe", *Ethnologie française*, XXII (2) : 135-143.

1997, *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, sorcellerie, commérages*, Paris, P.U.F.

BOUSSAT M., CASTEL-KIRGUS C. & GUINARD Cl.,

1985, "Vaval, le carnaval des Antilles et ses spécialités", in *Le carnaval, la fête et la communication, Actes des rencontres internationales de Nice, 8-10 mars 1984*, Nice, Serre-Unesco.

BOUTIN Raymond,

1988, "La violence en Guadeloupe au XIX^e siècle", *C.A.R.E.*, 13 : 9-31.

BOZON Michel,

1995, "Observer l'inobservable : la description et l'analyse de l'activité sexuelle", in *Sexualité et Sida*, N. Bajos, M. Bozon, A. Giami, V. Doré et Y. Souteyrand (Ed.), Paris, Agence nationale de recherches sur le Sida : 39-56.

1999, "Les significations sociales des actes sexuels", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 128 : 3-23.

BOZON M. et LERIDON H.,

1993, "L'entrée dans la sexualité adulte : le premier rapport et ses suites", *Population*, 48 (5) : 1317-1352.

BROWN Marion & AMOROSO Donald M.,

1975, "Attitude toward homosexuality among West Indian male and female college students", *The Journal of Social Psychology*, 97 : 163-168.

CAMARA Sory,

1987, *Paroles très anciennes*, Paris, La pensée sauvage.

CANEL Thierry,

1992, "Seules avec leurs enfants", *Antiane-éco*, INSEE, n°17 : 38-40.

CARBET,

1986, "Des nouvelles de la famille", *Revue martiniquaise de sciences humaines et de littérature*, n°6.

C.A.R.E., *Revue du Centre Antillais de Recherches et d'Etudes*,

1979, n°5, Pointe à Pitre.

1981, "Marge de la loi", n°8, Pointe à Pitre.

1985, "Figures d'hommes", n°12, Pointe à Pitre.

1988, n°13, Pointe-à-Pitre.

CAZENAVE Jacques,

1992 a, "Cap sur la croissance " *Antiane-Eco*, INSEE, n° 19 : 25-28.

1992 b, "La famille épouse son temps", in *Antiane* n° 19, INSEE : 30-32.

1997, "Familles créoles et créolisation de la famille", *Familles de Guadeloupe*, INSEE-CAF.

C.E.D.I.F.,

1972, *Education des enfants, éducation familiale*, Colloque du 10-11 Juin, Fort de France.

1981, *La question du père vue à travers 100 familles bénéficiaires de l'aide sociale à l'enfance*, Basse-Terre.

CELLULE FAMILIALE ET DEVELOPPEMENT,

1992, Compte rendu de la journée de réflexion organisée par l'Union Pour la Libération de la Guadeloupe (U.P.L.G.), 05.01.92., Lamentin.

CESAIRE Ina,

1982, "La triade humaine dans le conte antillais", in *Présence africaine. Présence antillaise : Guadeloupe, Guyane, Martinique*, n° 121-122 : 142-153.

1989, *Contes de nuits et de jours aux Antilles*, Paris, Editions Caribéennes.

CESAIRE Ina & LAURENT J.,

1976, *Contes de vie et de mort aux Antilles*, Nubia, Paris.

CHANCEL Jules,

1984, "Le corps de B", *Autrement, Pères et fils*, n°61 : 208-212.

CHAMOISEAU Patrick,

1990, *Antan d'enfance*, Paris, Hâtier.

1992, *Texaco*, Paris, Gallimard.

CHAMOISEAU Patrick & CONFIANT Raphaël,

1991, *Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature. Martinique, Guadeloupe, Guyane, Haïti. 1635-1975*. Paris, Hâtier.

CHARBIT Yves,

1987, *Famille et nuptialité dans la Caraïbe*, Travaux et Documents, Cahier n°114, Paris, I.N.E.D., P.U.F. ou Cahiers de l'INED n°114.

CHARBIT C., CHARBIT Y. & BERTRAND C.

1985, "La pluripaternité en Guadeloupe et en Martinique", *Nouvelles questions féministes*, n° 9-10 : 85-115.

CHARBIT Y. & LERIDON H.,

1980, "Transition démographique et modernisation en Guadeloupe et en Martinique", INED, *Travaux et documents*, Cahier n°89, PUF.

CHARTOL Max,

1985, "Portrait en kokioko de l'homme-coq", *CARE, Figures d'hommes*, n°12 : 10-16.

CHARTRAND Francine,

1965, "Le choix du conjoint chez les Blancs-Matignons de la Guadeloupe. Critères économiques et critères raciaux", *Anthropologica*, VII (1) : 81-102.

CLARKE Edith,

1966, *My mother who fathered me*, Londres, Allan and Unwin, 1957, 2^e éd.

CONDE Maryse,

1978 a, "Propos sur l'identité culturelle", *Négritude : Traditions et développement*, Guy MICHAUD, Bruxelles, Editions Complexe : 77-84.

1978 b, "L'image de la petite fille dans la littérature féminine des Antilles", *Recherche, Pédagogie et Culture*, XIII (44).

1979, *La parole des femmes*, Paris, L'Harmattan.

1987, *La vie scélérate*, Paris, Seghers.

CONFIANT Raphaël,

1993, *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale de ce siècle*, Paris, Stock.

1995, *Contes créoles des Amériques*, Paris, Stock.

CONSTANT Fred & DANIEL Justin (Ed),

1997, *1946-1996 : Cinquante ans de départementalisation outre-mer*, Paris, L'Harmattan.

CORNEAU Guy,

1989, *Père manquant, fils manqué*, Québec, Les éditions de l'homme.

1994, *N'y a-t-il pas d'amour heureux ?*, Québec,

CORRE Armand,

1890, *Nos Créoles*, Paris, Albert Savine Editeur.

COTTIAS Myriam,

1989, "Maman Doudou", *Autrement*, H.S. n° 41, *Antilles* : 161-165.

1990, *La famille antillaise du XVII^e au XIX^e siècle. Enracinements créoles. Etude anthropologique et démographique*, Thèse de doctorat d'histoire, E.H.E.S.S., Paris.

1993, "Société sans mémoire, société sans histoire ? La question du patrimoine en Martinique", *Universalia* : 263-265.

1995, "Une société où les femmes jouent un rôle majeur", *Géo*, n° 192, *Les Caraïbes d'île en île* : 90-91.

1997 : "L'oubli du passé contre la citoyenneté ; troc et ressentiment à la Martinique (1848-1946)", in CONSTANT F. & DANIEL J. (ED) , *1946-1996 cinquante ans de départementalisation outre-mer*, Paris, L'Harmattan : 293-313.

COTTIAS M. & FITTE DUVAL A.,

1995, "Femmes, famille et politique dans les Antilles françaises de 1828 à nos jours", *Caribbean Studies*, XXVIII (1) : 76-100.

"Le courrier d'Emmanuelle",
1993, n°178, Magazine hebdomadaire *Sept Mag*.

CUMPER G. E.

1961, "Household and Occupation in Barbados", *Social and Economic Studies*, X (4) : 386-420.

DAGENAIS Huguette & POIRIER Jean,

1985, "L'envers du mythe : la situation des femmes en Guadeloupe", *Nouvelles questions féministes*, n°9-10.

DAGET Serge,

1990, *La traite des Noirs*, Editions Ouest-France Université.

DA MATTA Roberto,

1983, *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne*, Paris, Seuil.

DAHOUN Zerdahlia K.Z.,

1992 : "Voyage au pays de l'entre-deux", *Hommes et migrations*, n°1151 : 74-78.

1995, *Les couleurs du silence. Le mutisme des enfants de migrants*, Paris, Calman-Lévy.

DAUBIGNY Corinne,

1994, *Les origines en héritage*, Paris, Syros.

DAVENPORT W.,

1961, "Introduction. Working papers on Caribbean social organization", *Social and Economic Studies*, X (4) : 380-385.

1961, "The family system of Jamaica", *Social and Economic Studies*, X (4) : 420-454.

DEBIEN Gabriel,

1952, "Les femmes des premiers colons des Antilles (1635-1680)", *Notes d'histoire coloniale*, XXIV : 1-28.

1974, *Les esclaves aux Antilles Françaises (XVII^{ème}-XVIII^{ème} siècles)*, Société d'histoire de la Guadeloupe et de la Martinique, Basse-Terre, Fort de France.

DELIEGE Robert,

1996, *Anthropologie de la parenté*, Paris, Armand Collin.

DELSHAM Tony,

1986, *L'impuissant*, Montrouge, Editions M.G.G.

Dérade, Revue caribéenne de recherches et d'échanges,

1997 n°1,

1998 n°2,

1999 n°3.

DEVEREUX Georges,

1970, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard.

1980, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, Nouvelle Bibliothèque Scientifique.

1985, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Gallimard.

DOLTO Françoise,

1985, "Le Nom-Du-Père", *Séminaire de psychanalyse d'enfants* : 25-142.

DOR Joël,

1998, "La loi du père", *Lien social*, n°439, 23 Avril 1998 : 9-10.

1989, *Le père et sa fonction en psychanalyse*, Paris, Points-Seuil.

DUBREUIL Guy,

1965, "La famille martiniquaise : analyse et dynamique", *Anthropologica*, Ottawa, VII (1) : 103-129.

DUCOSSON Dany,

1976, "Réflexions sur la famille en Guadeloupe", *Perspectives psychiatriques*, n° 55.

1979, "De l'évacuation des pères", *CARE, Figures d'hommes*, n° 4 : 117-132.

1981, "La mère et la loi", *CARE, Marge de la loi*, n°8 : 7-23.

1987, "Quelques lignes autour des lieux...", postface de *Les lieux de la mère*, GRACCHUS Fritz, Paris, Editions Caribéennes : 355-359.

1988, "Familles et enfants... La "folie", les esprits et Dieu", *C.A.R.E.*, 13 : 50-71.

1997, "Quand il devient risqué de penser", communication au colloque du Groupe antillais de recherches d'études et de formation psychanalytiques (GAREFP) et de l'association "Réciproques", 23-24 Mai 1997, Paris.

DUREL Petrus,

1898, *Les femmes dans les colonies françaises, études sur les mœurs du point de vue mythologique et social*, Paris, J. Dulon.

FALCONNET Georges & LEFAUCHEUR Nadine,

1975, *La fabrication des mâles*, Paris, Seuil.

FALLOPE Josette,

1992, *Esclaves et citoyens. Les noirs à la Guadeloupe au XIXème siècle*, Basse-Terre, Société d'histoire de la Guadeloupe.

1994, "Une société en mutation", *Autrement, Guadeloupe 1875-1914*, Mémoires n°28 : 78-89.

FANON Franz,

1975, *Peaux noires, masques blancs*, Paris, Points-Seuil, (1952).

FAVRET-SAADA Jeanne,

1985, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Folio-Essais.

FRAZIER E.F.,

1939, *The Negro family in the United States*, Chicago, University of Chicago Press.

FREILICH M.,

1961, "Serial polygyny, Negro peasants and model analysis", *American Anthropologist*, LXIII (5) : 955-975.

FREUD Sigmund,

1970, *La vie sexuelle*, Paris, P.U.F.

1985, *Cinq leçons de psychanalyse*, Paris, P.U.F.

1986, *Totem et tabou*, 1912, Paris, Petite Bibliothèque Payot, rééd.

GALAP Jean,

1979 a, "Les mères célibataires antillaises en France. Situation générale", *Alizés*, Paris : 4.

1979 b, "Les mères célibataires antillaises. Un exemple de pratiques socio- culturelles", *Les problèmes de la maternité célibataire. Les réponses institutionnelles*, R. GEADAH, Paris, UNIOOSS : 276-279.

1984, "Choix identitaires et ethnicité des enfants de migrants antillais : problématique pour une recherche", *Cahiers d'anthropologie et de biométrie humaine*. II, n°1, Paris : 9-21.

1993 a, "De la famille matrifocale à la famille nucléaire", *Quand les grands-parents s'en mêlent*" rapport, E.S.F. Editeur : 55-69.

1993 b, "Stratégies identitaires des Antillais en milieu interculturel", *Cahiers d'Anthropologie et Biométrie Humaine*, Paris, XI (3-4) : 281-310.

1993 c, "Phénotypes et discriminations des Noirs en France : question de méthode" : *Migrants-Formation. Les originaires d'Outre-Mer en France. Questions d'identité*, n°94, Septembre : 39-54.

1993 d, "Les Antillais, la citoyenneté et l'école : les conditions de l'intégration", *Migrants-Formation. Les originaires d'Outre-Mer en France. Questions d'identité*, n°94, Septembre, 141-160.

1993 e, "Regards sur la petite enfance : la famille antillaise et les structures de soins en France métropolitaine", *La lettre du GRAPE*, n°14, *Les travailleurs de l'enfance* : 45-59.

1993 f, "Jeunes et leurs familles originaires des DOM antillais", *Revue de l'Association française de sauvegarde de l'enfance et de l'adolescence*, n°4 : 416-427.

1996 a, "La question de l'identité culturelle : l'exemple des enfants antillais nés en Métropole", in *Anthropologie et cliniques : recherches et perspectives*, Université de Rennes 2, ARCP : 253-266.

1996 b, "L'enfant paquet : dysfonctionnement, en milieu antillais migrant, de l'adoption temporaire intra-familiale", in *Adoption et cultures : de la filiation à l'affiliation*, sous la direction de Zerdalia Dahoun, L'Harmattan : 106-122.

1996 c, "Du père et des pères en milieu antillais : un éclairage psycho-anthropologique pour une approche interculturelle", in *Pour-suivre les parents des enfants placés*, Toulouse, ERES : 49-64.

1997 a, "Enquête d'identité : culture, migration, l'exemple antillais", in *Les recherches du GRAPE. 2001, l'Odyssée du placement familial ou l'illusion du retour*", sous la direction de D. Bass et A. Pellé, ERES : 155-171.

1997 b, "Quelle identité pour les jeunes issus des DOM ?", *Les cahiers pédagogiques, L'école dans les DOM-TOM*, n°355, Juin : 55-57.

1997 c, "De la culture au dysfonctionnement : la pratique de l'enfant-paquet", *Psychologie Clinique*, Nouvelle série, n°3, *Les sites de l'exil*, L'Harmattan.

GAUTIER Arlette,

1985 a, "Sous l'esclavage, le patriarcat", *Nouvelles questions féministes*, 9-10.

1985 b, *Les soeurs de Solitude. La condition féminine dans l'esclavage aux Antilles du XVII^{ème} au XIX^{ème} siècle*, Paris, Editions caribéennes.

1986, "Politique familiale et familles monoparentales en Métropole et dans les D.O.M. depuis 1946", *Nouvelles questions féministes*, 13 : 89-100.

1987, "Femmes seules", *Antiane, Revue de l'I.N.S.E.E.*, n°4 : 16-18.

GEARING J.,

1993, "Family planning in St. Vincent, West Indies : a population history perspective", *Social science and medicine*, XXXV (10) : 1245-1257.

GEO

1995, *Les Caraïbes d'île en île*, n° 192.

GILETTI-ABOU Marie-Josèphe,

1977, "Idéologie du Moi et monde guadeloupéen", *Cahiers d'Anthropologie*, n°1 : 33-43.

1980, "Imposture à la femme ou le raisonnement du n'importe quoi. A propos de "Femmes antillaises" et de "La parole des femmes"', in *C.A.R.E.*, n°6.

1985, "Etre garçon en Guadeloupe", *C.A.R.E.*, n°12 : 21-35.

GIRAUD Michel,

1979, *Races et classes à la Martinique*, Anthropos, Méjeanne-lès-Alès.

1989, "Les masques de la couleur", *Autrement, Antilles*, Hors-Série n°41 : 88-95.

1990, "Contribution à l'analyse des échecs scolaires", in *Créole et Education, Espace Créole*, n°7.

1993, "Des élèves en quête de reconnaissance. Les jeunes originaires des DOM à l'école de la Métropole", *Migrants-Formation*, n°94 : 116-140.

1999 a, "La patrimonialisation des cultures antillaises. Conditions, enjeux et effets pervers", *Ethnologie française*, 3 : 375-385.

1999 b, "Une construction coloniale de la sexualité. A propos du multipartenariat hétérosexuel caribéen", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 128 : 46-55.

GIRAUD Michel & JAMARD Jean-Luc,

1985, "Travail et servitude dans l'imaginaire antillais. Une littérature en question", *L'Homme*, XXV (4) : 77-96.

GIRAUD M., GILLOIRE A., DE COLOMBY P. & HALFEN S.,

1995, *Enquête ACSAG : Analyse des comportements sexuels aux Antilles et en Guyane*, Paris, Agence Nationale de recherche sur le SIDA, document multicopié.

GISLER Antoine,

1981, *L'esclavage aux Antilles françaises (XVII^{ème}-XIX^{ème} siècle)*, Paris, Karthala.

GLISSANT Edouard,

1981, *Le discours antillais*, Paris, Seuil.

1990, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard.

1999, "Métissage et créolisation," in *Discours sur le métissage, identités métisses*, Sylvie Kandé (dir.) :47-54.

GODELIER Maurice,

1979, "Modes de production, rapports de parenté et structures démographiques", *La Pensée* : 7-31.

1982, *La production des grands hommes*, Paris, Fayard.

1989, *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard.

1990, "Inceste, parenté, pouvoir", *Psychanalystes* (Revue du collège de Psychanalystes), *Le sexuel aujourd'hui*, n°36 : 33-51.

1993 a, "L'Occident, miroir brisé. Une évaluation partielle de l'anthropologie sociale assortie de quelques perspectives", *Annales*, n°5 : 1183-1207.

1993 b, "Sexualité et société. Réflexions d'un anthropologue", Communication à la réunion du 21 novembre 1993 de la Société Parisienne de Psychanalyse, texte dactylographié.

1994, "L'inceste aux origines de la psychanalyse : *Totem et tabou* ou la passion du père", Communication à la réunion du 09 juin 1994 de la S.P.P. (Texte dactylographié).

1995 : "Sexualité et société. Propos d'un anthropologue", in *Sexualité et sida*, N. Bajos, M. Bozon, A. Giami, V. Doré et Y. Souteyrand, ed. pp. 39-56, Paris, Agence nationale de recherches sur le Sida.

1996, *L'énigme du don*, Paris, Fayard.

GODELIER M. & HASSOUN J. (dir.),

1996, *Meurtre du père et sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, Paris, Fayard.

GONZALES Nancie L.,

1965, "The consanguineal household and matrifocality", *American Anthropologist*, LVII (2) : 163-177 (ou 67 : 1541-1547)

1970, "Toward a definition of matrifocality", *Afro-American Anthropology, Contemporary Perspectives*, WHITTEN & SZWED Ed., Free Press : 231-244.

1983 a, "New evidence on the origin of Black Carib with thoughts on the meaning of tradition", *New West Indian Guide*, 57 (3/4) : 143-172.

1983 b, "Changing sex roles among the Garifuna (Black Carib) and their implications for the Family", *Journal of Comparative Family Studies*, XIV (2) : 203-213.

1984, "Rethinking the consanguineal household and matrifocality", *Ethnology*, 23 : 1-12.

GOODE W.,

1960, "Illegitimacy in the Caribbean social structure", *American Sociological Review*, 25 (1) : 21-30.

1967, "Reply to Otterbein", *American Anthropologist*, LIX (2) : 226-227.

GRACCHUS Fritz,

1979, "L'Antillais et la question du père", *C.A.R.E.* n°4 : 95-115.

1980, *Les lieux de la mère dans les sociétés afro-américaines*, Paris, Editions Caribéennes, C.A.R.E.

GRUSINSKI Serge,

1988, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^{ème}-XVIII^{ème} siècle*, Paris, Gallimard.

1999, *La pensée métisse*, Paris, Gallimard.

GUDEMAN Stephen,

1979, "An anthropologist's view of Black Family", *Social Science History* : 55-56.

GUTMAN H.G.,

1972, "Le phénomène invisible : la composition de la famille et du foyer noirs après la Guerre de Sécession", *Annales E.S.C.*, 27 (4-5) : 1197-1218.

1981, "Familles et groupes de parenté chez les Afro-Américains en esclavage dans la plantation de Good Hope (Caroline du Sud) : 1760-1860", in Mintz S. (Ed). *Esclave = facteur de production. L'économie politique de l'esclavage*. Paris, Dunod : 141-153.

HASSOUN Jacques,

1994, *Les contrebandiers de la mémoire*, Paris, Syros.

HANDWERKER W. P.,

1993, "West Indian gender relations, family planning programs and fertility decline", *Social Science and Medicine*, XXX (10) : 1245-1257.

1996, "Power and gender : violence and affection experienced by children in Barbados, West Indies", *Medical Anthropology*, XVII (2) : 101-128.

HAZAËL-MASSIEUX Marie-Christine,

1985, "Vers une analyse des parties chantées des contes créoles", *Etudes créoles*, VIII (1-2) : 40-63.

1996, *Chansons des Antilles, comptines et formulettes*, Paris, L'Harmattan.

HEARN Lafcadio,

1977, *Trois fois bel conte*, Paris, Désormeaux.

HENRIQUES F.,

1949, "West Indian Family Organization", *American Journal of Sociology*, LV (1) : 30-37.

HENRY Frances & WILSON Pamela,

1975, "The status of women in the Caribbean societies : an overview of their social, economic and sexual roles". *Social and Economic Studies*, XXIV (2) : 165-198.

HERITIER Françoise,

1981, *L'exercice de la parenté*, Paris, Gallimard - Le Seuil.

1989, "De l'engendrement à la filiation : approche anthropologique", in *Topique, Revue Freudienne*, n°4 : 173-185.

1994, *Les deux soeurs et leur mère*, Paris, Odile Jacob.

1996, *Masculin, Féminin*, Paris, Odile Jacob.

HERSKOVITZ Melville J.,

1937, *Life in a Haitian Valley*, New York, Knopf.

1958, *The myth of the Negro past*, Boston, Bacon Press, 1941, rééd.

HILAIRE M.M.,

1986, "Pères lointains, pères inconnus, pères absents, ou la paternité détournée au sein de la famille martiniquaise", *Carbet*, n°6 : 8-25.

HOROWITZ M.M. & HOROWITZ S.H.,

1963, "A note on marriage in Martinique", *Marriage and Family living*, XXV (2) : 160-161.

HOUDAILLE Jacques,

1981, "Le métissage dans les anciennes colonies françaises", *Population*, (2) : 267- 286.

HUA Cai,

1997, *Une société, sans père ni mari : les Na de Chine*, Paris, P.U.F.

HURBON Laënnec,

1980, "Le double fonctionnement des sectes aux Antilles, in *Archives des Sciences sociales des religions*, n°50 (1) : 445-453.

IANNI O.,

1965, "Race et classe au Brésil", *Présence Africaine*, n°53 : 102-119.

INFORMATIONS SOCIALES,

1998, *DOM regards croisés*, n°69.

1999 : *La responsabilité des familles*, n°73-74,

INSEE,

1990 a, *La base locale de tableaux, recensement de la population de 1990, dépouillement lourd*, Documents du bureau de l'INSEE à Basse-Terre ,

1990 b, *Familles de Guadeloupe*, Basse-Terre, INSEE CAF.

1991, *Les dossiers de l'INSEE Antilles-Guyane*, n°17, "Mouvement démographique, 1982-1990, principaux résultats", par J. Cazenave et G. Gautier, septembre.

1992, *Antiane Eco*, n°19 et 20, *Données sociales : la société antillo-guyanaise dans tous ses états*, INSEE, septembre et octobre.

1994 a, *La Guadeloupe en quelques chiffres*, INSEE, CRICOM.

1994 b, *Données statistiques de l'Etat-Civil, année 1992, Guadeloupe, Martinique, Guyane*.

1994 c, *Antiane*. Basse-Terre.

1995, *Femmes de Guadeloupe*, Basse-Terre.

JACQUET A. et C.,

1981, "Les mécanismes de l'exclusion", *Actes du Deuxième Séminaire Inter Caraïbe sur l'Inadaptation Juvénile. La Question du Père*, S.C.E.P. : 142- 156.

JACQUET Catherine & MORICE Patrick,

1981, "Ti moun a la lwa", *C.A.R.E., Marge de la loi*, n°8 : 57-78.

JAMARD Jean-Luc,

1983, "Réflexions sur la racialisation des rapports sociaux en Martinique : de l'esclavage biracial à l'anthroponymie des races sociales", *Archipelago*, n° 3-4 spécial, "Race et classes dans la Caraïbe" : 47-81.

JEANGOUDOUX Aure,

1981, "La Question du Père", *Actes du Deuxième Séminaire sur l'Inadaptation Juvénile. La Question du Père*, S.C.E.P. : 157-191.

1985, "Les pères peuvent-ils s'approprier le pouvoir ?", *C.A.R.E., Figures d'hommes*, n° 12 : 103-109.

1987, "La psychose en échec à la Guadeloupe. La bipolarité symbolique", *L'Information psychiatrique*, LXIII (10) : 1211-1217.

1988, "Psychologie de la famille monoparentale : bipolarité symbolique", *C.A.R.E.*, n°13 : 32-49.

JOLIVET Marie-Josée,

1982, *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane*. Paris, Orstom.

1987, "La construction d'une mémoire historique à la Martinique : du Schoelcherisme au marronnisme", *Cahiers d'études africaines. Mémoires, Histoires, Identités*, XXVII (3-4), 107-108 : 287-309.

1989, "Les formes de la tradition musicale en Guyane créole", in *Musiques en Guyane*, Cayenne, Bureau du patrimoine ethnologique : 75-90.

1993, "Famille et habitation créoles : fondements et limites d'une tradition", in *Familles en Guyane, Journées d'Etudes du 30-31 Janvier 1992, Cayenne*, Paris, Editions Caribéennes : 39-51.

1994, "Créolisation et intégration dans le carnaval de Guyane", *Cahier des Sciences Humaines : Incertitudes identitaires*, XXX (3) : 531-549.

JOLIVET M.-J. & REY-UHLMAN D.,

1993, *Jeux d'identités. Etudes comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan.

KANDE Sylvie (dir.),

1999, *Discours sur le métissage, identités métisses. En quête d'Ariel*, Paris, L'Harmattan.

KAUFMANN Jean-Claude,

1999, *La femme seule et le prince charmant. Enquête sur la vie en solo*. Paris, Nathan.

KECLARD Serge,

1983, *Sexualité et pouvoir en Martinique*, D.E.A. d'ethnologie, Université de Bordeaux II.

KRECH Shepard III,

1982, "Black family organization in the nineteenth century : an ethnological perspective", *Journal of Interdisciplinary History*, XII (3) : 429-452.

KUNSTADTER Peter,

1963, "A survey of the consanguine or matrifocal family", *American Anthropologist*, LXV (1) : 56-66.

LA BARRE Weston,

1980, "Préface" à *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, Nouvelle Bibliothèque Scientifique.

LABAT Jean-Baptiste,

1993, *Voyage aux Isles. Chronique aventureuse des Caraïbes. 1693-1705*, Paris, Editions Phébus (rééd).

LACHANCE Paul,

1982, "Intermarriage and French cultural persistence in late Spanish and early American New Orleans", *Histoire sociale - Social History*, XV (29) : 47-81.

LA PENSÉE MÉTISSE,

1990, *Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Collectif, Paris, P.U.F., Genève, Cahiers de l'I.U.E.D.

LAPLANCHE J. & PONTALIS J.B.,

1988, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F.

LARA O.D.,

1978, "Histoire et fondement de l'identité afro-américaine", in *Négritude : traditions et développement*, Guy Michaud, *op.cit.* : 36-61.

1984, "Caraïbes : l'émergence d'une identité culturelle", *Encyclopaedia Universalis*, Universalis : 169-174.

LAURIETTE Gérard,

1973 *Les croyances guadeloupéennes*, Texte dactylographié, 19 pages.

LEBOVICI S. & CREMIEUX R.,

1970, "A propos du rôle et de l'image du père", *Psychiatrie de l'enfant*, XIII (2) : 341-447.

LEFAUCHEUR Nadine,

1980, "Les mères célibataires et leurs enfants", *Le groupe familial*, n°87 : 10-16.

LEGENDRE Pierre,

1985, *L'ineestimable objet de la transmission. Essai sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard.

LEIRIS Michel,

1955, *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, Gallimard Unesco.

LEMOINE Maurice

1979, *Leurs ancêtres les Gaulois... Le mal antillais*, Paris, Editions Jean-Claude Simoën.

LE PERE. Métaphore paternelle et fonctions du père. L'Interdit, la Filiation, la Transmission, 1989, Collectif, préface de Marc Augé, Denoël.

LERNER Gerda,

1975, *De l'esclavage à la ségrégation. Les femmes noires dans l'Amérique des Blancs*, Paris, Denoël-Gonthier.

LESEL Livia,

1995, *Le père oblitéré. Chronique antillaise d'une illusion*, Paris, L'Harmattan.

LESNE Christian,

1990, *Cinq essais d'ethnopsychiatrie antillaise*, Paris, L'Harmattan.

LEVI-STRAUSS Claude,

1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1947, 2^{ème} édition, Mouton.

1984, *Tristes Tropiques*, Paris, 1957, réédition Plon.

1987 a, *L'identité. Séminaire 1974-1975*, Paris, P.U.F.

1987 b, *Race et histoire*, Paris, 1952, réédition Denoël, Folio-essais.

LEVI-STRAUSS Claude, AUGÉ Marc & GODELIER Maurice,

1976, "Anthropologie, histoire, idéologie", *L'Homme*, XV (3-4) : 177-188.

LEWIS Oscar,

1963, *Les enfants de Sanchez*, Paris, Galimard.

1973, *La Vida*,

LIRUS Julie,

1976, "Contributions à l'étude de l'Antillanité", *Cahiers d'anthropologie*, 4 : 73-84.

1979, *Identité antillaise*, Paris, Editions Caribéennes.

LIRUS-GALAP Julie,

1995, "L'origine ethnique, pays par pays, des esclaves déportés", *Géo, Les caraïbes d'île en île*, n°192.

LORAUX Nicole,

1984, "Blessures de la virilité", *Le genre Humain*, n°10, *Le Masculin* : 39-56.

LOUILOT G. & CRUSOL-BAILLARD D.,

1987, *Femmes martiniquaises, mythes et réalités*, Editions Désormeaux.

LOUIS Michel,

1983, "Non production et sur-consommation : le cas martiniquais", *Archipelago* n° 3-4 : 54-63.

LOWENTHAL D.,

1967, "Race and colour in the West Indies", *Daedalus*, IVC (1) : 580-626.

MALINOWSKI Bronislaw,

1990, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1932.

MANLIUS J.,

1978, "Apport de la religion chrétienne dans la structuration ou la déstructuration de la personnalité antillaise", in *Négritude : traditions et développement*, Guy Michaud, *op.cit.*, p. 85-97.

MANYONI J.R.,

1977, "Legitimacy and illegitimacy : misplaced polarities in the Caribbean family studies", *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 14 (4) : 417- 427.

MARBEAU-CLEIRINS Béatrice,

1979, "L'homme et la paternité depuis que la femme détermine la contraception", *Le groupe familial*, n°84 : 13-17.

1980, *Les mères célibataires et l'inconscient*, Paris, Editions Jean-Pierre Delarge.

MARCINS

1985, "L'enfance dans les discours d'hommes", *C.A.R..E. Figures d'hommes*, n°12 : 110-128.

MARTIN Denis-Constant,

1992, "Je est un autre, Nous est un même. Culture populaire, identités et politique à propos du Carnaval de Trinidad", *Revue française de science politique*, XLII (5) : 747-764.

MATEO-LINARES C.,

1981, "L'image du père à travers 100 dessins d'enfants", *Actes du Deuxième Séminaire sur l'Inadaptation Juvénile. La Question du Père*, S.C.E.P. : 193- 215.

MAXIMIN Colette,

1991, *La parole aux masques. Littérature, oralité et culture populaire dans la Caraïbe anglophone au XX^{ème} siècle*, Paris, Ed. Caribéennes.

MEAD Margaret,

1963, *Moeurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon.

1975, *L'un et l'autre sexes*, Paris, Denoël-Gonthier.

MEILLASSOUX Claude,

1986, *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, P.U.F.

MENDEL Georges,

1968, *La révolte contre le père*, Paris, Payot.

METRAUX Alfred,

1977, *Le Vaudou haïtien*, Paris, Tel- Gallimard.

MICHAUD Guy (dir.)

1978, *Négritude: traditions et développement*, Bruxelles, Editions Complexe.

MIGEREL Hélène,

1991, *La sorcellerie des autres*, Paris, Editions Caribéennes.

MIGRANTS FORMATION

1990 *La réussite scolaire, parcours et stratégies*, n°81, CNDP, Paris.

1993, *Les originaires d'Outre-Mer, Questions d'identité*, n° 93, Paris, CNDP.

MIGRATIONS SOCIETE,

1991, *Ecole et enfants d'immigrés*, III (16-17).

MINISTERE DE L'EQUIPEMENT, DU LOGEMENT, DE L'AMENAGEMENT DU TERRITOIRE ET DES TRANSPORTS ET AL.,

1994, *Plan d'Occupation des Sols. Commune de Trois-Rivières*.révision avril 1994.

MINTZ Sidney,

1961, "A final note", *Social and Economic Studies*, X (4) : 528-535.

1966, "The Caribbean as a socio-cultural area". *Cahiers d'Histoire mondiale*, 9 : 912-937.

1970, "Foreword", *Afro-American Anthropology, Contemporary Perspectives*, N. E. Whitten & J. F. Swed (Ed.), The Free Press.

1971 a, "Men women and trade", *Comparative Studies in Social History*, 13 : 247-269.

1971 b, "Une culture à retrouver ou à créer ?", *L'Homme*, XI (3) : 112-117.

1981, *Esclave = facteur de production. L'économie politique de l'esclavage*, Paris, Dunod.

1990, *Caribbean transformations*, New York, Columbia University Press.

MINTZ Sidney & PRICE Richard,

1976, *An anthropological approach to the Afro-american past : A Caribbean perspective*, Occasional papers in social change, Philadelphia, Pennsylvania, Institute for the Study of Human Issues.

1992, *Caribbean contours*, Baltimore, John Hopkins University Press.

MOHIA-NAVET Nadia,

1995, *Ethnologie et psychanalyse. L'autre voie anthropologique*, Paris, L'Harmattan.

MONCOMBLE F. & SOLANAS E.,

1986, "L'organisation familiale antillaise", *Actions et recherches sociales, La famille instable*, 1 : 73-88.

MULOT Stéphanie,

1990, *Les relations de sociabilité chez les étudiants antillais de Bordeaux*, Mémoire de licence d'ethnologie, Université de Bordeaux II.

1992, *"Le Non-Lieu paternel. Pour une première approche pluridisciplinaire des relations familiales en milieu matrifocal."*, Mémoire du Diplôme d'études approfondies

d'Anthropologie sociale et Ethnologie, Paris, E.H.E.S.S., sous la direction de Maurice Godelier.

1997, "Mais pourquoi les enfants ne portent-ils pas de prénoms typiquement antillais ? Réflexions d'une anthropologue sur les représentations de l'identité antillaise en milieu médico-social", *Migrations Santé*, n°73 : 23-41.

1998 a, "Histoire d'une éclipse, éclipse de l'Histoire. Esclavage et identité culturelle dans le carnaval basse-terrien", *Dérades*, n°2 : 81-86.

1998 b, "Les femmes antillaises aujourd'hui : entre tradition familiale et modernité économique", *Informations sociales*, n° 69 : 34-39.

1998 c, "Politiques identitaires et conscience historique dans le carnaval guadeloupéen. Mises en scène et représentations d'une dynamique créole", *Anthroepotes*, III (3) : 2-11.

1998 d, "Les masques de l'identité. Expressions culturelles et stratégies identitaires dans le carnaval guadeloupéen", *Tropiques métis*, catalogue de l'exposition du Musée National des Arts et Traditions Populaires, Réunion des Musées Nationaux : 72-77.

1998 e, *Femmes en carnaval. L'imagerie matrifocale basse-terrienne à l'épreuve du rite social*. Rapport à la Mission du Patrimoine Ethnologique, Ministère de la Culture, 118 pages.

1999, " La trace des masques. Revendication culturelle et construction identitaire dans le carnaval basse-terrien de "Voukoum" (Guadeloupe)", *Ethnologie française*, à paraître.

NAOURI A.

1985 : *Une place pour le père*, Ed du Seuil.

NATHAN Tobbie,

1994, *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob.

OLIVIER Christiane,

1984, "Pères empêchés", *Autrement, Pères et fils*, n°61 : 201-207.

1989, *Les enfants de Jocaste*, Paris, Denoël.

1994, *Les fils d'Oreste. La question du père*, Paris, Flammarion.

OLIVEIRA GONÇALVES Luis Alberto,

1994, *Le mouvement noir au Brésil. Représentation sociale et action historique*, Thèse de sociologie, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

ORTIGUES M.C. et C.,

1973, *Œdipe africain*, Paris, Plon.

OTTERBEIN K.F.,

1965, "Caribbean family organization : a comparative analysis", *American Anthropologist*, LXVII (1) : 66-79.

1966, "Reply to Goode". *American Anthropologist*, LXVIII (2) : 493-197.

PANE Ramon,

1992, *Relation de l'histoire ancienne des Indiens*, Paris, La différence.

PARIS MATCH,

1999, "Guadeloupe : l'été sauvage", septembre.

PARTANCE,

1992, "Les Antilles", n°7, Paris.

PELESTIN Jorge,

1989, *Les relations familiales à travers le conte créole*, Mémoire de Maîtrise d'ethnologie, Université de Bordeaux II.

PEPIN Ernest,

1992, *L'homme au bâton*, Paris, Gallimard.

PETONNET Colette,

1986, "La pâleur noire. Couleur et culture aux Etats-Unis", *L'Homme*, XXVI (1-2) : 171-188.

PINEAU Gisèle & ABRAHAM Marie,

1998, *Femmes des Antilles, traces et voix. Cent cinquante ans après l'abolition de l'esclavage*. Paris, Stock.

PLECK Elizabeth H.,

1972, "The two-parent household : Black family in late nineteenth-century Boston", *Journal of Social History*, (6) : 3-31.

PRESENCE AFRICAINE,

1982, "Présence antillaise. Guadeloupe, Guyane, Martinique.", n°121-122, Paris.

PRICE Richard,

1971, "Studies of Caribbean family organisation : problems and prospects", *Dédalo*, n° 14 : 23-59.

PRICE Richard & Sally,

1972, "Saramaka onomastics : an Afro-American naming system", *Ethnology*, XI (4) : 341-367.

RANDOLPH R.R.,

1964, "The matrifocal family as a comparative category", *American Anthropologist*, LXVI (3) : 628-631.

RAVEAU F., GALAP J., LECOUTRE J.P. & LIRUS J.,

1976, "Adaptations antillaises", *Cahiers d'anthropologie*, n°4.

1977, "Phénotype et adaptations", *Ethnologie française*, VII (3) : 255-276.

RELOUZAT Raymond,

1982, *Le référent ethnoculturel dans le conte créole*, Paris, L'Harmattan.

RODMAN Hyman,

1961, "Marital relationships in a Trinidad village", *Marriage and Family Living*, (23) : 166-170.

1963, "The lower-class value stretch", *Social Forces*, (42) : 205-215.

1966, "Illegitimacy in the Caribbean social structure : a reconsideration", *American Sociological Review*, (31) : 673-683.

RODMAN Hyman & VOYDANOFF P.,

1978, "Maritals careers in Trinidad", *Journal of Marriage and The Family*.

ROLLE William,

1989, "Gens des mornes, gens des villes" *Autrement, Les Antilles*, Série Monde, Hors-Série n°41°: 133-136.

RUBENSTEIN H.,

1983, "Caribbean family and household organization : some conceptual clarifications", *Journal of Comparative Family Studies*, XIV (3) : 283-298.

RUBIN V.,

1975, "Le problème de la recherche anthropologique dans la Caraïbe", *Les Sociétés antillaises*, Jean BENOIST (Ed), Centre de recherches caraïbes. Fonds St- Jacques. Sainte-Marie. Université de Montréal : 145-168.

SAADA Emmanuelle,

1995, "Le poids des mots, la routine des photos. Photographies de femmes martiniquaises : 1880-1930.", *Genèses*, 21 : 134-147.

1999, "Enfants de la colonie : bâtards raciaux, bâtards sociaux", in *Discours sur le métissage, identités métisses*, Sylvie Kandé (dir) : 75-96.

SABLE Victor,

1955, *La transformation des Isles d'Amérique en départements français*, Paris, Editions La Rose.

SAFA H.I.,

1986, "Economic autonomy and sexual equality in the Caribbean", *Social and Economic Studies*, XXXV (3) : 1-21.

1987, "Popular culture, national identity and race in the Caribbean", *New West Indian Guide*, 61 (3/4) : 115-126.

1995, *The Myth of the Male Breadwinner, Women and industrialization in the Caribbean*, Boulder, Westview Press.

SAINTON Jean-Pierre,

1999, *Les Nègres en politique en Guadeloupe à la fin du XIX siècle et au début du XX siècle*, Presses du Septentrion.

SALA-MOLINS Louis,

1987, *Le code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, P.U.F.

SCHNAPPER Bernard,

1984, "La fessée n'est plus ce qu'elle était", *Autrement, Pères et fils*, Série Mutations, n°61 : 163-171.

SCHËLCHER Victor,

1840, *Abolition de l'esclavage. Examen critique du préjugé contre la couleur des Africains et des sangs-mêlés*, Paris, Pagnerre.

SCHULTE-TENCKHOFF Isabelle,

1985, *La vue portée au loin. Une histoire de la pensée anthropologique*, Lausanne, Editions d'en Bas.

SCHWARTZ-BART Simone,

1979, *"Pluie et vents sur Thélumée miracle"*, Paris, Seuil.

Sciences Humaines

1994, 1995, *Familles bouleversées, familles recomposées*, n°7.:

SEGALEN Martine,

1982, *Sociologie de la famille*, Paris, P.U.F.

1995, "Continuités et discontinuités familiales: approche socio-historique du lien intergénérationnel", in Attias-Donfut C. (Ed), *Les solidarités entre générations*, Paris, Nathan.

SINGLY François de,

1991 : *La famille, l'état des savoirs*, La découverte.

SMITH Michaël G.,

1953, "Social structure in the British Caribbean about 1820", *Social And Economic Studies*, I (4) : 55-79.

1956, "Community organization in rural Jamaica". *Social and Economic Studies*, V (3) : 295-312.

1961, Kinship and household in Carriacou, *Social and Economic Studies*, X (4) : 455-477.

1962, *West Indian family structure*, Seattle, University of Washington Press.

1965, *The plural society in the British West Indies*, Berkeley, California University Press.

1966, "Introduction" à la deuxième édition de *My mother who fathered me*, E. Clarke, London, George Allen and Unwin : I-XLIV.

SMITH Raymond T.,

1953, "Family organisation in British Guyana", *Social and Economic Studies*, I (1) : 87-111.

1956, *The Negro family in British Guyana*, London, Routledge & Keagan P. Ltd.

1963, "Culture and social structure in the Caribbean : some recent works on family and kinship studies", *Comparative Studies in Society and History*, VI (1) : 24-46.

1970, "The nuclear family in Afro-American kinship", *Journal of Comparative Family Studies*, I (1) :

1973, "The matrifocal family", *The character of kinship*, J. Goody (Ed.), London, Cambridge University Press.

1975, "La famille dans la région caraïbe", *Les Sociétés antillaises*, Jean BENOIST, *op.cit.* : 89-103.

1982, "Family, social change and social policy in the West Indies". *New West Indian Guide*, 56 (3/4) : 111-142.

1987, "Hierarchy and the dual marriage system in West Indian Society", *gender and Kinship. Essay toward a Unified analysis*, J. Collier & S. Yanagisako (Ed.), S. U. Presse : 163-196.

1988, "Kinship and Class in the West Indies : a geneological study of Jamaïca and Guyana", *Cambridge Studies in Social Anthropology*, New York, Cambridge University Press.

1992, "Race, class and gender in the transition to freedom", in *The Meaning of Freedom : Economics, Politics and Culture after Slavery*, Pittsburgh : University of Pennsylvania Press.

SOCIAL AND ECONOMIC STUDIES,

1961, X (4), Special Number: "Carribbean social organization".

1986, XXXV (2) & (3), Special Issues : "Women in the Caribbean".

Gouverneur SORIN,

1942, *Discours à l'occasion de la fête des mères*. Journal officiel de Guadeloupe.

STEELE Shelby,

1995, *The contents of our character*, Harper.

SURHOMME Michel & BIARNES J.,

1982, *L'enfant antillais en France*, Paris, L'Harmattan.

THERY Irène,

1993, *Le démariage*, paris, Odile Jacob.

VALLEE Louis,

1965, "A propos de la légitimité et de la matrifocalité. Tentative de réinterprétation", *Anthropologica*, VII (2) : 163-177.

VALLEE O.,

1994, "Convulsions de carnaval en Martinique", *Libération*, n°3981, 9 Mars 1994, p.5.

VICARY G.,

1967, "Otterbein, Goode, and the Caribbean Family", *American Anthropologist*, LXIX (2) : 224-226.

WHITEHEAD T. L.,

"Urban Low Income African-American men, HIV/AIDS, and gender Identity", *Medical Anthropology Quaterly*, 1997, XI (4) : 411-447.

WHITTEN N.E. & SZWED J.F. (Ed.),

1970, *Afro-American Anthropology, Contemporary Perspectives*, New-York, The Free Press.

WIDLOCHER D.,

1965, "Fonction paternelle, complexe d'Œdipe et formation de la personnalité", *Revue de Neuropsychiatrie infantile*, 13 : 777-781.

WILLIAMS Eric,

1975, *De Collomb à Castro. L'histoire de la Caraïbe*, Paris, Présence Africaine.

WILSON Peter,

1961, "Household and Family in Providencia", *Social and economic Studies*, X (4) : 511-527.

1968, "Reputation and respectability : a suggestion for Caribbean organisation ethnology", *MAN (NS) IV (4)* : 70-84.

1973, *Crab Antics. The social anthropology of english-speaking Negro Societies of the Caribbean*, New Haven, London, Yale University.

ZIMMERMAN Francis,

1995, *Enquête sur la parenté*, Paris, P.U.F.

ZOBEL Joseph,

1946, *Diab'la*, Paris, Nouvelles Editions Latines.

1984, *La rue Cases Nègres*, Paris, Présence Africaine.

ZUCKER E.,

1977, "Evolution des types d'unions et structure des ménages en Martinique, d'après données d'enquêtes", *Cahiers d'anthropologie*, n°1 : 23-31.

ANNEXES

ANNEXE 1 :
LES TABLEAUX DE POPULATION ET D'ACTIVITES

Tableau n° 1 : Population totale par sexe et par âge.

Ages	Ensemble	%	Hommes	%	Femmes	%
0-14 ans	96.353	24,90	48.709	25,8	47.644	24,1
15-24 ans	78.080.	20,18	39.130	20,7	38.950	19,7
25-39 ans	95.151	24,58	46.779	24,7	48.372	24,4
40-59 ans	72.036	18,61	34.697	18,3	37.339	18,9
60 ans et +	45.414	11,73	19.872	10,5	25.542	12,9
Population totale	387.034	100	189.187	100	197.847	100

Source : Recensement INSEE 1990.

Note de lecture : Le nombre de femmes pour cent hommes (sex ratio) est pour chaque tranche d'âge successive de 97,8 ; 99,5 ; 103,4 ; 107,6 ; 128,5. Ce n'est qu'après vingt-cinq ans que les femmes sont légèrement plus nombreuses que les hommes.

Tableau n° 2 : Population active ayant un emploi par catégorie socio-professionnelle.

Catégorie socio-professionnelle :	1982	1990
Exploitants agricoles	11,6	5,0
Artisans, commerçants et chefs d'entreprise	14,3	13,7
Professions libérales	0,7	0,9
Cadres supérieurs	4,8	5,7
Professions intermédiaires	11,6	14,0
Employés	34,0	34,6
Ouvriers	18,5	23,1

Ouvriers agricoles	4,5	3,0
Ensemble	100 %	100 %

Source : Recensement INSEE 1990.

Tableau n° 3 : Population active ayant un emploi par secteur d'activité et par sexe.

Activité économique	Femmes	Hommes
Agriculture, pêche	3,0	10,1
Industrie	4,0	11,3
Bâtiment, génie civil	1,5	19,4
Commerce	16,6	10,0
Services marchands	33,8	28,7
Services non marchands	41,1	20,5
Ensemble	100 %	100 %

Source : Recensement INSEE 1990.

Tableau n° 4 : Taux de chômage selon l'âge et le sexe.

Tranche d'âge	Femmes	Hommes
15 à 24 ans	63,5	53,3
25 à 39 ans	39,6	24,8
40 à 49 ans	21,0	13,1
50 ans et plus	15,0	12,7
Ensemble	37,2 %	25,9 %

Source : Recensement INSEE 1990.

Tableau n° 5 : Répartition des ménages selon leur type.

Ensemble des ménages	100 %
Personnes vivant seules	19,8
<i>hommes seuls</i>	<i>10,8</i>
<i>femmes seules</i>	<i>9,0</i>
Familles principales monoparentales	21,4
<i>Homme + enfant(s)</i>	<i>3,2</i>
<i>Femme + enfant(s)</i>	<i>18,2</i>
Familles principales formées de couples	43,5
<i>Sans enfant</i>	<i>10,2</i>
<i>avec enfant(s)</i>	<i>33,3</i>
Autres familles principales comprenant un couple	9,5
Autres ménages sans famille	5,8

Source : Recensement INSEE 1990.

Tableaux n° 6 a et b : Population de 15 ans et plus selon l'état matrimonial et l'âge.

Femmes	15-24 ans	25-39 ans	40-59 ans	60 ans et +
célibataires	94,0	54,5	30,9	27,6
Mariées	5,8	41,1	55,2	36,1
Veuves	0,1	0,6	5,9	32,4
Divorcées	0,1	3,8	8,0	3,9
Ensemble	100	100	100	100

Hommes	15-24 ans	25-39 ans	40-59 ans	60 ans et +
Célibataires	98,7	62,9	28,6	21,3
Mariés	1,2	35,3	64,0	63,7
Veufs	a	0,2	1,3	11,0
Divorcés	a	1,6	6,1	4,0

<i>Ensemble</i>	<i>100</i>	<i>100</i>	<i>100</i>	<i>100</i>
-----------------	------------	------------	------------	------------

Source : Recensement INSEE 1990.

Note : a = Pourcentages inférieurs à 0,1 %.

Tableau n° 7 : Mariages selon la catégorie socio-professionnelle des deux époux.

CSP de CSP de l'époux l'épouse	Inactif divers	Agr.	Art. Com.	Cad. Sup.	Prof. Inter	Empl Adm.	Empl Com.	Pers. Serv.	Ouvr.	%
Inactifs divers	6,9	7	18,7	3,1	7,4	9,8	3	0,4	<u>43,7</u>	37,8
Agriculteurs	0	<u>56,6</u>	13	0	0	0	0	4,3	26,1	1,2
Art. commerçants	3,2	6,4	<u>39,4</u>	1	9,6	6,4	2,1	2,1	29,8	5
Cad sup. Prof lib.	0	3,3	10	23,3	<u>40</u>	13,4	0	0	10	1,6
Emp. admin.	2,7	2,7	17,6	4,7	19,1	20,5	3,8	1,4	<u>27,5</u>	24
Emp. commerce	2,2	3	21,6	1,5	14,2	11,2	9,7	0,7	<u>35,8</u>	7,3
Personnel service	4,1	3,5	17,5	0,6	5,3	7,6	4,7	1,7	<u>55</u>	9,3
Ouvriers	1,9	5,5	20,4	1,8	9,3	7,4	1,8	5,5	<u>46,4</u>	2,9
Total	4	5,3	19,3	4,5	13,7	12,8	3,7	1	35,7	100

Source : Recensement INSEE 1990.

Note de lecture. Il faut lire : 43,7 % des mariages des femmes inactives sont contractés avec des ouvriers. L'ensemble des mariages des femmes inactives constitue 37,8 % de l'ensemble des mariages.

Tableau n° 8 : Naissances selon la qualité juridique de l'enfant et la catégorie socio-professionnelle de la mère.

C.S.P. de la mère	Naissances légitimes	Naissances naturelles	Total
Agriculteurs	61,5	38,5	100
Artisans, commerçants	46,3	53,7	100
Cadres sup. Prof. Libérales	55,3	44,7	100
Professions intermédiaires	62,1	37,8	100
Employés administratifs	57,4	42,6	100
Employés de commerces	47	53	100
Personnel de service	32,6	67,4	100

Ouvriers	37,6	62,4	100
Inactifs divers	33,7	66,3	100
Ensemble	39	61	100

Source : Recensement INSEE 1990.

Tableau n° 9 : Répartition à Trois-Rivières de la population active ayant un emploi.

Activité économique	Ensemble	%	Hommes	%	Femmes	%
Agri., sylviculture, pêche	390	18,1	350	26,3	40	4,8
Industrie	128	5,9	103	7,7	25	3
Bâtiment, Génie civil	203	9,4	195	14,7	8	1
Commerce	191	8,9	91	6,8	100	12,1
Transports et télécom.	125	5,8	102	7,7	23	2,8
Services marchands	373	17,3	182	13,7	191	23,2
Services financiers	28	1,3	15	1,1	13	1,6
Services non marchands	715	33,2	291	22	424	51,5
Ensemble	2153	100	1329	100	824	100

Source : Recensement INSEE 1990.

Tableau n°10 : Taux de chômage à Trois-Rivières selon l'âge et le sexe.

Tranche d'âge	Femmes	Hommes	Ensemble
15-24 ans	71,9	63,7	67,6
25-29 ans	62,2	46,5	54,2
30-39 ans	42,6	22,3	31,4
40-59 ans	23,3	15,5	18,5
60 ans ou +	9,3	8,8	8,9
Total	46,7	30,9	37,8

Source : Recensement INSEE 1990.

Tableau n° 11 : Population de Trois-Rivières par âge et par sexe.

Age	Ensemble	%	Hommes	%	Femmes	%
0-14 ans	1956	22,8	982	23,2	974	22,5
15-24 ans	1760	20,5	887	20,9	873	20,1
25-39 ans	1966	23	971	23	995	23
40-59 ans	1607	18,7	790	18,7	817	18,9
60 ans et plus	1276	15	603	14,2	673	15,5
Total	8565	100	4233	100	4332	100

Source : Recensement INSEE 1990.

Tableau n° 12 : Composition des ménages de Trois-Rivières.

Nombre de personnes	1	2	3	4	5	6 et +
Nombre de ménages	458	424	351	413	304	412
%	19	18	15	17,5	13	15,5

Source: Plan d'occupation des sols et Recensement INSEE 1990.

Tableau n° 13 : Répartition des familles selon le type.

Caractéristiques des familles	Nombre	%
Familles monoparentales	633	32,1
<i>Homme actif</i>	54	2,7
<i>Homme inactif</i>	46	2,3
<i>Femme active</i>	300	15,2
<i>Femme inactive</i>	233	11,9
Familles comprenant un couple	1335	67,9
<i>Homme et femme actifs</i>	566	28,7
<i>Homme actif femme inactive</i>	366	18,6
<i>Homme inactif femme active</i>	70	3,6

<i>Homme et femme inactifs</i>	333	17
Ensemble des familles	1968	100

Source : Recensement INSEE 1990.

ANNEXE 2 :

CHANSONS CONTEMPORAINES DU REGISTRE ANTILLAIS

Les chansons suivantes sont pour la plupart des chansons récentes parues sur des albums qui ont connu un grand succès aux Antilles. C'est d'ailleurs pour cela que nous les avons choisies, pour montrer l'actualité des problématiques matrifocales. Le courage des mères célibataires, le lien d'amour fusionnel entre une mère et son enfant (renforcés par le fait que ce sont les enfants qui semblent parler dans de telles chansons), les attentes affectives des femmes envers les hommes, mais aussi leur résignation, ou au contraire leur indépendance affichée sont les thèmes respectifs et successifs des cinq premières chansons. La cinquième chanson est une reprise d'une chanson traditionnelle du folklore martiniquais qui exalte le courage des femmes délaissées qui prétendent ne pas avoir besoin d'homme pour vivre. Enfin, la sixième et dernière témoigne des difficultés des hommes à comprendre les attentes des femmes, quand ils leur proposent pourtant des conditions matérielles enthousiasmantes. Thèmes incontournables, peut-être choisis par les auteurs pour l'écho qu'ils peuvent trouver auprès du public, dans un intérêt commercial, mais aussi surtout car ils sont toujours représentatifs de la réalité créole.

Une remarque importante doit être faite : nous n'avons pas pu trouver de chanson qui honore la paternité ou les pères, quand la majorité du patrimoine oral encense les mères, et dénoncent les hommes ; ce qui est révélateur d'une dynamique qui tend à escamoter les pères et mettre en relief les mères. A notre humble connaissance, et en ayant enquêté autour de nous, une seule chanson fait état de la relation entre un père et sa fille, c'est un *léwoz* guadeloupéen, mais dont le thème est l'inceste...

FANM DOUBOUT (Ronald Rubinel)

Dépi tou jèn, papa pati kité nou sèl si latè
 Manman sé vou ki ka poté pantalon,
 papa pa la
 Fanm la sa toujou doubout,
 sakrifis pa ka féi pè
 Ou sé poto mitan an nou
 Ou pè doudou, mé ou doubout maternel, ou
 éternel
 Maré ren aw, maréy solid
 Nonm la pati kité tou sèl
 Men aw pozé si tchè an nou
 Fanm doubout, fanm fanm fanm fô
 Mi sé vou ki nonm épi fanm
 Sé ti moun la anlé kont aw
 Tou lé jou ou lévé a 6 zè
 Lavé lenj, ripasé, fé manjé
 Refrain :
 Maré ren aw, ti fy péyi
 Maré ren aw, misié la pati
 Maré ren aw, négres péyi
 Maré ren aw, pou doulè fini
 Maré ren aw
 édicasyon a ti moun aw, fann doubout
 sé vou ki responsab ay, fann doubout
 Chaj la two lou pou on fanm ki tou sèl,
 fann doubout,
 mé fierté aw ka baw fôs pou lité,
 Refrain
 Chak fwa ou joinn' on nonm, Fanm doubout
 i pa vlé aksepté ti moun aw, Fanm doubout

FEMME DEBOUT (vaillante).

Depuis tout jeunes, papa est parti, il nous a
 laissés seuls sur la terre.
 Maman c'est toi qui portes le pantalon, papa n'est
 pas là
 Cette femme-là est toujours debout
 Les sacrifices ne lui font pas peur
 Tu es notre pilier central
 Tu as peur doudou, mais tu es debout maternel, tu
 es éternelle
 Attaches tes reins, attaches les solidement,
 Cet homme est parti nous a laissés tout seuls
 Ta main est posée sur notre cœur,
 Femme debout, femme femme forte
 Oui c'est toi qui es homme et femme,
 Les enfants sont à ta charge
 Tous les jours tu te lèves à 6 heures,
 Laver le linge, repasser, faire à manger
 Refrain :
 Attaches tes reins, petite fille du pays,
 Attaches tes reins, négresse du pays,
 Attaches tes reins, pour que la douleur s'arrête,
 Attaches tes reins
 L'éducation des enfants, femme debout
 c'est toi qui en es responsable, femme debout
 Ces charges sont trop lourdes pour une femme
 qui est toute seule, femme debout
 Mais ta fierté te donne la force de lutter,
 Refrain
 A chaque fois que tu rencontres un homme,
 femme debout
 Il ne veut pas accepter tes enfants, femme debout
 Ou alors les enfants ne sont pas d'accord, femme

ou alo ti moun la pa dako, Fanm doubout

ni on not papa an kaz la

Refrain

debout

Pour qu'il y ait un autre papa dans la maison...

TI BEBE (R. Rubinel)

Refrain : *Flè lanmou ouvè jodi*

Zwèzo chanté ti béb la vi ka souri adan dé ziwéw'

Sèl andidan ti refuj an mwen mwen té présé vini
join' vou

Tou sa tan an zantray vou san mwen pa jan pèd
konfyans

Mwen té ké santi lanmou andidan ti nich an mwen
chè

E sé chalè chanson a vou ki té ka fè mwen pwan
kouraj (refrain)

Jodi sé on tré gwan jou pou nou dé

mwen ka rivé an lavi aw

Mwen plonjé an regar vou kon adan on ben lanmou

Ou séré mwen an dé braw', kon on ti sékré danfans

I pa ni pli gran plézi ki risanti chalè soufl aw

Ti bébé ti sékré, ti chouchou, rèv kaché

On poézi kréyol, ti bébé byen ocho

an ti bèseuz kréyol

pou pitit manman kontinué dodo.

PETIT BEBE

Refrain : *La fleur de l'amour s'est ouverte
aujourd'hui. Oiseaux chantez, petit bébé, la vie
sourit dans tes yeux*

Seul dans mon petit refuge, j'étais pressé de
venir te rejoindre

Autant de temps dans tes antrailles, sans que je
perde jamais confiance

Je sentais l'amour depuis mon petit nid, chérie

Et c'est la chaleur de tes chansons qui m'a
donné du courage

Aujourd'hui c'est un très grand jour pour nous
deux, j'arrive dans ta vie

Je suis plongé dans ton regard comme dans un
bain d'amour

Tu me serres dans tes deux bras, comme un
petit secret d'enfance

Il n'y a pas de plus grand plaisir que de
ressentir la chaleur de ton souffle

Petit bébé, petit secret, petit chouchou, rêve
cachet...

Une poésie créole, petit bébé bien au chaud, une
poésie créole pour que le petit de maman
continue de dormir.

SIWO (Jocelyn Béroard / Kassav)

Siwo, ban mwen on nonm ki dous kon siwo

On nonm pou mwen pé pa rézisté

Lé i ka kimbé mwen

On nonm pou mwen fé chimen a

Mwen ka chèché, on nonm ki dous kon sé siwo

DU SIROP

Sirop, donnez moi un homme doux comme du
sirop.

Un homme auquel je ne puisse pas résister,
quand il me prend dans ses bras.

Un homme avec lequel faire du chemin.

Mwen pa lé fé anons pou resté san répons,
 Lavi ... ou désespéré
 Sa mwen ka mandé, pa trè kompliké
 I pa bizwen bèl, pa bizwen ni zèl,
 Enmé rigolé, toujou ka swingé,
 Fo pa i fé jenjen, lé mwen ka palé
 Mwen diw siwo, ba mwen yon ki dous kon siwo
 Mé fodré i kapab osi, kimbé lanmen mwen fô
 lévé tèt é gadé douvan
 Lé lavi a ni on ti gou fièl
 sa ka manké sé ti byen miyel
 on ti doudou depwi le matin
 an kalalou fé mwen du byen
 lé tout bagay pa ka roulé mé désann'
 Sa dé fwa pli rèd
 fo ou ka chéché solusyon
 mé sa pa on situasyon,
 mwen di ou siwo
 Maréi épi raléi vini,
 mé pa poté ba mwen
 yon ki pou terbolizé kè mwen.
 An ja voyajé tout koté,
 é mwen byen présé di ritourné
 an kay mwen an ba soley
 sé la menm mwen pé ké trouvé
 on nonm dous kon siwo

Je cherche un homme doux comme du sirop.
 Je ne veux pas passer d'annonces, pour rester
 sans réponse et désespérer
 Ce que je demande n'est pas très compliqué :
 Il n'a pas besoin d'être beau ni d'avoir des
 ailes,
 Mais qu'il aime rigoler, et soit toujours en train
 de swinger.
 Mais il ne faut pas qu'il palisante quand je
 parle!
 Je vous dis du sirop, je cherche un homme doux
 comme du sirop.
 Mais il faudrait qu'il soit capable aussi de me
 tenir la main très fort, de lever la tête et de
 regarder droit devant.
 Quand la vie a un petit goût de fiel,
 ce qui manque c'est un petit peu de miel.
 Un petit doudou depuis le matin,
 an kalalou fais-moi du bien,
 Quand rien ne va mais tout chavire
 C'est deux fois plus difficile, tu cherches une
 solution, mais ce n'est pas une situation
 Je vous dis du sirop !
 Attachez-le et emmenez-le moi, mais ne m'en
 apportez pas un qui me décomposerait le cœur
 J'ai déjà voyagé partout, et je suis pressée de
 rentrer chez moi, sous le soleil, c'est la que je
 pourrais trouver un homme doux comme sirop.

CONCERTO POUR LA FLEUR

Si bon dyé té tourné mwen an flè,
 Mwen tè ké mandé chanjé'w an ti zwézo :
 Lé swè lé matin ou té ké vini,
 Mwen té ké kontan vwéw tout alantou mwen.

Si le bon dieu me transformait en fleur,
 je lui demanderais de te changer en oiseau.
 Le soir et le matin tu viendrais me voir,
 Je serais si fière que tu me choisisses.

Mé mwen sav ki tou sa, sé sèlman an rèv ki sa ka rivié.

Pas mwen byen dézolé lé dé jou pasé,
san ou vini vwé mwen chè.

Avan larozé peti matin,
an boté an té ké rouvè pétal mwen.

Mwen té ké si fiè ki ou chwazi mwen,
Ki mwen té ké ofè tout nekta an mwen.

Dé zyé ou té ké byen remarké,

Ou té ké vwé tout pétal mwen ka tombé.

Mé ou bitiné dot flè ki mwen,

Mwen oblijé attann' la prochaine rozé.

En espérant doudou ki ou ké viré

Doudou, doudou, doudou, doudou

Mais je sais que tout cela ce n'est qu'en rêve que ça existe.

Car je suis bien désolée quand deux jours ont passé,

sans que tu ne sois venu me voir.

Avant la rosée du petit matin,

En beauté j'ouvrerais mes pétales.

Je serais si fière que tu m'ais choisie,

Que je t'offrirais tout mon nectar.

Tes deux yeux le remarqueraient bien,

Tu verrais toutes mes pétales tomber.

Mais tu as butiné d'autres fleurs que moi,

Je suis obligée d'attendre la prochaine rosée.

En espérant doudou que tu reviendras,

doudou, doudou, doudou, doudou

ASI PARE (...)

Asi paré mwen pa bèl ankô

asi paré ou lé kité mwen

asi paré mwen féw on kèk choz

Depwi dé mwa ou ka néglijé mwen

E sependan mwen toujou travay

Pou mwen té ba tou sa ou té lé

E jodi ou sé on gwan musieu

Ka kité mwen pou an kannay

Refrain :

Alé musieu,

Sa ou fé la pa kay potéw bonè

Alé ingra

Ti manmay la mwen kay swanyé baw

Alé méchan / bouro

Lwayé kay la mwen kay payé baw,

A CE QU'IL PARAÎT.

A ce qu'il paraît, je ne suis plus belle

A ce qu'il paraît, tu veux me quitter,

A ce qu'il paraît, je t'ai fait quelque chose,

Depuis deux mois tu me négliges.

Et cependant j'ai toujours travaillé,

pour te donner tout ce que tu voulais,

Et aujourd'hui tu es un grand homme,

tu me quittes pour une canaille.

Refrain :

Allez monsieur,

Ce que tu as fait là ne va pas te porter bonheur

Allez ingrat,

Je m'occuperai des enfants à ta place,

Allez méchant / bourreau

Je paierai le loyer de la maison à ta place

<p><i>Mwen sé kréyol mwen ni kouraj mwen lé vwé isi a Fort-De-France</i></p> <p>Ou pé pati si sé lidé ou</p> <p>Ou pé alé épi sa ou enmé</p> <p>Ranjé mal ou pwan mal chapray ou</p> <p>Mé pa touché bèl komplé gri a</p> <p>Nou fanm hélas nou sav dans lavi</p> <p>Toujou rampli que de makakeri</p> <p>E zot nonm sé kon sa zot yé bon fanm toujou mal rékompansé</p> <p><i>Refrain</i></p>	<p><i>Je suis créole , je suis courageuse, mais je voudrais bien te revoir ici à Fort-de-France !</i></p> <p>Tu peux partir si c'est ce que tu veux,</p> <p>Tu peux t'en aller avec ce que tu aimes,</p> <p>Range ta malle et prends tout ton vieux linge,</p> <p>mais ne touche pas au beau complet gris.</p> <p>Nous autres femmes savons que la vie</p> <p>est toujours remplie que de macaqueries,</p> <p>Et vous autres les hommes c'est comme ça que vous êtes, les femmes bien ne sont jamais récompensées...</p>
--	--

Fanm doubout, Ti bébé,

Parus sur l'album *Jeux de Dames*, chez Rubicolor, produit par Ronald Rubinel en 1994.

Siwo,

Paru sur l'album *SIWO* de Jocelyn Béroard, chez CBS, produit par KASSAV,

Concerto pour la fleur, et Mé ki sa ou lé,

parus sur l'album *Matebis* de Malavoi, chez Sony, produit par Malavoi.

Asi paré,

Paru sur l'album *Rendez-Vous* d'Edith Lefel, chez Rubicolor, produit par Ronald Rubinel.

Tous droits réservés.

ANNEXE 3 :
FEMMES EN CARNAVAL : L'IMAGERIE MATRIFOCALÉ A
L'ÉPREUVE DU RITE SOCIAL

Pour une approche ethnographique des images de la matrifocalité à travers la fête

(EXTRAIT)

Rapport rendu à la Mission du Patrimoine Ethnologique, Ministère de la Culture et de la Communication, Paris, 1998.

Je reprends ici l'analyse portant sur le rapport des hommes à la féminité durant le carnaval, fête qui autorise et encourage une inversion sexuelle bien limitée dans le temps. Cette inversion vient véritablement renforcer l'interdit homosexuel en temps normal.

LA FEMINITE TOURNEE EN DERISION : LES HOMMES TRAVESTIS.

Autre exutoire à ces images engoncées de la féminité, mais proposée cette fois-ci non par des femmes mais par des hommes : le travestissement. Celui-ci a l'intérêt de montrer quelle image de la féminité les hommes veulent tourner en dérision ou mettre en relief. Dans cet univers où la limite entre hommes et femmes doit être respectée de façon nette, le travestissement offre une exception capitale, et permet de saisir les stigmatisations masculines au sujet de la féminité. C'est le mercredi des cendres que le travestissement est le plus général. Ce jour est réservé à la libre inspiration des défilants, et les hommes l'ont consacré à la dérision de la féminité. De toutes les façons, parfois grossières, parfois raffinées, très travaillées pour les uns (le phénomène des Drag Queen fait souche à Pointe-à-Pitre), très vulgaires chez d'autres, la féminité masculine et dérisoire du carnaval se conjugue au pluriel. (Photos n°31, 32 et 33).

La distance intime.

Le mercredi des cendres encourage donc l'exhibition de la part féminine des hommes, leur offrant ainsi une journée de trêve, dans leur lutte contre eux mêmes. Soupape de sécurité à tous les niveaux, ce vidé du mercredi des cendres permet donc aux hommes de jouer ce rôle qu'ils mettent à l'index tout le reste de l'année. Les personnages ainsi parodiés donnent des images outrancières de la féminité. La plupart du temps, en effet, ce sont des clichés vulgaires que les hommes représentent des femmes ce jour-là. Les gros seins, les grosses fesses, les cheveux longs et le visage maquillé sont les critères d'une féminité abusive. Parmi les accessoires, les talons (pour ceux qui peuvent les supporter), les minijupes ou les jupes fendues dévoilant des jambes poilues, éventuellement des perruques, et évidemment des soutien-gorge sur des poitrines plates ou opulentes. Avec une pointe de maquillage, les hommes ressemblent souvent plus à des prostituées qu'à des femmes respectables. Il leur faudrait évidemment faire un effort de tenue important pour réussir à adopter un style

foncièrement plus raffiné et plus féminin. Ce que font, à l'heure actuelle, les Drag Queen dont la féminité est parfois saisissante de vérité. Mais l'homme guadeloupéen n'a pas intérêt à jouer véritablement et entièrement un rôle féminin. Ce pourrait être trop dangereux pour lui de réduire autant la distinction entre masculin et féminin et de se risquer à une réelle confusion. La parodie est de rigueur mais ne doit pas toutefois laisser la place à la confusion, ou au doute. Aussi efféminés soient-ils, les hommes doivent rester des hommes, et leur imitation se doit d'être grossière.

De surcroît, ces imitations exagérées représentent des femmes vulgaires dont on suppose une sexualité peu respectable car trop active et trop demandeuse. C'est aussi cette forme de comportement féminin qui est condamné à travers le travestissement masculin. Non seulement les hommes se moquent des hommes efféminés, mais ils se moquent aussi des femmes masculinisées par un comportement sexuel réservé à la gent masculine. Même si les hommes aiment avoir des partenaires sexuelles entreprenantes, ils ne le tolèrent que lorsqu'il s'agit de leur partenaire régulière et qu'elle n'est entreprenante qu'avec eux. La femme chaude et entreprenante, qui vivrait de plus dans un multipartenariat, se rapproche trop dangereusement d'une prérogative virile et se risque à subir les foudres sociales. Imiter ces femmes trop libres est encore une façon de les condamner.

Le travestissement des hommes n'est pas complété par un travestissement des femmes aussi encouragé que celui du mercredi des cendres. Les hommes sont autorisés à exprimer ce qui doit habituellement être réprimé en eux. Les femmes n'ont peut-être pas à exprimer de la même façon leur part masculine, car celle-ci n'est peut-être pas réprimée habituellement. Si les femmes se travestissaient en hommes, elles pourraient soit jouer le rôle du macho conquérant comme le font les Touloulous, soit jouer le rôle d'un homme autoritaire et dominant. Les interdits sociaux envers la femme sont encore trop forts pour tolérer la première transgression. Quant à l'autorité masculine que les femmes pourraient endosser lors de ce travestissement, ne serait-elle pas un pléonasme, dans cette société où les femmes détiennent déjà une réelle autorité familiale et éducative ? Même si les hommes occupent largement les postes de responsabilité dans la société, les femmes ne sont-elles pas les réelles détentrices du pouvoir phallique dans la famille ? La démonstration de Livia Lesel sur ce point est concluante. Comment les hommes peuvent-ils prétendre accéder à ce pouvoir phallique, quand la phallicité est avant tout maternelle ? La part masculine, phallique, des femmes s'exprime quotidiennement, si ce n'est dans leur sexualité, et les hommes ont certainement besoin d'un jour de relâche pour espérer pouvoir gagner cette autorité, en parodiant les femmes et en leur donnant, ce jour là, un simple rôle de spectatrices. La distance ne saurait être violée entre le féminin et le masculin pas même pendant le carnaval, qui s'affirme définitivement comme un rite de consolidation sociale plus qu'un rite d'inversion.

Liste des cartes, figures et tableaux.

Cartes :

- Carte n°1 : l'arc caraïbe.
 Carte n°2 : l'archipel guadeloupéen.
 Carte n°3 : la commune de Trois-Rivières.

Figures :

- | | |
|---|-----|
| <u>Figure n°1</u> : L'arbre généalogique de Mona : un mobile matrifocal. | 137 |
| <u>Figure n°2</u> : Les stolons matrifocaux. | 189 |
| <u>Figure n°3</u> : Les relations couple-enfant. | 205 |
| <u>Figure n°4</u> : Sexualisation et symbolisation de l'univers antillais. | 233 |
| <u>Figure n°5</u> : L'échelle de valeurs des comportements sexuels féminins. | 268 |
| <u>Figure n° 6</u> : La représentation des rôles sexuels dans l'éducation. | 305 |
| <u>Figures n°7 a, b et c</u> : La résolution de l'Œdipe dans la cellule familiale triangulaire. | 311 |
| <u>Figure n° 8</u> : La non résolution de l'Œdipe matrifocal masculin. | 320 |
| <u>Figure n° 9</u> : La matrifocalité conjugulée. | 343 |
| <u>Figure n° 10</u> : L'implantation géographique de la famille Delorme. | 344 |
| <u>Figures n° 11 a et b</u> : Les chemins de consanguinité permettent de maintenir de l'alliance. | |
| <u>Figure n°12</u> : L'homme face à la triade maternelle. | |
| <u>Figure n°13</u> : La fragilisation du lien conjugal et l'évacuation du père. | |
| <u>Figure n°14</u> : L'enfant au centre des enjeux maternels. | |
| <u>Figure n°15</u> : La concentricité maternelle, rempart contre la paternité. | |
| <u>Figure n° 16</u> : L'aréopage maternel. | |
| <u>Figure n°17</u> : La relation père-mère-enfant n'est pas transitive. | |
| <u>Figure n°18</u> : La relation oncle-mère-enfant est transitive. | |
| <u>Figure n°19</u> : L'avunculat face à l'alliance. | |
| <u>Figure n°20</u> : Les oncles par alliance. | |
| <u>Figure n°21</u> : Les acteurs familiaux escomptés dans l'environnement matrifocal de la fille. | |
| <u>Figure n°22</u> : Les acteurs familiaux escomptés dans l'environnement matrifocal du fils. | |
| <u>Figure n° 23</u> : La coloration des comportements matrimoniaux. | |
| <u>Figure n° 24</u> : Le jeu des sept familles. | |

Tableaux :

Tableau n°1 : Population totale par sexe et par âge.

Tableau n°2 : Population active ayant un emploi par catégorie socio-professionnelle.

Tableau n°3 : Population active ayant un emploi par secteur d'activité et par sexe.

Tableau n°4 : Taux de chômage selon l'âge et le sexe.

Tableau n°5 : Répartition des ménages selon leur type.

Tableau n°6 : Population de 15 ans et plus selon l'état matrimonial et l'âge.

Tableau n°7 : Mariages selon la catégorie socio-professionnelle des deux époux.

Tableau n°8 : Naissances selon la qualité juridique de l'enfant et la catégorie socio-professionnelle de la mère.

Tableau n°9 : Répartition à Trois-Rivières de la population active ayant un emploi.

Tableau n°10 : Taux de chômage à Trois-Rivières selon l'âge et le sexe.

Tableau n°11 : Population de Trois-Rivières par âge et par sexe.

Tableau n°12 : Composition des ménages de Trois-Rivières.

Tableau n°13 : Répartition des familles de Trois-Rivières selon leur type.

« JE SUIS LA MERE, JE SUIS LE PERE » :
L'ENIGME MATRIFOCALE

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS ET REMERCIEMENTS.....	3
INTRODUCTION GENERALE.....	7
<i>L'originalité antillaise.....</i>	<i>7</i>
<i>L'énigme matrifocale.....</i>	<i>9</i>
<i>L'approche ethnologique.....</i>	<i>11</i>
<i>L'enjeu anthropologique.....</i>	<i>14</i>
<i>La recherche ethnographique.....</i>	<i>17</i>
PREMIERE PARTIE : LA DECOUVERTE DU TERRAIN MATRIFOCAL ...	20
CHAPITRE PREMIER : UNE ETHNOLOGUE EN HERBE SUR LE TERRAIN	
GUADELOUPEEN MATRIFOCAL	21
<i>I. A la recherche de soi.....</i>	<i>22</i>
A. Un père, des re-pères	22
B. Une recherche identitaire	23
1. Un symptôme moderne.....	24
a. Une étape nécessaire dans l'individuation.....	24
b. Des interfaces douloureuses	24
2. Vers une identité pacifiée	25
3. A propos de ma subjectivité	27
c. Du « je » au « nous », de l'égoïsme à l'altruisme	28
<i>II. Une femme en milieu matrifocal.....</i>	<i>30</i>
A. La place que la société guadeloupéenne m'assigna.....	30
1. Une femme... ..	30
2. ... bourgeoise.....	32
3. ... et métisse.	33
B. Pour une compréhension de ces codes sociaux	35
1. Le personnage de la chabine !	35
a. Un métissage particulier	35
b. Un tempérament sexuel	36
c. Le devin	37
2. Un jeu de rôles très coercitif.....	38
C. Les fruits de ces interactions pour l'enquête de terrain	39
1. La découverte directe de la matrifocalité	39
2. Les conditions de l'enquête qualitative : entre couleur, famille et sexualité	40
.....	40
<i>Conclusion : la subjectivité scientifique.....</i>	<i>43</i>

CHAPITRE II : LE TERRAIN GUADELOUPEEN : LA DIVERSITE

ANTILLAISE	48
I. <i>Le contexte géographique</i>	48
A. l'environnement naturel.....	48
B. Un peuplement varié et progressif, une population inégalement répartie ...	50
II. <i>L'héritage de l'histoire</i>	52
A. Une société métissée.....	52
B. ...Et hiérarchisée.....	55
C. Des oppositions tenaces dans une société ambivalente	56
D. La paternité destituée.....	58
III. <i>Une société dans tous ses états</i>	60
A. Des mutations socio-économiques à deux vitesses.	60
B. Une démographie encore dynamique.	62
C. Une Guadeloupe aux deux visages	64
IV. <i>Le choix de la ville de Trois-Rivière</i>	66
A. Présentation de la ville.....	66
1. La ville d'accueil	66
2. Situation géographique	67
3. Repères socio-économiques et culturels.....	68
4. Démographie et structures familiales	70
B. L'intérêt d'un terrain monographique à Trois-Rivières.....	70
1. La représentativité de la commune.....	70
2. La population d'enquête	71
<i>Conclusion : un terrain traditionnel en mutation sensible</i>	72

DEUXIEME PARTIE : ENTRE PARENTS ET ENFANTS : LE JEU DE ROLES

MATRIFOCAL	73
-------------------------	-----------

INTRODUCTION A LA DEUXIEME PARTIE	74
--	-----------

CHAPITRE III : LA FAMILLE « MADRAS » : UNE MATRIFOCALITE

EXACERBEE	76
I. <i>Un itinéraire sans père, ni mari ?</i>	76
II. <i>Une naissance inespérée</i>	78
III. <i>Une vie entourée d'enfants, mais en quête de mari</i>	80
IV. <i>Une matrifocalité ouverte</i>	81
<i>Conclusion : le mobile matrifocal</i>	84

CHAPITRE IV : MATERNITE ET PATERNITE : STATUTS ET ROLES

PARENTAUX	86
I. <i>La prévalence maternelle d'hier et d'aujourd'hui</i>	86
A. Le dévouement maternel : un sacrifice incontournable.....	87
1. Le devoir maternel.....	87
2. Au-delà du désir de femme, celui de mère	88
3. La maternité : socle de l'identité féminine	89
B. Les fonctions maternelles : nourrir, protéger, éduquer.....	90
C. " <i>On fanm doubout</i> ". (Une femme « bien debout »).....	93
D. La maternité et le statut actuel de la femme : des mères célibataires aux célibattantes	94
E. L'ambiguïté maternelle : au nom du père	96
II. <i>La paternité aux yeux des mères et des pères</i>	98
A. Un rôle instrumentalisé.....	98
B. Un rôle controversé par les hommes eux-mêmes	100

c. L'incontournable dimension affective.....	102
d. La discipline paternelle.....	104
E. Au nom de la mère.....	105
e. Revendiquer sa paternité : défi ou utopie ?	106
<i>Conclusion : pères incapables ou évincés ?</i>	108
CHAPITRE V : LE STATUT DE L'ENFANT : CONTINUITES OU	
RUPTURES ?	109
I. <i>L'enfant-bien</i>	109
A. L'enfant de sa mère	109
B. Le corps de L'enfant doit parler de son père.	110
C. Un lien ombilical bien enraciné.....	112
II. <i>De l'enfant au sein à l'enfant-sien</i>	113
A. De l'allaitement	114
B. La couche commune	115
C. L'enfant source de pouvoir	117
III. <i>L'enfant lien</i>	119
A. L'enfant : lien familial.....	119
B. L'enfant comme appât conjugal ?.....	120
C. La désignation du père.....	123
D. La mère : obstacle à l'intimité père-enfants	124
III. <i>L'enfant loin ?</i>	127
A. La distance nécessaire	127
B. Le sevrage	128
C. Un enfant n'est pas un adulte.....	129
D. De la distance au manque d'effusion.....	131
<i>Conclusion : l'enfant phagocyté</i>	132
CHAPITRE VI : DE LA MERE A LA FILLE : L'APPRENTISSAGE D'UNE	
RESPECTABILITE EN MIROIR	133
I. <i>La fille sous emprise physique</i>	134
A. Le corps modelé	134
1. La parure vestimentaire	134
2. Le cheveu lissé	136
3. La discipline corporelle et verbale	139
B. L'espace surveillé, l'image travaillée	141
1. La femme d'intérieur.....	141
2. L'intérieur refoulé au nom de la respectabilité.....	145
II. <i>Les limites morales : la sexualité contrôlée</i>	145
A. Le mariage comme raison morale, religieuse et sociale.....	146
B. Les interdits sexuels.....	148
1. La sexualité contenue et la maternité célibataire interdite	148
2. La contraception mal maîtrisée	150
c. La maternité : berceau de la sexualité ?.....	152
III. <i>Identité féminine ou identification maternelle ?</i>	154
A. De la blessure affective à la pluripaternité	154
B. La figure paternelle : un contrepoids ?	158
C. Quelle féminité, quelle sexualité ?.....	160
1. Les couleurs de la sexualité.....	161
2. Une exception : les chabines, femmes de réputation.....	163
<i>Conclusion : la béance féminine</i>	166

CHAPITRE VII : L'EDUCATION DU FILS : ENTRE VIRILITE ET NON-PATERNITE 168

<i>I. L'homme du dehors</i>	168
A. L'espace ouvert.....	168
B. L'amarrage à l'univers maternel.....	170
C. Le corps soigné.....	173
<i>II. La sexualité masculine : une virilité en projet</i>	176
A. Une virilité qui doit se prouver par une réputation.....	176
B. mais aussi par une nécessaire respectabilité.....	178
C. La phobie homosexuelle et les représentations de la sexualité.....	181
1. La prohibition de l'homosexualité masculine.....	181
2. Les représentations de la sexualité.....	182
3. Un transfert de fluides unilatéral.....	185
4. La division des rôles sexuels.....	187
D. La nécessaire fonction paternelle.....	188
<i>III. Quelle résolution de l'Œdipe masculin ?</i>	190
A. Quel œdipe ?.....	190
1. Une vision simple du complexe d'Œdipe dans un foyer nucléaire.....	190
2. Le complexe d'Œdipe face à l'absence d'un père phallique.....	192
B. Le déni du désir dans la relation fils-père.....	192
C. L'identification à l'absence paternelle et la non-rivalité.....	193
D. L'identité masculine : la grande muette.....	195
<i>Conclusion : le trop-plein maternel</i>	197

TROISIEME PARTIE : AU NOM DES PAIRS : CONSOLIDATION ET REPRODUCTION MATRIFOCALES 199

INTRODUCTION..... 200

CHAPITRE VIII : LA FAMILLE « DELORME » : UNE MATRIFOCALITE CONJUGUEE..... 201

<i>I. Pluripaternelle, maritale et matrifocale</i>	201
<i>II. Le parcours matrimonial des enfants : l'héritage de la matrifocalité</i>	203
A. Julia, ou comment reproduire la matrifocalité.....	203
B. Fred, ou comment ne pas sortir de la matrifocalité.....	205
<i>III. La grand-mère au centre</i>	207
<i>Conclusion : la reproduction matrifocale</i>	209

CHAPITRE IX : AUTOUR DE L'ENFANT : LE MILIEU FAMILIAL

MATRIFOCAL 213

<i>I. Les grands-mères face à l'enfant et aux parents</i>	213
A. L'absolu maternel.....	213
B. Un relais maternel recherché mais aussi imposé.....	216
C. L'influence de la grand-mère paternelle : un deuil impossible ?.....	217
1. La rivalité des femmes.....	217
2. La complicité des mères.....	219
D. L'emprise de la grand-mère maternelle.....	222
1. La redevabilité de la mère.....	222
2. Le don d'enfant : paiement de la dette ?.....	224
3. Un sentiment d'abandon persiste.....	226
E. La grand-mère peut-elle être un père pour l'enfant ?.....	227
<i>II. Les petites mères de la famille</i>	231
A. Du rôle de sœur... ..	231

1. Les deux sœurs.....	231
2. ...et leur frère.	231
B. ...A celui de tante	232
1. Les tantes maternelles.....	232
2. Les tantes paternelles.....	233
3. Les tantes par alliance	233
C. La marraine : une maman idéale.....	234
d. Les fonctions paternelles des femmes de la famille	235
1. L'aréopage maternel.....	235
2. Un « tiers » entre la mère, la grand-mère et l'enfant.....	236
III. <i>Les hommes de la famille</i>	237
A. du rôle de frère.....	238
1. Le frère de la fille	238
2. Les frères entre eux	238
1. L'oncle maternel.....	239
2. L'oncle paternel.....	241
C. La discrétion du parrain et du grand-père.....	243
D. Le spectre du beau-père.....	244
<i>Conclusion : le non-lieu paternel</i>	246
CHAPITRE X : LES COMMUNAUTES FEMININES : L'EXERCICE DE LA RIVALITE	249
I. <i>Les groupes de femmes</i>	249
A. Les commères : une voie vers l'extérieur.....	250
B. Le « makrélaï » : au cœur du “qu'en dira-t-on ?”	251
II. <i>La rivalité féminine</i>	253
A. Le système de la délation.....	253
B. Des pourvoyeuses de virilité : des femmes machistes ?	255
C. Les « voleuses d'hommes »	257
III. <i>Une solidarité négative : le panier de crabes</i>	259
A. « La jalousie est sœur de sorcellerie ».....	259
B. Toutes dans la même galère.....	261
C. Quel projet féminin ?	262
<i>Conclusion : s'émanciper des femmes</i>	264
CHAPITRE XI : LES COMMUNAUTES MASCULINES : LA RECONNAISSANCE DES PAIRS.....	265
I. <i>Les hommes du dehors</i>	265
A. Les groupes d'hommes : les camarades	265
B. Le miroir viril.....	266
II. <i>La parole masculine comme épreuve probatoire</i>	268
A. Défendre une réputation virile.....	268
B. Mettre à l'épreuve la respectabilité féminine.....	270
C. Le tabou de la mère et l'interdit de la sœur	272
III. <i>Quelle identité sexuelle ?</i>	274
A. La pornographie comme pédagogie sexuelle collective.....	275
B. Ne pas faire preuve d'attachement envers une femme	277
IV. <i>Les compères ou la règle de non-agression virile</i>	280
A. La peur du conflit viril.....	280
B. La rivalité œdipienne réprimée	281
C. L'homosexualité latente.....	283
<i>Conclusion : vers une reconnaissance historique</i>	287

QUATRIEME PARTIE : LE SENS ET LES COULEURS DE L'ALLIANCE. 288**INTRODUCTION A LA QUATRIEME PARTIE 289****CHAPITRE XII : LES COULEURS DE L'ALLIANCE..... 291**

<i>I. Entre gris clair et gris foncé</i>	291
A. La coloration des pratiques matrimoniales.....	291
B. La légitimité comme règle de citoyenneté.....	292
C. L'Echelle de valeurs matrifocales.....	295
D. Vers un nouveau type de multipartenariat.....	298
E. Le paradoxe de la fierté honteuse.	300
<i>II. L'Histoire en héritages</i>	302
A. L'argument économique : « l'argent braguette » : l'état à la place du maître, à la place du père ?	303
B. Une explication majeure : l'hypothèse de la dépossession et du viol fondateur.....	305
1. La dépossession	305
2. Le viol originel et fondateur contre le métissage désiré.....	306
C. Les effets de telles explications sur la sexualité et l'alliance	308
1. La question du désir	308
2. La question de la fidélité sexuelle et culturelle à l'Afrique.....	310
3. Le mythe du viol fondateur et l'absence de réciprocité dans l'échange des femmes	312
<i>III. Quelle reconstruction du lien individuel, social et familial ?</i>	314
A. La revanche : posséder	314
1. Consommer.....	314
2. Séduire.....	315
3. convoiter	317
4. Enfanter	320
5. Rester solidaire	320
B. Le deuil	321
1. De la dette au dû : revendiquer l'assistanat	321
2. De la dette au deuil : accepter l'inacceptable	322
3. L'Antillais n'est-il que victime ? : les contrebandiers de l'Histoire	323
4. Les non-dits de la théorie du viol	324
<i>Conclusion : renaître en rompant</i>	327

CHAPITRE XIII : LA MATRIFOCALITE : UN OBJET**ANTHROPOLOGIQUE..... 329**

<i>I. La matrifocalité est-elle un résidu africain ?</i>	331
A. Le déterminisme historique de Franklin Frazier.....	331
B. La thèse de la réinterprétation des survivances africaines chez Melville J. Herskovits.....	332
C. Le principe de coupure et de continuum chez Bastide	335
D. Vers une logique de la créolisation avec S. Mintz	337
<i>II. La matrifocalité est-elle une adaptation socio-économique ?</i>	339
A. Le regard de sociologue de R. T. Smith	339
B. Une culture de la pénurie et sans histoire ?	340
C. Vers une perspective socio-culturelle avec M. G. Smith.....	342
D. Le cadre social : facteur déterminant ou trompe-l'œil ?.....	343
<i>III. La matrifocalité est-elle un invariant afro-américain ?</i>	345
A. Le double standard de P. Wilson	345
B. Le paradigme psychanalytique de J. André.....	347

<i>Conclusion : de la difficulté à construire un objet créole</i>	<i>349</i>
CONCLUSION :	351
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES	356
ANNEXES	387
ANNEXE 1 :	388
LES TABLEAUX DE POPULATION ET D'ACTIVITES	388
ANNEXE 2 : CHANSONS CONTEMPORAINES DU REGISTRE ANTILLAIS..	396
ANNEXE 3 : FEMMES EN CARNAVAL : L'IMAGERIE MATRIFOCAL A L'EPREUVE DU RITE SOCIAL	403
TABLE DES MATIERES	407