

Écrire pour se (re)construire : enfance et jeunesse chez Maryse Condé

Beatriz Álvarez Palanca
Universitat de València 

<https://dx.doi.org/10.5209/thel.105495>

Recibido: 15/10/2025 • Aceptado: 11/02/2026

FR Résumé : Dans ses récits autobiographiques, *Le Cœur à rire et à pleurer* (1999) et *La Vie sans fards* (2012), Maryse Condé retrace son parcours identitaire depuis son enfance guadeloupéenne jusqu'à sa jeunesse parisienne. Cet article propose une analyse de cette transition vitale en s'appuyant sur une approche psychologique et décoloniale. Il s'agit de comprendre comment le temps, l'héritage familial, ses rapports conflictuels avec sa mère, la maternité et l'expérience diasporique forgent une identité complexe en perpétuelle reconstruction. À travers une introspection sans fards, Condé déconstruit les injonctions coloniales qui ont marqué son existence et revendique, en définitive, une identité hybride. Ce processus d'auto-décolonisation est ici analysé comme une stratégie de survie, d'émancipation et de réappropriation de soi.

Mots clés : autobiographie ; transition ; identité ; maternité ; décolonisation.

ES Escribir para (re)construirse: infancia y juventud en la obra de Maryse Condé

Resumen: En sus relatos autobiográficos, *Le Cœur à rire et à pleurer* (1999) y *La Vie sans fards* (2012), Maryse Condé reconstruye su trayectoria identitaria desde su infancia en Guadalupe hasta su juventud en París. Este artículo propone un análisis de esa transición vital a partir de un enfoque psicológico y decolonial. Se trata de comprender cómo el tiempo, la herencia familiar, su relación conflictiva con su madre, la maternidad y la experiencia diaspórica configuran una identidad compleja en constante reconstrucción. A través de una introspección sincera, Condé desmonta las imposiciones coloniales que marcaron su existencia y reivindica, en definitiva, su identidad híbrida. Este proceso de autodescolonización es interpretado como una estrategia de supervivencia, emancipación y reapropiación de sí misma.

Palabras clave: autobiografía; transición; identidad; maternidad; descolonización.

ENG Writing to (Re)construct Oneself: Childhood and Youth in Maryse Condé's Work

Abstract: In her autobiographical narratives, *Le Cœur à rire et à pleurer* (1999) and *La Vie sans fards* (2012), Maryse Condé retraces her identity journey from her childhood in Guadeloupe to her youth in Paris. This article offers an analysis of this vital transition through a psychological and decolonial approach. It aims to understand how time, family heritage, her conflicted relationship with her mother, motherhood, and the diasporic experience shape a complex identity in constant reconstruction. Through an unvarnished introspection, Condé deconstructs the colonial injunctions that marked her existence and ultimately asserts a hybrid identity. This process of self-decolonization is analysed here as a strategy of survival, emancipation, and self-reclamation.

Key words: autobiography; transition; identity; motherhood; decolonisation.

Sommaire : 1. Introduction. 2. L'enfance colonisée. 3. L'éveil de la jeunesse. 4. Conclusion.

Cómo citar: Álvarez Palanca, Beatriz. (2026). « Écrire pour se (re)construire : enfance et jeunesse chez Maryse Condé ». *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses*, 41(1), 89-104. <https://dx.doi.org/10.5209/thel.105495>

1. Introduction

Maryse Condé livre un double témoignage, à la fois intime et politique, sur la trajectoire sinueuse d'une identité diasporique en quête d'elle-même dans ses récits autobiographiques, *Le Cœur à rire et à pleurer* (1999) et *La Vie sans fards* (2012). Entre l'enfance guadeloupéenne marquée par l'assimilation coloniale et la jeunesse parisienne imprégnée d'un besoin d'éveil, Condé nous invite à suivre le parcours d'une femme noire désireuse de se (re)construire. À travers une écriture sincère, elle recompose les fragments de sa vie pour découvrir sa propre identité. Écrire devient alors pour elle un exercice de mémoire mais aussi une nécessité vitale, une stratégie pour se confesser. Le texte devient un espace de négociation identitaire où le malheur et la vie familiale croisent le politique, où les blessures de l'enfance résonnent avec les cicatrices historiques de la colonisation.

Le présent article se propose d'analyser la transition de l'enfance à la jeunesse en mettant en lumière le processus d'auto-décolonisation que Condé amorce dans ses récits. En croisant les apports de la théorie décoloniale, de la psychanalyse et de la théorie de l'identité, nous examinerons comment l'écriture de soi permet à Condé de revisiter son passé pour en extraire les éléments constitutifs d'une nouvelle identité. Il s'agit de montrer que, chez Condé, l'écriture autobiographique est un lieu de conflit, de tensions, d'héritage et de sentiment de non-appartenance.

Dans un premier temps, nous analyserons comment l'enfance de Condé est marquée par une éducation élitiste et eurocentrée qui génère en elle une rupture identitaire et un mal-être existentiel. À cela s'ajoute sa relation avec sa mère, marquée par une insécurité affective, qui influencera ses relations personnelles pour le reste de sa vie. Nous verrons ensuite comment, à travers l'expérience diasporique, la jeune Condé entame une lente déconstruction des schémas imposés par ses parents. De même, elle décrit sa propre maternité, imparfaite mais profondément authentique. Enfin, nous explorerons la manière dont l'écriture devient une reconstruction identitaire mêlant douleurs passées et lucidité présente.

2. L'enfance colonisée

Dès les premières lignes de *Le Cœur à rire et à pleurer*, Maryse Condé dépeint une enfance ciselée par une éducation élitiste, fondée sur le déni de ses racines culturelles. Issue de la bourgeoisie noire guadeloupéenne, elle grandit dans un univers où la culture française est érigée en modèle de distinction et de réussite, reléguant au second plan la créolité locale. Ses parents, fervents partisans de la francophonie, considèrent la France comme leur véritable patrie et traitent avec mépris les pratiques culturelles antillaises : « Condé présente une enfance créole différente, dans laquelle la langue et la culture créoles sont reléguées à un rôle secondaire » (Hardwick, 2013 : édition numérique). Cette vision eurocentrée engendre chez la jeune Condé une rupture identitaire intime et douloureuse. Elle grandit coupée de la littérature de son île et de l'histoire coloniale qui la traverse. Condé constate, dans son récit, la ségrégation persistante entre Blancs et Noirs en Guadeloupe : « Les nègres marchaient avec les nègres. Les mulâtres avec les mulâtres. Les blancs-pays restaient dans leur sphère et le Bon Dieu était content dans son ciel » (Condé, 1999 : 62). Elle avoue ne pas comprendre cette réalité, car personne ne lui avait jamais expliqué ce qui distinguait ces groupes. Ainsi, l'enfant Condé ne sait pas vraiment ce que signifie « être noire ». Elle se trouve prise entre deux mondes : d'une part, elle ignore le pays et la culture auxquels nous l'associons instinctivement, l'Afrique, et, d'autre part, elle ne se sent pas davantage intégrée à son territoire natal, les Antilles.

Ce tiraillement identitaire s'accroît lorsqu'un professeur parisien lui demande de présenter un auteur antillais. Elle réalise alors l'ampleur de son ignorance : son enfance a été bercée exclusivement par les auteurs classiques français. Finalement, elle choisit *La Rue Cases-Nègres* (1950) de l'écrivain martiniquais Joseph Zobel. Cette lecture agit comme une révélation. Condé découvre l'oppression coloniale et l'héritage de l'esclavage : « d'un seul coup tombait sur mes épaules le poids de l'esclavage, de la Traite, de l'oppression coloniale, de l'exploitation de l'homme par l'homme, des préjugés de couleur dont personne, à part quelquefois Sandrino, ne me parlait jamais » (Condé, 1999 : 118). Elle comprend enfin pourquoi, en Guadeloupe, les Blancs ne se mêlent pas aux Noirs. Pourtant, même si l'histoire lui semble belle et que le héros lui inspire de l'admiration, elle perçoit l'ensemble comme étrangement exotique, presque surréaliste. Elle ne se reconnaît pas dans ces récits, ce qui la trouble. Derrière ce malaise se dessine un désir profond : celui d'appartenir à l'Afrique, de retrouver ce lien effacé par l'éducation reçue.

Dès l'ouverture du récit, l'oppression sourde de la Guadeloupe se fait déjà sentir, en particulier par contraste avec un séjour à Paris. Dans la capitale française, Condé est frappée par une liberté à laquelle elle n'était pas habituée. Lorsqu'elle évoque son île natale, elle emploie un vocabulaire qui renforce l'idée d'une oppression exercée par ses parents : « ce n'était pas comme à La Pointe où nous étions vissés, cadennassés à la maison » (Condé, 1999 : 14). À Paris, au contraire, ses parents les autorisaient à sortir librement. L'auteure explique que cette absence de liberté sur l'île était liée à la peur que leurs enfants aient un quelconque contact avec la culture antillaise. Cela relève d'une forme d'aliénation imposée par les parents et dont l'impact est profond sur Condé. Cette privation de lien avec sa communauté culturelle engendre chez elle un sentiment d'angoisse et d'isolement dès l'enfance.

Dans un entretien avec Françoise Pfaff, Condé revient sur ce sentiment de liberté : « la première partie de mon adolescence s'est passée en Guadeloupe, le reste à Paris. La fin de mon adolescence à Paris a été très libre » (Pfaff, 2016 [1993] : 15). Elle détaille même tout ce que la ville lui a permis de découvrir : « c'est là que j'ai découvert un tas de choses : le cinéma, la peinture, les musées, les expositions. Ces périodes étaient des parenthèses où j'étais un peu libre de faire ce que je voulais » (Pfaff, 2016 [1993] : 10). De plus, elle mentionne une fille rencontrée à Paris qui l'a initiée à la pensée politique : « c'est elle qui, la première, m'a parlé des

choses auxquelles je n'avais jamais pensé, de choses comme l'anticolonialisme, la décolonisation » (Pfaff, 2016 [1993] : 17). Il est donc évident que ses parents l'isolaient non seulement des gens de la Guadeloupe et de la créolité, mais aussi de la culture et de la politique.

La Guadeloupe, terre natale de Maryse Condé et théâtre principal de ses souvenirs d'enfance, appartient aux Caraïbes francophones, plus précisément aux Antilles françaises. L'île, marquée par une longue histoire de colonisation et d'esclavage, est contrainte de réinventer son identité « comme effet du système colonial, de l'esclavage » (Cortés, 1998 : 108). Ancienne colonie française jusqu'en 1946, elle devient cette année-là un Département d'Outre-mer. La société guadeloupéenne, structurée autour d'une imitation de la société française « dans le cadre de la politique d'assimilation que la France avait définie pour ses colonies » (Cortés, 1998 : 108), cherche à retrouver une voix propre. Dans cette quête identitaire émergent des figures intellectuelles majeures comme Aimé Césaire, Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, « ceux qui ont recueilli des inquiétudes et élaboré progressivement une réflexion sur l'identité » (Cortés, 1998 : 112). Ces penseurs ont proposé des concepts fondateurs pour l'élaboration d'une conscience antillaise : la négritude, l'antillanité et la créolité.

Il est essentiel d'en préciser brièvement les contours pour mieux appréhender la complexité identitaire du peuple guadeloupéen et, par extension, de Maryse Condé. Comme le précise Cortés (1998), la négritude, définie comme « un cri de révolte contre les pratiques coloniales, l'assimilation culturelle et la discrimination » (Cortés, 1998 : 113), est, pour Césaire, « la simple reconnaissance du fait d'être noirs et l'acceptation de ce fait de notre destin de noirs, de notre histoire et de notre culture » (Cortés, 1998 : 113). Elle s'accompagne d'un appel spirituel au retour aux origines africaines. Glissant prolonge cette réflexion avec sa notion d'antillanité, insistant sur le fait que l'identité antillaise est le fruit d'une rencontre de peuples et d'une histoire déjà enracinée dans un territoire donné : l'archipel des Antilles (Cortés, 1998 : 114). Enfin, Patrick Chamoiseau, aux côtés de Raphaël Confiant et Jean Bernabé, défend la créolité dans le manifeste *Éloge de la créolité*, affirmant : « ni européens, ni africains, ni asiatiques, nous nous proclamons créoles » (Cortés, 1998 : 115).

Tous s'accordent pour dire que, bien que leur société soit née d'un métissage qu'il convient d'assumer, elle doit aussi conquérir une identité propre, affranchie des modèles imposés. Ce processus de redéfinition passe notamment par la valorisation de leur langue. En effet, la défense de la langue créole est une pierre angulaire de cette reconquête identitaire. Les langues créoles, nées dans les entrailles de l'esclavage, sont des langues hybrides, combinant une syntaxe issue des langues africaines et un lexique européen, en l'occurrence le français pour la Guadeloupe. Ce bilinguisme généralisé donne lieu à une situation de diglossie : « chaque langue reçoit une évaluation différente selon sa fonction » (Cortés, 1998 : 109). Le français, langue de l'administration et de la réussite sociale, est valorisé comme langue de prestige, tandis que le créole, confiné à la sphère familiale, est souvent perçu comme vulgaire ou inférieur. Cette hiérarchisation linguistique est le reflet d'une domination culturelle toujours présente.

Après avoir établi le contexte culturel dans lequel s'inscrit Condé, il convient d'examiner la vision de cette culture véhiculée tout au long de son récit autobiographique. Le roman commence alors qu'elle a huit ans, un âge trop tendre pour formuler une position consciente face à la complexité identitaire de la Guadeloupe. Dès lors, c'est à travers la figure de ses parents que s'exprime cette vision, car ils incarnent l'horizon culturel et idéologique dans lequel elle est élevée. Dès les premières pages, Condé révèle la perception profondément eurocentrée de ses parents. Cette volonté d'assimilation est telle que son frère Sandrino les désigne comme « aliénés ».

Le terme n'est pas anodin. Les parents de Condé ne revendiquent aucune fierté de leur héritage africain. Leur admiration exclusive pour la culture occidentale ne naît pas d'un complexe d'infériorité, mais d'une conviction profonde de supériorité culturelle. Pour eux, être noirs ne pose aucun problème, dans la mesure où ils se perçoivent comme faisant partie intégrante de la France. Toutefois, cette posture se double d'un racisme paradoxal que Condé résume avec lucidité : « mes parents ne voulaient fréquenter pratiquement personne que des Noirs. Ils étaient racistes à leur façon » (Pfaff, 2016 [1993] : 14).

Mais tous les Noirs ne se valent pas à leurs yeux. Ils se considèrent comme les plus brillants, les plus évolués, les dignes représentants de ce qu'ils appellent « la Race de Grands-Nègres » (Condé, 1999 : 18). Leur mépris s'étend aux mulâtres, aux Blancs, aux « petits nègres » : « il ne fallait évidemment pas parler aux autres nègres de la rue. Il ne fallait pas fréquenter les mulâtres parce que c'était des bâtards de Blancs. Il ne fallait pas fréquenter les Blancs, bien sûr. C'était les ennemis » (Pfaff, 2016 [1993] : 11). En réalité, comme le souligne Selao, « le fait qu'ils se prennent pour les plus brillants et les plus beaux, leur rejet de la culture guadeloupéenne, de même que leur refus systématique de parler le créole met pourtant en cause leur "fierté" d'être noirs » (Selao, 2003 : 170).

Ce mépris engendre un enfermement culturel : « on vivait en vase clos, et on affichait une sorte de mépris pour tout ce qui n'était pas nous, une sorte d'arrogance qui était un des traits dominants de mes parents » (Pfaff, 2016 [1993] : 11). Ils se considèrent comme l'élite, au-dessus des « petits-nègres », cette classe populaire dont ils se sont extraits grâce à l'éducation. Maryse qualifie elle-même son éducation : « mon éducation avait été "noiriste" sans le savoir » (Condé, 1999 : 152). Le « noirisme », né en Haïti, est un courant idéologique radical qui prône la suprématie noire dans le domaine politique, culturel et psychologique. Il se développe notamment sous la dictature de François Duvalier, qui fait de ce concept un instrument de pouvoir : « il prône un nationalisme extrême en faveur du "noirisme" haïtien. Il glorifie la négritude au profit de l'aristocratie métisse. Il favorise donc l'accession au pouvoir de la petite bourgeoisie de race noire » (Laffage-Bouchard, 2007).

Dans ce contexte, nous pouvons affirmer que les parents de Maryse ne se définissent ni par leur couleur de peau ni par leur classe sociale, mais par leur adhésion sans faille à la culture occidentale. Ils sont, comme le dit Selao, tout simplement eurocentriques : « Guadeloupéens bourgeois fiers d'appartenir à la "Race

de Grands-Nègres” et ne parlant pourtant jamais le créole et interdisant leurs enfants de fréquenter les “petits nègres” (les pauvres) de peur que les manières et le parler de ceux-ci ne les contaminent, il semble que ni l’aspect économique ni l’aspect épidermique ne les concernent » (Selao, 2003 : 169).

La famille de Maryse vivait dans une rue occupée par des familles distinguées : « c’était une rue digne, habitée par des notables, toujours de parfaites manières » (Condé, 1999 : 61). Comme nous l’avons déjà vu, son environnement était strictement limité à la bourgeoisie noire. Cette mentalité les pousse à mépriser les membres de leur propre famille qui n’appartiennent pas à leur sphère sociale, comme la grand-mère de Condé, le cousin de sa mère et sa femme. Aucun d’eux n’a connu la même réussite sociale, ils n’ont pas fait d’études et s’expriment en créole. Le rejet du créole est central dans l’éducation imposée par les parents : tout comme ils considéraient la culture occidentale comme supérieure, ils estimaient que seule la langue française méritait d’être parlée.

La culture antillaise traverse pourtant le récit de Condé, mais toujours en contrepoint : elle est présente à travers son rejet par les parents. Cette attitude contraste vivement avec le mouvement identitaire antillais, qui revendique l’émergence d’une culture propre, libérée des modèles français, notamment à travers la valorisation du créole. Le linguiste Jean Bernabé affirme : « bâtir une norme au créole, c’est l’écrire, le décrire, voire le construire de la manière la plus éloignée possible du français » (Prudent, 2005 : 105). Les parents de Maryse, en refusant cette dynamique, participent au contraire à sa négation, mus par le désir profond d’être considérés comme français.

Dans cette perspective, il est important de souligner le rôle fondamental de la langue dans la construction identitaire. Comme l’affirme Prudent, « la norme [dans la langue] est aussi une projection d’identité sociale » (Prudent, 2005 : 105). C’est pourquoi, selon Bernabé, « le créole se découvre une vocation d’emblème national, c’est la fondation, le fondement de l’identité sociale » (Prudent, 2005 : 105). Maryse est donc privée non seulement d’un accès à sa culture, mais aussi de la possibilité de contribuer à l’édification d’une identité propre. Tout le peuple parle créole, même ses parents, malgré leur dénégation. Ainsi, dans une scène marquante, la mère de Maryse, d’ordinaire strictement francophone, perd patience et s’exprime soudain en créole : « [elle] écarta tout le monde et cria avec autorité : – Ou kaye pousé à pwézan ! C’était la première fois que je l’entendais parler créole » (Condé, 1999 : 110). Ce moment révèle une contradiction profonde : ses parents connaissent la culture créole, ont eu le choix de l’accepter ou non, mais ils ont décidé à la place de Condé. Par leur aliénation, ils l’ont tenue à l’écart d’un pan fondamental de son identité.

Selon le psychologue Abraham Maslow, les besoins humains s’organisent en cinq catégories hiérarchisées, représentées sous forme de pyramide. Le besoin d’appartenance, qui vient après les besoins physiologiques et de sécurité, désigne l’aspiration à s’enraciner dans un groupe, à partager une identité commune. Brea (2014 : 15) le définit comme « un sentiment d’enracinement et d’identification d’un individu à un groupe ». Or, Condé se retrouve privée de cet ancrage. Personne ne lui a transmis sa culture : « aux yeux de la classe tout entière, les vraies Antilles, c’étaient celles que j’étais coupable de ne pas connaître » (Condé, 1999 : 119). De surcroît, elle ne se reconnaît pas non plus dans la culture qu’on lui a imposée : « j’ai compris que le milieu auquel j’appartenais n’avait rien de rien à offrir et j’ai commencé de le prendre en grippe. À cause de lui, j’étais sans saveur ni parfum, un mauvais décalque des petits Français que je côtoyais » (Condé, 1999 : 120).

Condé évolue donc dans une situation de double contrainte : « d’une part, ses parents lui imposent une identification aux Français qui aboutit à un échec une fois en France et, d’autre part, les Français l’obligent à porter une identité qui ne correspond pas du tout à qui elle est » (Selao, 2003 : 172). Dans ses entretiens, Condé confirme ce flottement identitaire : « moi, je ne me vis ni comme écrivain guadeloupéen, ni comme écrivain francophone. J’écris et puis c’est tout » (Pfaff, 2016 [1993] : 51). Elle reconnaît également une méconnaissance de sa propre culture : « je dirai que je connais mal la tradition orale antillaise parce que j’ai quitté les Antilles très tôt. D’ailleurs, même quand j’y vivais, je n’étais pas exposée à la tradition orale » (Pfaff, 2016 [1993] : 160). Ce constat souligne à quel point le déracinement culturel, hérité d’une éducation aliénante, a privé Condé d’un socle identitaire stable.

Il est essentiel d’interroger la position propre de Condé qui qualifie l’aliénation de ses parents d’« affection honteuse ». Cette prise de distance s’accompagne d’une absence de ressentiment envers les Blancs, même après une altercation avec une fillette : « je n’éprouvais aucun sentiment d’agressivité vis-à-vis des Blancs » (Condé, 1999 : 90). Cette ouverture d’esprit s’exprime aussi à travers son regard nuancé sur les questions raciales. Dans un entretien, elle déclare : « toutes ces affaires de couleur n’ont aucun sens [...] c’est complètement dépassé de toujours diviser le monde en noir et blanc [...] il y a des victimes et des bourreaux dans les deux champs » (Pfaff, 2016 [1993] : 35). Son humanisme s’oppose au manichéisme idéologique de ses parents, qui hiérarchisent les individus selon leur couleur et leur classe.

À la fin du récit, Condé commence à développer un attachement à son île, bien supérieur à celui qu’elle ressent pour Paris, contrairement à ses parents : « j’étais de moins en moins persuadée que Paris est la capitale de l’univers. En dépit de l’existence réglée comme du papier à musique que j’y menais, La Pointe, ouverte sur le bleu de la darse et du ciel, me manquait » (Condé, 1999 : 113). En effet, ce n’est pas la rue bourgeoise dans laquelle elle vit qui lui manque, mais les quartiers populaires, auxquels elle attribue une sincérité absente ailleurs : « malgré sa ceinture de taudis, elle me parut le lieu de dévotion sincère et sans apprêts » (Condé, 1999 : 106). Par conséquent, Condé ne considère pas la France comme sa patrie. À Paris, elle est perçue comme une curiosité, ce qui lui interdit toute forme d’ancrage identitaire : « les gens commentaient sans se gêner sur ma personne : – Elle est mignonne, la petite négresse. Ce n’était pas le mot “négresse” qui me brûlait. [...] C’était le ton. Surprise. [...] L’exception d’une race que les Blancs s’obstinaient à croire reposante et barbare » (Condé, 1999 : 114). Elle rejette ainsi la prétendue supériorité de la culture occidentale. De plus, selon Condé, la francophonie est un concept politique, non pas culturel :

C'est une façon pour la France d'imposer la domination de la langue française [...] les Antilles, ce sont les DOM (Départements d'Outre-mer), donc leur dépendance est un fait accompli. [...] c'est une façon pour la France d'avoir une sorte d'empire d'outre-mer basé sur la supériorité linguistique. (Pfaff, 2016 [1993] : 37-38)

L'enfance de Condé est donc profondément marquée par le malheur, dont la source principale semble être la relation conflictuelle qu'elle entretient avec ses parents, mais plus particulièrement avec sa mère. Comme l'affirme Hardwick, « le texte se concentre sur les paradoxes et les contradictions que la mère porteuse de Condé rencontre alors qu'elle lutte pour développer sa propre identité » (Hardwick, 2013 : édition numérique). Ce personnage maternel, central dans le récit, incarne une autorité à la fois puissante et déstabilisante, dont l'influence est ambivalente et souvent douloureuse. Ce motif n'est pas isolé, car il s'inscrit dans une tradition littéraire antillaise où le lien mère-fille est souvent représenté comme « problématique soit par sa mise au silence, par son absence marquée, par son aliénation ou encore par les relations difficiles qu'il entretient avec le personnage de la fille » (Jurney, 2006 : 1-2).

La complexité intrinsèque de ce lien mère-fille est éclairée par la psychanalyse. Comme le précise Omaira (2017), Freud décrit l'amour d'enfance envers la mère comme un sentiment excessif, absolu, voué à la déception : « il est démesuré, il demande l'exclusivité, il ne se contente pas de partialité. [...] cet amour manque à proprement parler de but, il est incapable d'une satisfaction pleine, et pour l'essentiel, il est condamné à déboucher sur un désappointement et à laisser place à une attitude hostile » (Omaira, 2017 : 62). Lacan renchérit en qualifiant cette relation de « dévastatrice » (Omaira, 2017 : 105), ajoutant qu'elle constitue « un fait structurant qui rend compte de l'impossible harmonie de cette relation mère-fille » (Omaira, 2017 : 106). Tout au long du récit, Condé illustre la tension constante qui caractérise sa relation avec sa mère. Très tôt, le lecteur comprend que cette dernière attend de sa fille une perfection inatteignable, l'exposant à un jugement permanent : « Ma mère attendait trop de moi. J'étais perpétuellement sommée de me montrer partout et en tout la meilleure. En conséquence, je vivais dans la peur de la décevoir » (Condé, 1999 : 55).

Ce type d'exigence rigide rejoint l'analyse du psychanalyste Erik Erikson, qui affirme que les figures parentales excessivement autoritaires entravent le développement sain de l'identité de l'enfant. Selon lui, « les facteurs qui entravent le développement de l'identité chez les enfants sont les figures extrêmes autoritaires qui établissent la loi et l'ordre dans le milieu familial » (Robles, 2008 : 31). Bien que la structure et les règles soient nécessaires, elles ne doivent pas excéder les capacités de compréhension et d'action de l'enfant, sous peine d'induire frustration et souffrance : « ils peuvent être contraints d'exiger à l'enfant des réponses qui dépassent sa capacité à comprendre et à exécuter des tâches et provoquer chez lui une frustration » (Robles, 2008 : 31).

Dans le cas de Condé, sa mère incarne cette autorité inflexible. Elle focalise son attention sur les aspects physiques et intellectuels de sa fille, n'épargnant aucune critique : « elle était toujours à critiquer. À me trouver trop haute pour mon âge, [...] trop maigre, [...] mes pieds étaient trop grands... » (Condé, 1999 : 55). Ce regard constant et intransigeant forge une enfance sous pression, minée par le doute de soi et le sentiment de ne jamais être à la hauteur. C'est dans ce climat de tension que se dessine la rupture, progressive mais profonde, entre la fille et la mère et, au-delà, entre Condé et le modèle culturel et identitaire que ses parents tentent d'imposer.

En revanche, Condé nous présente une autre figure maternelle : mabo Julie, sa bonne, avec laquelle elle établit un lien d'attachement fort et sécurisant. Selon John Bowlby, « le système de comportement d'attachement concerne tous les comportements qui sont au service du maintien de la proximité et du contact avec les figures d'attachement (sourires, pleurs, contacts tactiles, etc.) » (Oliva, 2004 : 65). C'est exactement ainsi que Condé décrit mabo Julie, c'est-à-dire comme une présence aimante et constante, celle qui lui apporte la tendresse dont elle a besoin en tant qu'enfant : « mabo Julie était la bonne qui m'avait charroyée dans ses bras [...] Elle m'avait aidée quand j'apprenais à marcher, relevée, consolée chaque fois que je tombais » (Condé, 1999 : 54), ou encore : « je la dévorais de baisers. Je me roulais sur ses genoux. Elle me donnait entièrement accès à son cœur et à son corps » (Condé 1999 : 56).

Le récit souligne la différence de comportement entre sa mère biologique et sa nourrice : « mes sentiments pour l'une et l'autre étaient radicalement différents » (Condé, 1999 : 55). D'un côté, sa mère impose une exigence rigide ; de l'autre, mabo Julie offre un amour inconditionnel : « aux yeux de mabo Julie, je n'avais aucun effort à fournir pour être la plus belle et la plus douée » (Condé, 1999 : 55). Toutefois, elle insiste sur le fait que l'amour qu'elle éprouve pour les deux femmes est équivalent, bien que de nature différente : « moi, je l'adorais à l'égal de ma propre mère » (Condé, 1999 : 55). Cette coexistence affective est ce que Bowlby nomme « attachement multiple » : « l'enfant peut arriver à établir des liens affectifs avec différentes personnes [...] à condition que celles-ci se montrent sensibles et affectueuses avec le bébé » (Oliva, 2004 : 70-71), ce qui est précisément le cas avec mabo Julie.

Avec sa mère, Maryse développe un attachement incertain, caractérisé par une instabilité émotionnelle et un manque de confiance : « l'individu n'est pas certain que la figure parentale soit disponible ou préparée à répondre » (Oliva, 2004 : 6). Cette incertitude trouve son origine dans le rôle défaillant de la mère dans le développement affectif de sa fille. Comme le souligne Robles (2004), « la figure maternelle est celle qui assure la sécurité ou l'insécurité des enfants, de sorte que, selon qu'elle répond aux besoins des enfants, elle génère en eux la sécurité ; sinon, sa négligence produit frustration ou méfiance » (Robles, 2004 : 30). N'ayant pas reçu cette réponse affective essentielle, Maryse se tourne vers une autre femme de son entourage pour trouver la figure de la « bonne mère » : sa nourrice, mabo Julie.

L'importance de cette dernière est rendue palpable à travers la narration. Condé veut souligner combien mabo Julie a compté pour elle. Elle le fait par une comparaison particulièrement évocatrice : « elle me manquait comme un onguent à une blessure » (Condé, 1999 : 56), exprimant ainsi le rôle réparateur, tant physique qu'émotionnel, que jouait sa nourrice dans sa vie. Ce lien profond explique l'impact considérable que sa mort a sur Maryse. La manière dont sa mère gère l'événement accentue encore la douleur de la fillette, que Condé décrit comme traitée « sans trop de ménagements » (Condé, 1999 : 56).

Pour traduire l'ampleur de sa souffrance, l'autrice a recours à une hyperbole saisissante : « J'eus l'étrange impression que la lune passait entre la terre et le soleil et que l'ombre devenait épaisse autour de moi » (Condé, 1999 : 56). À travers cette métaphore d'éclipse, elle représente la disparition soudaine et totale de la lumière affective que mabo Julie incarnait. Ce sentiment d'abandon, de vide, de désorientation, est parfaitement conforme à la théorie de l'attachement : « la présence d'une figure d'attachement apporte une sécurité (base sûre) qui favorise l'exploration de la part de l'enfant. En cas de séparation, l'enfant souffre d'anxiété qui se manifeste [...] par des sentiments de protestation, de désolation et d'abandon face à sa perte » (Gago, 2014 : 3).

La mort de mabo Julie vient ainsi raviver le sentiment d'abandon que Maryse éprouvait déjà à l'égard de sa mère, qui n'avait pas contribué à son bien-être psychique ni satisfait ses besoins affectifs fondamentaux. Comme le rappelle Bordignon (2006), ces besoins impliquent le fait d'« être accueilli, reçu et aimé », et dépendent de « l'uniformité, de la fidélité et de la qualité dans l'approvisionnement de l'alimentation, de l'attention et de l'affection fournies principalement par la mère » (Bordignon, 2006 : 53). Leur absence génère « un sentiment d'abandon, d'isolement, de séparation et de confusion existentielle sur soi, sur les autres et sur le sens de la vie » (Bordignon, 2006 : 53).

Ce sentiment d'abandon, même lorsqu'il provient d'événements inévitables comme la mort, a des conséquences profondes. L'étude *La revolución en las relaciones madre hija* (Debold, Wilson & Malavé, 1994) explore ce type de blessure émotionnelle, définie comme « une affection subjective en tant que résultat de l'abandon », et insiste sur « l'importance de la présence et des soins de la mère en tant que support affectif, tout en transmettant l'idée de la nécessité de la présence inconditionnelle attendue de la mère » (Omaira, 2017 : 44). Chez Condé, cette attente est déçue par sa mère biologique, et c'est mabo Julie qui endosse ce rôle de soutien émotionnel. La manière dont ses parents réagissent à son chagrin montre une fois de plus leur insensibilité : ils décident qu'elle doit aller faire ses adieux à sa bonne, simplement parce qu'elle est « toujours à pleurnicher » (Condé, 1999 : 56). Cette remarque, à la fois cruelle et banale, illustre le peu de considération qu'ils accordent aux émotions de leur fille. Elle renforce le contraste entre l'indifférence familiale et l'amour inconditionnel reçu de mabo Julie, amour dont Maryse se trouve désormais privée.

Pendant, quelques soirs après cet événement, la mère de Maryse pose ses mains, douces et tremblantes, sur elle, apaisant ses cauchemars hantés par mabo Julie. C'est à ce moment précis que jaillit une phrase d'une profondeur bouleversante, qui dévoile avec une clarté poignante la nature complexe de leur lien : « Sans doute venait-elle de se souvenir que je n'avais que neuf ans » (Condé, 1999 : 59). Cette phrase résonne comme un éclair dans l'obscurité, révélant que jusqu'ici, la mère s'était montrée dure, implacable, étrangère à la moindre pitié face à la douleur de sa fille.

Condé compare ce qu'on attendait d'elle à un rôle d'enfant royal, impassible, figée, sans la moindre larme visible en public, un fardeau impossible pour une âme encore fragile, incapable de maîtriser ses émotions naissantes. Pourtant, ce traitement parental, cette froideur dans le face-à-face avec la première rencontre de la mort, marquera à jamais la Maryse adulte. Comme l'indique Erikson, « après avoir surmonté une crise dans laquelle il réclame l'attention de ses parents et qui, si elle reste non résolue, s'inscrit ensuite dans les traits profonds de sa personnalité » (Robles, 2008 : 30). Ainsi, les blessures de cette enfance, cette relation fracturée avec sa mère, la perte douloureuse de sa bonne, et la pression oppressante de ses parents, forment ce que Robles (2008) nomme « les particularités psychosociales auxquelles les enfants sont confrontés, base même du développement progressif de leur identité » (Robles, 2008 : 29). Ces cicatrices, gravées dans le cœur de Maryse, façonnent son être, mais s'érigent aussi en obstacles à surmonter. En effet, « ceux qui ne reçoivent pas l'approbation parentale [...] s'enferment dans un sentiment d'infériorité ou d'inadaptation » (Robles, 2008 : 31).

Ce contexte explique pourquoi le malheur est une caractéristique de son enfance. Le chagrin que ressentait l'écrivaine est perceptible à travers ses propos dans un entretien avec la journaliste Noëlle Carruggi. Celle-ci lui rappelle qu'en 1999, elle affirmait parfois porter un regard différent sur son enfance, que celle-ci aurait pu être « très drôle » (Carruggi, 2010 : 205). Condé rejette cette idée et précise : « mon enfance a toujours été terriblement austère et peu agréable » (Carruggi, 2010 : 205). Ce sentiment de douleur imprègne son récit et est transmis au lecteur dès les premières pages. Dès le premier chapitre, elle emploie le mot « chagrin » pour évoquer le malheur d'avoir pris conscience de n'avoir pas été un enfant désiré (Condé, 1999 : 12). Cette souffrance prend une forme encore plus poignante à la fin du deuxième chapitre, intitulé « Ma naissance », où elle confie : « Je n'avais qu'une seule envie : retourner là d'où j'étais venue » (Condé, 1999 : 27), c'est-à-dire, dans le ventre de sa mère. Ce désir semble traduire une volonté de fuir une réalité marquée par des émotions négatives, car, selon ses mots, dans le ventre maternel elle était « aveugle et bienheureuse » (Condé, 1999 : 27).

Par ailleurs, l'isolement de Condé s'accompagnait d'une surprotection oppressante qui ne faisait qu'exacerber son mal-être. Ses parents lui enseignent que les souffrances doivent demeurer secrètes, afin que personne ne puisse s'en servir pour la blesser. Elle énumère ainsi les malheurs que ses parents redoutaient : « Divorce. Détresse. Maladie. Déficit financier. Échec scolaire. » (Condé, 1999 : 101). Leur message est clair : le monde extérieur est peuplé d'individus malveillants, prêts à tirer profit du moindre signe de faiblesse.

Cependant, malgré la dureté de leur relation, quelques éclats lumineux percent ce tableau sombre : Condé aime sa mère, et cet amour, viscéral et profond, résiste aux épreuves. Freud l'affirme : « la signification unique de la mère est incomparable, immuable, et demeure le premier et le plus intense objet d'amour pour toute une vie » (Omaira, 2017 : 62). Dès le premier chapitre, Maryse avoue cette tendresse secrète : elle et son père œuvraient de tout leur être pour son bien, pour la préparer aux épreuves de la vie, à « ce qu'ils croyaient être la plus belle des existences » (Condé, 1999 : 16). Sa mère est aussi un miroir, une référence constante, une présence qu'elle cherche à imiter, notamment à l'église, un domaine encore flou, incertain, mais où elle cherche à se construire. Comme le rappelle Omaira à la suite de Beauvoir : « la mère joue un rôle primordial, non seulement nourricier, mais socialisant, devenant ainsi le référent originel de la première représentation de la culture » (Omaira, 2017 : 39).

Néanmoins, l'un des instants les plus bouleversants de l'œuvre naît du souvenir que Maryse choisit, comme une ancre fragile, pour se rattacher à l'image de sa mère : « Je la serrai dans mes bras, fort, fort, et la couvris de baisers. [...] Je glissai la main entre ses seins [...] et je passai toute la nuit » (Condé, 1999 : 135-136). Ce choix n'est pas anodin, il s'agit d'un éclat de tendresse, d'un refuge dans la douceur, pour effacer, ne serait-ce qu'un moment, les ombres des mauvais souvenirs. En effet, comme le souligne Omaira, « il existe différentes manières d'exercer la maternité, qui ne s'inscrivent pas nécessairement dans l'inconditionnalité des soins et de la protection » (Omaira, 2017 : 41). L'amour, même imparfait, habite la mère humaine, qui, dans son humilité, confesse : « nous voulons faire tout bien, mais inévitablement, nous nous trompons quotidiennement » (Omaira, 2017 : 41). Condé aime sa mère d'un amour inconditionnel, malgré le caractère tourmenté de leur relation. Ce sentiment profond se révèle avec acuité dans la douleur de la séparation, lorsque, partie étudier à Paris, elle s'exclame : « je n'aurais jamais imaginé combien ma mère allait me manquer » (Condé, 1999 : 137). L'adieu lui est cruel, presque impossible : « Je ne devais plus revoir ma mère vivante » (Condé, 1999 : 152). La dédicace même de l'ouvrage, sobre et lourde de sens, scelle cette relation tumultueuse : « À ma mère ».

Antoine Régis reprend la question lancinante posée par Maryse Condé elle-même : « Comment survivons-nous à nos enfances ? C'est-à-dire, comment parvenons-nous à subir les drames de notre vie dans ce roncier (« hazier » en créole) de l'existence « mêlée » (difficile, en créole), à partir du moment où nous sommes sortis du cocon d'affection si chaud qu'est la famille ? » (Régis, 1998 : 109). C'est précisément ce combat qui traverse le récit : la recherche obstinée de soi en dehors de l'enfance et des carcans de l'éducation reçue.

Pour pouvoir gravir les échelons de la pyramide du développement avec succès, il faut répondre à tous les besoins fondamentaux. Le sentiment d'appartenance influence profondément notre regard sur autrui et engendre des émotions positives telles que le bonheur et la sérénité. Inversement, son absence plonge dans la tristesse, la solitude et l'anxiété (Brea, 2014 : 16). Condé s'inscrit dans ce dernier registre, car son enfance est marquée par un malheur tenace, fruit non seulement d'un manque d'affection, mais aussi d'un sentiment de non-appartenance socioculturelle : « je m'étais aperçue que je ne connaissais pas mon Pays [...] comme je devenais de plus en plus rétive, mes parents comprirent qu'ils devaient me permettre de respirer un peu d'air » (Condé, 1999 : 129).

Cette fracture complique la construction de son identité individuelle, « la définition du soi » (Brea, 2014 : 17), car elle est irrémédiablement influencée par l'identité culturelle, qui « apporte des éléments distinctifs de référence et de comparaison à un individu et à un groupe » (Brea, 2014 : 17). Condé lutte avec la douleur de ne pas se sentir pleinement appartenir au peuple au sein duquel elle grandit, car elle ne partage pas les codes ni les traits de sa culture d'origine : « nos sociétés sont profondément intolérantes. Il faut obéir à ce schéma identitaire, et si l'on refuse, on est un peu exclu... et c'est très dur d'être exclu par son peuple » (Carruggi, 2010 : 213).

Dans un cri de révolte, elle confesse : « Je commençai par me révolter en pensant que l'identité est comme un vêtement qu'il faut enfiler bon gré, mal gré, qu'il vous siée ou non. Puis, je cédai à la pression et enfilai la défroque qui m'était offerte » (Condé, 1999 : 119). Cette métaphore puissante illustre l'idée que l'identité n'est pas tant possédée qu'elle est performée, un jeu d'actes et de discours, une mise en scène continue. C'est là que la pensée poststructuraliste rejoint ce constat : l'identité est mouvante, construite par des actes performatifs, non une essence figée. Judith Butler affirme dans *Gender Trouble* (1990) que l'identité est une dramatisation, une production inscrite dans des normes, tout en les défiant de façon contingente. En s'appuyant sur Foucault, Butler nie l'existence d'un sexe biologique naturel, posant que tout corps est culturellement construit, que la langue et la culture médiatisent perpétuellement nos catégories d'identité (Saxe, 2015 : 4). Derrida, quant à lui, souligne l'indétermination du langage, son caractère mouvant, qui nourrit cette conception fluide de l'identité.

Ainsi, l'identité est un déguisement que l'on « porte » ou « use » dans un rituel social, un costume, une performance. Butler l'illustre dans son essai *Giving an Account of Oneself* (2005), où les identités de genre émergent d'actes répétitifs : manières de s'habiller, de parler, de bouger. Ces rituels façonnent ce qui est admis comme identitaire, et en ce sens, ils sont à la fois construction et résistance. Condé, dans son œuvre, incarne cette idée, livrant le récit d'une identité façonnée et questionnée au fil de son histoire.

3. L'éveil de la jeunesse

Le Cœur à rire et à pleurer marque le prélude à la seconde partie du parcours autobiographique de Maryse Condé, poursuivi dans *La Vie sans fards*, où elle relate sa transition de la jeunesse à l'âge adulte. Dès les premières pages, elle se présente avec une ironie mordante : « l'arrogante Maryse Boucolon, l'héritière des "Grands Nègres", élevée dans le souverain mépris des inférieurs » (Condé, 2012 : 20). L'ironie, ici, est

manifeste : elle joue sur un vocabulaire aristocratique pour mieux dénoncer l'absurdité de la posture de supériorité inculquée par ses parents. Condé critique avec subtilité cette posture, qu'elle perçoit comme un héritage toxique. Mais au-delà de cette critique sociale, le ton mélancolique de la première partie se poursuit. À la douleur des relations familiales conflictuelles s'ajoute désormais la responsabilité de ses propres choix en tant que femme adulte, rendant son malheur plus complexe et plus intime.

Tout au long de son parcours, l'éducation bourgeoise reçue pendant l'enfance continue d'exercer son influence délétère. Isolée de la culture créole guadeloupéenne, Maryse a été élevée dans une bulle centrée sur la culture de la métropole. Sa formation littéraire s'est construite autour du canon français, comme elle le rappelle elle-même : « des sempiternels Rimbaud, Verlaine, Mallarmé, Valéry » (Condé, 2012 : 32). Ce bagage intellectuel n'est pas sans effet sur son style littéraire. À bien des égards, *La Vie sans fards* s'inscrit dans une tradition héritée du roman-mémoires français du XVIII^e siècle, ce genre qui s'impose dès les années 1730 comme une forme privilégiée du récit de soi (Bournonville, 2011 : 672).

Dans ces romans, nous valorisons la sensibilité à travers des récits malheureux, le narrateur cherchant à « émouvoir ses lecteurs, à produire un effet pathétique » (Bournonville, 2011 : 672-673). D'abord centrée sur les objets, l'écriture se tourne peu à peu vers l'exploration des sentiments : « l'œuvre vaut par l'effet qu'elle produit, plus précisément par les émotions qu'elle éveille, et au premier chef la pitié ou compassion » (Bournonville, 2011 : 672). Le style de Condé s'inscrit dans cette lignée : ses textes sont marqués par le chagrin, la tristesse, la solitude. Selon elle, le bonheur est rare, fragmentaire : « Le bonheur existe mais par petits bouts, il faut le chercher, savoir rapprocher des moments, des épisodes, ce n'est pas évident. Le malheur, c'est un ensemble qui nous écrase » (Pfaff, 2016 [1993] : 30).

Le registre pathétique n'est pas seulement expressif, il est aussi rhétorique. Kenneth Burke (1950) souligne que les émotions peuvent servir un objectif de persuasion : en suscitant la compassion, l'auteure établit une proximité avec ses lecteurs. Les figures de style associées à ce registre sont nombreuses : métaphores, comparaisons, hyperboles, répétitions, interjections, questions rhétoriques. Dans *La Vie sans fards*, ces techniques abondent. Le discours vise alors un double effet : « exprimer la souffrance et le malheur devant une situation déchirante » et « en appeler aux sentiments et à la compassion du lecteur » (Faerber & Loignon, 2018 : 179).

L'expression de la douleur chez Condé s'articule autour d'un lexique profondément affectif, convoquant tristesse, mélancolie et détresse. Elle évoque la dépression comme manifestation tangible du chagrin : « les journées de déprime » (Condé, 2012 : 213). Ici, le choix du terme temporel « journées » insiste sur la pérenniation de l'affliction. Les pleurs apparaissent également comme une récurrence thématique et stylistique : « je pleurai abondamment » (Condé, 2012 : 66), « je fondis de nouveau en larmes » (Condé, 2012 : 207), ou encore « j'avais déjà beaucoup pleuré durant mes vingt-sept années d'existence » (Condé, 2012 : 146). Ces formulations rendent manifeste l'omniprésence du malheur dans le processus de construction identitaire de l'auteure. La récurrence des lamentations dans l'œuvre, à travers des expressions comme « c'est un de mes profonds regrets » (Condé, 2012 : 123) ou « je le regrette vivement aujourd'hui » (Condé, 2012 : 233), souligne à la fois l'emploi d'adjectifs et d'adverbes d'intensité et la temporalité de la réflexion. La lamentation surgit *a posteriori*, nourrie par la distance critique et la perspective que procure la maturité. Cette intensification affective prend tout son sens dans de longs segments où l'auteure aligne des termes créant des hyperboles, figures stylistiques privilégiées du registre pathétique.

Prenons l'exemple suivant : « je pleurais en lisant ce courrier, car j'étais bourrelée de remords. Les jours se succédaient dans un brouillard de souffrance et de mauvaise conscience » (Condé, 2012 : 27). Le sentiment de culpabilité y est dépeint comme une force destructrice, entraînant une perte de la conscience du temps et une désorientation psychique symbolisée par la métaphore du « brouillard ». De même, dans : « je vivais donc dans une sorte d'inconfort mental, rarement en paix avec moi-même, souvent très malheureuse » (Condé, 2012 : 49), l'auteure expose un mal-être persistant, amplifié par les adverbes « rarement » et « souvent », qui rythment son instabilité émotionnelle. L'intensificateur « très » accentue quant à lui la charge dramatique du mot « malheureuse ». Les adverbes intensificateurs jouent un rôle crucial dans la mise en valeur de l'affectivité du locuteur. En soulignant l'ampleur des émotions, ils contribuent à une rhétorique de la souffrance et permettent une réception plus vive du texte. Albelda et Estellés (2021 : 22-23) insistent sur leur valeur pragmatique : au-delà du sens linguistique, ces marqueurs affectent la manière dont le message est perçu, fournissant des indices implicites sur les états intérieurs des personnages.

Enfin, la syntaxe elle-même s'inscrit dans ce registre pathétique par l'emploi de phrases complexes, jaillonnées d'exclamations et de questions rhétoriques, exprimant douleur, désespoir et volonté de réparation. Un échange avec son fils illustre cette dynamique :

Bien que je me sois gourmandée pendant tout le trajet, je ne pus que fondre en larmes, bégayant :

« Ne m'en veux pas ! Ne m'en veux pas ! »

Il m'entoura les épaules d'un bras déjà viril et me serra contre lui :

« T'en vouloir ! s'exclama-t-il. Comment pourrais-je t'en vouloir ? Et de quoi ? Si quelqu'un a souffert, c'est toi ! Je t'aime, maman ! ». (Condé, 2012 : 267)

Ensuite, l'exemple suivant met en scène un dialogue intérieur où abondent exclamations, questions rhétoriques et interjections, procédés caractéristiques du discours pathétique. Les interjections, expressions brèves et spontanées qui véhiculent des émotions implicites, intensifient l'impact affectif du récit. Elles traduisent une émotion soudaine et vive, comme la surprise, la douleur ou la détresse, renforçant ainsi la dimension émotive du discours.

Je levais la tête vers le ciel clouté de constellations et je souhaitais passionnément recommencer ma vie. Ah ! Sortir à nouveau du ventre de ma mère, les mains pleines de nouvelles cartes ! Si un dieu se cachait derrière cette opacité immense, pourquoi me refusait-il le simple bonheur qu'il accordait à tant d'autres ? Pourquoi, pour moi, multipliait-il les épreuves ? Vers quoi entendait-il me conduire ? (Condé, 2012 : 249)

Ce passage s'ouvre sur une image romantique du ciel nocturne étoilé, motif récurrent dans la littérature du romantisme français. Des auteurs comme Victor Hugo, Baudelaire ou Flaubert y ont souvent eu recours pour exprimer la quête de liberté, l'exaltation ou le mal de vivre. Le ciel devient alors un miroir de l'âme, un symbole de mélancolie et d'aspiration à un renouveau existentiel. Dans ce cas précis, il reflète le désir profond de l'auteur de tout recommencer, de renaître : « les mains pleines de nouvelles cartes ». Ce fantasme de retour à l'origine, au ventre maternel, Condé l'explique elle-même dans une entrevue : « Il s'agit d'images littéraires. [...] Le bonheur est difficile à atteindre, mais je pense que dans la paix et le calme de l'utérus, le fœtus le connaissait. Si, le bonheur est possible, mais il est dur à obtenir, dur à gagner » (Pfaff, 2016 [1993] : 31).

Cette invocation d'un dieu qui refuserait le bonheur fait basculer le registre vers la tragédie. Le ton tragique, perceptible dans les allusions au sort et à la fatalité, se confirme dans l'extrait suivant, où Condé évoque un sentiment d'injustice quasi métaphysique et une punition perçue comme méritée :

À certains moments, j'avais la conviction d'avoir été victime d'une immense injustice. À d'autres, une voix me soufflait que je méritais ce qui m'arrivait, la conviction d'appartenir à une espèce supérieure dans laquelle j'avais été élevée ayant irrité le sort. Je suis sortie de cette épreuve à jamais écorchée vive, ne possédant guère de confiance dans le sort, redoutant à chaque instant les coups sournois du destin. (Condé, 2012 : 23-24)

Finalement, en ce qui concerne l'appel à la compassion du lecteur, une intention manifeste d'éveiller l'empathie transparait dans la narration de Condé. D'une part, elle y parvient par l'expression exacerbée de la tristesse et des regrets, maintes fois soulignée, et d'autre part, par l'adresse directe au lecteur. Si cette interpellation est amorcée dès le prologue, elle se prolonge dans le corps même du texte. Par exemple : « On comprend si le rapprochement avec lui me terrifia ! » (Condé, 2012 : 68) ou encore « Et Kwame dans tout cela, me demandera-t-on ? » (Condé, 2012 : 233). Par ces tournures, Condé établit une forme de dialogue avec ses lecteurs, renforçant l'authenticité de son récit et sa volonté de livrer sa vérité.

Cette stratégie narrative renvoie au concept du pacte autobiographique formulé par Philippe Lejeune dans son œuvre *Le Pacte autobiographique* (1975). Selon Lejeune, ce pacte repose sur une entente implicite entre auteur et lecteur, fondée sur l'identité commune du narrateur, du personnage et de l'auteur réel. Il s'agit d'un engagement moral à dire la vérité, où l'auteur accepte de se livrer pleinement tandis que le lecteur reconnaît la sincérité du témoignage. Ce contrat tacite instaure une relation de confiance et crée un espace de vulnérabilité assumée, propice à une lecture empathique. L'autobiographie devient alors un acte de mise à nu, adressé personnellement au lecteur.

Dans *La Vie sans fards*, Condé poursuit ainsi la réflexion introspective, nourrie de ses propres choix de vie. Elle confronte ses échecs et interroge sa responsabilité : « Si je n'ai pas fait que des "conneries", [...] n'ai-je pas accumulé les décisions et les choix hasardeux, poursuivi avec obstination des rêves et des fantasmes personnels ? Aussi, n'ai-je pas fait souffrir les miens ? » (Condé, 2012 : 136-137). Ce regard critique sur elle-même s'accompagne néanmoins d'un retour persistant à son enfance et à l'éducation bourgeoise reçue, perçue comme un carcan idéologique. Tout au long de son œuvre, Condé cherche à déconstruire les schémas imposés, à se libérer d'une vision du monde qui ne lui correspond pas.

Ainsi, à travers le registre pathétique, la confession intime et la quête d'une identité affranchie, Maryse Condé explore les tensions entre héritage familial, condition sociale et recherche de soi. Le récit devient un espace de résistance où passé et présent, souffrance et lucidité s'entrelacent dans une écriture vibrante, empreinte d'émotion mais guidée aussi par un profond désir de compréhension et de transmission.

Ce fil rouge du récit autobiographique trouve un écho particulier dans les trajectoires diasporiques, où les processus migratoires engendrent souvent un sentiment de non-appartenance. Que ce soit chez les migrants eux-mêmes, qu'ils aient quitté leur terre volontairement ou non, ou chez leurs descendants, comme Condé, cette quête identitaire est marquée par l'arrachement et le déracinement. À cela s'ajoute l'éducation élitiste reçue de ses parents, qui l'a tenue à l'écart de la culture africaine et antillaise. L'écriture devient alors une stratégie de survie, un moyen de s'ancrer dans un monde globalisé et transnational où les littératures postcoloniales servent de tremplin pour reconstruire une appartenance.

Dans ce second récit autobiographique, Condé semble ouvrir les yeux sur les rouages du monde, amorçant une lente déconstruction de ses certitudes. Ce cheminement ne se fait pas sans heurts, mais à travers une prise de conscience progressive : l'universalisme abstrait et l'individualisme occidental ne sont pas les seules grilles de lecture du monde. Elle confie : « Il est vrai qu'une sorte de sentimentalisme, je dirai même de sensiblerie, me prédisposait à m'apitoyer sur "l'oppression des peuples", à haïr la cruauté des puissants » (Condé, 2012 : 88). Par ces mots, elle marque sa rupture avec les valeurs bourgeoises de ses parents, qui méprisaient les Noirs n'ayant pas accédé à une forme de réussite sociale, et affirme sa volonté de penser autrement.

Mais cette réorientation ne peut avoir lieu sans une remise en question fondamentale : Condé doit d'abord savoir qui elle est, reconnaître les origines de son regard et les idées inculquées par son éducation. Elle doit, en d'autres termes, entamer un processus de décolonisation intérieure, s'arracher à l'illusion de supériorité intériorisée pour avancer vers une subjectivité plus libre, lucide et solidaire.

Au fond, au fin fond de l'esprit de « vieux colonisés » comme les Caribéens et les Noirs américains, quoiqu'ils s'en défendent, est-ce qu'il ne traînait pas une bonne dose d'arrogance vis-à-vis de l'Afrique dont ils ne parvenaient jamais à se défaire ? Voire un sentiment de supériorité ? (Condé, 2012 : 159-160)

La théorie décoloniale est une approche critique et réflexive qui trouve son origine dans les études postcoloniales et cherche à remettre en question l'hégémonie de la pensée eurocentrique et coloniale qui a dominé la théorie sociale et politique, de l'ère coloniale à nos jours. Comme le souligne Enrique Dussel (2007), la « colonialité » est la manière dont la domination culturelle est imposée dans les sociétés colonisées, après la conquête militaire et l'imposition de la religion et de la langue du colonisateur. Par conséquent, la tâche éthique selon Dussel est alors de décoloniser le sujet colonisé, appauvri et opprimé. En général, la théorie décoloniale cherche à décoloniser la pensée et les pratiques qui perpétuent les inégalités, l'oppression et l'exclusion sociale, politique et culturelle imposées par les structures coloniales. Elle cherche à récupérer la mémoire et l'histoire des peuples colonisés et des cultures subalternes, et à revendiquer leur autonomie et leur diversité culturelle. Mais en allant plus loin, nous pouvons parler d'auto-décolonisation du sujet lui-même, comme c'est le cas de Condé.

Elle commence à prendre ses distances avec le cercle des Antilles avec lequel elle avait interagi à Paris car elle se rend compte que la supériorité qui lui a été inculquée par ses parents n'est rien d'autre qu'un mensonge. Se sentir français et en être fier n'était rien de plus que des vestiges du pouvoir colonial de la France sur la société guadeloupéenne. Condé, de son côté, commence à se débarrasser de cette colonisation de la pensée : « J'avais quitté le lycée Fénelon et je ne m'enorgueillissais plus d'être une des très rares Guadeloupéennes à préparer le concours des Grandes Écoles » (Condé, 2012 : 20). Par conséquent, elle abandonne le chemin qui lui est imposé par la société occidentale. Cependant, l'action la plus évidente qui nous montre son processus d'auto-décolonisation est lorsqu'elle change sa nationalité française pour la guinéenne : « j'abandonnai ma nationalité française avec une réelle joie. Mais pour moi, je manifestais avant tout ma liberté. Cette réappropriation matérielle de l'Afrique me prouvait qu'allant plus loin que le chef de file de la Négritude, mon maître à penser, je commençais de m'assumer » (Condé, 2012 : 58).

D'après Grosfoguel (2022), l'auto-décolonisation du sujet implique une transformation profonde de la conscience et de la manière de se rapporter au monde, qui doit être construite collectivement et en dialogue avec d'autres cultures et modes de connaissance. C'est un processus de désapprentissage et de désappropriation des structures logiques et des catégories imposées par la « colonialité » du pouvoir. Ce processus implique aussi de questionner les manières dont le sujet lui-même a intériorisé et naturalisé ces structures et de rechercher de nouvelles formes : l'auto-décolonisation est un processus profond de reconstruction de sa propre subjectivité, à travers lequel le sujet se libère des valeurs et des modèles culturels imposés par la domination coloniale et se revendique comme un agent actif de sa propre histoire (Quijano, 2000).

Condé ne se sent ni véritablement guadeloupéenne ni pleinement française. En elle s'éveille donc un impérieux besoin d'ancrage, un élan intérieur qui la pousse à se tourner vers ses origines africaines, dans l'espoir d'y trouver un sens à son existence morcelée, prise dans les remous d'un lent processus de décolonisation intime. C'est dans cet ailleurs symbolique, dans cette Afrique rêvée et pourtant bien réelle, qu'elle découvre une histoire dense, une culture foisonnante, un legs dont elle peut s'enorgueillir et qu'elle choisit de revendiquer : « Ma réaction a été de fuir la France, puisque non seulement j'y étais mal perçue, mais qu'en plus, ce n'était pas mon vrai pays d'origine. Mon pays d'origine était l'Afrique » (Pfaff, 2016 [1993] : 95).

La lecture du roman de Joseph Zobel fut pour elle une prise de conscience, un miroir brutal dans lequel elle entrevoit la vacuité de la classe sociale à laquelle elle appartenait, et l'inanité du modèle français que ses parents avaient toujours érigé en idéal. Cette révélation culmine dans un éclair de lucidité foudroyant : « J'étais "peau noire, masque blanc" et c'est pour moi que Frantz Fanon allait écrire » (Condé, M., 1999 : 120). Elle réitère cette confession dans son second récit autobiographique, soulignant combien, à l'époque, elle était encore engluée dans les oripeaux d'une identité aliénée : « Je comprenais maintenant que j'étais alors trop immature, trop "peau noire, masque blanc" moi-même pour comprendre » (Condé, M., 2012 : 111).

Cette prise de conscience marque le début d'une reconstruction, comme l'analyse G. Vidya, qui observe que chez Condé, la quête des origines débouche sur une redéfinition de l'être. Condé s'éloigne du mythe des ancêtres africains pour embrasser une identité qu'elle qualifie de « rhizomatique ». Selon Vidya, cette identité ne s'enracine pas dans un passé figé ou une terre unique, mais se tisse horizontalement à travers les déplacements et la diaspora noire : « This rhizomatous identity [...] allows no single origin made up in a distant past but testifies of a new understanding of Identity » (Vidya, 2013 : 649). Ainsi, le rejet des étiquettes par l'auteure n'est pas un refus d'appartenance, mais l'affirmation d'une identité mobile qui se construit, comme le rhizome, à travers les déplacements.

C'est effectivement Édouard Glissant qui oppose le concept de « racine unique » à celui du « rhizome ». Condé s'éloigne du mythe des ancêtres africains car, comme l'écrit Glissant, la racine unique est totalitaire : « la racine est unique, c'est une souche qui prend tout sur elle et tue alentour » (Glissant, 1990 : 23). Au contraire, l'auteure embrasse une identité horizontale et multiple. Elle incarne cette pensée du rhizome que Glissant définit ainsi : « le rhizome est une racine démultipliée, étendue en réseaux dans la terre ou dans l'air, sans qu'aucune souche n'y intervienne comme prédatrice » (Glissant, 1990 : 23). Ainsi, en rejetant la filiation exclusive pour accepter ses multiples appartenances (européenne, africaine, antillaise), Condé ne se déracine pas, elle adopte une identité-relation qui, selon les mots de Glissant, est la seule qui « s'étend à la rencontre d'autres racines » (Glissant, 1990 : 23).

En orchestrant la trame de sa propre vie, Condé entreprend une véritable catharsis. Elle tente d'apaiser les blessures ouvertes, les incertitudes douloureuses qui ont jalonné son enfance, son adolescence et sa

jeunesse, marquées par sa condition de femme noire dans un univers façonné par le regard blanc. En quête de soi, elle se meut dans ce que Homi Bhabha appelle le « troisième espace », un entre-deux fluide et instable, ce limbe où se rencontrent, se heurtent et se mélangent les cultures. Ce lieu n'a rien d'un havre : il est rugueux, incertain. Mais c'est à partir de cette instabilité que la protagoniste apprend à reconfigurer, à renégocier les contours et les significations de son identité (Giménez, 2015 : 8).

Pourtant, rejeter en bloc son héritage européen ou antillais reviendrait à renier une partie d'elle-même. Elle en prend conscience une fois installée en Afrique, expérience que nous aborderons plus loin, où elle comprend qu'elle ne s'y sent pas non plus pleinement à sa place. Lors de ce retour aux origines, elle s'aperçoit qu'elle s'est elle-même exclue du monde des privilégiés dans lequel elle avait toujours évolué, et qu'en cela, elle a une fois de plus déçu les attentes silencieuses de sa famille :

Je n'avais tenu aucune des promesses que j'avais tacitement faites à ma famille et à mon milieu. Comme je le raconte dans mon récit *Victoire, les saveurs et les mots*, mon père et ma mère se targuaient orgueilleusement d'être de « Grands Nègres ». Ils entendaient par là qu'ils avaient pour mission de servir d'exemple à leur Race tout entière. (Notons que le mot de « Race » n'était pas encore problématique comme il l'est aujourd'hui.) Quel jugement mes parents porteraient-ils sur cette dernière fille qui avait suscité tant d'espoirs ? (Condé, 2012 : 48)

Ses racines plongent profondément en terre africaine, mais son être excède cette seule appartenance : elle est simultanément d'ici et d'ailleurs. Lorsqu'elle foule pour la première fois le sol africain, elle y est accueillie avec chaleur, telle une enfant prodigue enfin revenue. Pourtant, cette hospitalité s'accompagne d'une exigence implicite : pour être pleinement des leurs, elle doit se délester de tout ce qui la constitue, renoncer à sa langue, à ses habitudes vestimentaires, à ses coiffures, à son passé. Or, c'est là qu'elle mesure l'ampleur du reniement subi : toute sa vie, elle a tenté d'épouser les valeurs françaises et l'esthétique européenne, guidée par l'ambition silencieuse de ses parents. Elle a tourné le dos à la Guadeloupe dans l'espoir de s'intégrer à une société qui ne l'a jamais acceptée. Et voilà que, désormais, on lui demande de rejeter cet autre pan d'elle-même pour adopter sans réserve la culture africaine.

À présent, que voulait-on de moi ? Que j'adopte entièrement la culture de l'Afrique ? Ne pouvait-on m'accepter comme j'étais, avec mes bizarreries, mes cicatrices et mes tatouages ? D'ailleurs, s'intégrer se résumait-il à modifier superficiellement son apparence ? Baragouiner des langages ? Dessiner des rosaces dans ses cheveux ? La véritable intégration n'implique-t-elle pas avant tout une adhésion de l'être, une modification spirituelle ? Personne ne se souciait de l'état de mon esprit et surtout de mon cœur. (Condé, 2012 : 88)

Au fond, ce que Condé revendique, parfois à son insu, c'est le droit d'exister dans l'entre-deux, de revendiquer une identité hybride, faite de fragments européens et africains. Elle refuse de renier l'une ou l'autre des cultures qui la traversent et choisit plutôt de se décoloniser en déconstruisant les idées reçues inculquées dès l'enfance. Ce texte porte ainsi en lui une quête profonde : celle d'un enracinement, d'un lieu, qu'il soit géographique, symbolique ou identitaire où il serait enfin possible de ressentir un sentiment d'appartenance apaisé. Mais pour y parvenir, elle doit d'abord se libérer de ce limbe incertain, de cet espace flottant, et embrasser consciemment la nature profondément hybride de son être, une posture précieuse pour rendre compte des paradoxes contemporains de l'identité (Giménez, 2015 : 2).

Reconstruire son identité passe aussi par la résolution de ses conflits avec les deux langues présentes dans le premier roman : le français et le créole. L'interdiction familiale du créole a longtemps nourri chez Condé le sentiment d'utiliser une langue, le français, qui ne lui appartenait pas et qui demeurerait l'instrument de sa colonisation. Si elle a un temps envisagé d'écrire en créole à la manière de Chamoiseau ou Confiant, sa maîtrise insuffisante de la langue l'en a dissuadée. Elle a dès lors dû apprendre à s'appropriier sa langue maternelle, le français. Le tournant s'opère lorsqu'elle prend conscience que la langue appartient à celui qui en fait usage. Elle formule alors ce mantra qui apaise son angoisse d'illégitimité : « Je n'écris ni en français, ni en créole, j'écris en Maryse Condé » (Pfaff, 2016 : 65). En affirmant que le français et le créole appartiennent à ceux qui les utilisent, elle revendique son droit au français non comme une posture politique, mais comme un véhicule pour s'exprimer. Comme elle le confie elle-même : « Je ne suis pas un écrivain à message. J'écris d'abord pour moi, pour m'aider à comprendre et à supporter la vie » (Pfaff, 2016 : 66). Pour Condé, l'écriture n'est donc pas une revendication, mais une manière de se libérer de ses peurs et d'accéder à une meilleure compréhension de soi-même, de son identité.

En psychologie, le concept d'identité est intimement lié au verbe « s'identifier », c'est-à-dire au processus dynamique par lequel l'individu se construit en se reconnaissant dans certains groupes auxquels il choisit, consciemment ou inconsciemment, de s'affilier. Ce mécanisme repose sur l'incorporation progressive des traits, des valeurs et des représentations propres à ces groupes, qui viennent nourrir et structurer sa propre construction identitaire (Konzett, 2012 : 21). L'identité culturelle ou collective, fruit de cette affiliation, a déjà été explorée dans une perspective plus large. Toutefois, les sociologues et sociolinguistes adoptent une approche plus englobante et interactionnelle : ils envisagent l'identité non pas comme un noyau fixe, mais comme un ensemble de rôles sociaux que les individus endossent, façonnent et transforment dans l'interaction permanente avec autrui (*Ibid.*). Ainsi, l'identité se révèle être une œuvre en perpétuel devenir, façonnée au gré des relations humaines et du tissu social dans lequel elle s'inscrit.

Loin d'être une donnée innée ou un invariant biologique, l'identité apparaît dès lors comme un processus de co-construction, une trajectoire mouvante qui se dessine à travers un enchaînement d'identifications et de différenciations vis-à-vis des autres : de ce qu'ils sont, de ce que nous croyons qu'ils sont, mais aussi de

la manière dont nous pensons qu'ils nous perçoivent (Picard, 2008 : 76). Le « soi », tel que le conçoit Mead, n'est pas une entité close ou isolée, mais un objet social en soi, façonné et constamment redéfini au sein des interactions avec les autres (Konzett, 2012 : 24). C'est à travers ce processus de socialisation, où autrui nomme, étiquette, projette et attribue, que l'individu apprend à se penser, à se lire, à se reconnaître. En somme, l'identité s'élabore dans une oscillation incessante entre assimilation et altérité, car sans le regard d'autrui, le « je » lui-même perd toute consistance. Sans l'Autre, nul Moi n'est possible.

Cependant, l'individu ne s'engage jamais dans une nouvelle relation depuis une table rase. Il porte en lui un héritage invisible mais puissant : une personnalité forgée, des habitudes enracinées, des valeurs transmises toutes influencées par le contexte familial et culturel de son enfance. Ce bagage intime façonne en profondeur sa manière d'être au monde et agit comme filtre ou catalyseur dans ses futures relations. Comme le souligne Picard, ces expériences passées, souvent enfouies dans l'inconscient, peuvent devenir autant de points d'ancrage que de sources de friction : « La façon dont se construisent les relations interpersonnelles est largement influencée par les histoires individuelles. Cette influence est en grande partie inconsciente et peut se manifester de plusieurs façons » (Picard, 2008 : 86).

Les interactions humaines, en définitive, jouent un rôle décisif dans la formation de l'identité individuelle et inversement. Ce va-et-vient constant entre le regard de l'autre et le regard sur soi modèle en profondeur notre image intérieure. Les commentaires, jugements et validations reçus de notre entourage agissent comme des miroirs, parfois déformants, mais toujours influents dans notre perception de nous-mêmes. Les interactions bienveillantes peuvent nourrir une identité positive, affermie, reconnue. À l'inverse, les relations marquées par le conflit, la toxicité ou le rejet peuvent générer des insécurités durables, un affaiblissement de l'estime de soi, voire une confusion identitaire. Parfois, ces expériences douloureuses deviennent des modèles relationnels négatifs que l'individu, consciemment ou non, reproduit dans ses liens ultérieurs.

Dans l'œuvre de Condé, ces dynamiques interpersonnelles jouent un rôle fondamental dans la constitution de son identité narrative et existentielle. Parmi les relations les plus marquantes de la période relatée, deux se détachent avec une acuité particulière : celle liée à sa maternité et celle ancrée dans sa vie amoureuse. Toutes deux sont décrites comme des expériences empreintes de douleur, d'incomplétude et de regret. Elles apparaissent comme des nœuds existentiels, des zones d'ombre qui, loin de figer son identité, en révèlent au contraire la complexité, les failles, les contradictions, mais aussi la force sous-jacente d'une femme en quête d'elle-même à travers les débris de ces liens éprouvants.

Pour comprendre la relation complexe et douloureuse que Condé entretient avec ses enfants, il convient d'abord de revenir à la genèse de ses liens affectifs, en particulier à celle qui l'unit, ou plutôt la désunit, à sa propre mère. Dès les premières pages de son autobiographie, Condé dévoile avec une sincérité poignante les tensions et les silences qui ont marqué cette relation fondatrice. En effet, le lien mère-fille, dont l'impact sur la construction identitaire est indéniable, s'impose ici comme un prisme à travers lequel se lit l'ensemble de sa trajectoire affective. La mère constitue, dès les premiers instants de la vie, la figure tutélaire par excellence, celle par qui le monde prend forme. C'est à travers son regard que l'enfant commence à exister pour lui-même, à se voir, à se penser. Comme le souligne Picard, ce regard inaugural est porteur de promesses ou de blessures :

Le regard de la mère est la première forme de reconnaissance à laquelle l'enfant est confronté ; et c'est à travers lui qu'il se voit. Si ce regard reflète de l'inquiétude, l'enfant se vivra comme un être « inquietant ». [...] À l'inverse, face à un regard attendri, béat et admiratif, il se sentira valorisé et construira peu à peu une image positive de lui-même. (Picard, 2008 : 76)

Ce lien matriciel, aussi essentiel que fragile, est souvent traversé par des tensions irréconciliables. L'amour entre une mère et sa fille, loin d'être limpide, se teinte fréquemment de contradictions violentes, de désirs inassouvis, de culpabilités sourdes. Freud, dans sa lecture incisive de l'amour filial, en révèle les apories :

Il est démesuré, il demande l'exclusivité, il ne se contente pas de partialité. [...] cet amour manque à proprement parler de but, il est incapable d'une satisfaction pleine, et pour l'essentiel, il est condamné à déboucher sur un désappointement et à laisser place à une attitude hostile. (Omaïra, 2017 : 62)

Lacan, de son côté, va plus loin encore dans sa radicalité, en qualifiant la relation mère-fille de « dévastatrice », une affirmation qui ne vise pas à la condamner, mais à en souligner le caractère structurant, voire inévitablement conflictuel : « Cette relation dévastatrice [...] s'agirait plutôt d'un fait structurant qui rend compte de l'impossible harmonie de cette relation mère-fille » (Omaïra, 2012 : 106). À cette relation naturellement ambivalente s'ajoute la complexité spécifique des rapports dans le contexte antillais colonial. D'abord, la mère de Condé illustre le drame de l'assimilation analysé par Albert Memmi : obsédée par la respectabilité française, elle incarne cette figure qui tente d'échapper à sa condition. « L'ambition première du colonisé sera d'égaliser ce modèle prestigieux, de lui ressembler jusqu'à disparaître en lui » (Memmi, 1957 : 149). Ce désir engendre ce que Memmi nomme le « refus de soi » : en réprimant chez sa fille toute spontanéité ou créolité, la mère tente de dissimuler « son passé, ses traditions, toutes ses racines enfin, devenues infamantes » (Memmi, 1957 : 151).

Cette aspiration rejoint ce que Homi Bhabha théorise sous le nom de « mimicry », le désir d'un Autre réformé et reconnaissable, qui serait : « almost the same, but not quite » (Bhabha, 1994 : 86). Pour Bhabha, cette imitation n'est jamais une identité pleine, elle est marquée par un décalage, un excès ou un manque qui transforme le sujet colonisé en une version « partielle » et incomplète de l'original. La mère de Condé illustre tragiquement ce processus : en s'efforçant de copier méticuleusement les codes bourgeois occidentaux, elle ne produit qu'une répétition hantée par l'inauthenticité. Ce décalage crée une insécurité permanente

au sein de la famille, car comme le note Bhabha, le mimétisme est toujours construit autour d'une « ambivalence » qui le menace de l'intérieur. Pour la jeune Maryse, grandir dans ce contexte signifie hériter du sentiment d'imposture face à une identité qu'elle sent construite sur le vide, sur le manque d'affectivité maternelle et culturelle.

Or, dans le cas de Condé, cette relation semble marquée par une forme d'abandon affectif, une absence d'investissement psychique de la part de sa mère. Ce vide laisse chez elle une empreinte durable, un sentiment de solitude primordiale. Comme le rappelle Bordignon, les besoins affectifs fondamentaux, lorsqu'ils ne sont pas comblés, engendrent des troubles identitaires profonds : « Être accueilli, reçu et aimé naît de l'uniformité, de la fidélité et de la qualité dans l'approvisionnement de l'alimentation, de l'attention et de l'affection fournies principalement par la mère » (Bordignon, 2006 : 53).

Ne pas trouver de réponse à ces besoins fondamentaux provoque chez l'enfant un sentiment d'errance intérieure, de séparation radicale et de confusion ontologique : « un sentiment d'abandon, d'isolement, de séparation et de confusion existentielle sur soi, sur les autres et sur le sens de la vie » (Bordignon, 2006 : 53). C'est donc tout naturellement que cette faille originelle influe sur la manière dont Condé abordera ses relations futures, et notamment sur la façon dont elle vivra ou subira sa propre maternité. Marquée par une blessure affective non résolue, elle peine à établir avec ses enfants un lien nourricier stable, et ce hiatus émotionnel devient l'un des grands nœuds de son autobiographie. Loin de chercher à se justifier, Condé se montre implacable envers elle-même : « Mon comportement à son égard pouvait sembler celui d'une mauvaise mère » (Condé, 2012 : 27).

Elle décrit la maternité non comme un épanouissement, mais comme un territoire d'ambivalence, peuplé de remords, de négligence, d'abandon. Son récit, empreint de lucidité et de douleur, déconstruit les idéaux maternels pour y substituer une voix vulnérable, humaine, profondément faillible. Mais qu'est-ce donc qu'être une « mauvaise mère » ? Il est essentiel de rappeler que le récit de Condé couvre une période cruciale de sa vie, ses années de formation entre 18 et 27 ans, moment où son identité individuelle est encore en pleine gestation. Elle tente de se frayer un chemin dans un monde qui ne cesse de la rejeter, tout en assumant le poids de la maternité dans un contexte précaire, tant économique que psychologique. Elle le confesse elle-même : elle n'était pas en mesure de s'occuper pleinement de ses enfants.

Cependant, il serait réducteur d'évaluer cette expérience selon les canons d'une maternité idéalisée, hérité d'un modèle patriarcal qui exige des femmes qu'elles incarnent la figure sacrificielle de la « bonne mère », altruiste, omniprésente, dévouée à l'extrême. Or, ce modèle, encore dominant à l'époque, vacille déjà. Comme le soulignent Paricio et Polo : « Les difficultés à adapter ses propres décisions au récit de la "bonne mère" génèrent des symptômes d'anxiété, d'impuissance et de frustration chez les femmes » (Paricio & Polo, 2020 : 33). Condé, en ce sens, donne voix à une maternité déchirée, imparfaite, mais résolument honnête. Son témoignage éclaire une autre facette de la maternité : celle qui cohabite avec l'incertitude, l'ambivalence, et la quête de soi. Elle ne s'excuse pas, elle n'accuse pas, elle raconte, avec cette voix singulière qui défie les dogmes et explore les failles comme les forces de l'être.

D'après Daniel Stern (2004), la naissance physique du bébé entraîne la naissance de la « psyché maternelle », c'est-à-dire une nouvelle identité de la femme qui émerge de son expérience de la maternité (Paricio & Polo, 2020 : 39). Stern critique ainsi le manque d'attention que les modèles théoriques classiques ont accordé à l'impact de la maternité sur la structure psychique des femmes. Il souligne les émotions contradictoires que traverse la mère pendant la grossesse et après la naissance de l'enfant, oscillant entre la perte du rôle de « fille » (qui implique une relecture de sa propre relation à la mère) et l'acquisition des compétences requises pour s'occuper d'un enfant. L'histoire personnelle de chaque femme joue un rôle fondamental dans l'incarnation de ce nouveau rôle maternel.

Ce rôle s'inscrit dans le cadre du mythe de la « bonne mère », selon lequel toute femme posséderait un instinct naturel la poussant au sacrifice et à l'abnégation. Autrement dit, la maternité institutionnalisée impose aux femmes un modèle où l'instinct maternel prime sur la réalisation de soi, et où les besoins de l'enfant passent avant ceux de la mère (Paricio & Polo, 2020 : 35). Comme il n'existe qu'un seul modèle hégémonique de la mère idéale dans l'imaginaire collectif, de nombreuses mères en viennent à douter d'elles-mêmes lorsqu'elles prennent des décisions qui s'en éloignent. Pourtant, ne pourrait-on pas questionner cette vision unique ? N'y aurait-il pas plusieurs façons d'être une « bonne mère » ? (Paricio & Polo, 2020 : 41). Il est indéniable que la naissance d'un enfant, en particulier du premier, bouleverse radicalement la vie d'une femme, engendrant une nouvelle identité et une réorganisation des priorités (Paricio & Polo, 2020 : 46). L'expérience de la maternité est marquée par la situation personnelle de chaque femme, influençant à la fois sa relation avec ses enfants et son identité maternelle. En somme, chaque maternité est singulière : il n'existe pas de modèle universel ni parfait.

La relation de Maryse Condé avec ses enfants constitue un axe central du récit, comme en témoigne la photographie figurant en couverture du livre. Nous y voyons l'autrice entourée de ses quatre enfants : un garçon, fruit de son premier amour, et trois filles, nées de son union avec son premier mari, Mamadou Condé, dont elle a conservé le nom de famille. Ce cliché familial frappe par la gravité de ses visages : aucun ne sourit vraiment, à l'exception d'un demi-sourire esquissé par Condé. Tous sont impeccablement coiffés et habillés, mais la joie semble absente. Cette image résume bien le ton mélancolique, douloureux et introspectif qui traverse toute l'œuvre.

Dans *La Vie sans fards*, Condé relate son expérience de la maternité comme une succession de ruptures, de culpabilité et de luttes intérieures. Devenue mère à 19 ans après une brève relation avec Jean Dominique, un journaliste haïtien, elle se retrouve seule à Paris, abandonnée et sans ressources. Ce premier amour, bien

que formateur sur le plan intellectuel, se solde par un abandon brutal, que Condé attribue à un mépris de caste : mulâtre, Dominique l'aurait regardée de haut, reproduisant une hiérarchie raciale internalisée.

La naissance de son fils Denis coïncide avec la mort de sa propre mère. Condé, en deuil et sans moyens, confie l'enfant à l'Assistance publique. Cette séparation, douloureuse, reproduit un schéma d'abandon affectif qu'elle-même a connu enfant. Comme l'explique Picard (2008), les premières expériences relationnelles structurent le développement identitaire futur. Dans le cas de Condé, son histoire maternelle débute donc sous le signe de la répétition d'un traumatisme. Une fois un emploi décroché, Condé tente de récupérer Denis, mais son faible salaire et son emploi du temps chargé rendent la cohabitation impossible. Elle engage une nourrice, qu'elle finit par ne plus pouvoir payer, et finit par s'éloigner définitivement, confiant Denis à cette femme. Cette décision, qu'elle ne justifie jamais pleinement, devient une blessure centrale dans sa trajectoire maternelle.

Peu après, Condé épouse Mamadou Condé, un acteur guinéen, non par amour mais par nécessité sociale. Tous deux projettent sur l'autre des attentes irréalistes. Elle espère redorer son image aux yeux d'une société qui l'a jugée, tandis que lui voit en elle une compagne prestigieuse. Ce mariage ne dure que trois mois, miné par les différences et les illusions. Condé avoue n'avoir jamais parlé de Denis à Mamadou, craignant que la révélation ne fasse échouer leur union. Son fils devient un secret douloureux, symbole de ses échecs. La culpabilité est omniprésente dans son récit : Condé se reproche son incapacité à aimer pleinement, à protéger, à être présente. Denis devient le reflet de son premier amour trahi, ce qui complique davantage leur lien. Pourtant, malgré la distance, elle affirme l'avoir toujours profondément aimé.

La naissance de sa deuxième fille, Sylvie-Anne, à 23 ans, marque un tournant. Le ton du récit change : l'émerveillement remplace la tristesse. Cette évolution reflète une transformation identitaire : Condé commence à se réconcilier avec son rôle de mère. Toutefois, ses relations restent fragiles. Elle déménage souvent, et ses enfants, ballotés d'un pays à l'autre, souffrent de ce déracinement. Certains finissent par tisser des liens plus forts avec d'autres figures maternelles, ce qui suscite en Condé un mélange de jalousie et de remords. Le lien avec Denis reste le plus douloureux. Mort du sida en 1997, il incarne pour elle une mémoire blessée. Elle tente de faire la paix avec lui à travers l'écriture, reconnaissant ses erreurs et affirmant son amour. Denis a souffert de harcèlement scolaire en Guinée, d'un sentiment de différence vis-à-vis de ses sœurs, et de l'éloignement émotionnel de sa mère. Lorsqu'il apprend que son père biologique n'est pas le même que celui de ses sœurs, leur relation se détériore davantage.

Condé ne se présente jamais comme une mère idéale. Elle assume ses failles, sa dépression, ses choix dictés par la survie plutôt que par le désir. Mais elle souligne aussi qu'avant d'être mère, elle est une femme, façonnée par ses propres blessures d'enfance. Sa maternité, marquée par l'instabilité, le rejet, les non-dits et les déplacements, est le miroir de sa propre quête d'identité.

4. Conclusion

L'enfance et la jeunesse de Condé sont traversées par un mal-être profond, né d'une éducation aliénante, d'un sentiment de non-appartenance et d'une maternité troublante. Pourtant, dans ce monde rigide et peu accueillant, elle trouve une échappatoire : l'imaginaire. Très tôt, elle se replie sur la rêverie et l'affabulation comme mécanismes de défense, construisant des univers fictifs pour échapper à une réalité trop pesante. Ce refuge psychique, qu'elle nomme plus tard « mythomanie », révèle déjà les prémices d'une vocation littéraire. Dans sa chambre, à l'abri des regards, elle invente des mondes où elle peut enfin être libre. Ce besoin impérieux de fiction traduit un déséquilibre affectif, mais aussi une créativité salvatrice, qui annonce le rôle fondamental que l'écriture jouera dans sa vie.

Ce repli dans l'imaginaire n'est pas un simple caprice d'enfant : il s'agit d'un processus de régulation émotionnelle, un moyen de préserver son intégrité psychique face à une existence marquée par la solitude, le rejet et la douleur. L'écriture, dans ce contexte, devient progressivement un espace de recomposition du soi, un outil pour panser les blessures et redéfinir les contours d'une identité refusée, fragmentée ou imposée. C'est dans cet espace de création qu'elle reconquiert une parole qui lui a été confisquée, et qu'elle parvient à exprimer la complexité de son vécu diasporique.

Privée de transmission culturelle authentique, Condé choisit néanmoins de revendiquer son appartenance à un peuple dont elle n'a pas toujours partagé les normes identitaires. Son œuvre participe à une redéfinition plurielle de l'identité antillaise, refusant les injonctions de conformité culturelle. Comme elle le confie elle-même, l'identité ne devrait pas être un vêtement imposé, mais une construction personnelle, évolutive et libre :

[Condé] Pour être un Guadeloupéen, il y a une sorte de norme. [...] C'est une personne qui est africaine, [...] qui parle créole. [...] On doit aimer certaines choses culturelles, une forme de musique, des fruits... or moi je ne me suis jamais retrouvée dans ce modèle. [...] Dois-je dire que comme je ne partage pas ces sentiments, je ne suis pas antillaise ? Non. Je crois qu'il faudrait que l'identité antillaise dépende de chaque individu... qu'elle ne soit pas un vêtement qu'on veut vous enfiler de force. (Carruggi, 2010 : 211)

Loin de l'essentialisme culturel ou de la nostalgie des origines, Condé propose une autre voie : celle d'une identité consciente, critique et en constante reconstruction. Elle transforme la douleur en parole et la solitude en créativité. Son parcours, marqué par l'auto-décolonisation, illustre la possibilité de se réapproprier son histoire par la littérature. Écrire devient, pour elle, un acte de survie, mais aussi un geste de transmission, une manière de faire entendre une voix trop longtemps marginalisée. En ce sens, son autobiographie

dépasse le cadre personnel pour s'inscrire dans une réflexion collective sur l'héritage colonial, la mémoire et la reconstruction de soi.

Références bibliographiques

- Albelda Marco, Marta & María Estellés Arguedas, (2021) « De nuevo sobre la intensificación pragmática: revisión y propuesta », *Estudios Románicos*. Vol. 30. <https://doi.org/10.6018/ER.470321>
- Bhabha, Homi K., (1994) *The Location of Culture*. Londres, Routledge.
- Bordignon, Nelso Antonio, (2005) « El desarrollo psicosocial de Eric Erikson. El diagrama epigenético del adulto », *Revista Lasallista de Investigación*. Vol. 2, n° 2, pp. 50-63. Disponible sur : <https://www.redalyc.org/pdf/695/69520210.pdf>. [Dernier accès le 29 mai 2026].
- Bournonville, Coralie, (2011) « Imaginer les sentiments d'autrui : un problème éthique et esthétique du roman-mémoires de la première moitié du 18e siècle », *Dix-huitième siècle*. Vol. 43, pp. 671-687. <https://doi.org/10.3917/dhs.043.0671>
- Brea, Leyda Mercedes, (2014) *Factores determinantes del sentido de pertenencia de los estudiantes de Arquitectura de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra*. Thèse de doctorat, Universidad de Murcia. Disponible sur : <https://digitum.um.es/entities/publication/489f172b-ce1f-4277-95d2-42dd92efce13> [Dernier accès le 29 mai 2026].
- Carruggi, Noelia, (2010) *Maryse Condé : Rébellion et transgressions*. Paris, Karthala.
- Condé, Maryse, (1999) *Le Cœur à rire et à pleurer*. Paris, Pocket.
- Condé, Maryse, (2012) *La Vie sans fards*. Paris, Pocket.
- Cortés, Rosalía, (1998) « Identidad y literatura en el Caribe francófono », *Cuadernos de Literatura*. Vol. 4, n° 7-8, pp. 107-118.
- Debold, Elizabeth, Marie Wilson & Idelisse Malavé, (1994) *La revolución en las relaciones madre hija*. Barcelona, Paidós.
- Faerber, Johan & Sylvie Loignon, (2018) « Fiche 55. Pathétique (n. m.) ou Registre pathétique » in Faerber, Johan & Sylvie Loignon (dir.), *Les procédés littéraires : De allégorie à zeugme*. Paris, Armand Colin, pp. 179-181.
- Gago, Josu, (2014) « Teoría del apego. El vínculo », Escuela Vasco Navarra de Terapia Familiar. Disponible sur : <https://gc.scalahed.com/recursos/files/r161r/w25707w/Teoria-del-apego.-El-vinculo.-J.-Gago-2014.pdf> [Dernier accès le 29 mai 2026].
- Giménez Calpe, Ana, (2015) « Narración e identidad híbrida en Caramelo or puro cuento de Sandra Cisneros », *Tonos digital: Revista de estudios filológicos*. N° 28. Disponible sur : <http://hdl.handle.net/10201/42897> [Dernier accès le 29 mai 2026].
- Glissant, Édouard, (1990) *Poétique de la Relation*. Paris, Gallimard.
- Grosfoguel, Ramón, (2022) *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. Madrid, Akal.
- Hardwick, Louise, (2013) *Childhood, Autobiography and the Francophone Caribbean*. Liverpool, Liverpool University Press. <https://doi.org/10.3828/9781846318412>
- Jurney, Florence Ramond, (2006) *Voix/es libres*. Birmingham, Summa Publications.
- Konzett, Carmen, (2012) *Any Questions? Identity Construction in Academic Conference Discussions*. Berlin & Boston, De Gruyter Mouton.
- Laffage-Bouchard, Nicolas, (2007) « Il y a 50 ans, François Duvalier était assermenté comme président d'Haïti », *Perspective Monde*. 28 octobre. Disponible sur : <https://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMAAnalyse?codeAnalyse=560> [Dernier accès le 29 mai 2026].
- Lejeune, Philippe, (1975) *Le pacte autobiographique*. Paris, Éditions du Seuil.
- López Vélez, María Omaira, (2017) *Relación madre - hija: una perspectiva psicoanalítica. ¿Qué consecuencias psíquicas tiene para algunas mujeres la relación con su madre?* Mémoire de master en recherche psychanalytique, Universidad de Antioquia, Medellín. Disponible sur : http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/7245/1/LopezMaria_2017_RelacionMadreHija.pdf [Dernier accès le 29 mai 2026].
- Memmi, Albert, (1957) *Portrait du colonisé*. Paris, Buchet/Chastel.
- Oliva Delgado, Alfredo, (2004) « Estado actual de la teoría del apego », *Apuntes De Psicología*. Vol. 13, n°45, pp. 21-40. Disponible sur : <https://doi.org/10.55414/j7gddv31> [Dernier accès le 10 mars 2020].
- Paricio del Castillo, Rocío & Cristina Polo Usaola, (2020) « Maternidad e identidad materna: deconstrucción terapéutica de narrativas », *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*. Vol. 40, n° 138, pp. 33-54. <https://doi.org/10.4321/S0211-573520200020003>
- 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.
- Picard, Dominique, (2008) « Quête identitaire et conflits interpersonnels », *Connexions*. Vol. 89, n° 1, pp. 75-90. <https://doi.org/10.3917/cnx.089.0075>
- Prudent, Lambert Félix, (2005) « Langue et culture créoles : création d'une discipline et construction de normes », *Revue française de linguistique appliquée*. Vol. 10, n° 1, pp. 103-114. <https://doi.org/10.3917/rfla.101.0103>

- Quijano, Aníbal, (2000) « Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina », *Dispositio*. Vol. 24, n° 51, pp. 137-148. Disponible sur : <https://www.jstor.org/stable/41491587> [Dernier accès le 29 mai 2026].
- Régis, Antoine, (1998) *Rayonnants écrivains de la Caraïbe*. Paris, Maisonneuve & Larose.
- Robles Martínez, Beatriz, (2008) « La infancia y la niñez en el sentido de identidad. Comentarios en torno a las etapas de la vida de Erik Erikson », *Revista mexicana de pediatría*. Vol. 75, n°1, pp. 29-34. Disponible sur : <https://www.medigraphic.com/pdfs/pediat/sp-2008/sp081g.pdf> [Dernier accès le 29 mai 2026].
- Saxe, Facundo, (2015) « La noción de performatividad en el pensamiento de Judith Butler: queerness, precariedad y sus proyecciones », *Estudios Avanzados*. Vol. 24, pp. 1-14.
- Selao, Ching, (2003) « La petite fille à la peau noire et aux masques blancs : Le cœur à rire et à pleurer de Maryse Condé », *Tessera*. N° 35. <https://doi.org/10.25071/1923-9408.25525>
- Stern, Daniel, (2004) *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. New York, W. W. Norton.
- Vidya, G, (2013) "Maryse Condé's Deconstruction and Reconstruction of the Creole Identity". *Language in India*. Vol. 13, n° 5, pp. 647-654.