



Surmonter les traumatismes et réagir aux préjugés: *Les voyages de Merry Sisal* de Gisèle Pineau¹

Résumé

Dans *Les voyages de Merry Sisal*, roman de Gisèle Pineau publié en 2015, l'auteure narre le parcours existentiel de deux femmes, une Française d'origine africaine et une Haïtienne, victimes de violence sexuelle et psychologique et des préjugés véhiculés par le regard de l'autre dans un univers où persistent les inégalités de classe et de race. En se focalisant sur la condition des immigrés haïtiens, Pineau adopte une démarche profondément critique à l'égard des stéréotypes et de la xénophobie qui caractérisent la société française d'Outre-mer. Notre étude montrera comment les femmes du roman, grâce à la solidarité féminine, au lieu d'être écrasées et anéanties par le mépris et les violences, se dressent contre les préjugés dont elles sont victimes et parviennent à surmonter leurs traumatismes respectifs.

Mots-clés

Gisèle Pineau; racisme et xénophobie aux Antilles; immigrés haïtiens; inégalités de classe et de race; solidarité féminine.

L'immigration haïtienne aux Antilles françaises à partir des années 1960 est un phénomène dicté principalement par deux facteurs: l'instabilité politique du pays et son économie fragile (cf. Brodwin, 2003 et Reno, 2008). Victimes d'une "médiatisation xénophobe"

(Reno, 2008), véhiculée pendant des décennies par des émissions télé et radio (cf. Galano, 2001), les clandestins haïtiens en Guadeloupe sont associés par l'opinion publique à la formule “dealers, voleurs, violeurs, vaudou” (Delva, 2006). Presque chaque jour, “au nom de la lutte contre l'immigration haïtienne” (Delva, 2006), la police guadeloupéenne embarque de force des Haïtiens illégaux dans des avions à destination de Port-au-Prince. Même des voyageurs munis de visas sont soumis aux humiliations et à des interrogatoires mortifiants aux frontières. Les Haïtiens, considérés comme arriérés et “malpropres” (Bougerol, 2010, 2), rappellent aux Guadeloupéens leur passé colonial et des pratiques ancestrales redoutées, comme le vaudou. La circulation de rumeurs visant au sabotage des travailleurs haïtiens confirme le sentiment de “virulence anti-haïtienne” (Bougerol, 2010, 8) répandu dans l'île. Après le tremblement de terre qui a détruit Port-au-Prince et d'autres villes, le 12 janvier 2010, on a constaté un manque de solidarité de la part des Guadeloupéens qui découle en partie de la “xénophobie anti-haïtienne” (Trevert, 2010). De plus, l'aversion s'explique surtout par la crainte de devoir faire face à l'arrivée de nouveaux clandestins.

La situation des migrants haïtiens dans les départements d'Outre-mer est un sujet peu exploité en littérature. Dans sa pièce *Ton beau capitaine* (1987) Simone Schwarz-Bart, en incluant un représentant de la partie la plus marginalisée et persécutée de la société guadeloupéenne, a dénoncé les conditions déplorables de travail et de vie des travailleurs haïtiens et le comportement xénophobe des Guadeloupéens (cf. Gyssels, 2016b et Kendall, 2011). Une autre auteure Guadeloupéenne, Gisèle Pineau, a abordé les relations tendues et compliquées entre ces deux peuples de la Caraïbe, en se situant dans la lignée de Schwarz-Bart (cf. Gyssels, 2016a). Pineau a centré son roman *Les voyages de Merry Sisal* (2015) autour d'une jeune Haïtienne émigrée en Guadeloupe suite au séisme de janvier 2010. Ainsi, Pineau s'insère dans le mouvement de solidarité transnationale suscité par la catastrophe, démontrée par les multiples réactions littéraires qui ont vu le jour dans le monde entier.

Avec le désastre comme toile de fond, le lecteur est entraîné dans la découverte du parcours existentiel de Merry, la Haïtienne du titre, et Anna, une Française d'origine africaine, deux victimes de violences sexuelle et psychologique et de préjugés véhiculés par le regard de l'autre. A travers la narration de deux destinées qui se croisent pour ne plus se séparer, l'auteure rend hommage à Haïti, "terre sœur de la Guadeloupe" (Triay, 2015), sans tomber dans le cliché du "pays maudit", diffusé par les médias.² Loin de tout pathos, sa narration adopte une démarche profondément critique à l'égard du racisme dans ses différentes manifestations dans la société française d'Outre-mer.

Dans notre étude de *Les voyages de Merry Sisal*, nous montrerons comment les femmes du roman, en position subalterne, parviennent à surmonter les épreuves de leurs existences chaotiques et se rebellent contre les stéréotypes, le racisme et la xénophobie. Pour ce faire, nous consacrerons la première section de notre analyse à la description des abus physiques et psychologiques subis par la femme haïtienne des quartiers populaires et nous verrons que Merry adopte une nouvelle perception du monde après son arrivée dans le pays d'émigration. Nous nous focaliserons ensuite sur l'insertion problématique de la femme noire dans le "paradis" guadeloupéen des Blancs venus de France pour constater, enfin, que la survivance est possible à travers le partage des expériences traumatiques.

Univers de violences et d'abus, de paternité refusée

Dans *Les voyages de Merry Sisal* réapparaissent des problématiques récurrentes dans l'œuvre de Pineau; l'auteure, infirmière en psychiatrie, a personnellement une expérience du poids de l'héritage du système colonial maître/esclave et des lésions qui se reflètent dans la dynamique du couple antillais. Le traumatisme dans la société antillaise postcoloniale se manifeste sous la forme d'une "dérive psychologique" (Couti, 2012, 75) des personnages. Toujours fidèle au "paradigme de féminité viol(ent)ée" (Gyssels, 2016a) qui caractérise ses romans précédents, Pineau place la violence

masculine au centre de l'existence de la jeune Merry. Comme Hortense dans *L'espérance-macadam* ou Man Ya dans *L'exil* selon Julia,³ Merry est physiquement abusée dans le milieu familial: elle subit une violence conjugale à laquelle elle ne sait pas, et peut-être ne veut pas, se soustraire. Sa relation avec François-Jean, le père de ses deux enfants, est placée sous le signe d'une ambivalence entre tendresse et colère, amour et mort. Ce nœud ou binôme eros/thanatos est d'ailleurs accentué dès le premier rapport entre les deux amants: "Armé de toute sa musculature et de sa vigueur de mâle, on aurait cru qu'il voulait à toute force l'encastrer dans le mur. Non, au risque de la déchirer, il cherchait plutôt à l'empaler. Lui planter son épieu dans le corps" (Merry 17). L'action d'"empaler", ainsi que les images de l'"épieu" et de l'"épée" associées au sexe masculin⁴ font vite glisser le rapport entre jeunes adultes vers le viol consenti. Le "gentil fiancé" (Merry 17) devenu "bourreau" (Merry 17) n'hésite pas à abuser du corps de Merry qui semble accepter ce "va-et-vient entre la vie et la mort" (Merry 23), une violence qu'elle interprète comme un acte d'amour. Pour Caruth, poursuivant le travail de Freud: "[...] trauma is described as the response to an unexpected or overwhelming violent event or events that are not fully grasped as they occur, but return later in repeated flash-backs, nightmares, and other repetitive phenomena" (Caruth, 1996, 91). Dans le cas de Merry, les sévices sexuels perpétrés par les hommes sont à la base de sa dérive mentale et de son traumatisme, qui émergeront fortement après son arrivée en Guadeloupe.

Malgré le caractère instable de sa relation, Merry rêve de se marier et d'aller habiter dans une maison à elle avec son *nèg* (homme en créole haïtien) et leurs deux enfants. L'idylle ne se réalisera jamais car François-Jean, qui refuse de reconnaître les enfants, quitte le pays pour aller travailler ailleurs. Après son départ, abandonnée à sa destinée de mère célibataire, elle devient le *potomitan*⁵ de sa famille. Figure centrale de la matrifocalité caribéenne, la "femme-mère sacrifiée" (Mulot, 2013, 176) réactive en même temps le "mythe du viol fondateur".⁶ Bref, la centralité du rôle de la femme dans la

sphère familiale ne peut pas être dissociée de la présence fantasmée de la violence et de l'absence de la figure du mari et du père.

François-Jean, amant violent et père absent, n'est pas le seul homme qui abuse de Merry; après le séisme, la jeune femme erre dans les rues de la ville détruite et à la souffrance psychologique, provoquée par la vision des cadavres au milieu des décombres, s'ajoute une souffrance physique due aux agressions subies de la part de quelques inconnus: "Trois hommes avaient tenté de la violer. On l'avait contrainte à pratiquer des fellations. Elle avait prêté son corps à tous ceux qui en avaient besoin" (*Merry* 80). Dans le Port-au-Prince de l'après-séisme, le réseau de la prostitution n'a cessé de croître et, de surcroît, il sévit parmi les représentants des ONG accourus en masse.⁷ Autrement dit, le sexe semble être pour Merry la seule monnaie d'échange pour assurer sa survie. Dans des maisons abandonnées, sous les bâches du Champ-de-Mars, ces "rustres" (*Merry* 177) la prennent, la traitant de "poupée de chair et de sang" (*Merry* 178). Indolente, elle n'oppose aucune résistance, mais encaisse son maigre pécule.

La brutalité caractérise aussi le milieu de travail de Merry, car elle est harcelée par ses patrons, des Blancs qui habitent Pétionville. A cause de cette vision profondément esclavagiste, déformée de la réalité, l'Haïtienne est censée être "habituée" à toute sorte d'exactions infligées par les gens au pouvoir. Merry croit qu'à Bonne-Terre, une dépendance fictive de la Guadeloupe où elle émigre après le séisme, les abus physiques vont continuer et elle sait qu'elle devra les supporter sans réagir, en tant que Noire pauvre au service d'un couple de Blancs.

C'est aussi le sort d'autres femmes de la communauté haïtienne de Bonne-Terre, comme Jadeline, femme de ménage. Jadeline assiste à la naissance d'une certaine familiarité entre Merry et sa patronne Anna, qu'elle interprète selon la logique maître/esclave où la servante noire, dans sa condition d'infériorité, doit tout accepter. Quand Raymond, le mari d'Anna, photographe de profession, propose à Merry de poser pour lui, incité par Anna,

Jadeline croit que l'Haïtienne deviendra la victime d'une dynamique de sexe et pouvoir orchestrée par ses patrons. En contraste avec le point de vue de Jadeline, Merry abandonne peu à peu sa méfiance à l'égard de ses patrons, grâce à la relation paritaire qu'elle noue avec Anna. Le séjour à Bonne-Terre la change profondément au point qu'elle adopte une nouvelle perception du monde. Désormais, elle pense et agit en femme rivée à d'autres Noires, appartenant à une communauté solidaire.

De l'enfer de Port-au-Prince au “paradis” du Morne d'Or

A la violence masculine s'ajoute la violence de la terre, vieille “rengaine” chez Pineau, plus imprévisible et aux effets dévastateurs sur la santé mentale de Merry. Quand la terre tremble à Port-au-Prince, Merry se précipite vers la maison de sa marraine pour s'assurer qu'elle et les enfants soient en sécurité. Déclencheurs de l'action dans l'imaginaire de Pineau (cf. Licops, 2012), les désastres naturels jettent Merry sur la quête à travers le pays pour trouver un emploi qui lui permettrait d'envoyer de l'argent à ses enfants, restés à Port-au-Prince avec marraine Augustine, dans l'espoir de pouvoir les accueillir à l'avenir. Après dix jours de traversée dans d'épouvantables conditions, elle débarque enfin sur cet îlot de la Caraïbe, “Terre promise” (*Merry* 100) qui représente le début d'une nouvelle vie.

Guidée par sa compatriote Bettina, Merry fait son entrée dans le Morne d'Or, paradis des Français métropolitains qui ont choisi de passer leur retraite à Bonne-Terre, île fictive dont le sommet, espèce d'Olympe, abrite des “nouveaux conquistadors” (*Merry* 89). Séparés des gens humbles et pauvres, ces habitants ont “colonisé l'endroit depuis une vingtaine d'années” (*Merry* 87) et, selon les autochtones, seraient prêts à “conquérir d'autres mornes avec vue sur la mer” et “s'implanter partout” (*Merry* 89). Le choix du lexique opéré par Pineau dans la description de ces Blancs venus de l'Hexagone “heureux de retrouver une colonie de leurs semblables à huit mille kilomètres de la France” (*Merry* 88), laisse entendre le

bon vieux retour du temps colonial, le mythe d'«Eldorado» étant leur stimulation (*Merry* 128). Tout laisse à penser que cette colonie du troisième millénaire pratique un esclavage insidieux, comme l'explique Bettina: “[...] les Nègres et les Blancs cohabitent ici en faisant semblant de vivre en harmonie. La vérité, c'est que les Blancs jouissent de l'existence et que les Nègres ne sont pas sortis de la misère et que le temps de l'esclavage est toujours là... Ce sont toujours les Nègres qui sont au service des Blancs...” (*Merry* 91).

Les relations sur le Morne d'Or sont déterminées par un mépris obstiné adressé aux Noirs par les Blancs. La question toujours actuelle du racisme aux Antilles s'articule sur plusieurs niveaux: les premières victimes sont les Noirs, sur la base du préjugé de couleur hérité du temps de l'esclavage qui a amené à la ségrégation des non-Blancs (cf. Régent, 2015). À l'intérieur du groupe identifié par les Blancs comme “ces gens-là” ou “ces Noirs”, il y a une distinction entre les natifs et les immigrés, parmi lesquels de nombreux Haïtiens qui sont la cible de manifestation de xénophobie. La répétition de l'adjectif “maudit” en est un clair exemple: Haïti est, ainsi, appelée “île maudite” (*Merry* 209) et les Haïtiens, “peuple réputé maudit d'entre les maudits” (*Merry* 101). Ces derniers sont méprisés par les Guadeloupéens qui les accusent de “travailler trop raide et pour pas cher, et d'ôter le pain de la bouche des enfants du pays” (*Merry* 29) et leur adressent des regards chargés de haine, perçus par les Haïtiens comme des “regards xénophobes” (*Merry* 101).

Le personnage de Bettina incarne la révolte contre la discrimination systémique subie par ses compatriotes. Après avoir enduré des humiliations de tout genre de la part des habitants de l'île, parmi lesquels la propriétaire de la pièce où elle habite, pour qui “les Haïtiens étaient pareils aux rats” (*Merry* 99), elle déverse tout “le flot de rancœur qui pesait sur son estomac depuis toutes ces années où elle vivait à Bonne-Terre” (*Merry* 230) contre une dame qui, au marché, lui demande où sont les marchandes du pays: “Vous! Satanées Haïtiennes! Vous les avez toutes chassées et maintenant vous détenez le monopole sur ce marché!” (*Merry* 229).

Bettina rétorque aux propos haineux de la cliente pour dévoiler la xénophobie des insulaires :

Pourquoi vous haïssez les Haïtiens comme ça dans ce pays? Qui êtes-vous donc, gens de Bonne-Terre? Vous vous supposez plus français que les Français! Vous croyez que vous êtes supérieurs à nous, Haïtiens [...] Par pitié, arrêtez de regarder les Haïtiens de haut. Arrêtez de considérer qu'ils sont moins que vous autres [...] laissez-moi vendre mes fruits et mes légumes sans me jeter ces regards-là que je connais trop bien... (*Merry* 230).

La rébellion de Bettina et sa réaction aux stéréotypes rappellent Caliban qui s'oppose, esclave révolté, à Prospero dans *Une Tempête* d'Aimé Césaire. Comme Caliban, Bettina rejette l'image d'elle-même qui lui a été imposée par les natifs de Bonne-Terre après avoir supporté en silence, pendant trop longtemps, les regards haineux, les mensonges et les insultes. En refusant de continuer à endosser le rôle de la victime abusée, Bettina s'érige contre une logique discriminatoire dont la cliente elle-même est victime. Non seulement il y a de la xénophobie, mais aussi du racisme à l'intérieur de la communauté afro-caribéenne, c'est-à-dire le *colorisme*.

Le morne, lieu-symbole de l'identité antillaise et de la résistance des esclaves marrons, incarne le *locus amoenus* où une communauté qui se croit inviolable et intouchable décide de se retrancher, à l'écart du reste de l'île. Pour les résidents, il est fondamental de préserver cet "apartheid feutré, masqué" (*Merry* 254) et maintenir une "distance de sécurité" (*Merry* 111) par rapport aux Noirs. En particulier, les Noires et les différents phénotypes sont perçus comme un danger pour le couple archi-blanc qui devient comme l'archétype du rêve aliéné antillais. Lorsque Louis, l'un des retraits du Morne d'Or, ose se présenter aux autres, après le décès de sa femme, avec une Noire à ses côtés, la stupeur suscitée par la présence de ce couple mixte est telle que Louis sera mis à l'écart. Lors d'une soirée, Anna assiste

à la manifestation la plus détestable du racisme quand la nouvelle femme de Louis est comparée par Jacky à “une mouche dans un bol de lait” (*Merry* 137). Cette image, pour l’Afropéenne Anna, Française d’origine africaine, marque le début d’une révolte et d’une prise de conscience qui mettra en lumière toute l’hypocrisie de ces Blancs venus de France et leur ressentiment à l’égard d’individus de couleur étrangers parmi eux. Blessée intimement, Anna entreprend une déconstruction des remarques de Jacky qui défend son droit d’habiter Bonne-Terre car, en fin de comptes, c’est la France: “On est chez nous, pas vrai... Et, et... tous ces Noirs, c’est nous qui les avons fait venir... C’est nos ancêtres... Avant, y avait pas de Noirs... que des Caraïbes... On est arrivés avant eux sur cette île... Ils sont venus après nous...” (*Merry* 139). Anna, en rétorquant que les Noirs ne se sont pas rendus dans la Caraïbe de leur gré mais qu’ils ont été déportés par les Européens, reproche à Jacky son attitude de supériorité: “T’es une raciste, ma p’tite Jacky. Tu te crois supérieure parce que ta peau est rose... Tu te paves dans les rues de Bonne-Terre comme en pays conquis... Tu as entendu parler de la traite négrière, ma p’tite Jacky... Non...” (*Merry* 139). Une fois démasqué le racisme de ces gens qu’elle a fréquentés pendant longtemps, Anna comprend qu’elle a toujours été étrangère à cette communauté, qui la tolérait en raison de son mariage avec Raymond. Dans l’absence d’une “visibilité de la différence” (Bonniol, 2007, 10), sa présence était acceptée seulement parce que son côté africain n’était pas percevable, ni dans la couleur de sa peau, que les dames qualifient de “bronzée” (*Merry* 138), ni dans ses manières. Anna non seulement s’élève contre les stéréotypes sur les Noirs qui remontent au temps des colonies (le rythme dans la peau, les danseuses exotiques aux seins nus et habillées de bananes, les cannibales), mais elle entame une action de reconquête du morne, endroit occupé, à l’origine, par les esclaves marrons. Elle ouvre ainsi une brèche dans le paradis des Blancs et se bat pour la réappropriation de ce lieu-symbole par la communauté des femmes noires dont elle fait partie.

Les voyages de Merry et Anna vers une survivance partagée

Fille d'un Sénégalais et d'une Française qui s'est suicidée après le départ de son homme pour l'Afrique, Anna a grandi à Paris sans connaître ses origines, élevée par deux Français qu'elle découvre être ses grands-parents seulement après la mort de la grand-mère. Fillette "café au lait" (Merry 190) qui s'appelle en réalité Awa,⁸ elle a écouté pendant des années les remarques sur ce "grand Nègre désarticulé" (Merry 195) sans savoir qu'il s'agissait de son père. Ce dernier aurait envoûté la mère d'Anna à l'aide de la magie noire pour ensuite l'abandonner et retourner dans sa "jungle" (Merry 189). Privée de tout un pan de son identité dès son enfance, elle est traumatisée par la perte de son enfant mort-né, une petite fille à la peau foncée, qui symbolise à ses yeux la mort de sa partie noire. Anna réussit à combler le vide qui l'habite quand elle quitte la métropole⁹ pour Bonne-Terre: "Partout où son regard portait, Anna se sentait en sécurité. Et l'angoisse qui la tenaillait en permanence en France s'était comme dissoute sous le soleil de Bonne-Terre" (Merry 133).

La vieille douleur intime remonte à la surface quand les images du tremblement de terre en Haïti réveillent en Anna des émotions refoulées à travers des cauchemars, un motif récurrent depuis les premiers romans de Pineau et présent chez d'autres confrères ès lettres comme Daniel Maximin (cf. Gyssels, 2008b). Enfermée dans son paradis, Anna ressent le besoin d'aider Haïti de façon concrète, de se rapprocher de "[...] ces Nègres d'Haïti qui hélaient la part nègre confinée en elle" (Merry 112). Sa renaissance définitive en tant que femme noire, capable d'assumer pleinement ses origines africaines, a lieu à travers un processus déclenché par l'arrivée de Merry. Le rapport qui s'instaure entre les deux femmes est une sorte de relation mère-fille: elles se soutiennent mutuellement, une complicité apparemment inexplicable les lie et Anna, grâce à Merry, ne se sent plus angoissée, les cauchemars disparaissent et surtout, elle se sent comme une Noire: "Tu sais, je suis noire, Ray. J'aime la compagnie des femmes noires. Je me sens tellement bien avec elles. Je me sens plus vivante, plus... Tu

comprends ce que je veux dire... Je suis une Noire...” (Merry 258). Anna n’est pas la seule à bénéficier de ce rapport, car Merry aussi est la survivante de plusieurs traumatismes dont l’origine est à chercher dans son passé. L’Haïtienne est considérée comme insaisissable et mystérieuse par les habitants de Bonne-Terre: Tout le monde avait vu que cette fille était étrange, à la fois vulnérable et impudente. C’était sûr, elle avait de vilaines choses à se reprocher. Elle dissimulait les raisons véritables de sa venue [...] Elle avait une méchante trace autour du cou, des quantités de griffures sur les bras. Elle avait des moments d’absence. [...] Et d’une minute à l’autre, on avait l’impression qu’elle pouvait se mettre à rire ou à pleurer. (Merry 107-108)

Selon une rumeur infondée, Merry est accusée d’avoir tué un homme après le tremblement de terre, mais elle ne peut pas confirmer ou nier les accusations car elle a des souvenirs flous des semaines qui ont suivi la catastrophe. La “méchante trace autour du cou” est le signe d’une tentative de suicide non aboutie et les cicatrices sur les bras sont les conséquences d’actes d’automutilation. Son attitude devient plus claire après une révélation cruelle, faite par Bettina: lors du séisme, les enfants et la marraine de Merry sont morts sous les décombres. Les visions apocalyptiques auxquelles Merry a assisté en femme-zombie l’ont accompagnée à Bonne-Terre, où elle a développé un état de stress post-traumatique (cf. Caruth 1996, 57-58). Comme l’explique Moreau, le survivant peut vivre dans un état de stress permanent, souvent pathologique: “Sous l’effet d’un fort traumatisme, les victimes sont sujettes à des réminiscences, leur attention tourbillonne en permanence, reproduisant physiquement et mentalement les scènes de la catastrophe. Elles vivent dans leur chair le moment du désastre comme s’il était encore d’actualité” (Moreau, 58 ; cf. Felman et Laub, 1992, 69). Plusieurs comportements de Merry, qui apparaissaient inexplicables auparavant, confirment cette condition: ses altérations émotionnelles, son apathie, les cauchemars fréquents, les hallucinations qui la hantent comme des *flashbacks* de la catastrophe, ses conversations avec ses enfants, comme s’ils étaient

toujours à ses côtés. Anna, Raymond, Bettina et Jadeline réalisent que la conduite de Merry est justifiée par le choc émotionnel qu'elle a vécu, et que certains d'entre eux l'ont parfois jugée trop rapidement. En se confrontant à Anna et en assumant ses pertes, Merry pourra guérir de ses blessures et survivre non seulement aux abus physiques et aux secousses de la terre mais surtout à ses enfants. Cette confrontation entre survivants rappelle la définition donnée par Janine Altounian, fille de rescapés du génocide arménien, selon qui la survivance est une “[...] stratégie inconsciente que les survivants d'une catastrophe et leurs descendants mettent réciproquement en place, pour reconstruire sur pilotis les bases précaires d'une vie possible parmi les “normalement” vivants du monde où ils ont échoué” (Altounian, 2000, 1).

La réflexion sur le racisme aux Antilles menée par Pineau dans *Les voyages de Merry Sisal* s'accompagne d'une illustration de la vie des immigrés haïtiens et des épreuves auxquelles ils doivent faire face: la xénophobie de la part des Guadeloupéens de couleur, le racisme de la part des Blancs, des conditions de vie et de travail pénibles et, puisqu'il s'agit de femmes, le sexisme. Non seulement Pineau dénonce tous ces éléments, mais elle envisage une solution possible pour dépasser le traumatisme et les souffrances psychologiques et physiques: la création de liens de solidarité transnationaux entre Noires. En effet, grâce à ces attaches, les femmes dépeintes par Pineau, au lieu d'être écrasées et anéanties par le mépris et les violences, peuvent réagir aux inégalités, se dresser contre les préjugés et surmonter leurs traumatismes respectifs. De plus, par son portrait d'une survivante, l'auteure décrit les répercussions psychologiques de la catastrophe dans un contexte précaire: la persistance des disparités et la diffusion de la prostitution dans les camps de fortune habités par les rescapés font que Merry se range parmi les plus éprouvées des Haïtiennes. Dans la fiction post-sismique, issue de contextes sociaux différents (pensons à la vieille bourgeoise Éliane dans *Je suis vivant* (2015) de Kettly Mars, à Ursula dans *Corps mêlés* (2011) de Marvin Victor ou encore aux filles de joie de la Grand-

Rue dans *Les Immortelles* (2010) de Makenzy Orcel), la femme est la victime par excellence, devant souvent vendre son corps pour se donner une chance de s'en sortir...

Les voyages de Merry sont à la fois physiques et intérieurs: de Port-au-Prince elle entreprend une traversée dramatique avec d'autres *boat people* dans l'espoir de rejoindre la Guadeloupe, mais son parcours erratique est plus mental que réel. Dicté par des contraintes extérieures – assurer un avenir meilleur à ses enfants –, son départ est le début d'une exploration de soi-même et de l'autre. Par ce trajet, l'Haïtienne s'ouvrira à d'autres visions du monde et rompra avec la spirale de violence dans laquelle elle était engluée avant le séisme. A la manière des personnages de Louis-Philippe Dalembert dans *Le Crayon du bon Dieu n'a pas de gomme* (1996) et *L'Autre face de la mer* (1998), des vagabonds pour qui le déplacement physique et mental loin de leur terre d'origine "a toujours un caractère positif et créateur" (Vignoli, 2016, 34), Merry, loin de ses racines, entame un parcours de guérison et de découverte, soutenue par sa nouvelle patronne, Anna, et par d'autres femmes.

Au bout des voyages physiques et intérieurs entrepris par Merry et Anna/Awa, malgré la souffrance éprouvée, les abus subis et la discrimination endurée par les deux femmes, le rapport de confiance qui s'est instauré laisse augurer un avenir plein d'espoir. Anna comprend non seulement qu'elle pourrait avoir un rôle central dans le parcours de rétablissement de Merry, mais aussi qu'elle a beaucoup plus en commun avec l'Haïtienne qu'elle ne le croyait: elles ont grandi sans parents, leurs mères se sont suicidées et elles ont perdu leurs enfants. Un véritable réseau de solidarité féminine transatlantique se crée à partir du lien entre Merry et Anna, deux femmes qui ont beaucoup voyagé, mentalement et physiquement, avant de se retrouver. A l'intérieur de la communauté de femmes noires de Bonne-Terre trouve sa place aussi l'entente entre Jadeline et Amanda, la cousine de Merry, qui laisse prévoir la naissance d'une relation sentimentale entre les deux femmes. Le roman se termine par une veillée, moment de contact entre la vie et la mort, pendant

laquelle Merry, Anna, Jadeline et Bettina enterrent le passé et leurs morts pour pouvoir construire un avenir où les femmes afro-caribéennes seront peut-être enfin acceptées non seulement sur le Morne d'Or, mais partout dans la Caraïbe et dans ses communautés d'émigrés dans le monde.

Université de Varsovie

¹ Le présent article a été réalisé grâce à la subvention du projet *Literackie obrazowanie katastrof naturalnych w prozie haitańskiej i antylskiej* (n° 2017/27/N/HS2/00671) accordée par Narodowe Centrum Nauki, Polska (Centre National de Recherche Scientifique, Pologne).

² L'une des premières réactions après le séisme, surtout de la part des médias internationaux, a été de répondre au malheur des Haïtiens par la pitié, en alimentant l'idée selon laquelle Haïti serait vouée au désastre, comme si une malédiction pesait sur son histoire. Munro souligne que cette attitude fataliste met l'accent sur le rôle de forces indépendantes de la responsabilité humaine, alors que la situation haïtienne a des racines beaucoup plus concrètes et les causes de la catastrophe immense engendrée par le séisme sont à rechercher dans des facteurs sociaux, politiques et historiques (voir Munro, 2010, 1-6).

³ Pour une analyse de l'influence du pouvoir colonial sur la dynamique homme/femme et sa représentation dans ces deux romans, voir Couti, 2012.

⁴ L'on retrouve la même image du "symbolisme phallique du sabre ou de l'épée" (Couti, 2012, 80) dans *L'espérance-macadam*.

⁵ Dans le vodou haïtien, le *potomitan* est le pilier central du temple. Pour une analyse de la femme antillaise potomitan de la famille matrifocale dans le roman caribéen, voir Gyssels, 2008a.

⁶ "L'imaginaire antillais se représente [...] l'origine de la société créole et métissée dans le viol des premières ancêtres africaines par les marins et les colons européens blancs, sous le regard impuissant des hommes noirs" (Mulot, 2013, 176).

⁷ Voir l'article "Les prostituées dominicaines de plus en plus nombreuses en Haïti".

⁸ La découverte de son prénom authentique est un point focal dans la réappropriation identitaire. Le prénom français attribué à la jeune métisse

par sa grand-mère rappelle la pratique du temps de l'esclavage qui consistait à donner de nouveaux prénoms aux esclaves, dépossédés ainsi d'une partie fondamentale de leur identité.

⁹ Cette dynamique entre métropole et départements d'Outre-Mer est présente dans la biographie de Gisèle Pineau. Voir Gyssels, 2016a.

Ouvrages cités

- Altounian, J., *La survivance. Traduire le trauma collectif* (Paris: Dunod, 2000).
- Bonniol, J.-L., "Racialisation? Le cas de la colorisation coloniale des rapports sociaux", *Faire savoirs* 6, 2007, 37-46.
- Brodwin, P., "Marginality and Subjectivity in the Haitian Diaspora", *Anthropological Quarterly* 76/3, 2003, 383-410.
- Bougerol, C., "Une rumeur à la Guadeloupe. De certaines pratiques supposées des Haïtiens", *Terrain* 54, 130-139, 2010.
- Caruth, C., *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History* (London: Johns Hopkins University Press, 1996).
- Césaire, A., *Une tempête. Adaptation de "La tempête" de Shakespeare pour un théâtre nègre* (Paris: Seuil, 1969).
- Couti, J., "Le bourreau et la victime: Politiques du corps et des rapports sociaux des sexes dans l'œuvre de Gisèle Pineau", *Nouvelles Etudes Francophones* 27/2, 2012, 74-89.
- Dalembert, L.-Ph., *Le Crayon du bon Dieu n'a pas de gomme* (Paris: Stock, 1996).
- , *L'Autre face de la mer* (Paris: Stock, 1998).
- Delva, M., "Guadeloupe: La chasse aux Haïtiens s'organise", *AlterPresse*, 1/08/2006, <http://www.alterpresse.org/spip.php?article4989#.W9CBLWgza01> [consulté le 29/10/2018].
- Felman, S. et Laub, D., *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History* (New York: Routledge, 1992).
- Galano, M., "Racisme télévisé en Guadeloupe", *Plein droit* 51/4, 2001, 35-38.
- Gyssels, K., "L'exil selon Pineau, récit de vie et autobiographie", *Potomitan*, 2016a <http://www.potomitan.info/atelier/gyssels/>

- pineau.php [consulté le 29/10/2018].
- , “Au-delà de la langue maternelle: Ton beau capitaine”, *Potomitan*, 2016b <http://www.potomitan.info/atelier/gyssels/capitaine.php> [consulté le 29/10/2018].
- , “Le poteau mitan, du péristyle vaudou à la famille matrifocale”, *Potomitan*, 2008a <http://www.potomitan.info/penteng/potomitan.php#1> [consulté le 10/07/2018].
- “Prévisions et divagations batoutesques face aux dérélitions du Tout-monde. Daniel Maximin et Édouard Glissant comme guerriers des dés(astres) antillais”, in K. Gyssels et B. Ledent (éds.), *The Caribbean Writer as Warrior of the Imaginary / L'Écrivain caribéen, guerrier de l'imaginaire* (Amsterdam/New York: Brill/Rodopi, 2008b), 249-264.
- Kendall, M., “Schwarz-Bart’s Ton beau capitaine: Understanding Haitian Migrant Workers in the Caribbean”, *Journal of Haitian Studies* 17/2, 2011, 156-166.
- “Les prostituées dominicaines de plus en plus nombreuses en Haïti”, *Le National* 26 octobre 2015 <http://pinzweb.com/national/les-prostituees-dominicaines-de-plus-en-plus-nombreuses-en-haiti/> [consulté le 25/02/2019].
- Licops, D., “Métaphores naturelles et identité culturelle dans l’œuvre de Gisèle Pineau”, *Nouvelles Etudes Francophones* 27/2, 2012, 90–106.
- Mars, K., *Je suis vivant* (Paris: Mercure de France, 2015).
- Maximin, D., *L’île et une nuit* (Paris: Seuil, 1995).
- Moreau, Y., *Vivre avec les catastrophes* (Paris: PUF, 2017).
- Mulot, S., “La matrifocalité caribéenne n’est pas un mirage créole”, *L’Homme* 207-208, 2013, 159-191.
- Munro, M. (éd.), *Haiti Rising: Haitian History, Culture and the Earthquake of 2010* (Liverpool: Liverpool University Press, 2010).
- Orcel, M., *Les immortelles* (Montréal: Mémoire d’encrier, 2010).
- Pineau, G., *Les voyages de Merry Sisal* (Paris: Mercure de France, 2015).
- , *L’exil selon Julia* (Paris: Stock, 1996).
- , *L’espérance-macadam* (Paris: Stock, 1995).

- Régent, F., “Préjugé de couleur, esclavage et citoyennetés dans les colonies françaises (1789-1848)”, *La Révolution française* [en ligne] 9, 2015, <http://journals.openedition.org/lrf/1403> [consulté le 25 octobre 2018].
- Reno, F., “L’immigrant haïtien entre persécutions et xénophobie”, *Hommes et Migrations* 1274, 2008, 132-142.
- Schwarz-Bart, S., *Ton beau capitaine*, Paris: Seuil, 1987.
- Trevert, E., “Guadeloupe-Haïti: ‘Je t’aime, moi non plus’”, *Guadeloupe au quotidien*, 23/01/2010 <http://guadeloupeauquotidien.unblog.fr/2010/01/23/guadeloupe-haiti-je-taime-moi-non-plus/> [consulté le 29/10/2018].
- Triay, Ph., “De Guadeloupe en Haïti, les voyages intérieurs de Gisèle Pineau”, *France Info*, 12/03/2015, <https://la1ere.francetvinfo.fr/2015/03/12/de-guadeloupe-en-haiti-les-voyages-interieurs-de-gisele-pineau-237751.html> [consulté le 10/07/2018].
- Victor, M., *Corps mêlés* (Paris: Gallimard, 2011).
- Vignoli, A., “Louis-Philippe Dalember, ‘vagabond jusqu’au bout de la fatigue’”, *Il Tolomeo* 18, 2016, 29-40.