

Maryse Condé, féministe?
Une analyse du sujet dans ses œuvres autobiographiques
***Le Cœur à rire et à pleurer* (1999) et *La Vie sans fards* (2012)**

Maryse Condé, a feminist?
An analysis of the subject in her autobiographical works
***Le Cœur à rire et à pleurer* (1999) and *La Vie sans fards* (2012)**

BEATRIZ ÁLVAREZ PALANCA
Universitat de València
bealpa2@alumni.uv.es

Abstract

Maryse Condé has not been able to escape our society's tendency to categorize and to label. She did not agree with many of the adjectives attributed to her, however, she disavowed above all the feminist collective in which she is usually included. Many researchers have tried to identify why this phenomenon occurs, that is, why do those who read her works see in their author a clear feminist intention, but she herself says she is not? Here is our attempt to answer this question. Through an analysis of the texts *Le Cœur à rire et à pleurer* (1999) and *La Vie sans fards* (2012), through the prism of gender roles, we find how the author exposes events from her childhood and youth in which she confronts prejudices towards women and the expectations that are held of them. Therefore, we cannot deny that a feminist reading of these works can be made, although Condé insists on distancing himself from occidental feminism, so we propose her inclusion within postcolonial feminism.

Key-words

Maryse Condé, feminism, autobiography.

Resumen

Maryse Condé no ha podido escapar de la tendencia de nuestra sociedad a categorizar y etiquetar. Condé no estaba de acuerdo con muchos de los adjetivos que se le atribuían, sin embargo, renegaba sobre todo del colectivo feminista en el que se la suele incluir. Muchos investigadores han intentado identificar por qué ocurre este fenómeno, es decir, ¿por qué quien lee sus obras ve en su autora una clara intención feminista, pero ella misma dice no serlo? Aquí, encontramos nuestro intento de responder a esta pregunta. A través de un análisis de los textos *Le Cœur à rire et à pleurer* (1999) y *La Vie sans fards* (2012), bajo el prisma de los roles de género, encontramos cómo la autora expone eventos de su infancia y juventud en los que se enfrenta a los prejuicios hacia las mujeres y las expectativas que se tiene de ellas. Por tanto, no podemos negar que se puede hacer una lectura feminista de estas obras, aunque Condé insiste en distanciarse del feminismo occidental, por lo que proponemos su inclusión dentro del feminismo postcolonial.

Palabras clave

Maryse Condé, feminismo, autobiografía.

1. Introduction

Notre bien-aimée Maryse Condé (1934-2024), qui détestait les étiquettes réductrices et simplistes, a toujours été identifiée comme une Antillaise, une militante contre l'esclavage et le racisme et, avec ce qu'elle s'identifiait le moins, une féministe. Ce qu'était Condé, c'était une écrivaine passionnée par la vérité et par montrer des histoires vraies sur les dures réalités de notre monde, concrètement, sur celles qu'elle a bien connu. Nous pouvons commencer cette analyse en examinant sa position par rapport à d'autres catégorisations. Par exemple, en tant qu'écrivaine française aux prises avec la quête de son identité, qu'elle raconte dans sa trilogie autobiographique¹, elle s'est éloignée de l'étiquette de "littérature francophone".

Au lieu de cela, nous trouvons un manifeste intitulé "Pour une 'littérature-monde' en français" (2007) qui a été signé par 44 écrivains parmi lesquels se trouve Maryse Condé. Cette idée trouve son origine dans le célèbre ouvrage *Éloge de la Créolité* (1989) de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant qui prétendaient n'être ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, mais Créoles. En ce sens, la "littérature-monde" cherche à laisser de côté le terme de littérature francophone qui est ambigu et auquel de nombreux écrivains ne se sentent pas identifiés. Pour les signataires de ce manifeste, ce concept ouvre la littérature au caractère transnational des écrivains. Cette nouvelle notion met en lumière la diversité de la littérature francophone à travers le monde, formant un vaste ensemble dont les ramifications s'entrelacent sur plusieurs continents: "En sorte que le temps nous paraît venu d'une renaissance, d'un dialogue dans un vaste ensemble polyphonique, sans souci d'on ne sait quel combat pour ou contre la prééminence de telle ou telle langue ou d'un quelconque 'impérialisme culturel'" (Le Monde des Livres, 2011: s. p.).

Comme pour la littérature et les étiquettes eurocentriques, Condé a du mal à se situer dans le féminisme. Dans un entretien publié dans l'œuvre *Entretiens avec Maryse Condé*, Françoise Pfaff demande à Condé si elle est féministe: "je ne pense pas l'être" (Pfaff, 2016: 47), c'est-à-dire, elle fuit des étiquettes, mais peut-être par simple confusion puisqu'elle ajoute: "on m'a demandé cela cent fois et je ne sais même pas ce que cela veut dire exactement" (Pfaff, 2016: 47). La journaliste essaie d'aider Condé à comprendre qu'est-ce que le féminisme avec cette définition: "peut-être revendiquer un statut égal pour les femmes, les revaloriser au sein de la société, de la littérature, de la politique, de la vie de tous les jours" (Pfaff, 2016: 48), mais cela ne la persuade pas non plus: "cela dépend" (Pfaff, 2016: 48) répond Condé et ajoute l'exemple d'une association de femmes écrivaines de la Caraïbe qui pensent que ce qu'elles font est sublime, mais l'opinion de l'écrivaine diffère: "ce n'est pas parce qu'on est femme qu'on écrit de bons livres et qu'on a des choses essentielles à dire" (Pfaff, 2016: 48).

Par conséquent, avant d'approfondir l'analyse, ce qui est clair et que nous pouvons affirmer, c'est qu'elle a une certaine méfiance et méconnaissance à l'égard du féminisme:

¹ *Le Cœur à rire et à pleurer* (1999), *La Vie sans fards* (2012) et *Mets et merveilles* (2015).

“J’ai été élevée par ma mère et ma grand-mère, deux caractères forts. Tout comme mes sœurs. Et comme les autres femmes que j’ai connues en Guadeloupe. Elles n’abdiquaient pas face à l’adversité. Je ne me considère pas comme une féministe. J’écris sur ce que je connais” (Brugier, 2015: s. p.). Dans l’article de Julie Brugier, “Une féministe! Qu’est-ce que c’est que cela?”, elle essaie de répondre à la question que nous nous sommes posés et elle arrive à la conclusion évidente que Maryse “prend ses distances vis-à-vis d’un féminisme radical², lequel se présenterait comme une guerre de sexes”. Brugier propose que Condé s’intègre mieux dans le “Black Feminism³”: “un courant de pensée qui, au sein du féminisme, a défini la domination de genre sans jamais l’isoler des autres rapports de pouvoir, à commencer par le racisme ou le rapport de classe”. Brugier établit cette relation due au rejet de Condé du féminisme à l’occidentale et introduit de plus le terme “womanist⁴” développé par Alice Walker (1983). Ce terme fait référence à des féministes noires, il n’est pas un refus catégorique du féminisme: “permet avant tout de redéfinir le féminisme à partir d’expériences autres que celles des femmes occidentales et blanches, et de l’adapter à la théorie et l’écriture des femmes afro-américaines et afro-caribéennes”.

En gardant cela à l’esprit, nous chercherons à apporter notre propre réponse à la question de recherche: Condé peut-elle être considérée comme féministe? Pour ce faire, nous analyserons son positionnement à travers l’étude de ses œuvres autobiographiques, *Le Cœur à rire et à pleurer* (1999) et *La Vie sans fards* (2012). De cette manière, nous tenterons d’identifier les tensions entre son discours antiféministe et les interprétations féministes de son travail. Nous examinerons comment ces textes illustrent les représentations des femmes, la critique des normes de genre et la dénonciation des oppressions patriarcales, tout en tenant compte du contexte postcolonial dans lequel Condé a grandi. Cette analyse nous permettra d’évaluer si, malgré son rejet du militantisme féministe, son œuvre peut être rattachée aux courants féministes qui se sont développés en opposition au féminisme occidental.

2. Un féminisme en tension chez Maryse Condé

Bien que Condé rejette le label féministe, elle n’est pas indifférente à l’expérience des femmes des Caraïbes. Ce qui est clair, c’est qu’elle veut montrer la réalité des femmes antillaises. Dans son essai *La parole des femmes* “Condé brise beaucoup de stéréotypes

² “Radical feminism [...] has been lost misunderstood or distorted beyond recognition. The left, the right, and liberal feminists have all for their own reasons contributed to misrepresenting and trivializing radical feminist ideas. To add to the confusion, radical feminism in its original sense barely exists today. [...] Those of us who first defined radical feminism took for granted that “radical” implied antiracist, anticapitalist, and anti-imperialist. We saw ourselves as radicalizing the left by expanding the definition of radical to include feminism” (Willis, 1984: 91-93).

³ Le “Black Feminism” est un mouvement qui cherche à éradiquer simultanément le racisme et le sexisme, reconnaissant que l’expérience des femmes noires est différente de celle des hommes noirs et des femmes blanches. Ce courant cherche à poursuivre la lutte au sein du féminisme afin de le transformer de l’intérieur.

⁴ Le “womanism” désigne une approche féministe qui prend en compte non seulement le sexisme, mais aussi le racisme, la classe social et la culture, en mettant l’accent sur l’expérience des femmes noires. Ce mouvement cherche à être une alternative au féminisme blanc.

attribués à la femme noire” (Vidya, 2013: 652), bien qu’il ne s’agisse pas du même cas dans ce roman, nous constatons que Condé est très engagée à montrer que les femmes de sa communauté ne sont pas ce que les hommes veulent, mais qu’elles ont une identité propre: “Condé donne voix à la femme noire précédemment privée de liberté et le pouvoir de la parole et principalement vu comme une marchandise” (Vidya, 2013: 652). Ce besoin de se distinguer des hommes écrivains créoles en cherchant leur propre voix est dû au fait que “la créolité serait une construction tout à fait masculine” (Chancé, 2009: 66). “Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, qui seraient machistes, feraient de la créolité un monde d’hommes où abondent les clichés d’une virilité conquérante et exclusive” (Chancé, 2009: 66), mais elles, bien que femmes “n’ont pas toujours évité les clichés, en particulier machistes, qui relèvent sans doute davantage d’une culture commune propre à leurs personnages que de leurs propres convictions” (Chancé, 2009: 66).

Le sujet de la féminité est très fréquent dans les œuvres autobiographiques de Maryse Condé. Pour commencer, nous devons savoir à quoi fait référence ce terme: “Ensemble des caractéristiques différentielles admises de la femme, liées biologiquement au sexe pour une part mais, pour une plus grande part conditionnées par l’influence du milieu sociopolitique et religieux” (CNRTL, s.d). Donc, dans ce cas, nous utilisons le terme “féminité” parce qu’il souligne “les normes qui sont codés comme correctes pour les femmes et comment elles doivent se comporter dans la société” (Matson, 2019: 2). Cependant, c’est un sujet problématique très étudié par la théorie féministe à travers deux binômes: sexe-genre et nature-culture. Comme nous constatons dans la définition apportée, il y a la croyance que le comportement des femmes est lié à la biologie, mais aussi est influencé par le contexte. Néanmoins, c’est ce que les féminismes contestent:

À l’origine, le genre a été défini par opposition au sexe dans le cadre d’une position binaire (sexe et genre), en établissant un lien entre le genre et les aspects psycho-socioculturels assignés aux hommes et aux femmes par leur milieu social et en restreignant le sexe aux caractéristiques anatomo-physiologiques qui distinguent le mâle et la femelle de l’espèce humaine [...] le sexe est lié à la biologie [nature] (hormones, gènes, système nerveux, morphologie) et le genre à la culture (psychologie, sociologie). Le genre est donc socialement construit et le sexe déterminé biologiquement. (Aguilar, 2008: s. p.)

Femmes et hommes sont le résultat d’une construction culturelle, non biologique “On ne naît pas femme: on le devient” (Beauvoir, 1949: 285 - 286). Le système sexe-genre analyse les relations de pouvoir qui définissent des conditions sociales différentes pour les femmes et les hommes en raison des rôles et fonctions qui leur sont assignées socialement. Donc, être féministe suppose “se rendre compte des mensonges, grands et petits, sur lesquels repose notre histoire, notre culture, notre société...” (Varela, 2008: 13). Ces mensonges font partie du patriarcat en tant que système de domination des hommes sur les femmes qui a besoin de “contrôler le monde symbolique, le langage, les rêves...” (Varela, 2008: 234). En conséquence, ils veulent dicter ce que les femmes doivent être et les préjugés sont une arme essentielle pour ce but et “ils ne font pas partie

de la logique, ni de la science, ni de la raison [...] Personne ne peut croire qu'être biologiquement femme [...] apporte avec lui l'obligation de faire la vaisselle et de mettre des machines à laver" (Varela, 2008: 234).

La théorie féministe va désarticuler les faussetés et préjugés qui essaient de dire à la femme ce qui doit être et c'est ici où on situe la femme dans la littérature antillaise: Condé et son ouvrage. La recherche de l'identité est quelque chose de généralisée dans la littérature antillaise: "l'étude de la littérature antillaise reconnaît la quête d'identité comme faisant partie de la problématique d'aliénation qui concerne les auteurs de cette région" (Hernández, 2003: s. p.), mais pour les femmes est double parce que "la littérature qui s'est développée aux Antilles depuis la colonisation jaillit d'une source située au centre d'une société patriarcale" (Hernández, 2003: s. p.). Une fois la femme commence à avoir une voix cherche à définir la femme antillaise et à identifier son contexte: "examiner toutes ces images stéréotypées, parfois même péjoratives, qui ont hanté la femme antillaise" (Hernández, 2003: s. p.).

Françoise Pfaff interroge également Condé à ce sujet, elle demande à Condé si le message et le style des écrivaines antillaises est essentiellement différent des hommes antillais, à quoi elle répond:

Oui, parce qu'elles parlent d'elles-mêmes [...] de la difficulté qu'il y a à être femme dans les Antilles, [...] des rapports compliqués qui existent avec les hommes [...] Ce qu'elles expriment est très différent de ce qu'expriment les hommes [...] ce n'est pas non plus le féminisme à l'occidentale. [...] Elles parlent beaucoup des problèmes de couleur, des rapports avec les hommes et les enfants. Elles parlent plus de tout cela que de grands problèmes comme le racisme, l'exploitation ou l'idéologie. (Pfaff, 2016: 60)

C'est précisément ce que nous trouvons dans *Le Cœur à rire et à pleurer* (1999). Condé nous montre des stéréotypes et des préjugés à l'égard des femmes dans son contexte à travers quelques souvenirs de son enfance qui ont attiré son attention. Dans ce récit nous voyons des stéréotypes les plus basiques et étendus comme le fait que tous les cadeaux pour la petite fille étaient de couleur rose: "le burnous, les bonnets, les bavoirs, le tout en rose" (Condé, 1999: 23) ou que quand les filles allaient camper n'arrêtaient pas de faire des tâches ménagères: "Nous étions constamment de corvée. De ménage: le balai à la main. De vaisselle: des piles de gamelles et de quarts à laver. De cuisine: des montages de racines à éplucher" (Condé, 1999: 72). Ces deux exemples font partie des stéréotypes de genre qui sont les caractéristiques, traits et qualités qui sont accordés aux personnes selon leur sexe. Au fil du temps, les stéréotypes se naturalisent, c'est-à-dire, que nous oublions qu'ils sont des constructions sociales et que nous les prenons pour des vérités absolues. Ici Judith Butler parle de la notion de la répétition: "ce genre se réalise jour après jour à travers les normes et les contraintes, et c'est de cette répétition quotidienne qu'il tire son apparente stabilité, cohérence et naturalité" (Baril, 2007: 64).

De plus, le sujet du mariage est très présent dans le récit. Condé nous l'introduit d'un point de vue traditionnel où les femmes ne servent qu'à épouser un bon mari pour

qu'il leur fournisse un bon niveau de vie et un statut social élevé. Même si les femmes doivent faire "leur travail", elles risquent d'être considérées chercheuses d'or, par exemple: "Ce sont les Linsseuil. Bonne affaire, ils viennent de marier Amélie au fils du propriétaire de l'usine Grosse Montagne" (Condé, 1999: 92). Ici, la mère de Maryse traite cette femme comme une arriviste et la liaison comme un beau mariage, même si son histoire n'est pas très différente, comme nous le verrons. Il y a le cas contraire lorsque les femmes ne suivent pas leur rôle traditionnel. Par exemple, nous voyons le cas des sœurs propriétaires de l'école la plus demandée de La Pointe, filles du premier juge d'instruction noir de la Guadeloupe qui était décédé et leur avait laissé un héritage significatif. Ici Condé se souvient que sa mère ne les aimait pas parce qu'elles ne s'étaient pas mariées, c'est-à-dire, ne répondaient pas aux attentes de la société: elle "déplorait vivement que cette belle lignée s'apprête à s'éteindre" (Condé, 1999: 30). Elles s'écartent de la norme.

Donc, pourquoi penser que les femmes ne peuvent pas faire bon usage d'une grande fortune? Même si elles sont des femmes fort cultivées comme Condé souligne dans le récit: "Ceux qui avaient accès au bureau qu'elles partageaient au premier étage admiraient les cloisons entièrement tapissées de livres [...] Tout Victor Hugo. Tout Balzac. Tout Émile Zola." (Condé, 1999: 30). Il s'agit encore d'une construction culturelle: "Le patriarcat a éloigné les femmes du pouvoir [...] Même celles qui ont réussi à briser les obstacles et acquérir une formation universitaire et un développement intellectuel remarquable n'ont pas été reconnues ni admises dans les centres de pouvoir" (Varela, 2008: 126). Nous voyons ici un nouvel exemple où les femmes n'accèdent pas au pouvoir dans la proportion qui par leur formation et leurs efforts serait raisonnable. Nous pouvons identifier aussi deux exemples de stéréotype de femme dont le seul but est d'obtenir un mari et de se marier sans aucune autre sorte d'ambition: "Simplement, elle croyait avoir découvert la bonne manière de meubler sa vie en attendant un mari (Condé, 1999: 72) et elle "jurait qu'elles prenaient la Sorbonne pour une foire aux maris" (Condé, 1999: 139-140).

En ce qui concerne le mariage, Condé aussi nous présente deux cas dans sa famille, celui de sa mère et de sa sœur Émilie. Dans le cas de sa mère, Condé nous raconte qu'elle a rencontré son père quand elle avait 23 ans et lui 43. Mais, l'opinion de Maryse au sujet du mariage de ses parents est très importante: "je soupçonne l'amour de n'avoir eu que peu de part dans cette décision" (Condé, 1999: 80), c'est-à-dire, elle le considère comme une affaire d'intérêt où "les considérations matérielles et le prestige social étant les clefs du mariage" (Régent, 2011). Elle croit cela parce qu'il, son père, était un veuf arthritique et aveugle avec deux enfants. Cependant, il lui promettait à la mère de Condé une vie aisée parce qu'il possédait une belle maison dans une bonne rue, une Citroën C4 et était entrepreneur. Cela ne veut dire que l'amour est absent nécessairement, mais il passe au second plan.

Même si le mariage de ses parents avait "fonctionné", il a duré jusqu'à ses derniers jours, ce n'était pas le cas de sa sœur: elle allait divorcer. Ce fut une tragédie dans la famille, surtout pour sa mère: "ma mère descendit s'asseoir à table, soir après soir, les yeux en eau, les paupières boursoufflées et tuméfiées" (Condé, 1999: 95). La tristesse

toutefois n'était pas due à la douleur d'Émilía, sinon à la fin de l'alliance avec les Tertullien, la famille de son mari: "À leur yeux, l'union d'Émilía et de Joris pouvait se comparer à celle des héritiers de deux dynasties dont les arbres généalogiques s'égalent" (Condé, 1999: 97). Condé souligne qu'elle n'a jamais entendu un mot de compassion envers sa sœur parce qu'elle a été jugée coupable: "l'échec de son mariage avec l'héritier des Tertullien privait mes parents d'un lustre de plus. Il ouvrait une brèche dans l'orgueilleuse muraille..." (Condé, 1999: 102).

En outre, l'apparition des écrivaines antillaises a marqué l'émergence de thématiques qui contribuent à la construction de l'identité féminine: "l'existence de ces femmes noires déchirées par les hommes, trompées, violées" (Pineau, 1995: 292). Dans ce récit, nous trouvons des exemples de deux cas. En ce qui concerne une femme trompée, nous trouvons le cas de la mère d'Yvelise: Lise. Condé nous raconte que même si sa mère et Lise partageaient similitudes dans leur style de vie: "Elles avaient le même statut envié dans la société, toutes deux étant institutrices, mariées à des hommes à l'aise matériellement" (Condé, 1999: 38), elles se distinguaient par quelque chose: ses maris.

Le mari de Lise, Yves, contrairement au père de Maryse, courait les jupons: "Yves était un coureur fini [...] elle adorait son beau nègre, tout voltigeur qu'il était" (Condé, 1999: 38). Ce qui attire l'attention de la façon dont Condé raconte cette histoire, c'est que ce qui embêtait Lise, n'était pas que son mari ne lui soit pas fidèle, mais que cela nuisait à sa vie sociale: "Lise n'avait jamais pu garder une servante ou une bonne amie excepté sa mère. Yves avait donné un ventre à chacune" (Condé, 1999: 38). C'est quelque chose d'important à souligner parce que parmi les conséquences de la violence sexuelle à l'égard des femmes il y a la grossesse non désirée. Nous ne savons pas si les rapports sexuels d'Yves avec ces femmes étaient consentants, mais cette question de la grossesse a une relation étroite avec les viols, quelque chose de trop habituel.

En ce qui concerne une femme violée, un sujet qui devient leitmotiv dans la littérature antillaise, nous trouvons deux cas dans sa famille, celui de sa grand-mère et de son arrière-grand-mère, qui n'appartenaient pas à la classe moyenne supérieure, contrairement à la famille de Maryse: "un inconnu avait violenté Élodie dont quinze ans plus tôt un usinier marie-galantais avait violenté la mère" (Condé, 1999: 81). Le viol apparaît comme une chose si courante qui se produit dans toutes les générations de femmes de la famille de l'écrivaine. Nous pourrions considérer le viol comme une représentation métaphorique de la violence la plus extrême contre les femmes qui sont dépeintes comme les victimes les plus innocentes incapables de s'en empêcher et qui voient leur vie changer radicalement.

Ce changement se produit, non seulement par le fait d'être enceinte, mais aussi par le trauma psychologique que la violence sexuelle entraîne: "toutes les deux avaient été abandonnées avec leur montagne de la vérité et leurs deux yeux à pleurer" (Condé, 1999: 81). Toutefois, non seulement les femmes ont besoin d'un soutien psychologique, sinon que ces événements peuvent également affecter leurs enfants, ils souffrent aussi d'un trauma important et ont besoin d'aide. C'est le cas de la mère de Maryse qui, en voyant la vie qui ont mené les femmes de sa famille, veut éviter de faire les mêmes

erreurs: “la hantise de ma mère était de tomber là où elles étaient tombées” (Condé, 1999: 81). Nous pouvons donc considérer que, en quelque sorte, le comportement de la mère de Maryse peut être justifié par la peur qu’elle a de finir par mener la même vie que les femmes autour d’elle.

Nous pouvons analyser l’histoire que Maryse raconte de sa mère comme une tentative de comprendre et d’expliquer au lecteur sa façon d’agir: “ici, il faut peut-être que je tente d’ébaucher le portrait de ma mère” (Condé, 1999: 78). “Elle était fille d’une bâtarde analphabète” (Condé, 1999: 79), la mère de Maryse sera marquée par l’histoire de sa famille parce que son influence prend une importance cruciale “puisque c’est bien souvent cette communauté qui est intimement liée au vécu de la maternité, mais aussi à la construction féminine et donc à la constitution du sujet féminin” (Jurney, 2006: 6). Sa grand-mère était victime d’une vie d’exclusion et de tête baissée, ce qu’elle souligne avec ces expressions: “oui, misié” et “oui, madanm” (Condé, 1999: 79), donc sa mère était aussi une victime de ce statut social: “ma mère avait donc grandi, humiliée par les enfants des maîtres, près du potager des cuisines des maisons bourgeoises” (Condé, 1999: 79).

Cependant, sa mère a lutté pour trouver une vie meilleure et a été l’une des premières enseignantes noires. Maryse croit que sa mère craignait la vie et d’être confondue avec une personne ordinaire, c’est-à-dire, que tout ce qu’elle avait accompli ne soit pas valorisé. Cette peur qui caractérise sa mère peut être une des raisons pour lesquelles leur relation n’est pas bonne. Cela se donne parce que sa mère essaie de la contrôler pour que Maryse réussisse dans sa vie comme elle-même. Néanmoins, ce comportement est contre-productif parce que, comme Maryse dit: “certains de ses axiomes me mettaient en fureur” (Condé, 1999: 81). Elle pose l’exemple des heures passées dans la cuisine avec Adélia, la servante: “tu ne feras jamais rien de bon. Les filles intelligentes ne passent pas leur temps dans la cuisine” (Condé, 1999: 81).

Finalement, le sujet de l’esthétique et la beauté noire est récurrent dans les œuvres des femmes de la littérature afrodiasporique. Ceci est représenté en opposition au canon de beauté blanche. Dans ce récit nous trouvons un chapitre intitulé “The Bluest Eye”, dans lequel Condé raconte comment une femme blanche incarnait son idéal de beauté quand elle était petite. Le titre, évidemment, ne semble pas avoir été choisi au hasard puisqu’il porte le même nom que le premier roman de l’écrivaine Toni Morrison dans lequel la protagoniste, Pecola, est noire et se sent laide, alors elle commence à souhaiter avoir les yeux bleus, c’est-à-dire qu’elle veut ressembler davantage au canon de beauté blanche, tout comme Condé. Dans autre chapitre de l’œuvre, Condé nous raconte un épisode de son enfance dans lequel, dans l’église du village, elle voit une fille blanche dont elle devient obsédée et qui scandalise sa mère quand elle lui dit: “je trouve Amélie la plus belle personne que j’aie jamais vue. [...] C’est mon idéal de beauté!” (Condé, M., 1999: 92-93). Cependant, elle précise qu’elle ne l’admirait pas parce qu’elle était blanche, mais parce que “sa peau rosée, ses yeux clairs et ses cheveux moussants étaient parties intégrantes de cet ensemble que j’admirais tant” (Condé, 1999: 93). C’est probablement parce que le canon de beauté qu’elle voyait représenté autour d’elle dans la culture francophone dans laquelle elle a grandi était celui représenté par Amélie.

Condé non seulement s'est toujours sentie laide, comme elle avoue elle-même: "À quinze ans, je me regardais dans la glace et me trouvais laide. Laide à pleurer" (Condé, 1999: 131). Les problèmes d'amour-propre pour des raisons de pression sociale pour suivre un modèle féminin de beauté est aussi analysé par la théorie féministe: "la société cherche, encourage, des femmes parfaites [...] mais quand l'adolescence arrive, elles craquent parce qu'elles ne sont pas capables de suivre les exigences de leur environnement tant en matière de réussite scolaire que d'image" (Varela, 2008: 190). Tandis qu'elle n'avait pas des problèmes scolaires, elle avait une pression de la part de sa famille pour sa beauté, comme elle-même nous le montre avec le souvenir de cette phrase que son père lui dit: "Est-ce que je n'étais pas assez laide et assez noire comme cela? [...] Si c'est un homme que je cherchais, je perdais ma peine" (Condé, 1999: 135). Donc, la société "rejette ceux qui n'entrent pas dans le modèle imposé" (Varela, 2008: 193), les femmes doivent être toutes égales, ce qui peut entraîner une jalousie entre elles, comme est le cas de Maryse et son amie de Paris: "J'enviais sa beauté, son assurance" (Condé, 1999: 140). Se sentir laide était un problème pour elle surtout en ce qui concerne le sentimental, parce qu'elle était une adolescente qui commençait à s'intéresser aux garçons: "aucun garçon ne tournait plus la tête de mon côté, ce qui me chagrinait, car j'avais commencé d'apprécier les beaux mâles" (Condé, 1999: 132). Donc "chaque femme sait que, pour beaucoup d'autres mérites, elle ne vaut rien si elle n'est pas belle ou attirante" (Varela, 2008: 194).

Mais aussi, adolescent, elle vient à Paris et fréquente la bourgeoisie antillaise, à ce moment, elle ne peut s'empêcher de se comparer aux autres filles: "Entourée de mulâtresses blondes ou brunes, bouclées ou frisottées, de chabines dorées aux yeux multicolores, verts, gris ou bleus, j'étais la seule à porter peau noire et cheveux grenés" (Condé, M., 1999: 138). Maryse est capable de voir la beauté chez les autres, dans leurs différences, mais jamais sur elle-même. Cela est dû aux stéréotypes racistes et sexistes qui lui ont été inculqués sur les corps noirs féminins comme monstrueux et grotesques.

Nous pouvons voir une opposition entre les femmes blanches et noires dans le courant de la théorie féministe. La raison en est que selon quelques auteurs et analystes, le féminisme s'est historiquement concentré sur les premières, laissant de côté les deuxièmes. Celle-ci est la position de Jabardo (2008), qui souligne que les études de genre ont commencé à s'avérer insuffisantes car elles essayent d'intégrer dans leurs théories les femmes qui échappent de toutes les catégories (eurocentriques), parce qu'elles sont noires, parce qu'elles sont immigrantes et parce qu'elles sont africaines (Jabardo, 2008: 40). Par conséquent, pour parler de cette auteure, nous devons prendre comme point de départ le féminisme afro-américain en prenant comme référent des penseurs et des activistes qui, à partir de coordonnées d'exclusion, de marginalisation et de racisme, ont parlé des conditions d'oppression des femmes noires (Jabardo, 2008: 42). Pour comprendre ce mauvais traitement des corps noirs, nous devons être conscients des principes idéologiques qui soutiennent le monde occidental moderne, c'est-à-dire sa nature raciste et d'exclusion de l'autre, de celui qui est différent à l'hégémonique. En ce sens, les corps noirs prennent la place de "l'autre". La construction mentale de la féminité

et de la beauté est quelque chose qui tourmente ceux qui sont différents, ceux qui ne correspondent pas, comme c'est le cas de Condé.

L'un des axes du féminisme noir est la déconstruction de la catégorie "universelle" de la femme. En ce sens, le décodage de la catégorie de la femme a offert aux femmes noires de nouvelles images dans lesquelles se reconnaître, et articulé un discours qui les identifie et en même temps les différencie des discours féministes hégémoniques (Jabardo, 2008: 45). Ce qui caractérise ce féminisme noir est de comprendre que l'inégalité des femmes noires est axée sur le racisme, en particulier, dans le féminisme noir britannique les féministes ont incorporé des situations et/ou des expériences de postcolonialisme, de migrations et de déplacements (Jabardo, 2008: 47). Par conséquent, comprendre la réalité des femmes noires signifie cesser de les voir à partir du prisme de l'universalisation de la catégorie des femmes blanches dans le féminisme occidental et inclure de nouveaux paradigmes et variantes qui rendent leur contexte différent: Le féminisme noir n'est pas un féminisme blanc au visage noir. Les problèmes qui affectent les femmes noires sont spécifiques et essayer de les résoudre ne les rend pas moins noires (Audre Lorde, 1984: 14).

Cependant, Condé n'est pas seulement exclue de l'esthétique blanche, mais aussi de l'esthétique noire, car elle n'a jamais aimé ses traits afro et, par conséquent, dans les images plus actuelles de l'auteure, nous constatons qu'elle adopte un style classique et européen, avec des cheveux courts, pratiquement rasés et portant des pantalons et des chemises neutres où le seul souvenir de son héritage africain est la couleur de sa peau. D'ailleurs, dans son deuxième récit autobiographique, *La Vie sans fards* (2012) lorsqu'elle est plus âgée et vit en Guinée, son environnement l'oblige à abandonner son style européen et à adopter les coutumes africaines pour s'intégrer:

Mes nouveaux amis profitaient de ces moments de détente pour me prodiguer des conseils destinés à me permettre de me sentir plus à l'aise dans la société guinéenne: apprendre à parler les langues nationales, remplacer mon afro par des tresses, éviter les pantalons et porter de préférence des pagnes. Je protestais vivement à l'énoncé de pareilles recommandations.

"C'est absurde! "

"On ne te demande pas de te déguiser en Africaine! plaisantait Hamilcar. On te demande d'essayer de t'intégrer, au moins en apparence". (Condé, 2012: 87)

Son rejet d'adopter l'esthétique africaine est en grande partie dû à l'éducation qu'elle a reçue de ses parents. Comme nous l'avons déjà vu, ils se sentent ouvertement français et rejettent leur culture antillaise et africaine. Maryse a dû entendre de sa mère quand elle était petite des choses comme: "Qu'est-ce que j'avais à courir comme une femme folle sous le soleil? Est-ce que je n'étais pas assez laide et assez noire comme cela? Je ressemblais à une Kongo" (Condé, 1999: 135). Par conséquent, après avoir passé toute sa jeunesse à essayer d'accepter son physique et ses traits afro, suivant une esthétique européenne selon le contexte dans lequel elle avait grandi, quand elle arrive en

Afrique, ils lui demandent de se débarrasser de tout cela. Quelque chose la sépare des années-lumière des femmes guinéennes, bien qu'il ne s'agisse pas seulement de vêtements, c'est un élément dans lequel ses différences sont extériorisées: "Elles étaient pareillement vêtues de somptueux pagnes brodés, couvertes de lourds bijoux et coiffées de volumineux mouchoirs de tête. [...] J'étais femme. Elles étaient femmes et pourtant, cela ne créait aucun lien entre nous" (Condé, 2012: 50).

Dans l'œuvre de Condé, nous pouvons constater qu'elle s'intéresse aux femmes "centrant de nombreux récits sur des portraits et histoires de femmes [...] en passant par des récits autobiographiques et des romans dont l'héroïne est une femme" (Condé, 2012: 66), mais refuse de faire un discours féministe parce qu'elle croit qu'elle "n'a aucune obligation d'offrir des solutions aux problèmes psychologiques de ses personnages ni aux problèmes d'identité du peuple antillais; pas plus qu'elle a le devoir d'être un modèle féminin ou antillais (Hernández, 2003: s. p.), sinon qu'elle vise à susciter une interrogation sur la place de la femme et du monde antillais dans la littérature et le monde, comme elle-même avoue à Françoise Pfaff: "j'écris aussi toujours pour provoquer les gens, pour les obliger à accepter des choses qu'ils n'ont pas envie d'accepter, à regarder des choses qu'ils n'ont pas envie de regarder. Je crois que c'est cela qui domine dans tous mes livres: ce besoin de déranger tout le monde" (Pfaff, 2016: 49).

Après avoir exposé l'analyse des stéréotypes sur les femmes que Condé présente dans ces deux récits, il faut donc se demander à nouveau si elle est féministe. Répondre à cette question est une tâche complexe, parce que même si nous avons identifié des exemples des situations sexistes et des femmes stéréotypées, Condé a toujours été identifiée comme féministe par les autres, mais jamais par elle-même. Elle ne se sent pas incluse dans le féminisme occidental classique qui exclut tout ce qui n'est pas des femmes blanches avec des ressources.

Cela nous renvoie inévitablement au féminisme postcolonial⁵, comme le souligne Peres (2017) lorsqu'il affirme que le féminisme postcolonial peut être lié aux pratiques politiques et sociales de la lutte antiraciste pour les droits (Peres, 2017: 165). Peres souligne que cette convergence s'exprime clairement dans le féminisme noir ou le féminisme chicano aux États-Unis, ainsi que dans tous les mouvements féministes autochtones d'Amérique latine et des Caraïbes (Peres, 2017: 165). Cette situation montre l'urgence de modifier les discours féministes dans les contextes occidentaux car s'ils n'acceptent pas d'avoir reproduit différentes formes de racisme épistémique, il n'y aura pas de décolonisation des féminismes, c'est-à-dire de tout type de hiérarchie où les femmes décident de ce qui est le mieux pour le reste des femmes (Peres, 2017: 166).

⁵ La lutte pour la paix du féminisme postcolonial commence par un programme d'action dans lequel il valorise et donne aux femmes des espaces de participation égale. Par conséquent, une société engagée dans la culture de la paix exige de travailler pour qu'il y ait accès à l'éducation, à la santé, à la justice sociale, à l'équité entre les sexes, aux droits humains, entre autres. Il s'agit d'une solidarité transnationale, sous des termes non universalistes, d'une coopération fondée sur la différence, ce qui implique une production de savoirs décoloniaux et une reconnaissance de la légitimité d'autres façons de penser le féminisme (Peres, 2017: 172).

Par conséquent, le féminisme postcolonial émerge comme une réponse à un féminisme qui a historiquement rendu un secteur de femmes invisible et a tenté d'élargir leurs idées, de les utiliser et de les réapproprier dans d'autres contextes radicalement différents où leurs idées n'ont pas leur place. L'expérience montre que lorsque nous essayons de représenter la totalité d'un groupe à partir de positions privilégiées, une équivoque est générée qui est celle du discours universalisant. Ce malentendu peut produire, et en fait produit, une violence connue depuis des siècles, qui est la violence coloniale (Peres, 2017: 166).

En définitive, Condé peut être située dans le courant du féminisme postcolonial car il déconstruit une grande partie des présupposés épistémologiques du féminisme occidental, combattant la pensée binaire et oppositionnelle, tout en soulignant la nécessité de repenser les catégories sociopolitiques fondamentales et d'aller au-delà d'une analyse de genre (Peres, 2017: 170). En ce sens, le féminisme postcolonial implique un changement de tendance dans l'hégémonie mondiale, surtout culturelle, puisqu'il impose une "manière correcte" de comprendre les concepts qui sous-tendent les sociétés (Peres, 2017: 170). De cette façon, la première étape consiste à déconstruire les catégories, les croyances et les valeurs qui agissent comme piliers de cette culture d'exclusion et de différenciation qu'est l'hégémonie culturelle. L'histoire des femmes, ainsi que celle des homosexuels, des esclaves, des personnes immigrantes, des noires et, finalement, des gens marginalisées est l'histoire des individus et des collectifs victimes d'un système oppressif, qui utilise des idées pour attaquer, isoler et soumettre les identités qui remettent en question l'ordre hégémonique (Peres, 2017: 170).

Cependant, il est possible d'aller plus loin en qualifiant Condé de féministe, précisément en raison de son rejet du féminisme hégémonique, rejet qui constitue le fondement de tous les féminismes décoloniaux développés en Afrique: "Les femmes africaines reprochent à leurs sœurs occidentales leur ignorance et leur arrogance de vouloir parler au nom de toutes les femmes" (Rangira, 2001: 84). Les féminismes décoloniaux critiquent l'incapacité du féminisme hégémonique à comprendre les particularités des expériences des femmes noires: "Les femmes qui vivent dans les sociétés coloniales et postcoloniales souffrent d'une triple oppression basée sur la race, la classe et l'identité sexuelle. Dans ses analyses, le critique féministe doit tenir compte de la multiplicité d'oppressions à laquelle la femme du 'tiers monde' a été soumise" (Rangira, 2001: 84). Ce contexte justifie une priorité différente pour les femmes africaines, c'est-à-dire que les problèmes politiques, économiques et coloniaux sont considérés comme plus urgents que les revendications féministes: "Il faut lutter d'abord contre la dictature, la tyrannie des régimes dictatoriaux, l'impérialisme occidental, avant de pouvoir plaider pour une meilleure condition féminine" (Rangira, 2001: 83). Toutefois, la tendance du féminisme occidental a été de généraliser l'oppression des femmes sans tenir compte des différences géopolitiques et culturelles.

Bell Hooks, dans son œuvre *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (1981), souligne que, dès ses débuts, le mouvement féministe a été mené par des femmes blanches cherchant à mettre fin à l'oppression sexiste. Cependant, les féministes noires ont constaté

que leurs préoccupations et leurs besoins étaient ignorés. La lutte féministe est devenue une structure d'exclusion qui ignorait les problèmes des femmes de classe sociale inférieure ou noires. Celles-ci, tout en déplorant le manque de diversité raciale dans le mouvement, elles n'étaient pas disposées à modifier leur programme pour répondre efficacement aux demandes de toutes les femmes. Cela a généré une méfiance croissante parmi les féministes noires, qui ont commencé à voir le féminisme blanc davantage comme un effort pour consolider les intérêts d'un groupe privilégié que comme un véritable mouvement de transformation structurelle.

À partir d'une position périphérique au sein du féminisme, de nombreuses féministes noires ont compris que le potentiel radical de l'idéologie féministe était sapé par des femmes qui, tout en proclamant des fins révolutionnaires, cherchaient en fait à accéder à la structure de pouvoir du patriarcat capitaliste. Elles dénonçaient l'homme blanc comme impérialiste et raciste, mais leur lutte pour la libération des femmes se réduisait à obtenir une place dans le système très oppressif qu'elles prétendaient rejeter. Cela a provoqué une profonde déception chez les féministes noires, qui ont vu comment le féminisme est devenu un espace dominé par des femmes blanches, racistes et élitistes, qui se sont appropriées l'idéologie sans réelle volonté de transformation. Beaucoup ont fini par quitter le mouvement, désenchantées par un discours qui parlait des femmes comme d'une force capable de changer le monde, mais qui n'était pas capable de se changer elles-mêmes.

D'après Hooks, le féminisme blanc était devenu un forum où prévalaient les besoins égocentriques des femmes privilégiées, sans tenir compte du fait que leurs préoccupations ne coïncidaient pas nécessairement avec celles des femmes opprimées. Cela a conduit de nombreuses intellectuelles et écrivaines africaines et afrodescendantes à rejeter l'étiquette de féministes et à chercher leur propre voix pour se défendre: "Pour pallier les lacunes du féminisme occidental, certaines écrivaines et critiques féministes africaines ont essayé d'adopter différentes terminologies et d'ébaucher des théories sur un nouveau courant adapté à la réalité des femmes africaines" (Rangira, 2001: 84). Pour contrer cette tendance hégémonique, plusieurs théoriciennes ont proposé des termes et des courants alternatifs au féminisme blanc. Rangira (2001) passe en revue plusieurs de ces courants alternatifs moins connus, mais indéniablement intéressants dans ce domaine. Au-delà du "womanism" d'Alice Walker adapté à la réalité africaine par Chikwenye Okonjo Ogunyemi: "la différence ultime entre une 'féministe' et une 'womanist' réside dans la perception que chacune a du mot patriarcat et aussi dans le choix des changements que chacune doit opérer au sein du système patriarcal" (Rangira, 2001: 85); elle souligne le "Stiwanisme"⁶ de Molaria Ogundipe-Leslie, qui cherche à éviter la charge négative du terme féminisme: "elle explique qu'elle a inventé un nouveau terme pour des raisons d'économie de temps. Elle voulait attirer l'attention de son auditoire sur ce qui est important, au lieu de perdre son temps à répondre aux accusations associées continuellement au mot 'féminisme'" (Rangira, 2001: 85). La proposition d'Ogundipe-

⁶ "Ainsi a-t-elle créé le mot 'Stiwa', un acronyme pour la phrase anglaise: 'Social Transformation Including Women in Africa'" (Rangira, 2001: 85).

Leslie met l'accent sur la participation des femmes aux changements sociopolitiques en Afrique, en privilégiant la transformation sociale plutôt que la lutte des sexes.

D'autre part, une autre des tendances qui pourraient parfaitement correspondre à l'idéologie de Condé est le concept d'Africana Womanism développé par Clenora Hudson-Weems. Celui-ci se présente comme une alternative tant au féminisme traditionnel qu'au féminisme noir. Selon Hudson-Weems, ce n'est ni une dérivation ni un complément du féminisme, mais une idéologie créée spécifiquement pour toutes les femmes d'ascendance africaine: "It necessarily focuses on the unique experiences, struggles, needs, and desires of Africana women" (Hudson-Weems, 2001: 138). L'une des différences fondamentales entre l'Africana Womanism et le féminisme traditionnel réside dans la hiérarchisation des priorités. Alors que le féminisme blanc met l'accent sur les questions de genre, l'Africana Womanism donne la priorité à la race, à la classe, puis au genre. Dans ce sens, l'objectif n'est pas seulement l'émancipation des femmes, mais l'autonomisation de toute la communauté africaine: "We strive for race empowerment; the feminist, no matter what form of feminism, strives for female empowerment" (Hudson-Weems, 2001: 138). L'Africana Womanism émerge comme une réponse au manque de représentation des expériences des femmes africaines dans le féminisme blanc et noir. Son approche privilégie la communauté, la famille et la lutte collective pour la justice raciale, plutôt que de se concentrer uniquement sur l'émancipation des femmes sous un prisme de genre.

La résistance au féminisme traditionnel en Afrique a donc été liée à la perception qu'il s'agit d'une idéologie imposée par l'Occident: "Être féministe, c'était obéir à des valeurs occidentales, contraires à celles d'une africanité et d'une ancestralité normées" (Awondo, Ndengue & Sow: 2022: 116). Cependant, le féminisme africain a développé ses propres luttes et a réinterprété le concept de féminisme en termes de réalités locales. Ce contexte nous conduit inévitablement à la théorie de la colonialité d'Aníbal Quijano, qui soutient que des catégories modernes ont été imposées aux sociétés non occidentales dans le cadre du processus colonial et néocolonial. Cet article rejette l'idée que l'Afrique serait naturellement antiféministe, mais souligne que dans de nombreux pays africains, être en faveur des droits des femmes et des minorités sexuelles est immédiatement assimilé comme une forme d'impérialisme occidental: "être en faveur des homosexuels ou des féministes fait de vous un 'impérialiste'" (Awondo, Ndengue & Sow: 126). Cette situation provoque un rejet des luttes féministes et LGTBIQ+ occidentales, soulignant la nécessité de les adapter aux réalités africaines.

Face à cette situation, nous pouvons nous référer à la position de Bell Hooks, qui se définissait elle-même comme féministe mais recevait de nombreuses critiques, car le mouvement était considéré comme imprégné de racisme. Cependant, la réponse de Hooks à ces critiques était que ce qui devrait être remis en question n'était pas son identité féministe, mais plutôt comment des femmes racistes pouvaient se considérer comme féministes. Plutôt que d'accepter l'appropriation du terme par celles qui perpétuaient l'exclusion, elle a choisi de se réapproprier le féminisme dans son sens le plus

authentique: une lutte pour la libération de toutes les personnes, sans distinction de genre, de race ou de classe, afin d'éradiquer la domination et l'oppression sous toutes ses formes.

3. Conclusion

En somme, toutes ces personnes qui se plongent dans l'aventure de la lecture, de l'analyse et de la recherche de Maryse Condé et trouvent dans ses œuvres des traits et des indices d'une pensée et d'une revendication féministes, ils n'ont pas tort. Condé a toujours contesté les étiquettes imposées par la société, y compris celle de féministe, comme nous l'avons déjà souligné, elle a exprimé sa méfiance à l'égard d'un féminisme occidental qui ne la représente pas. Cependant, l'analyse de ses œuvres *Le Cœur à rire et à pleurer* (1999) et *La Vie sans fards* (2012) révèle une préoccupation pour les conditions de vie des femmes noires dans des contextes postcoloniaux, questionnant les stéréotypes de genre et dénonçant l'oppression patriarcale. Néanmoins, Condé refusait de s'intégrer même à d'autres courants féministes différents qui se sont battus pour faire de ce collectif un groupe plus hétérogène et plus juste pour toutes les femmes dans le monde. Condé se présente avant tout comme une femme noire revendiquant le droit d'exister en dehors des injonctions sociales, sans être réduite à son apparence physique, à sa vie personnelle ou à ses choix. De la même manière, elle revendique cette liberté pour l'ensemble des femmes. En ce sens, la position de Condé est cohérente avec le féminisme décolonial, qui rejette l'imposition d'un féminisme universaliste et revendique les expériences particulières des femmes noires. Car, comme s'intitule un article de Françoise Vergès, féministe antiraciste, "toutes les féministes ne sont pas blanches" (2021). Ainsi, plutôt que de renier son caractère féministe, nous pouvons reconnaître en Maryse Condé une écrivaine dont le travail est une contribution précieuse en raison de son regard critique et de la représentation des expériences des femmes noires qui remettent en question les récits hégémoniques et ouvrent un nouvel espace à d'autres façons de comprendre la lutte pour l'émancipation des femmes. Par conséquent, le féminisme doit suivre ce versant dans lequel les idées hégémoniques blanches et occidentales sont mises de côté pour faire face à toutes les réalités du monde, comme l'a été la réalité de Maryse Condé, qui a dû vivre à une époque où il lui était difficile de voir sa situation reconnue dans les revendications féministes.

Références bibliographiques

AGUILAR GARCÍA, Teresa. 2008. "El sistema sexo-género en los movimientos feministas" in *Amnis*, n° 8, s. p.: <<https://doi.org/10.4000/amnis.537>> [21/02/2020].

AWONDO, Patrick, NDENGUE, Rose & SOW, Fatou. 2022. “Étudier l’anti-genre en Afrique: un phénomène social orphelin d’un concept, vraiment?” in *Politique africaine*, nº 168(4), 115-133: <<https://doi.org/10.3917/polaf.168.0115>> [27/06/2023].

BARIL, Audrey. 2007. “De la construction du genre à la construction du ‘sexe’: les thèses féministes postmodernes dans l’œuvre de Judith Butler” in *Recherches féministes*, nº 20(2), 61-90 : <<https://doi.org/10.7202/017606ar>> [21/02/2020].

BEAUVOIR, Simone de. 1949. *Le deuxième sexe*. Tome 1. Paris, Gallimard.

BERNABÉ, Jean, CHAMOISEAU, Patrick & CONFIANT, Raphaël. 1989. *Éloge de la Créolité*. Paris, Gallimard.

BRUGIER, Julie. 2015. ““Une féministe! Qu’est-ce que c’est que cela?’: penser le féminisme et l’écriture féminine dans *Moi, Tituba sorcière... Noire de Salem* (1986) et *Célanire Cou-Coupé* (2001) de Maryse Condé” in *Actes de la Journée d’Etudes de la SELF XXe-XXIe “Ecriture féminine aux XXe et XXIe siècles, entre stéréotype et concept”*, s. p.: <<https://self.hypotheses.org/publications-en-ligne/ecriture-feminine-aux-xxe-et-xxie-siecles-entre-stereotype-et-concept/rapports-ambivalents-a-lheritage-feministe-2>> [27/06/2023].

BUTLER, Judith. 1990. *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Paris, Éditions La Découverte.

CHANCÉ, Dominique. 2009. “Maryse Condé, la parole d’une femme qui ne serait pas la femme” in *Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire*, nº 60, 66-77: <<https://doi.org/10.3406/horma.2009.2707>> [21/02/2020].

CNRTL. 2012. “Féminité” in *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*: <<https://www.cnrtl.fr/lexicographie/f%C3%A9minit%C3%A9>> [21/02/2020].

CONDÉ, Maryse. 1999. *Le Cœur à rire et à pleurer*. Paris, Pocket.

CONDÉ, Maryse. 2012. *La Vie sans fards*. Paris, Pocket.

CONDÉ, Maryse. 2015. *Mets et merveilles*. Paris, JC Lattès.

VIDYA. 2013. “Maryse Condé’s Deconstruction and Reconstruction of the Creole Identity” in *Language in India*, vol. 13 (5), 647-654: <<https://www.languageinindia.com/may2013/vidyamaryse1.html>> [25/02/2020].

HERNÁNDEZ, Teri. 2003. “La femme dans la littérature antillaise: auteur, personnage, critique”, s. p.: <https://docdrop.org/download_annotation_doc/HERNANDEZ-dPLvI.pdf> [23/02/2020].

HOOKS, Bell. 1981. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. London, Routledge.

HUDSON-WEEMS, Clenora. 2001. “Africana Womanism: The Flip Side of a Coin” in *The Western Journal of Black Studies*, nº 25(3), 137-145.

JABARDO, Mercedes. 2008. “Desde el feminismo negro, una mirada al género y a la inmigración” in Suárez, Liliana, Emma Martín & Rosalva Aída Hernández (eds.). *Feminismo en la antropología: Nuevas propuestas críticas*, San Sebastián, Ankulegi, 39-54.

JURNEY, Florence Ramond. 2006. *Voix/es libres: Maternité et identité dans la littérature antillaise*. Birmingham, Summa Publications.

LE MONDE DES LIVRES. 2011. “Pour une ‘littérature-monde’ en français” in *Le Monde*, s. p.: <https://www.lemonde.fr/livres/article/2007/03/15/des-ecrivains-plaident-pour-un-roman-en-francais-ouvert-sur-le-monde_883572_3260.html> [26/06/2023].

LORDE, Audre. 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. New York, Crossing Press.

MATSON, Eleanor Frances. 2019. *Entre Les Hauts de Hurle-Vent et La Migration des Cœurs: La Féminité Créolisée chez Maryse Condé*. Thèse de doctorat, Whitman College.

PERES, Daniel. 2017. “Feminismo poscolonial y hegemonía occidental: una deconstrucción epistemológica” in *Dossiers Feministes*, nº 22, 157-177: <<http://dx.doi.org/10.6035/Dossiers.2017.22.10>> [26/06/2023].

PFAFF, Françoise. 2016 [1993]. *Entretiens avec Maryse Condé: Suivis d'une bibliographie complète*. Paris, Karthala.

PFAFF, Françoise. 2016. *Nouveaux entretiens avec Maryse Condé: Écrivain et témoin de son temps*. Paris, Karthala.

PINEAU, Gisèle. 1995. *L'espérance-Macadam*. Paris, Stock.

RANGIRA, Béatrice Gallimore. 2001. “Écriture féministe? écriture féminine? Les écrivaines francophones de l'Afrique subsaharienne face au regard du lecteur/critique” in *Études françaises*, nº 37(2), 79–98: <<https://doi.org/10.7202/009009ar>> [26/06/2023].

RÉGENT, Frédéric. 2011. “Structures familiales et stratégies matrimoniales des libres de couleur en Guadeloupe au XVIIIe siècle” in *Annales de démographie historique*, nº 122(2), 69-98: <<https://doi.org/10.3917/adh.122.0069>> [26/06/2023].

VARELA, Nuria. 2013. *Feminismo para principiantes*. Madrid, B de Bolsillo.

VERGÈS, Françoise. 2017. “Toutes les féministes ne sont pas blanches” in *Le Portique*, nº 39-40, s. p.: <<https://doi.org/10.4000/leportique.2998>> [26/06/2023].

WALKER, Alice. 1983. *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose*. New York, Harcourt Brace Jovanovich.

WILLIS, Ellen. 1984. “Radical Feminism and Feminist Radicalism” in *Social Text*, nº 9/10, 91–118: <<https://doi.org/10.2307/466537>> [26/06/2023].