

Voyages vers un " continent imaginaire " : Antillais au Sénégal (1960-1970)

Céline Labrune-Badiane

► **To cite this version:**

Céline Labrune-Badiane. Voyages vers un " continent imaginaire " : Antillais au Sénégal (1960-1970). Outre-Mers, 2013, p.137-150. <hal-00974141>

HAL Id: hal-00974141

<https://hal.univ-antilles.fr/hal-00974141>

Submitted on 5 Apr 2014

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

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

Voyages vers un « continent imaginaire »¹. Antillais au Sénégal (1960-1970)

Dès la fin du XIX^{ème} siècle, des Antillais et des Guyanais circulent entre la Caraïbe et l'Afrique en tant que fonctionnaires de l'administration coloniale pour la plupart, militaires ou exerçant des professions libérales (Héléon, 1997). Nourris par les discours assimilationnistes, ils se considèrent comme Européens et sont perçus comme tels. A partir de 1945, et surtout des années 1960, avec la diffusion des idées du mouvement de la Négritude et du fait des déceptions liées à la départementalisation telle qu'elle a été mise en place², dans le contexte des indépendances africaines, le rapport des Antillais à l'Europe et l'Afrique se transforme (Fanon, 1955). Au cours de cette période, émerge une pluralité de récits identitaires dans lesquels l'Afrique a une place plus ou moins importante : les partisans de l'assimilation la mettent à distance ; les partisans du retour vers l'Afrique la considère comme « la patrie authentique »³ ou encore les indépendantistes valorisent avant tout leur antillanité. C'est dans ce contexte que les migrations des Antillais et des Guyanais vers l'Afrique s'inscrivent au début des années 1960. Coopérants, entrepreneurs privés, artistes, écrivains s'établissent dans les anciennes colonies françaises d'Afrique de l'ouest (Guinée, Côte d'Ivoire, Haute-Volta...). Du fait de sa place dans l'Empire français en Afrique, des relations entre Senghor, Césaire et Damas, le Sénégal est l'un des pays d'accueil privilégié⁴.

Pour une poignée d'intellectuels, cette migration est vécue comme un « retour » vers la terre ancestrale⁵. La filiation avec l'Afrique, et plus particulièrement, la question du « retour » sur la « terre-mère » est constitutive des identités diasporiques noires caribéennes (Glissant, 1981). Nombreux sont les mouvements intellectuels, politiques ou encore religieux qui la pensent : Rastafarisme (Bonacci, 2007), Négritude, Afrocentrisme...(Howe, 1999 ; Guedj, 2011). Ce désir d'Afrique se concrétise sous différentes formes : retours « sur place », « pèlerinages identitaires » (C. Sitchet), immersion temporaire, tourisme mémoriel à Gorée ou Ouidah...et retours réels. Au sein de l'espace francophone, ces « retours » sont essentiellement le fruit d'initiatives personnelles et aucun projet collectif n'a été formulé. Ce phénomène reste ainsi marginal mais a toutefois été valorisé, amplifié, parfois suscité⁶ par les sympathisants et les théoriciens du mouvement de la Négritude. Ainsi, lors de son voyage à la Martinique en 1976, Senghor fait part à son auditoire des liens amicaux qui le lient aux Antillais depuis Paris où il a rencontré Césaire mais aussi « à Dakar, [où il a] de nombreux Antillais comme collaborateurs : des Martiniquais, des Guadeloupéens, des Haïtiens ». Au

¹ J.-P. Sartre, « Orphée noir », Préface à l'Anthologie

² F. Constant et J. Daniel, *Cinquante ans de départementalisation Outre-Mer*, Paris, L'Harmattan, 1997.

³ Chivallon, *La diaspora des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, ed. CNRS, Paris, 2004, p.168

⁴ Les Antillais et Guyanais représentent 2.2% des coopérants français au Sénégal et sont donc surreprésentés parmi la population française quoiqu'ils sont tout de même peu nombreux (89 coopérants nés aux Antilles ou en Guyane parmi les 4081 dossiers).

⁵ Tous ceux qui partent ne pensent néanmoins pas leur migration en Afrique comme un retour : la majorité d'entre eux se sent avant tout français.

⁶ Au cours des années 1960/70, Senghor a invité des exilés originaires d'Haïti, « première république noire », à s'installer au Sénégal. De la même manière, en 2010, quelques mois après le tremblement de terre du 11 janvier, des étudiants haïtiens arrivaient au Sénégal répondant ainsi à l'invitation du président Abdoulaye Wade. Son ministre Iba Der Thiam prononça un discours, non sans maladresse, pour célébrer le « retour » de la diaspora : « Nous sommes ici réunis par un heureux coup du destin, pour être les témoins privilégiés et les acteurs élus, pour assister à un événement historique, qui fera date indubitablement, dans les relations pluriséculaires entre l'Afrique et sa diaspora. [...] En acceptant de répondre, positivement à l'appel du président Wade, vous revenez, chers parents, dans le pays de vos ancêtres et vous prouvez par la même occasion qu'aucun départ n'est jamais définitif ». Discours prononcé par Iba Der Thiam à l'accueil des étudiants haïtiens, le 17 octobre 2010.

cours de cette période, Xavier Orville, Raymond Relouzat, Henry Jean-Baptiste ou encore Joseph Zobel, Bertène Juminer et Roger Dorsinville sont des intellectuels et écrivains martiniquais, guyanais et haïtiens qui occupent des postes clés dans l'administration ou les institutions éducatives ou culturelles sénégalaises. Sans nier l'importance qu'ils ont pu avoir dans leurs domaines respectifs, on ne peut que constater leur faible nombre. Par ces exemples, Senghor défend l'idée d'une culture noire commune dont l'Afrique est la matrice. Pourtant les trajectoires individuelles que nous analysons en montrent les limites : les relations de ces « migrants » - imprégnés des discours coloniaux puis développementalistes (qui font de ces acteurs les agents de la *mission civilisatrice*) ou véhiculant une vision « romantique » de l'Afrique - avec les Africains sont révélatrices de l'abîme historique qui les sépare et que seule la couleur de la peau ne peut combler.

Malgré leur faible nombre, ces trajectoires sont emblématiques de la permanence et de la spécificité des liens entre les Antilles françaises et l'Afrique de l'ouest francophone. Qu'il s'agisse de migrations de travail ou de quêtes identitaires, ces circulations nous informent sur les représentations de l'Afrique dans les sociétés antillaises et guyanaise – et leur transformation à un moment donné – et amènent à s'interroger plus largement sur les identités caribéennes au sein de l'« Atlantique noir » francophone (P. Gilroy, 1993).

L'Afrique vue des Antilles

Dans les Antilles post-esclavagistes engagées dans un processus assimilationniste⁷, les discours – des autorités républicaines et des élites politiques locales – mettent l'Afrique à distance en étouffant les liens historiques, liés à l'esclavage, et véhiculent l'image d'un continent où dominant la violence et la barbarie⁸ par opposition à l'Europe et à la France – la Mère-Patrie⁹, considérées comme civilisées. Pour ces élites, majoritairement « mulâtres »¹⁰, il s'agit d'être reconnues en tant que Français à part entière afin d'accéder à la pleine citoyenneté. Pour les autorités coloniales, il s'agit d'ériger les « Antillais » en modèles de réussite de l'assimilation à la française, un objectif à atteindre pour l'ensemble des colonisés, Africains en particulier. La départementalisation de la Martinique, de la Guadeloupe et de la Guyane constitue l'aboutissement de ce processus en 1946 et illustre rapidement les limites du modèle assimilationniste. Dans ce contexte, d'autres discours sur l'identité antillaise émergent. La Négritude, née dans le Paris de l'Entre-deux-guerres de la rencontre entre des étudiants antillais et africains, renouvelle les discours sur l'Afrique aux Antilles¹¹. La filiation à l'Afrique est parfois revendiquée, parfois encore niée, toutefois le rapport reste ambivalent. Ainsi, Aimé Césaire illustre cette ambiguïté en tant que rapporteur de la loi de départementalisation, symbolisant l'assimilation à la culture française, et théoricien de la Négritude, postulant de l'africanité de tout Antillais. Moins qu'un paradoxe, cette posture révèle la dissociation du projet politique et du discours poétique dans la négritude césairienne.

⁷ S. Mam Lam Fouk, *Histoire de l'assimilation. Des « vieilles colonies » françaises aux départements d'outre-mer. La culture politique de l'assimilation en Guyane et aux Antilles françaises (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, Ibis Rouge éditions, 2006, 256p.

⁸ P. Boilley, « Les visions françaises de l'Afrique et des Africains », Adame Ba Konaré (dir), *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, La découverte, Paris, 2009, pp113-123.

⁹ Sur le discours familial, Richard D.E. Burton, *La famille coloniale – La Martinique et la mère patrie 1789-1992*, Paris, L'Harmattan, 1994, 308p.

¹⁰ Sur ce terme, cf M. Cottias, « « L'oubli du passé » contre la « citoyenneté ». Troc et ressentiment à la Martinique (1848-1946), in F. Constant et J. Daniel, *Cinquante ans de départementalisation Outre-Mer*, p299. Cette situation prévaut en Martinique. En Guadeloupe, une partie de l'élite se revendique comme « nègre » préfigurant ainsi la Négritude dès la fin du 19^{ème} siècle, cf J.-P. Sainton, *Couleur et société en contexte post-esclavagiste*, éd. Jasor, Pointe-à-Pitre, 2009, 172p.

¹¹ Blérard A., *Négritude et politique aux Antilles*, éd. caribéennes, 1981, 191p.

A partir des années 1950¹², alors qu'elle était occultée ou « sauvagisée », l'Afrique est mythifiée en tant que terre originelle et considérée comme un paradis perdu dans la littérature antillaise profondément marquée par la Négritude. Une vision « déshistoricisée » (le « pays d'avant [la déportation]» (P. Chamoiseau)) et déterritorialisée (le « Grand pays » (E. Glissant)) de l'Afrique, renversant les clichés européens en en produisant de nouveaux, irrigue ainsi les milieux intellectuels antillais. Produire un ailleurs, c'est « se déterritorier » au sens deleuzien c'est-à-dire « [...] échapper à une aliénation, à des processus de subjectivation précis »¹³. Brouiller les cartes, réinventer un mythe originel, c'est aussi se réapproprier son passé et s'affranchir de l'histoire officielle pour aller vers un ailleurs, produire une nouvelle identité. Ce renouveau dans la production d'images et de discours sur l'Afrique dans la littérature antillaise (G. Gratiant, Aimé Césaire, Léon Gontran-Damas...) relève d'une démarche militante qui vise à réhabiliter le continent et par là les Afro-descendants caribéens et les Africains stigmatisés et infériorisés du fait de la couleur de leur peau. En cela, la Négritude est avant tout un positionnement politique à replacer dans un contexte idéologique colonial puis postcolonial. L'Afrique représente ainsi cet ailleurs construit en contrepoint des images véhiculées par les Européens et est également, à partir des années 1950 et 1960, en se libérant du joug colonialiste, le continent du changement, du mouvement, de l'Histoire en marche. Les indépendances africaines laissent entrevoir d'autres possibles et font échos aux déceptions des Antillais et des Guyanais ainsi qu'à leurs combats, notamment ceux des étudiants antillais et africains à Paris où des solidarités se tissent autour de l'anticolonialisme (Fabre, 1985). Dans cette perspective, le « retour » - spirituel mais aussi physique - en Afrique apparaît dès lors comme nécessaire pour nombre d'intellectuels antillais de cette génération inspirés par le mouvement de la Négritude pour qui « tout enfant issu de [la grande] matrice [de la race noire] devrait pour se reconnaître, fatalement, se rattacher à [l'Afrique] »¹⁴ et donc passer par la terre africaine. La métaphore familialiste, chère au vocabulaire colonial, est ainsi utilisée pour définir *Le* lien avec l'Afrique et justifie la nécessité de se raccorder à l'*Alma Mater*. La Négritude n'échappe ainsi pas au paradigme de l'identité dominant en Europe¹⁵.

L'idéalisation de ce lien ancestral n'est pour autant pas nécessairement aveuglement comme cela est parfois le cas pour les Afrocentristes Africains-Américains (C. Sitchet). Dans la Négritude caribéenne, le rapport à l'Afrique révèle moins une nostalgie du passé qu'une mise à distance actuelle de l'Europe et une espérance dans cet ailleurs nécessairement tourné vers l'avenir. Cette espérance suscitée par les indépendances s'estompe peu à peu et fait place à une vision plus lucide de l'Afrique nourrie par de longues expériences sur place. Pour ces militants, après la réhabilitation de l'Afrique dans les imaginaires et les discours, il s'agit de participer activement à la construction du continent.

Partir au Sénégal

¹² Nkunzimana O., Rochmann M.C. et Naudillon Françoise (dir), *L'Afrique dans les imaginaires antillais*, Paris, Karthala, 2011, 252p.

¹³ Deleuze et Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, cité par T. Fouquet, *Filles de la Nuit, Aventurières noctambules. Anthropologie des désirs de l'ailleurs à Dakar*, Thèse de doctorat de l'EHESS, 2011, p23.

¹⁴ Entretien avec Maryse Condé, Notre Librairie n°74, 1984, p22.

¹⁵ Pour une critique des paradigmes de l'identité en contexte antillais, cf E. Glissant, *Poétique de la Relation*, 1990.

Pour les Martiniquais, les Guadeloupéens et les Guyanais, le Sénégal est une des destinations privilégiées en raison des relations qu'entretiennent Senghor, Césaire et Gontran-Damas, et plus largement du fait de ce que Senghor représente. De plus, avec l'indépendance du pays, de nouvelles possibilités d'emploi sont offertes car la politique scolaire coloniale drastique n'a pas permis de former les cadres et enseignants africains en nombre suffisant pour assurer l'encadrement scolaire (dans le secondaire et le supérieur) mais également pour prendre le relais dans d'autres secteurs de l'administration. Guyanais et Antillais partent désormais essentiellement dans le cadre de la coopération française pour travailler mais aussi afin de découvrir « la terre des ancêtres » ou de participer à la « Renaissance » du continent. L'Afrique est en effet désormais incontournable dans la quête identitaire parfois mystique de ces intellectuels qui se définissent désormais essentiellement par leurs liens avec le continent comme le montrent ces exemples de trajectoires.

En 1959, l'écrivaine guadeloupéenne Simone Schwartz-Bart et son mari quittent Paris et partent à Dakar afin que leur premier enfant naisse en Afrique. Le couple rétablit ainsi le lien ombilical et originel à la « terre mère » et postule que pour un Antillais, ce passage par l'Afrique est fondamental. La même année, Maryse Condé arrivait en Côte d'Ivoire où elle enseigna pendant une année dans un collège de Bingerville. Mariée au comédien guinéen Mamadou Condé rencontré à Paris où elle fréquentait les milieux étudiants africains, communistes, elle assouvissait ainsi son désir de connaître l'Afrique. En 1960, répondant à l'appel de Sékou Touré, elle part ensuite en Guinée. A peine quatre ans plus tard, pour des raisons politiques et personnelles, elle poursuit son chemin vers le Ghana puis vers le Sénégal où elle enseigne au lycée de Kaolack. Dans *Heremakhonon*, son premier roman, M. Condé s'interroge sur la nécessité du « retour » en Afrique pour les Antillais en quête d'une identité. Au moment du départ, à l'aéroport, l'héroïne Véronika est questionnée sur les raisons de son voyage ce qui la laisse assez confuse et montre la difficulté pour un Antillais de mettre des mots sur ce « désir » de « retour » : « *Raison du voyage ? Ni commerçante ? Ni missionnaire ? Ni touriste. Touriste peut être mais d'une espèce nouvelle, à la découverte de soi-même. Les paysages on s'en fout....* »¹⁶. De la même manière, Joseph Zobel, mettant en scène le « retour » en Afrique d'un martiniquais, montre le caractère nécessairement solennel d'une telle démarche. Ainsi dans *Voyage de noces*, Maurice « *se reprochait d'être venu en touriste, alors que c'est en pèlerin qu'il eut aimé fouler la terre de ses ancêtres* »¹⁷. Pour le convaincre de voyager au Sénégal, pays qui l'avait vu naître et grandir, sa femme avait d'ailleurs joué « *sur le profond désir qui habite chaque antillais d'aller connaître le pays de ses ancêtres* ». Quoique fictionnel, ce récit fut sans doute inspiré par les émotions ressenties par Zobel lui-même lorsqu'il débarqua au Sénégal à la fin de l'année 1957. Selon l'écrivain martiniquais, c'est l'avènement des indépendances qui a réveillé le « *désir qu' [il avait] toujours éprouvé de connaître un jour le pays de [ses] ancêtres* »¹⁸. C'est après « mûre réflexion » que Zobel a demandé son détachement au Sénégal. Il écrivit à Amadou Mathar M'Bow, Ministre de l'éducation nationale du Sénégal, soutenu dans sa démarche par la journaliste sénégalaise et amie du ministre Annette M'Baye d'Erneville - avec qui Zobel travaille à l'ORTF à Paris -. Dans une lettre, il rappelle qu'il est l'auteur de « rue-Case-nègre » et qu'ils ont nombre d'amis communs à Paris et précise ses motivations : « *Je suis âgé de 40 ans et si réellement j'ai tout le talent que me concède un certain public et nombre de voix autorisées, je suis persuadé que c'est en Afrique, au contact du peuple africain dont je suis issu et dont je porte avec fierté toutes les caractéristiques, - et à son actif - que ce talent*

¹⁶ M. Condé, *Heremakhonon*, 10/18, Paris, 1976, p12

¹⁷ J. Zobel, *Mas Badara*, p143

¹⁸ « D'amour et de silence », documentaire sur Joseph Zobel réalisé par O. Codol et K. Kezadri.

devra produire ses fruits les meilleurs »¹⁹. A peine un mois plus tard, J. Zobel est nommé au Sénégal, en Casamance. L'arrivée dans le petit aéroport de Ziguinchor constitue un premier choc et l'amène à une première prise de conscience de son « externalité » : « *Imaginez ce que ça pourrait être d'arriver dans un pays qu'on ne connaît pas et après un très long voyage, sans personne qui vous attende à l'arrivée* »²⁰. J. Zobel devait être affecté à Dakar et dès son arrivée en Casamance, il demande à repartir, arguant que Ziguinchor ne disposait pas de lycée qui pourrait accueillir ses enfants. Il n'y reste finalement que trois mois et est nommé à Dakar en février 1958 en tant que surveillant général du Lycée Van Vollehoven. Il exerce ensuite différentes fonctions : directeur de l'école des arts du Sénégal puis, à partir de 1963, il est affecté à la Radio Télévision du Sénégal où il est conseiller culturel et technique auprès du directeur et anime des émissions connues par de nombreux sénégalais. Très bien noté par ses supérieurs et apprécié par les autorités sénégalaises, il se distingue par « son attachement au rayonnement de la culture africaine »²¹.

C'est également à Paris qu'Henry Jean-Baptiste, originaire de la Martinique, a saisi l'opportunité de « rentrer » en Afrique. En 1970, alors qu'il vient d'obtenir son diplôme de l'ENA, il décide de « retourner en Afrique, là où sont [ses] racines » pour « retrouver une part de [son identité] » et confie qu'il est alors un « grand admirateur de Césaire »²². C'est à ce moment là que « par hasard », à Paris, il rencontre un ami issu d'une « grande famille St-Louisienne » qui l'informe que Senghor cherche un conseiller financier. Dans son autobiographie, Henry Jean-Baptiste considère sa nomination comme « un retour aux sources » : « après Fort-de-France et Paris, Dakar venait ainsi compléter un itinéraire qui me convenait à tous égards »²³. Le romancier Bertène Juminer, agrégé de médecine, utilise aussi la métaphore de la « racine » pour définir son lien au continent africain. Après une carrière internationale (Tunisie, Iran, etc...), il reçoit avec beaucoup d'enthousiasme son affectation à l'Université de médecine et de pharmacie de Dakar²⁴ en octobre 1967 : « *j'avais envie de retrouver mes racines. Je savais qu'on ne venait pas du Sénégal, mes ancêtres, comme beaucoup d'anciens guadeloupéens, venaient de la Côte du Bénin* »²⁵. Six années plus tard, il est contraint de quitter le Sénégal après avoir épuisé ses renouvellements de contrats de coopérant.

A travers ces exemples, que l'on pourrait multiplier, apparaissent de manière évidente des traits communs : il semble qu'au cœur des motivations prime la volonté de connaître la « terre des ancêtres » et ainsi de rétablir le lien historique rompu par la traite et la déportation vers les Amériques. Ce retour aux origines révèle l'adhésion à une même vision de l'identité considérée comme linéaire et dominée par la thématique de l'enracinement. Simone Schwartz-Bart, Maryse Condé, Joseph Zobel, Henry Jean-Baptiste et Bertène Juminer ont des parcours assez parallèles allant des Antilles vers le Sénégal en passant par Paris où ils fréquentent les mêmes lieux et appartiennent au milieu des intellectuels afro-antillais autour de Césaire, Damas et Senghor. Dans cette perspective, les attentes sont immenses : l'Afrique doit les révéler à eux-mêmes. Pour la plupart, la confrontation de l'imaginaire à la réalité africaine est parfois décevante mais dans tous les cas exaltante.

¹⁹ Archives Nationales du Sénégal, 4C1854, Lettre du 21 juin 1957

²⁰ « D'Amour et de silence », *op. cit.*

²¹ Archives Nationales de France (Site de Fontainebleau), F17 bis 11127

²² Entretien avec H. Jean-Baptiste, Fort-de-France, le 16 décembre 2011.

²³ H. Jean-Baptiste, *D'une île à l'autre*, p33.

²⁴ B. Juminer a également été membre de la commission nationale de l'environnement de la République du Sénégal.

²⁵ G. Othily, *Bertène Juminer : une vie, un destin*, Paris, L'Harmattan, 2007, p61.

Se rencontrer : Les relations entre Sénégalais, Antillais et Guyanais

La rencontre entre Antillais, Guyanais et Sénégalais a ainsi parfois lieu dans les milieux intellectuels parisiens. Elle se poursuit à Dakar où se croisent artistes, écrivains et poètes haïtiens, antillais et africains avec parmi eux Senghor, le poète président. Au sein de ce microcosme dakarois, Bertène Juminer se sent pleinement à l'aise et « *s'est plongé avec délectation dans l'intelligentsia africaine. [Il a] connu beaucoup de grands écrivains, en commençant par le plus grand, Senghor (...)* »²⁶. Quand Joseph Zobel se souvient du Festival Mondial des Arts Nègres en 1966, alors qu'il travaille à la radio sénégalaise, il l'associe à une période particulièrement heureuse : « *ça m'a donné l'occasion de connaître beaucoup de grands écrivains que je n'aurais jamais pu rencontrer autrement* »²⁷. Aux côtés de cette élite littéraire, nécessairement minoritaire, qui occupe des fonctions importantes, au cœur du pouvoir, on compte parmi cette communauté antillaise du Sénégal de nombreux fonctionnaires partis dans le cadre de la coopération française. Du fait de leur fonction, comme ce fut le cas avant les indépendances, ils se trouvent dans une position d'intermédiaire entre Européens et Sénégalais, position considérée comme ambiguë par les Sénégalais. En tant qu'ex-colonisés, parfois soumis à une solidarité de couleur, ces coopérants antillais et guyanais sont parfois considérés comme des néocolonialistes. Ils sont affublés de différents surnoms plus ou moins péjoratifs : « makatiembe », « makafoutes », « tiembe », « fils d'esclaves ». Dans ses mémoires, l'écrivain haïtien, directeur des Nouvelles Editions Africaines à Dakar, Roger Dorsinville évoque à plusieurs reprises les coups de « lance » qu'il a reçu de la part de ses collègues africains : « *je ne connais pas de symbole plus pertinent que celui, cruel, employé par Simone Schwarz-Bart dans la scène où elle fait courir, bras ouverts, le cousin antillais vers l'Africain de même visage qui le reçoit en lui crachant l'injure « esclave » et le perçant de sa lance* »²⁸. Les Antillais sont ainsi parfois jugés plus durement que les Blancs par les Africains du fait de leur couleur mais aussi de leur ancienne condition de colonisés. La domination coloniale s'est construite sur la différence chromatique Noirs/Blancs or les Antillais, en travaillant aux côtés des Européens, rompent cette logique et troublent cette dichotomie, ce que Bertène Juminer décrit majestueusement dans son ouvrage *Les Héritiers de la Presqu'île*. Pour Bacon, détective privé sénégalais, un peu canaille, officiant dans le Dakar de la fin des années soixante : « *Il y a une distinction à faire entre les toubabs généralement neutres et les Makafoutes (ceux-là il ne pouvait les sentir !) imbus de leur importance de mercenaires et se prenant pour plus blancs que les vrais. L'histoire piégeait les hommes avec autant de férocité que d'innocence : même certains autochtones ayant opté pour la nationalité française continuait à servir ici au titre de la coopération. Ces transfuges, également à l'aise dans l'une et l'autre communauté, percevaient une prime d'éloignement, bénéficiaient d'un congé annuel en « métropole », baignant dans les privilèges, ils évitaient de faire des vagues, goulument installés sous les mamelles de l'équivoque* »²⁹. C'est ainsi avant tout le comportement « colonialiste » ou « d'agents de développement » de certains de ces anciens colonisés qui est mal vu par les Sénégalais. En effet, selon Henry Jean-Baptiste, « *beaucoup d'Africains trouvent les Antillais condescendants vis-à-vis d'eux. Ça exaspérait beaucoup de Sénégalais. [...] Tous n'étaient pas condescendants. C'est toujours ce qui arrive quand on est intermédiaire, on était entre le Blanc et l'Africain* ».

²⁶ G. Othily, *op.cit*, p66.

²⁷ « D'amour et de silence », *op.cit*.

²⁸ Dorsinville R., *Marche arrière II*, entretien avec Jean Corandin, éd. Des Antilles SA, 1990.

²⁹ B. Juminer, *Les Héritiers de la Presqu'île*, Paris, Présence Africaine, p60-61

La plupart des Antillais et Guyanais – comme les Français de métropole – vivent comme des expatriés et ont peu de contacts avec les Sénégalais. Des sociabilités spécifiquement antillaises – mais aussi auvergnates, corses, etc.³⁰ – se créent ainsi à Dakar dans le cadre du « cercle martiniquais », association antillaise qui a pour objectif de faire vivre la culture antillaise à Dakar. Celle-ci organise notamment l'un des bals les plus prisés de Dakar. Ces migrants scolarisent leurs enfants dans des écoles privées, leur interdisent de parler wolof, la langue locale, se retrouvent pour des barbecues le dimanche... En résumé, ils vivent, se marient entre eux et côtoient avant tout les français de métropole, les Libano-syriens et les St-Louisians, desquels ils se sentent plus proches du fait de leur métissage mais aussi de leur religion, puisqu'ils sont catholiques contrairement à la grande majorité des Sénégalais qui sont musulmans. L'histoire de J., originaire de la Martinique, est représentative de cette réalité. Née en 1951 à Paris, J. a passé son enfance et son adolescence au Sénégal où vivent ses parents et ses grands-parents qui s'y sont installés au début du XXème siècle. Elle a suivi sa scolarité primaire et secondaire à l'Institut St Jeanne d'Arc, une école fréquentée surtout par des Européens et des Libano-syriens et par quelques Sénégalais. J. décrit ainsi le mode de vie de ses parents : « *[Ils] se plaisaient au Sénégal parce qu'ils vivaient comme des colons français...ils bénéficiaient d'une qualité de vie qu'ils n'avaient ni en France ni aux Antilles [...] Mes parents ne fréquentaient pas du tout les sénégalais* ». A l'inverse, contrairement à ses cousines notamment, J. s'est beaucoup intéressée au milieu dans lequel elle a grandi, tout en se sentant pleinement martiniquaise : « *j'étais toujours en train de chercher le contact, je parlais wolof, je mangeais dans les rues....Au lycée Van Vollenhoven, il y avait plus de sénégalais....* ». C'est là qu'elle rencontre son futur mari. Au début des années 1970, lorsqu'ils décident de se marier et de fonder une famille, J. doit faire face à l'incompréhension totale de ses parents. Sa mère trouve d'ailleurs que ses filles sont « trop noires » se conformant ainsi aux hiérarchies socio-raciales³¹ existantes dans la société martiniquaise. En fait, ces coopérants – comme l'ensemble des français – se rendent au Sénégal pour des raisons professionnelles et se considèrent avant tout comme des expatriés. Ils se sentent parfois rejetés par les Blancs – desquels ils se considèrent plus proches – et par les Sénégalais – qui les considèrent comme des métis ou des *toubabs*. Amadou, le boy du protagoniste dans *Voyage de noces*, décrit ainsi son « patron » martiniquais : « *il est noir comme nous mais on dirait en même temps un bon toubab* »³².

Pour les Antillais et les Guyanais qui vivent leur migration comme un retour et se revendiquent « Nègres », les relations avec les Sénégalais ne sont pas nécessairement plus simples. Ils ont en effet parfois des difficultés à se détacher de leurs illusions et nourrissent ainsi une « vision romantique » de l'Afrique, celle d'avant la traite transatlantique et avant l'islam. Ils agacent parfois les Sénégalais en leur donnant des leçons de « sénégalité », en les intimant de porter des « boubous » ou de revenir aux religions « traditionnelles ». Parallèlement, les Sénégalais ont du mal à comprendre cette quête de reconnaissance de la part de ces Antillais ; la Négritude étant en cela avant tout une identité de l'exil. Pour R. Dorsinville, ces rapports se caractérisent ainsi par une « double incompréhension » : « l'Antillais ne comprend pas toujours l'Africain et l'Africain ne comprend pas toujours l'Antillais et dans une certaine mesure le rejette » (R. Dorsinville, 1982). Nourris par la Négritude, ces migrants vivent quotidiennement des expériences qui les révèlent différents

³⁰ Il existe des associations organisées par région d'origine des ressortissants. Parmi les régions les mieux représentées, on compte notamment les corses.

³¹ J.-L. Bonniol, *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des blancs et des noirs*, Albin Michel, Paris, 1992, 304p.

³² J. Zobel, *Voyage de noces*, éd. caribéennes, p140

des Africains. La confrontation de leurs représentations imaginaires à l'Afrique historiquement existante les met face à une réalité tout autre et à des différences identitaires.

Retours d'expériences : dépasser la Négritude

Ces voyages ne suscitent pas de réaction uniforme mais révèlent une grande diversité d'expériences liée à la complexité des identités. Le passage par l'Afrique puis le retour aux Antilles amènent à se poser des questions sur soi et apportent à tous des réponses. Pour B. Juminer, « [le] voyage à Dakar a été mythique »³³ et l'a amené à se définir non plus par sa négritude mais par son « africanitude ». Henry Jean-Baptiste a passé 9 années « formidables » au Sénégal où il a fait de nombreuses et intéressantes rencontres et serait resté plus longtemps s'il n'avait pas dû retourner à Paris pour travailler aux côtés du président Giscard d'Estaing. D'autres ont été déçus ou sont plus mitigés dans le bilan qu'ils font de leur expérience. A travers le regard de Maurice, J. Zobel évoque les décalages entre l'image idéalisée de l'Afrique et les réalités post-coloniales. Christine, sa femme, juge en effet très sévèrement la gestion du pays par l'Etat sénégalais désormais indépendant et dénonce notamment la corruption des élites mais Maurice a du mal à se résigner à ce constat qui lui semble pourtant flagrant : « *tout en désavouant le romantisme des sentiments qu'il avait nourris avant de connaître l'Afrique, Maurice se refusait à admettre qu'il fût déçu* ». Cette ambivalence se retrouve également chez Maryse Condé. Au cours des dix années passées sur le continent, Maryse Condé a connu des instants de joies, de déceptions, de souffrances, d'ennui et d'incompréhensions aussi bien sur le plan familial que personnel et professionnel. Cette expérience lui a en effet fait prendre conscience de la distance qui la sépare en tant qu'antillaise « de la culture africaine ». Parallèlement, l'Afrique l'« a révélée à [elle-même], [lui] a permis d'être [elle-même] – Maryse Condé – une femme guadeloupéenne vivant aujourd'hui en Guadeloupe, sachant qui elle est. [...] L'Afrique est en moi et en même temps elle est distante de moi »³⁴.

L'image d'une Afrique idéale s'est progressivement écaillée ; le « retour » vers la terre des ancêtres est démythifié, d'abord par les écrivaines antillaises (A. François, 2011). Pour M. Condé, « *le passage en Afrique prouve simplement qu'elle n'est pas essentielle dans l'identité antillaise* » (1984). Plus largement, c'est la place de l'Afrique dans l'identité antillaise telle qu'elle est définie dans le mouvement de la Négritude qui est réfutée. Pour M. Condé et S. Schwartz-Bart, qui ont toutes les deux une expérience sénégalaise, la référence à l'Afrique - en tant que matrice du « monde noir » -, est à dépasser car elle ne recoupe pas l'ensemble des réalités antillaises. L'Afrique agirait en fait en miroir déformant mais aussi sclérosant : le rêve de retour constituerait une entrave à la construction des sociétés antillaises. Quoique peu nombreuses, ces expériences ont ainsi nourri les discours sur l'Afrique aux Antilles et plus largement sur les identités antillaises. Au début des années 1980, le flux de migrants antillais et guyanais vers l'Afrique se tarit car les opportunités de partir dans le cadre de l'Assistance technique se réduisent mais aussi parce que, dans le contexte intellectuel antillais, le continent ne constitue plus la référence absolue. L'Antillanité (Glissant) et la Créolité (J. Bernabé, P. Chamoiseau, R. Confiant (1989)) proposent une redéfinition de l'identité antillaise en l'enracinant « *dans les réalités du pays antillais* »³⁵ nécessairement plurielles. Très critiqué, Aimé Césaire répond que, par cette posture, les théoriciens de la créolité expriment en fait un

³³ B. Juminer, cité par Georges Othily, op cit, p.65

³⁴ M. Condé, « Le difficile rapport à l'Afrique », in Bastien Daniel et Lemoine Maurice (eds), *Antilles : Espoirs et déchirements de l'âme créole*, Autrement, Série Monde HS n°41, Oct. 1989, p104.

³⁵ Entretien avec E. Glissant, *Recherche, Pédagogie et Culture*, n°57, avril-juin 1982, p28

« rejet secret de l’Afrique » »³⁶. En fait, l’Afrique est toujours présente dans les imaginaires antillais mais n’y a plus la même place, elle n’y apparaît plus comme fondamentale. Parce que le retour semble impossible, « en Martinique, [...] la communauté a tenté [de l’] exorciser par [...] une pratique du Détour »³⁷ et ainsi d’échapper à l’injonction identitaire (d’où qu’elle vienne) et de construire à partir de la terre antillaise.

Bibliographie

- Bernabé J., Chamoiseau P., Confiant R., *Eloge de la créolité*, Gallimard, Paris, 1989, 70p.
- Blérard A., *Négritude et politique aux Antilles*, éd. caribéennes, 1981, 91p.
- Boilley P., « Les visions françaises de l’Afrique et des Africains », Adame Ba Konaré (dir), *Petit précis de remise à niveau sur l’histoire africaine à l’usage du président Sarkozy*, La découverte, Paris, 2009, p113-123.
- Bonacci G., *Exodus ! L’histoire du retour des Rastafariens en Ethiopie*, Paris, Scali, 2008, 766p.
- Bonniol J.-L., *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des blancs et des noirs*, Paris, Albin Michel, 1992, 304p.
- Burton R., *La famille coloniale – La Martinique et la mère patrie 1789-1992*, Paris, L’Harmattan, 1994, 308p.
- Chivallon C., *La diaspora des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, ed. CNRS, Paris, 2004, 258p.
- Condé M., *Le difficile rapport à l’Afrique*, Autrement, n°41, oct. 1989, pp101-105.
- Constant F. et Daniel J., *Cinquante ans de départementalisation Outre-Mer*, Paris L’Harmattan.
- Corzani J., *La littérature française des Antilles-Guyane*, 6 volumes, Désormeaux, Fort de France, 1978, 1650p.
- « De la dislocation à la double incompréhension, un survol des relations Afrique-Antilles », entretien avec R. Dorsinville, *Recherche, pédagogie et culture*, n°56, janv.-Mars 1982, pp.95-96.
- Dorsinville R., *Marche arrière II*, entretien avec Jean Corandin, éd. Des Antilles SA, 1990.
- Fabre M., *La rive droite. De Harlem à la Seine*, Paris, lieu commun, 1985, 337p
- Fanon F., « Antillais et Africains », *Esprit*, 1955.
- Fouquet T., *Filles de la nuit, aventurières noctambules. Anthropologie des désirs de l’Ailleurs à Dakar*, Thèse d’Anthropologie, EHESS, Paris, 2011, 461p.
- Gilroy P., *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness*, Harvard University Press, 1993, 280p.
- Glissant E., *Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.
- Glissant E., *Poétique de la Relation*, 1990
- Guedj. P., *Panafricanisme, religion akan et dynamiques identitaires aux Etats-Unis. Le chemin du Sankofa*, L’Harmattan, Collection Connaissance des hommes, 2011.
- Hélénon V., *Les administrateurs coloniaux originaires de Guadeloupe, Martinique et Guyane dans les colonies françaises d’Afrique, 1880-1939*, Thèse de doctorat d’histoire de l’EHESS, 1997.
- Howe S., *Afrocentrism, mythical past and imagined homes*, Verso, Londres, 1999, 337p.
- Mam Lam Fouk S., *Histoire de l’assimilation. « Des vieilles colonies » françaises aux départements d’outre-mer*, Ibis-Rouge édition, Paris, 2006, 258p.

³⁶ *Jeune Afrique*, 15 septembre 1998

³⁷ E. Glissant, *Le discours antillais*, p.30

Nkunzimana O., Rochmann M.C. et Naudillon Françoise (dir), *L'Afrique dans les imaginaires antillais*, Paris, Karthala, 2011, 252p.

Othily G., *Bertène Juminer : une vie, un destin*, Paris, L'Harmattan, 2007, 267p.

Pfaff F., « Entretiens avec Maryse Condé », Paris, Karthala, 1993, 178p.

Sainton J.-P., *Couleur et société en contexte post-esclavagiste*, éd. Jasor, Pointe-à-Pitre, 2009, 172p.

Sartre J.P., [1977, 1948], « Orphée Noir », in Senghor L. S. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre*, Paris, PUF.

Tully-Sitchet C., « Noirs américains, rêve d'Afrique et invention de retour », *Hommes et migrations*, n°1235, pp.72-81.

Sources

Littérature

Condé Maryse, *Heremakhonon*, 10/18, Paris, 1976, 312p.

Juminer B., *Les héritiers de la presqu'île*, Présence Africaine, Paris 1979, 218p.

Zobel J., *Et si la mer n'était pas bleue*, Editions caribéennes, Paris, 1982, 88p.

Zobel J., *Mas Badara*, Nouvelles éditions latines, Paris, 1983, 150p.

Entretiens

Henri Jean-Baptiste, Fort de France, le 16 décembre 2011

J., Fort de France, le 16 décembre 2011

Filmographie

« Joseph Zobel, d'Amour et de silence », O. Codol et K. Kezadri, 52 mn