



ISSN : 2802-7329

Directrices de publication :
Cécile BERTIN-ELISABETH
Vinciane TRANCART

Publié en ligne le 6 octobre 2021
<https://www.unilim.fr/flamme/86>

FLAMME N°1 | 2021
Mondes noirs : hommage à Paulette Nardal





Edito FLAMME

Cécile Bertin-Elisabeth

EHIC
Université de Limoges

Vinciane Trancart

EHIC
Université de Limoges

URL : <https://www.unilim.fr/flammme/110>
Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Eadem sed aliter

1. Paulette NARDAL, éclairceuse des mondes noirs

FLAMME (« Fédérer Langues Altérité Marginalités Médias Éthique »), nouvelle revue en ligne créée à l'**université de Limoges** en 2020-2021, au sein de l'équipe de recherche transdisciplinaire **EHIC** (Espaces Humains et Interactions Culturelles, EA 1087), s'ouvre à la diversité du Tout-monde. Les mises en contact de langues, cultures et identités multiples, et les dynamiques attenantes qui renvoient aux questions liées aux contextes postcoloniaux et décoloniaux ainsi qu'à la francophonie et aux cultures médiatiques sont au cœur des intérêts de la revue **FLAMME** et de tous ses contributeurs.

Transmettre et partager ensemble, quelles que soient nos origines et racines, la *flamme/FLAMME* scientifique d'un feu principe premier de vie, porteur de cycles renouvelés et source de transmission d'une unité humaine dans la multiplicité de nos différences, constitue le socle de la démarche de cette revue internationale qui se propose de publier ses numéros et ses hors-séries dans diverses langues.

Si nous considérons à l'instar de la philosophe Simone Weil (1909-1943) que l'enracinement est le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine (Weil, 1949) et que la force exercée sur les femmes et les hommes fait de ceux-ci une chose, soit au sens littéral des cadavres (Weil, 1999, p. 529)¹ du fait de l'aliénation qui s'ensuit, toutes les colonisations (Gérard, 2014, p. 12)² et colonialités des pouvoirs constituent dès lors des formes de brutaux déracinements. C'est ainsi que dans les années trente, cette philosophe française s'est intéressée à la tragédie de la colonisation et a revisité la question des dominations et le poids des servitudes socio-économiques et idéologiques (Weil, 1960)³. Son approche est désormais valorisée.

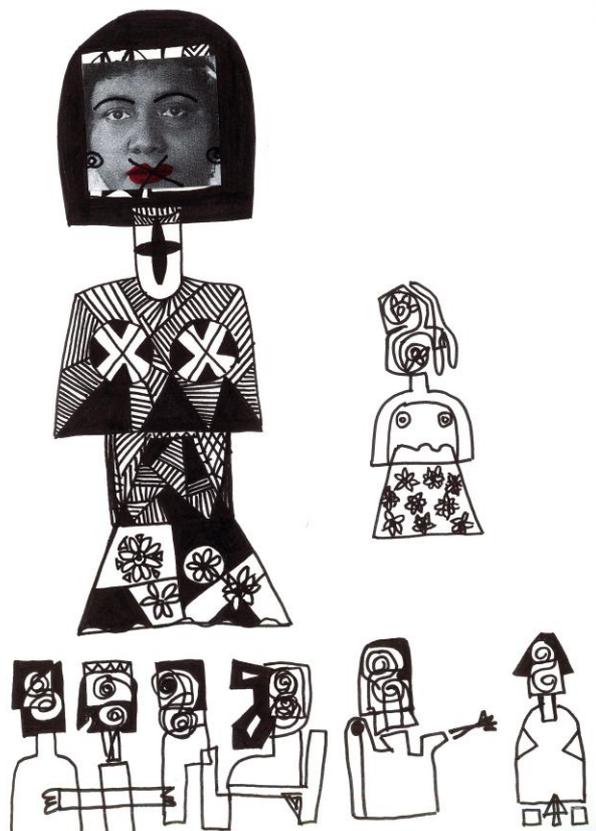
D'autres engagements pour une humanité plurielle non hiérarchisée demeurent encore assez méconnus. C'est pourquoi le premier numéro de la revue **FLAMME** rend hommage à une autre femme et intellectuelle militante : **Paulette Nardal** (1896-1985) qui, à la même époque que Simone Weil, partage – avec ses caractéristiques propres en tant que Martiniquaise férue de langue et culture anglo-saxonnes – ce type d'approche postcoloniale avant l'heure et ce

¹ « Quand elle (la force) s'exerce jusqu'au bout, elle fait de l'homme une chose au sens le plus littéral, elle en fait un cadavre ».

² « Elle fera de la colonisation un paradigme pour penser la conquête hitlérienne et en général le déracinement ».

³ Simone Weil a écrit notamment des textes entre 1937 et 1938 sur l'Afrique du Nord et s'est aussi beaucoup intéressée à l'Inde jusqu'à apprendre le sanskrit. Voir (Leroy, 1983) ; (Marchetti, 1990) et (Cailler, 1995).

questionnement du problématique lien entre Civilisation et Barbarie. La recherche de transcendance et de reconnaissance de **Paulette Nardal** se centre alors sur les mondes noirs, et ce à partir d'une fréquentation directe, dans le fameux salon de Clamart, de très nombreux intellectuels noirs dans le bouillonnant Paris des années trente.



CABORD F. (2021). *Généalogie féminine de la négritude et ses dessous*
Acrylique et collage sur papier – 32 X 24 cm

« Bailleuse d'étincelles »⁴, pionnière active et passeuse décomplexée, **Paulette Nardal**, première étudiante noire à la Sorbonne, cofonde en 1931-32 *La Revue du Monde Noir*, revue bilingue français/anglais, qui se donne pour objectif de valoriser « la civilisation nègre et les richesses naturelles de l'Afrique » (*La Revue du Monde Noir*, 1931).

Son action tout comme sa pensée, longtemps oubliées ou reléguées à un rôle subalterne⁵, ont été notamment rappelées lors d'une journée d'hommage organisée le 13 mars 2020 par la Collectivité Territoriale de Martinique, à laquelle cette publication doit beaucoup.

Douze articles et hommages et huit comptes rendus composent ce numéro. Les six premiers articles ainsi que les « entretiens et autres hommages » se proposent de retracer le parcours inégalable de **Paulette Nardal**, entre la France, l'Afrique, les États-Unis et la Martinique, et de le replacer au sein d'une dynamique novatrice et d'une production antillaise vivifiées par son

⁴ Nous nous inspirons du titre du roman de Jean Bernabé *Le bailleur d'étincelle* (2002), qui fait référence au terme créole « *bailleur* », issu du vieux français et signifiant « donner ».

⁵ L'une des réhabilitations les plus récentes est celle proposée dans le journal *Le Monde* (Hopquin, 16 juillet 2021). Nous rappellerons également l'article du journal *Libération* de Léa Mormin-Chauvac (26 février 2019) et celui de Marie Boscher (10 mars 2020) dans *France info*. Voir aussi (Dualé, 2014).

action et par sa pensée. Personnalité-modèle⁶, **Paulette Nardal** nous a tous.tes invité.e.s à repenser les mondes noirs, les écrasements des pouvoirs et les hégémonies officielles. Le premier article, d'Erick Noël, permet de comprendre le contexte du Paris créole dans lequel se sont insérées les sœurs Nardal en tant qu'étudiantes, dès le début des années 1920. Elles ont ouvert leur salon de Clamart à une élite culturelle et intellectuelle de couleur jusqu'alors trop peu visible dans la capitale, la ville-lumière accueillant des Créoles depuis plus de deux siècles sans toujours les considérer dignement.

Puis, Cécile Bertin-Elisabeth interroge l'évolution, entre rejet et reconnaissance, de la réception de Paulette Nardal par ses contemporains antillais. Elle montre, à partir par exemple des positionnements d'une grande auteure guadeloupéenne Maryse Condé comment et pourquoi l'œuvre des sœurs Nardal a été trop longtemps oubliée, notamment parce qu'elles étaient des femmes. Leur rôle fondateur avait pourtant déjà été apprécié et valorisé par le Martiniquais Joseph Zobel qui, lui-même marginalisé, avait tenté de mettre en valeur leur effort de sensibilisation collective des Noirs.

Charles W. Scheel précise ensuite le rôle joué par Maître Jean-Louis (HJL) dans la genèse de *La Revue du Monde Noir (LRMN)* : celui qui fut le premier magistrat noir de Martinique, avant de devenir avocat, fut surtout un militant passionné du panafricanisme contre l'ordre colonial qu'il était censé faire respecter pendant ses années africaines. Les archives incluent une maquette manuscrite de *LRMN* dans laquelle HJL est présenté comme le directeur de cette publication. Cette maquette diffère de la forme que prendra finalement la revue, mais fait partie des documents clefs pour révéler l'implication dans cette publication, aux côtés des sœurs Nardal, de celui que Charles W. Scheel présente comme le « parrain guadeloupéen de la Négritude ».

Corinne Mencé-Caster réfléchit, quant à elle, à l'écriture de Paulette Nardal en analysant la « conscience genrée » de cette dernière, qui s'exprime comme « sujet féminin noir », ainsi que le montre son emploi particulier du genre grammatical féminin. Les textes français et leur traduction anglaise révèlent une prise de position militante en faveur de la cause des femmes et une affirmation précoce par Paulette Nardal du rôle spécifique des étudiantes antillaises dans la métropole parisienne.

À sa suite, Clara Palmiste offre successivement deux regards sur l'activité de Paulette Nardal : sont d'abord analysés les différents réseaux qu'elle a établis, en commençant par ceux que sa mère avait développés à partir de son engagement social au niveau local. Puis Clara Palmiste les compare aux réseaux tissés par Paulette Nardal elle-même. Avec ses sœurs, elle a joué un rôle actif dans un environnement parisien majoritairement masculin, grâce à sa position sociale et à son éducation, notamment sa maîtrise de l'anglais. C'est ainsi qu'en tenant salon, elles ont réussi, pendant l'entre-deux-guerres, à mettre en relation des intellectuels africains, caribéens et afro-américains, membres des diasporas noires, révélant une capacité hors du commun à occuper une place de choix, en tant que femmes noires, dans les sphères non seulement sociale, mais aussi culturelle et politique, à l'échelle internationale.

Le second article de Clara Palmiste présente et analyse un document précieux : le rapport sur le féminisme colonial rédigé par Paulette Nardal en 1944-1946, à la demande du bureau colonial d'information de New York. Ce rapport révèle son approche quant au rôle politique et social des Martiniquaises, en abordant en particulier des questions raciales, éducatives et les relations

⁶ Nous pourrions par exemple considérer que la sprinteuse Wilma Glodean Rudolph (1940-1994), première femme trois fois médaillée d'or aux Jeux Olympiques de 1960 à Rome, née dans un État ségrégationniste et qui a lutté à la fois contre la poliomyélite et pour les droits civiques, pourrait être érigée en modèle pour les sportifs, tout comme Paulette Nardal constitue un modèle pour les résistances intellectuelles des mondes noirs.

de genre. Sa position de femme noire éduquée, catholique et féministe, semble la placer au-dessus des sujets de son discours, comme un idéal colonial à atteindre. Ce texte préfigure les contours d'une conscience féministe qui cherche à rééquilibrer les forces sociales par l'éducation, pour forger une société d'entente des races et des classes. Paulette Nardal se montre favorable à une moralisation des femmes et à un réaligement familial sur le modèle français. Elle propose de détourner l'enseignement, instrument d'assimilation par excellence, pour le mettre au service des colonisés « évolués », comme si seule une élite instruite pouvait s'avérer sensible à l'idée d'une émancipation féminine. Ainsi, l'exposé de Paulette Nardal met en évidence les structures de domination patriarcale et coloniale qu'elle observe dans la société martiniquaise mais dans le même temps, ces hiérarchies conditionnent son discours : elle propose, en réalité, de les reproduire sous une forme nouvelle, à moins qu'elle ne s'en serve, stratégiquement, pour tenter de convaincre ses lecteurs du changement nécessaire pour améliorer le sort des femmes martiniquaises ?

Ces six premiers articles sont suivis par trois autres qui ouvrent la réflexion sur les Antilles et les mondes noirs. Dans le premier d'entre eux, Odile Richard analyse les réflexions insérées par Diderot dans son *Voyage à Bourbonne et à Langres* sur un tremblement de terre qui aurait eu lieu peu avant 1770, en Martinique. Odile Richard compare les propos de l'encyclopédiste aux connaissances de l'époque, pour montrer comment sous la plume de Diderot des éléments scientifiques provenant de différentes sources se trouvent mêlés à une expérience personnelle, conférant à ce récit de voyage un caractère poétique et exotique, dans le but de magnifier la Nature. En analysant précisément la démarche de l'auteur, Odile Richard met en lumière la beauté et l'impact de ce texte peu connu qui évoque les Antilles.

Puis, l'article de Jean Moomou étudie la spécificité et l'évolution des rapports *homme-femme* et la sexualité au sein de la société boni, dans la vallée du Maroni-Lawa, depuis la fin du XIX^e siècle, en insistant sur les bouleversements perceptibles dans les dernières décennies. Cette analyse est d'autant plus précieuse qu'elle offre, grâce à une enquête ethnographique, une rare incursion dans les pratiques et représentations intimes de la société boni, habituée à taire ces sujets. Une autre particularité notoire concerne la question de la domination masculine, qui ne se pose pas, pour l'instant, dans les mêmes termes que dans les sociétés occidentales.

En troisième lieu, l'article de Lice John Mendy montre comment un écrivain gambien, Tijan M. Sallah, et deux écrivains nigériens, Tanure Ojaide et Tunde Omobowale retranscrivent et combattent, dans leurs œuvres littéraires en prose ou en vers, la corruption. Si le premier dénonce ce mal endémique en Afrique, le second milite en faveur d'une révolte du peuple qui conduirait à remettre en cause la stabilité des dirigeants au pouvoir et permettrait de les sanctionner dans leur exercice inique du pouvoir. Le troisième, enfin, prône un modèle de gouvernance où l'intérêt national primerait sur les intérêts personnels, grâce à une mise à l'honneur de valeurs traditionnelles africaines telles que la retenue, la tempérance, la réconciliation, le sens du devoir et le patriotisme. Cet article montre donc comment l'écriture littéraire et poétique est mise au service des objectifs civiques et humains de ces trois auteurs qui s'engagent en faveur d'une Afrique plus juste.

Une série d'hommages fait suite à ces neuf articles : après avoir présenté les principaux jalons de la vie de Paulette Nardal dans un précieux rappel biographique, Philippe Grollemund narre les circonstances de leur rencontre, dans la chorale « La Joie de Chanter » qu'elle avait fondée. Il décrit ensuite son comportement, ses réactions et les réflexions dont elle lui faisait part pendant leurs entretiens, ou lors des répétitions auxquelles elle assistait, même à un âge avancé. Il poursuit en analysant des citations de Paulette Nardal où elle expose son intense activité culturelle et journalistique à Paris et à Clamart, dans les années vingt, jusqu'à la création de *LRMN*. Elle explique notamment comment la découverte des negro spirituals puis la fréquentation des musiciens et intellectuels américains ont agi comme une révélation : ils lui

ont fait prendre conscience de la richesse du patrimoine musical noir, lui donnant l'intuition de cette fierté noire qui éclora sous forme de « Négritude ». Elle confie aussi sa sensibilité de toujours à la condition féminine, mais aussi aux préjugés, et son souci de ne pas trop faire entendre son féminisme, dans le but de préserver sa famille. Les échanges avec Paulette Nardal rapportent aussi son expérience en tant qu'attachée parlementaire et l'attrait pour l'Afrique qu'elle a ressenti lors de son voyage au Sénégal en cette qualité. Ils font finalement état de son indépendance (d'esprit) et de son rôle fédérateur, lors de la création du Rassemblement féminin, ainsi que de son action pour promouvoir un « folklore élaboré » et pour mettre en valeur les personnes de couleur, en particulier les femmes, dans sa chorale.

Suit une archive audio consacrée à la chorale « La Joie de Chanter » où Paulette Nardal est interrogée par Paulo Rosine pour FR3 Martinique. Elle revient sur le rôle fondamental qu'a joué dans son parcours la découverte des negro spirituals dans sa prise de conscience de la richesse du patrimoine noir et du rayonnement international de ces chants religieux à vocation universelle. Ils l'ont incitée à créer la chorale « La Joie de Chanter » pour diffuser ce répertoire et le folklore martiniquais. Cette archive audio offre aussi l'opportunité d'entendre cette chorale interpréter des extraits de ce répertoire. Le lecteur appréciera ensuite de pouvoir visualiser des photographies connues ou moins connues de Paulette Nardal et de ses sœurs, ainsi que le document attestant son inscription à la Sorbonne, à partir de janvier 1921 – rappelons qu'elle fut alors la première étudiante noire de France.

Un dernier texte vient clôturer cette partie dédiée à Paulette Nardal. Rédigé par l'avocate Catherine Marceline, présidente de l'association « Paulette Nardal au Panthéon », il expose les démarches et motivations des militants qui se mobilisent, depuis 2016, pour qu'une plaque lui soit décernée dans cet auguste lieu où la République honore ses grands hommes⁷. Les activités se poursuivent au sein de l'association « Paulette Nardal au Panthéon », qui recueille de plus en plus de soutiens, et dont les fruits sont visibles lorsque des établissements ou des rues, en Martinique ou en métropole, se voient attribuer le nom de Paulette Nardal.

Après ces textes scientifiques et ces documents d'archives, huit notes de lecture sur les mondes noirs sont proposées. Les deux premiers textes nous plongent dans l'histoire des Antilles avec, tout d'abord, un compte rendu de l'historien Vincent Cousseau portant sur l'ouvrage publié en 2019 par le spécialiste des Antilles françaises Frédéric Régent, *Les maîtres de la Guadeloupe propriétaires d'esclaves*. Cet ouvrage permet de comprendre la complexité de cette société esclavagiste, à partir de l'étude de quatre familles, entre 1635 et 1848. Puis, l'on fait une incursion dans l'histoire des épices grâce à un entretien mené par Cécile Bertin-Elisabeth auprès d'Erick Noël sur son précis publié en 2020 sous le titre *Le goût des Îles sur les tables des Lumières ou l'exotisme culinaire dans la France du XVIII^e siècle*, où cet historien complète avantageusement la triade sucre, café, cacao.

Les deux comptes rendus suivants présentent des romans à caractère historique : le premier, signé par Maurice Belrose, porte sur un roman qui nous plonge dans l'histoire du Mexique, de la Martinique et de la France sous Napoléon III. Ce roman de Raphaël Confiant, représentatif du mouvement littéraire de la Créolité s'intitule *L'épopée mexicaine de Romulus Bonnaventure*, bien que le protagoniste soit finalement amené à vivre autre chose qu'une épopée au Mexique... Grâce au compte rendu suivant, de Roger Ebion, l'on découvre une seconde œuvre romanesque, publiée sous le titre bilingue *Larmes amères / Sé dlozié annè a*. Il s'agit d'un roman écrit en français et en créole par une auteure martiniquaise, Térèz Léotin, qui a toujours défendu langue

⁷ En novembre 2021, ce sera l'entrée de Joséphine Baker au Panthéon.

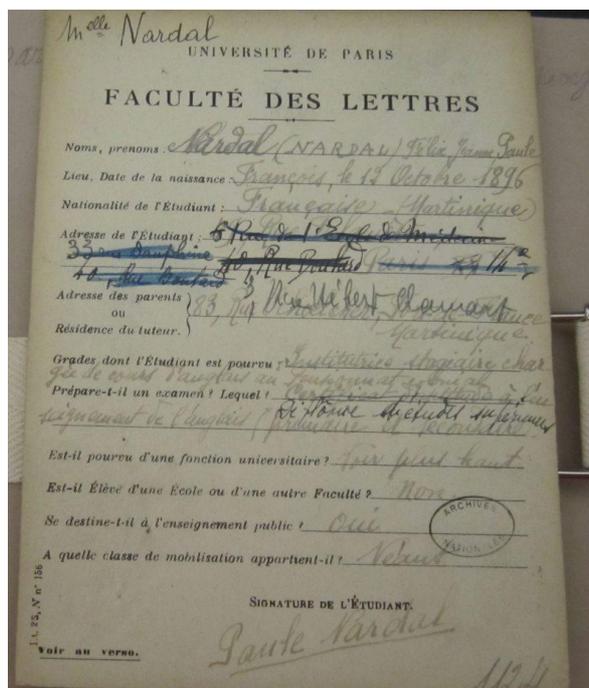
et cultures créoles. Ce roman ouvre sur l'univers familial et scolaire d'une petite fille qui vit en Martinique dans les années 1960, au moment où le cyclone Édith s'abat sur l'île...

Après ces deux présentations littéraires, Raphaël Confiant rend hommage au linguiste Jean Bernabé – cofondateur avec Patrick Chamoiseau et lui-même de la Créolité –, en décrivant le contenu de l'ouvrage intitulé *Tracées de Jean Bernabé* (2020). Ce livre rassemble les actes du colloque international organisé en 2017 à l'Université des Antilles en l'honneur du linguiste martiniquais décédé la même année. Puis Charles W. Scheel fait un état des lieux des dernières publications autour de la littérature antillaise, en indiquant le contenu de chacune de ces parutions. Il ressort, entre autres, combien la reconnaissance de l'œuvre de Joseph Zobel se développe.

Le lecteur bénéficie ensuite du dernier numéro de la revue *Recherches en Esthétique*, consacré au (Dé)plaisir. Un numéro qui, selon Martine Potoczny, est à la fois surprenant et fascinant, en raison de sa thématique et de sa mise en page, en harmonie avec le projet de cette originale et créative revue, publiée annuellement depuis 1995, et qui permet de faire connaître et reconnaître l'effervescence artistique dans la Caraïbe. Un hommage est notamment rendu à l'artiste caribéen feu Marvin Fabien.

Le numéro se clôture enfin sur la présentation du roman de Mérine Céco *Le pays d'où l'on ne vient pas*. Philippe Chanson montre en quoi ce texte prend appui sur une histoire surréaliste – dans laquelle interviennent de douteuses pilules roses – pour traiter de sujets aussi complexes et douloureux que la mémoire traumatique et la néo-colonisation. Ce roman, qui lance un appel à une Créolité plus féminine, plus féminisée et plus féministe, n'est pas sans rappeler l'œuvre des sœurs Nardal, auquel ce numéro princeps de **FLAMME** est **un hommage renouvelé**.

La conscience nègre de Paulette Nardal (Nardal, 1932), si tôt éveillée, lui permit de défricher les racines africaines dans des domaines aussi variés que le journalisme, l'engagement sociétal, la littérature ou encore la musique. Véritable pierre à briquet dont il importe encore de contribuer à dévoiler la puissance conceptuelle génératrice, **Paulette Nardal** semblait déjà nous avertir : *Black Lives Matter* !



Inscription à la Sorbonne de Paulette Nardal
Archives de Philippe Grollemund



2. Remerciements

Nous remercions très sincèrement la Collectivité Territoriale de Martinique pour avoir mis à notre disposition des documents et des articles qui avaient été présentés, dans le cadre de l'organisation d'un Hommage aux sœurs Nardal proposé par Marie-Hélène Léotin, Conseillère Exécutive en charge du Patrimoine et de la Culture, lors d'une action mise en place, le 13 mars 2020, à l'Hôtel de Plateau-Roy (salle des délibérations de la Collectivité Territoriale de Martinique).

Nous adressons aussi nos remerciements aux contributeurs Philippe Grollemund et Clara Palmiste qui nous ont permis de publier de précieux documents d'archive.

Nous souhaitons remercier les artistes, Fabienne Cabord et Christian Voltz, de nous avoir permis de publier leurs œuvres dans ce numéro.

Nous sommes également reconnaissants à tous les membres de l'équipe EHIC pour leur soutien, et particulièrement à Muriel Cunin et Marie-Caroline Leroux pour leurs traductions.

Merci à Odile Richard et Till Kuhnle qui ont cru en *FLAMME*.

Merci aux membres du comité éditorial pour leur expertise.

Pas de feu sans flammes, pas de *FLAMME* sans Laurent Léger au professionnalisme sans faille.

Nous tenons également à remercier toutes les personnes qui nous ont soutenues dans la réalisation de ce premier numéro, notamment les membres du Service Commun de Documentation, en particulier Anna Svenbro, et les membres du comité éditorial de ce numéro 1.



3. Comité éditorial

- Bertin-Elisabeth Cécile, PR, Université de Limoges
- Boulard Stéphanie, Professeure associée, Georgia Institute of Technology (États-Unis)
- Colin Philippe, MCF, Université de Limoges
- Collin Franck, MCF-HDR, Université des Antilles (Pôle Martinique)
- Coquet-Mokoko Cécile, PR, Université Versailles-Saint Quentin
- Cunin Muriel, MCF, Université de Limoges
- Diakitè Boubakary, PhD, Marquette University (États-Unis)
- Epinoux Estelle, MCF, Université de Limoges
- Gimaret Antoinette, MCF, Université de Limoges
- Kuhnle Till, PR, Université de Limoges
- Lavou Zoungbo Victorien, PR, Université de Perpignan
- Lucien Renée Clémentine, MCF, Sorbonne Université

- Malela Buata B., MCF HDR, Université de Mayotte (Mayotte)
- M'bassi Atéba Raymond, PR, Université de Maroua (Cameroun)
- Migozzi Jacques, PR, Université de Limoges
- Nguirane Cheikh, MCF, Université des Antilles (Martinique)
- Noël Erick, PR, Université des Antilles (Pôle Martinique)
- Ouaked Chloé, MCF, Université de Limoges
- Pellerin Pascale, chargée de recherche, CNRS
- Rabsztyń Andrzej, PR, Université de Silésie (Pologne)
- Richard Odile, MCF-HDR, Université de Limoges
- Riegler Anne-sophie, chercheuse indépendante, membre associée EHIC
- Roth Salomé, chercheuse indépendante
- Sanchez Nelly, membre associée EHIC, Université de Limoges
- Silanes Christine, MCF, Université de Toulouse-Le Mirail
- Spina Raphaël, PRAG, Université d'Aix-Marseille
- Trancart Vinciane, MCF, Université de Limoges
- Villerbu Soazig, PR, Université de Limoges
- Wysłobocki Tomasz, MCF, Université Wrocław (Pologne)
- Zatorska Izabella, PR, Université de Varsovie (Pologne)



Références

Bernabé, J. (2002). *Le bailleur d'étincelle*. Écriture.

Boscher, M. (10 mars 2020). Paulette Nardal, l'architecte oubliée de la négritude. Dans le « Portail des Outre-mer » de *France info*.

<https://la1ere.francetvinfo.fr/longs-formats-paulette-nardal-architecte-oubliee-negritude-690928.html>

Cailler, B. (1995). De Simone Weil à Aimé Césaire : hitlérisme et entreprise coloniale. Dans *Présence Africaine*, 151-152. (p. 238-250).

Dualé, C. (2014, octobre 15-18). *La négritude au féminin : des sœurs Nardal à Suzanne Roussi Césaire*. Les Amériques noires : identités et représentations, Toulouse. https://www.canal-u.tv/video/universite_toulouse_ii_le_mirail/la_negritude_au_feminin_des_s_urs_nardal_a_suzanne_roussi_cesaire_christine_dualé.17552

Gérard, V. (2014). *L'Iliade ou le poème de la force et autres essais sur la guerre*. Payot-Rivaches (coll. Petite bibliothèque). Préface. <https://excerpts.numilog.com/books/9782743626785.pdf>.

Hopquin, B. (17 juillet 2021). Les sœurs Nardal aux avant-postes de la cause noire. Dans *Le Monde*.

https://www.lemonde.fr/m-le-mag/article/2021/07/16/les-s-urs-nardal-aux-avant-postes-de-la-cause-noire_6088490_4500055.html

La Revue du Monde Noir (1931-1932). Numéros 1 à 6.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k32946v/f54.image.langFR>.

Leroy, G. (1983). Simone Weil et les problèmes du colonialisme. Dans *Cahiers Simone Weil*, VI, 3. (p. 259-274).

Marchetti, A. (1990). Réflexions de Simone Weil sur le colonialisme. Dans *Francofonia*, 19. (p. 23-41).

<https://www.jstor.org/stable/43015766>

Mormin-Chauvac, L. (26 février 2019). Paulette Nardal, théoricienne oubliée de la négritude. Dans *Libération*.

https://www.liberation.fr/debats/2019/02/26/paulette-nardal-theoricienne-oubliee-de-la-negritude_1711727/

Nardal, P. (avril 1932/Réédition en 2012). L'éveil de la conscience de race. Dans *La Revue du Monde Noir*, 6. (p. 343-349). Jean-Michel Place.

Weil, S. (1949). *L'enracinement – Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Gallimard.

Weil, S. (1960). *Écrits historiques et politiques*. Gallimard.

Weil, S. (1999). *L'Iliade ou le poème de la force et autres essais sur la guerre, Œuvres*. Gallimard (coll. Quarto).



Le Paris créole des sœurs Nardal : une rétrospective historique (XVIII^e-XX^e siècles)

The Creole Paris of the Nardal sisters: an historical retrospective (XVIIIth - XXth centuries)

Erick Noël⁸

Université des Antilles

URL : <https://www.unilim.fr/flamme/92>

DOI : 10.25965/flamme.92

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Résumé : Paris, Ville-Lumière, a dès l'aube de la colonisation vu arriver les premiers créoles, issus des « Isles d'Amérique », dans le sillage de planteurs qui les ont retenus surtout comme domestiques. Malgré les lois d'abolition, leur situation demeure précaire, même après 1848, en raison d'un rejet persistant de la classe politique, du Second Empire à la Troisième République. Néanmoins, l'éveil d'une culture particulière, mise en avant dans l'euphorie des années folles, revalorise une perception des colonies qui éclate en 1935 dans les festivités du tricentenaire des Petites Antilles françaises. C'est dans ce climat complexe, où se fait aussi jour une vision inédite de l'Afrique plus récemment colonisée, qu'émerge la figure des sœurs Nardal, pionnières d'une expression ultra-marine en France métropolitaine.

Mots clés : créole, femmes, Paris, entre-deux-guerres, Antilles

Abstract: At the beginning of colonization, Paris, City of Lights, discovered the first creoles, introduced in France by planters who used them as servants. In spite of abolition laws, their situation was uncertain throughout the Third Republic. However, the emergence of a particular culture during the Roaring Twenties improved the perception of colonies, especially in 1935 - celebration of the tercentenary of the French West Indies. In this strange atmosphere, contemporary to the colonization of Africa, emerged the figures of the Nardal sisters, the pioneers of a West Indian voice in metropolitan France.

Keywords: creole, women, Paris, Interwar period, West Indies

⁸ Erick NOËL, professeur des universités, enseigne l'histoire moderne à l'université des Antilles, pôle Martinique. Après une thèse de doctorat sur *Les Beauharnais, une fortune antillaise (1756-1796)*, il a soutenu son habilitation sur la présence noire en France au XVIII^e siècle. Auteur en direction d'un *Dictionnaire des gens de couleur dans la France moderne* (trois volumes), ses travaux portent aujourd'hui sur l'histoire culinaire des Îles (*Le goût des Îles sur les tables des Lumières ou l'exotisme culinaire dans la France du XVIII^e siècle*, La Geste, 2020).

Évoquer les années parisiennes des sœurs Nardal, c'est d'abord appréhender un contexte particulier : celui tout à la fois de la Ville-Monde, au-delà de la capitale métropolitaine, tête d'un empire colonial vieux de trois siècles, et en même temps celui d'un microcosme bien identifié, non moins ancien même s'il s'avère bien plus discret, incarné par la communauté créole⁹ parisienne. L'un et l'autre sont un lointain héritage des Lumières, puisque le Paris des philosophes, qui ont fait de la ville une capitale internationale de la pensée dont le rayonnement n'a été éclipsé que vers 1950 par New York, a aussi vu éclore un Paris créole où sont arrivés du Nouveau Monde les premières personnes de couleur, issues d'abord des « Isles », avant d'être d'origine africaine à l'heure où le second empire colonial français a atteint son apogée.

Le Paris des sœurs Nardal est en effet celui des années 1920-1930, qui peut se lire comme un kaléidoscope, à la manière de Harold Rosenberg qui écrivait en 1962 que ce qui rendait ce Paris d'avant-guerre fascinant, c'est que l'on y trouvait ce « cocktail de psychologie viennoise, sculpture africaine, romans policiers américains, musique russe, technique allemande, nihilisme italien » (Rosenberg, 1962, p. 207-218). Il aurait pu y ajouter une créolité qui s'exprimait alors dans ce « bal nègre », ou bal de la rue Blomet. Si Paris est à ce moment devenu une « étoile pâissante », selon la formule de Laurent Martin (Martin, 2016), la ville n'en demeure pas moins encore « le » centre du monde intellectuel, culturel et artistique, où les élites des pays colonisés rejoignent celles de l'Ancien Monde. C'est ce foyer créole qui nous a paru devoir faire ici l'objet d'une approche, en le comprenant dans son rapport avec la ville elle-même, et dans ses renouvellements.

Le Paris créole d'alors est, avant tout, celui d'une population immigrée en lien à des intérêts coloniaux qui en ont dicté les flux, et à des circonstances qui lui ont finalement donné une dimension inédite. Le Paris de l'entre-deux-guerres, porté par des figures aussi contrastées que Joséphine Baker et Aimé Césaire, offre en effet une palette élargie, chargée d'histoires singulières. Au-delà de cette américanité noire, îlienne ou continentale, française avant d'être anglo-saxonne, il y a dans le scintillement de la fête parisienne et le bouillonnement intellectuel du moment des douleurs communes, constitutives de son histoire.

1. Une histoire torturée

C'est à l'époque du Code Noir (1685) qu'il faut remonter pour comprendre l'émergence d'un Paris créole, lorsque la première colonisation a ramené des Îles à sucre les premiers planteurs, « habitants » des Petites Antilles et de Saint-Domingue appelés à retourner en métropole pour leurs affaires, financières ou familiales, accompagnés d'un personnel de couleur. À la faveur de la paix de 1713, cette société issue des colonies s'organise, investissant le centre-ouest parisien, entre le Palais-Royal et l'actuel Opéra, qui deviennent les fiefs d'une noblesse redorée aux Îles et de la fleur de la finance. C'est le « nouveau Saint-Eustache », dont le point de départ est la rue de Richelieu, avec ses hôtels particuliers, et leurs cohortes de domestiques au statut incertain – Noirs ou métis en principe libres en vertu du droit affranchissant de la terre de France, mais pas toujours traités comme tels au vu de leur signalement : « appartenant à », quand la loi de 1738 oblige à les déclarer. Ils sont entre 600 et 700, nominativement connus, à la veille de la Révolution (Noël, 2020).

⁹ Le terme *créole* provient du portugais *criado* qui indiquait à l'heure de la Conquête les serviteurs amenés par les colons dans les îles de l'Atlantique. Il a désigné bien vite tous ceux qui, du XVI^e au XIX^e siècle, ont pu aussi être issus des captifs noirs déportés d'Afrique en Amérique. Le terme a ainsi renvoyé à ces hommes et à ces femmes nés dans les colonies, et a revêtu de la part des élites en place une connotation de mépris. La forme hispanique du *criollo*, répandue au XVII^e siècle, a trouvé son pendant dans le *créole* des colonies françaises – terme que la haute société a boudé et réservé plutôt aux personnes suspectées, par le métissage, d'une origine servile. Les Noirs nés aux Antilles et amenés jusqu'à Paris ont dès lors pu être qualifiés de « nègres créoles ».

Ce Paris peut être qualifié en 1789 de créole au sens où il abrite, sous un même toit, maîtres et serviteurs nés aux Îles, surtout à Saint-Domingue qui prend alors le pas sur la Guadeloupe et la Martinique. Le centre politique du Paris colonial devient alors la place des Victoires, où siège le club Massiac qui doit son nom au planteur chez lequel se tiennent les réunions. Ardents défenseurs de la traite et de l'esclavage, ils s'opposent aux Amis des Noirs qui siègent à quelques centaines de mètres vers l'est, rue Française. Ces derniers accueillent au même moment ces « colons américains », libres de couleur comme Raimond, assez influent pour pousser à la loi de 1792, qui émancipe sa catégorie et prépare en 1794 la première loi d'abolition (Noël, 2020).

Le premier Paris créole est pourtant balayé entre la Révolution et l'Empire. Les grands planteurs doivent émigrer, à l'instar des Dillon, laissant des domestiques de couleur qui se retrouvent souvent au-delà des portes, comme ces petits Blancs réfugiés de Saint-Domingue à Belleville. Alors que l'esclavage est rétabli aux colonies, la loi interdit surtout officiellement Paris et ses abords aux hommes de couleur, listés en vertu de la loi de Police de 1807-1808 par départements pour être fichés au ministère de la Police. L'époque napoléonienne ouvre ainsi une période difficile pour les créoles parisiens, tenus à la discrétion alors que la législation peine, à partir de la Restauration, à leur rendre les droits perdus, compliquant leur combat comme en témoigne en 1828 celui du Martiniquais Bissette (Boulle et Peabody, 2014, p. 159-210).

L'abolition de 1848, loin de relever une minorité créole anémiée, tend plutôt à la marginaliser, malgré l'arrivée en politique de quelques élus des Petites Antilles. Le Second Empire prive de droits politiques les hommes de couleur des colonies jusqu'en 1870, et la Troisième République n'offre qu'un rayon d'action limité aux 16 députés et sénateurs ultra-marins sur les 950 élus que comptent les deux chambres. Outre le poids des élus blancs, dont la part est accrue par les représentants des nouvelles colonies d'Afrique aux dépens des créoles, c'est le discours ostracisant qui ressort surtout du débat public, comme en témoigne l'essai du docteur Corre, *Nos Créoles*, publié en 1890 à Paris et réédité en 1902. Stigmatisant clairement « cette population spéciale », le rapport médical présente les hommes de couleur des « Vieilles Colonies » comme une anomalie historique, produit d'une élimination des races autochtones plus ou moins parfaitement adapté à la civilisation métropolitaine (Corre, 1890, p. 7). Le sénateur Alexandre Isaac, Guadeloupéen de couleur, témoigne à lui seul de cette impossible équation qu'est alors l'assimilation, même si en tant qu'expert des colonies il est envoyé jusqu'au Sénégal pour régler les cas d'abus dans les nouvelles conquêtes de la République (Sibeud, 2020). Paris offre donc, à la veille de la Grande Guerre, une situation contradictoire, capitale impériale où les créoles sont déconsidérés alors que le credo reste abolitionniste.

2. La nouvelle donne de l'entre-deux-guerres

Les lendemains de la Première Guerre mondiale, qui a amené des soldats de couleur issus des colonies à participer à l'effort national, coïncident aussi avec l'arrivée de nouveaux créoles. Au-delà des soldats noirs-américains, l'immédiat après-guerre voit dans l'euphorie de la paix retrouvée émerger à Paris la figure de Joséphine Baker, créole de Saint-Louis du Mississippi qui fraie la voie à des artistes antillais présents dès les années 1920 autour de Montparnasse. Le club de jazz fondé en 1924 rue Blomet devient avec le cabaret connu sous le nom de « bal nègre » le lieu emblématique de cette fête parisienne. Ainsi, c'est dans le XIV^e et le XV^e arrondissements que se retrouvent ces hommes et ces femmes auprès desquels viennent s'encanailler des Parisiens succombant à la mode du moment. Ils reflètent le nouvel enracinement des créoles de la capitale, dont le nombre avoisine les 10000 au tournant des années 1930, dans un croissant sud-parisien où beaucoup travaillent, des usines Renault à Billancourt à celles, plus récentes, de Citroën à Javel (Touchelay, 2020).

Cette évolution se confirme au fil des années 30, avec une floraison dans les mêmes quartiers de cabarets tels que *l'Élan noir*, ouvert en 1931 boulevard du Montparnasse, le *Madinina-bar*, en 1932 rue de l'Arrivée, ou encore la *Boule blanche*, rue Vavin. Ils rassemblent des artistes qui se produisent d'un bar à l'autre et qui peuvent s'associer, comme Alexandre Stellio, clarinettiste martiniquais dont l'orchestre enregistre les premières biguines, et Ernest Léardée, son concurrent considéré comme le roi de la biguine au Bal Blomet. Dès 1931, Stellio est appelé à jouer dans les cabarets de l'Exposition coloniale, prélude aux fêtes du Tricentenaire du rattachement des Petites Antilles à la France. De telles manifestations tendent à légitimer, par leur succès, des formes artistiques créoles jusqu'alors considérées comme sauvages, les critiques de la presse vantant, en 1934 sous la plume de Finot dans *La Semaine à Paris*, les « magnifiques progrès » observés dans les jeux de scène depuis la précédente décennie. Ainsi, c'est un Paris créole revivifié qui conquiert les foules et suscite l'admiration d'intellectuels allant de Robert Desnos, qui fait l'éloge du bal Blomet, à Simone de Beauvoir habituée à fréquenter au même moment le cabaret (Touchelay, 2020) : « je voyais passer de beaux visages heureux », écrit-elle dans *La Force de l'âge*, et « mon cœur battait un peu plus vite quand explosait le quadrille final ; dans le déchaînement des corps en fête, il me semblait toucher ma propre ardeur de vivre » (Beauvoir, 1960, 1^{ère} partie).

Le phénomène n'échappe pas aux politiques, qui en tirent parti pour revaloriser l'image de l'empire. Lors de l'Exposition de 1931, les stands dédiés aux Antilles s'y distinguent par des orchestres tranchant avec l'exotisme exhibé des autres pays. Et pour le Tricentenaire, le Président de la République vient en personne assister à la Nuit antillaise de l'Opéra où la biguine est à l'honneur, Stellio animant la fête qui se termine par le fameux Grand bal. En 1937 encore, l'Exposition internationale des Arts et des Techniques renouvelle l'expérience, avec deux orchestres pour animer les stands dédiés aux « Vieilles Colonies » (Touchelay, 2020).

Néanmoins, l'expression de cette créolité parisienne se fait dans un contexte qui est aussi celui de l'éclosion d'une élite nouvelle, issue de la diaspora africaine naissante, avec des représentants comme Léopold Senghor, dont la trajectoire intellectuelle rejoint, dès 1928 à Paris, celle des Antillais admis à poursuivre des études supérieures à la Sorbonne. À l'instar précisément des sœurs Nardal – de Paulette arrivée en 1920 à Jeanne en 1923 –, Senghor se retrouve en effet étudiant dans cette université où Aimé Césaire n'arrive, de la Martinique, qu'en 1931. C'est à ce moment que des questions nouvelles se posent, dont *La revue du Monde Noir* se fait l'organe d'expression, les sœurs Nardal jouant un rôle moteur dans une réflexion au sein de leur Salon qui, à Clamart – encore une fois vers le sud de Paris – rapproche d'elles aussi bien René Maran, également Martiniquais, que Senghor lui-même (Sirinelli, 1988). Césaire n'est donc pas immédiatement dans l'aventure d'où émergera la théorie de la Négritude.

C'est à ce stade qu'il convient d'envisager le rôle des sœurs dans le salon desquelles le concept voit le jour, pour mieux sortir de l'ombre une œuvre trop longtemps reléguée dans l'oubli.

Références

Beauvoir, S (de). (1960). *La Force de l'âge*. Gallimard.

Boulle, P. H. et Peabody, S. (2014). *Le droit des Noirs en France au temps de l'esclavage*. L'Harmattan.

Corre, A. (1890). *Nos Créoles*. Nouvelle librairie parisienne.

Martin, L. (28 novembre 2016). Paris de 1945 à nos jours : portrait culturel d'une capitale. Premières réflexions pour une recherche. Dans *Politiques de la culture*, Carnet de recherches du Comité d'histoire du ministère de la Culture sur les politiques, les institutions et les pratiques culturelles. <https://chmcc.hypotheses.org/2458>

Noël, E. (2020). La genèse d'un Paris créole au XVIII^e siècle. Dans E. Noël (dir.), *Paris créole. Son histoire, ses écrivains, ses artistes (XVIII^e-XX^e siècles)*. (p. 14-23). Presses Universitaires de Nouvelle-Aquitaine.

Rosenberg, H. (1962). *La Tradition du Nouveau*. « La chute de Paris ». Trad. française d'Anne Marchand. Éd. de Minuit.

Sibeud, E. (2020). Comment peut-on être créole ? Les engagements impériaux d'Alexandre Isaac. Dans Erick Noël (dir.), *Paris créole. Son histoire, ses écrivains, ses artistes (XVIII^e-XX^e siècles)*. (p. 58-64). Presses Universitaires de Nouvelle-Aquitaine.

Jean-François Sirinelli, J.-F. (avril-juin 1988). Deux étudiants « coloniaux » à Paris à l'aube des années 30. Dans *Vingtième Siècle, revue d'Histoire*, 18. (p. 77-88).

Touchelay, M.-C. (2020). Paris créole, la troisième île ? 1930-1990, Erick Noël (dir.), *Paris créole. Son histoire, ses écrivains, ses artistes (XVIII^e-XX^e siècles)*. (p. 65-75). Presses Universitaires de Nouvelle-Aquitaine.



Les Nardal : Textes, co-textes, contextes

The Nardals: Texts, co-texts and contexts

Cécile Bertin-Elisabeth¹⁰

EHIC
Université de Limoges
cecile.bertin@unilim.fr

URL : <https://www.unilim.fr/flammme/89>

DOI : 10.25965/flammme.89

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Résumé : Il est d'usage de rappeler la mobilisation du monde noir entre Harlem Renaissance et Négritude. L'action des sœurs Nardal n'a-t-elle pas été non seulement pionnière, mais aussi centrale du point de vue conceptuel à cet égard ? Et pourtant, comme le montre l'évolution du regard d'une autre femme auteure : Maryse Condé, la reconnaissance de l'action primordiale des sœurs Nardal a tardé. Joseph Zobel a été l'un des rares auteurs à prendre position dans cette période d'oubli de ces intellectuelles d'exception. En somme, quelle place est alors accordée à ces femmes et quelle place revendiquent-elles ? Les enjeux de l'engagement des sœurs Nardal sont transcrits dans des textes-clés qu'il convient d'insérer dans leur contexte.

Mots-clés : Nardal, Maryse Condé, Joseph Zobel, *La Revue du Monde Noir*, Négritude

Abstract: It is customary to remind of the mobilisation of the Black world between the Harlem Renaissance and Négritude. Was the action of the Nardal sisters not only of a pioneering nature, but also central from a conceptual point of view? And yet, as it is shown by the evolution of the vision of another woman writer, Maryse Condé, recognition of the primordial character of the Nardal sisters' action was slow coming. Joseph Zobel was one of the few writers to take up position in that period when exceptional women intellectuals were forgotten. To put it squarely, what place was allowed these women then, and what place do they claim? The stakes of the Nardal sisters' involvement are written in key-texts that need to be situated within their context.

Keywords: Nardal, Maryse Condé, Joseph Zobel, *The Review of the Black World*, Negritude

¹⁰ Cécile BERTIN-ELISABETH, agrégée d'espagnol et professeure des universités à l'Université de Limoges (EHIC) s'intéresse aux représentations des Noirs et des marginaux ainsi qu'aux questions relevant de l'interculturalité et des transferts culturels entre Europe et mondes américano-caraïbes, du XVI^e siècle à l'époque contemporaine. Ses dernières publications ont révélé diverses facettes de l'histoire, de la littérature, du patrimoine et des arts dans la Caraïbe comme *L'Atlantique : machine à rêves ou cauchemar sans trêve ?* (co-direction, Presses Universitaires de Nouvelle Aquitaine, 2021).

« Le discours sur l'œuvre n'est pas un simple adjuvant, destiné à en favoriser l'appréhension et l'appréciation, mais un moment de la production de l'œuvre, de son sens et de sa valeur »

Pierre Bourdieu

« Césaire et Senghor ont repris les idées que nous avions brandies et les ont exprimées avec beaucoup plus d'étincelle. Nous n'étions que des femmes. Nous avons balisé la piste pour les hommes »

Paulette Nardal

Maryse Condé (2012)¹¹, dans *La vie sans fards*, nous présente à travers les avatars de sa jeunesse le bouillonnement intellectuel de la Négritude ainsi que divers auteurs et artistes de la Caraïbe et d'Afrique. Lorsqu'à son arrivée à Dakar en 1959, elle est reçue par une famille guadeloupéenne et que le maître de céans (Jean Sulpice) évoque le mépris des Africains à l'encontre des Antillais, « valets tout juste bons à exécuter la sale besogne de leurs maîtres » (Condé, 2012, p. 37), c'est la figure du Martiniquais René Maran, fameux auteur de *Batouala* et prix Goncourt en 1921 qu'elle brandit comme démenti. Ce roman est d'ailleurs désormais communément considéré comme un maillon précurseur de la Négritude¹². Il n'empêche que l'on peut s'interroger sur l'absence chez Maryse Condé de référence alors aux sœurs Nardal, pourtant aussi « héritière(s) des "Grands Nègres" » (Condé, 2012, p. 20) qu'elle-même et figures de proue de cette Négritude où elles ont fait entendre leurs paroles de femmes. D'ailleurs, les Nardal ne recevaient-elles pas leur ami René Maran (et tant d'autres) dans leur salon littéraire de Clamart¹³ ?... Au seuil de sa vie, Maryse Condé indique en revanche, dans le film de Jil Servant consacré aux sœurs Nardal, la difficulté de leur parcours : « Elles ont voulu être des intellectuelles. C'était en fait un domaine réservé aux hommes. Alors on ne leur permettait pas d'entrer dans ce terrain qui les fascinait » (Servant, 2004, p. 35).

Cette évolution du discours de Maryse Condé à propos de femmes qui véhiculent, comme elle, une forme d'extraterritorialité (Chancé, 2009)¹⁴ quant aux groupes génériques officiels de la littérature et culture antillaises, n'est-elle pas paradigmatique du processus de passage d'une « invisibilisation » des sœurs Nardal à une tardive célébration ? Et dans cet aller-retour entre ce que l'on qualifiera de « serein » pour évoquer leur oubli face aux « pères » consacrés de la Négritude et notamment Aimé Césaire, et de « douvan-jou(r) » pour traiter du réveil – conscientisé – encore malaisé les concernant, il convient de souligner les efforts précurseurs de Joseph Zobel pour la reconnaissance de l'apport primordial de ces intellectuelles d'exception.

1. Co-textes et co-fondations éclipsées ou le « serein » des sœurs Nardal

S'intéresser aux sœurs Nardal revient à prendre en considération un véritable réseau intellectuel de l'entre-deux-guerres. La riche variété et l'originalité d'une conscience en marche de Mondes noirs n'a semble-t-il pas favorisé la reconnaissance de tous, et singulièrement de ses/ces initiatrices, ses/ces semeuses d'étincelles qui ont créé les conditions d'un feu générateur et fait alors briller de mille feux des hommes, oubliés ensuite du « foyer » matriciel. C'est pourquoi

11 Maryse Condé a reçu le Prix Nobel « alternatif » en 2018.

12 Voir à cet égard les propos de Léopold Sédar Senghor qui a affirmé : « Après *Batouala*, on ne pourra plus faire vivre, travailler, aimer, pleurer, rire, parler les Nègres comme les Blancs. Il ne s'agira même plus de leur faire parler "petit nègre", mais wolof, malinké, ewondo en français » (Senghor, 1992 [1964], t. 1, p.410).

13 Des poèmes du prix Goncourt René Maran ont été publiés dans *La revue du Monde Noir*.

14 Il s'agit ici de questionner le fait que la créolité est un monde d'auteurs masculins en considérant l'extraterritorialité comme l'exclusion d'un « territoire » donné (Deleuze et Guattari, 1980).

on évoquera tout d'abord le « serein/serin/sirin » des sœurs Nardal, en partant de ce vieux terme français et également créole qui désigne le crépuscule¹⁵ et/ou l'humidité du soir. Car il nous semble que c'est à quoi a été réduit l'apport de ces femmes et intellectuelles noires que l'on a éloignées des solaires Césaire ou autres mâles héros de la Négritude. Il n'empêche que ce serait oublier la fécondité de cette légère pluie, même injustement longtemps repoussée dans la nuit, aux extrémités d'un éveil des consciences noires...

Une approche genrée s'impose assurément sans faire des sœurs Nardal les Cendrillon d'un mauvais conte de fée/du feu. Les études sur l'histoire des intellectuels en France¹⁶ montrent, ne serait-ce qu'en creux – tout en restant peu interculturelles... – l'absence de « visibilité » des femmes en général¹⁷. Les auteurs de *L'histoire des femmes en Occident* précisent qu'il s'agit « de l'histoire du rapport des sexes plutôt que de l'histoire des femmes proprement dite » et ajoutent : « Nous admettons l'existence d'une domination masculine, et donc d'une subordination, d'une sujétion féminine à l'horizon de l'histoire »¹⁸. Alors, quand on est femme ET noire, la minoration dans le champ littéraire serait plus forte si l'on s'appuie sur les approches de l'intersectionnalité¹⁹ qui s'intéresse aux formes de dominations simultanées dans les sociétés.

Pierre Bourdieu a montré dans *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (Bourdieu, 1992, p. 242) combien les auteurs ont à conquérir une autonomie de pensée face aux pouvoirs politiques et socio-économiques. Alors, que dire des auteurEs ! Les sœurs Nardal n'étant plus de ce monde, elles ne pourront plus donner d'interviews ou écrire des lettres comme celle de 1963, adressée à Jacques Louis Hymans où Paulette Nardal exprime son amertume – et celle de ses sœurs – d'avoir été spoliées par Césaire, Damas et Senghor :

Ils se sont emparés des idées que nous avons lancées en les exprimant et en les modelant avec plus de brio. Nous étions certes des femmes, mais de véritables pionnières. Nous leur avons indiscutablement ouvert la voie (Hymans, 1971, p. 36)²⁰.

La formulation même de cette phrase qui présente la dimension genrée comme un frein, voire une infériorité – « nous étions *certes* des femmes »²¹ – montre la trace d'un certain fatalisme face à cet état de fait ou pour le moins d'une conscience d'une approche genrée de la

15 Rappelons l'étymologie latine : « serum » : heure tardive, soir.

16 Voir notamment (Ory et Sirinelli, 1986) ; (Planté, 1989) ; (Dosse, 2003) ; (Duby et Perrot, 1992-1996), (Perrot, 1997).

17 Pour ce qui relève plus précisément de l'« invisibilisation » des sœurs Nardal, voir (Mencé-Caster, 2019) et Gianoncelli (2016).

18 Cité par Dumont (1993, t.1, p. 17).

19 On doit ce terme *intersectionality* et la théorie attenante à la féministe afro-américaine Kimberlé Crenshaw (2005). Voir aussi : Dorlin (2009).

20 «They took up the ideas tossed out by us and expressed them with flash and brio. We were but women, real pioneers; let's say that we blazed the trail for them». On retrouve à peu près la même idée chez (Marceline, 2019, p.25) : « Césaire et Senghor ont repris les idées que nous avons brandies et les ont exprimées avec beaucoup plus d'étincelle. Nous n'étions que des femmes. Nous avons balisé la piste pour les hommes » et dans Grollemund (2019) qui rappelle que Paulette Nardal indique le 17 novembre 1963 en réponse à l'étudiant américain Jack Hymans : « j'ai eu l'occasion de préciser [que] nos idées ont été reprises par Césaire et Senghor et dépassées et symbolisées par la notion de négritude. La *RDMN* (Revue du Monde Noir) a éveillé la méfiance du gouvernement. Le numéro quatre de la revue a été interdit en Afrique, et même aux Antilles, ayant été entièrement jeté à la mer. Pas un seul exemplaire n'a pu être retrouvé ».

21 C'est nous qui mettons le mot en italique.

reconnaissance. Ainsi, dans les *Entretiens* accordés à Philippe Grollemund en 1974 et 1975, mais publiés seulement en 2018, Paulette Nardal indique :

Dans mon article de *La revue du Monde Noir* cité par Lucien²² dans son discours, j'écrivais que les femmes avaient ressenti bien avant les hommes la nécessité d'une solidarité raciale. J'ai souvent pensé et dit à propos des débuts de la Négritude que nous n'étions que de malheureuses femmes, ma sœur et moi, et que c'est pour cela qu'on n'a jamais parlé de nous, alors que c'étaient des femmes qui avaient trouvé cela. Cela perdait toute sa valeur ; c'était minimisé du fait que c'étaient des femmes qui en parlaient. J'ai mis du temps à m'en rendre compte, on était en pleine action ; alors on n'allait pas plus loin. Il est très certain que nous avons dû paraître inquiétantes à un certain nombre d'hommes (Grollemund, 2019, p. 96).

C'est pourquoi, les temps ayant changé, nos discours actuels sur l'Œuvre nardalienne sont nécessaires afin de rendre visible leur travail de production symbolique et faire perdurer leur production matérielle publiée notamment dans *La Dépêche Africaine*, *La revue du Monde Noir*, *La Femme dans la cité* (en Martinique), et leurs nombreux articles de journaux comme « Les actualités coloniales » du quotidien *Le Soir*. Ces rappels sont d'autant plus importants qu'il s'agit chez les Nardal d'une production assez éparse et parfois intermittente, du fait par exemple des pertes liées à l'incendie de la maison familiale foyalaise (Smith, 2001)²³ ou au torpillage du bateau où se trouvait Paulette Nardal en 1939. Ces hommages contemporains sont d'autant plus nécessaires que cette œuvre a été considérée en son temps au filtre de la transgression, comme le rappelle Paulette Nardal dans la citation antérieure, simplement parce que produite par des femmes – à une époque où celles-ci, faut-il le rappeler, n'ont pas encore le droit de vote –, des femmes qui justement refusaient l'enfermement dans divers stéréotypes comme celui de la femme-doudou (Nardal, octobre 1928)²⁴...

Il importe par conséquent de contribuer à développer, selon le vocabulaire de Gérard Genette, un épitexte nardalien, « entre le dedans et le dehors » (Genette, 1987, p. 8-9)²⁵. C'est pourquoi on proposera ici une approche « externe » ou « externalisée », en réinsérant les œuvres dans leur co-texte et leur contexte, dans une histoire des idées, plutôt qu'une approche « interne » des écrits nardaliens en eux-mêmes, et ce pour mieux valoriser leur originale intentionnalité.

Il nous semble que c'est ainsi que l'on peut mieux comprendre combien ces femmes, en quelque sorte pierres à feu ayant mis en contact divers bois d'ébène d'hommes noirs apportant leur propre richesse et leur plume-grattoir, ont permis par la « friction », le frottement de ces deux éléments qu'elles ont contribué à réunir (à défaut d'unir dans un contexte de tensions politiques fortes...), de rendre possible et visible l'émergence de la Négritude. La mise en place d'un réseau de sociabilités avec le Salon de Clamart et la co-création de *La revue du Monde Noir* comme deux hauts lieux de l'engagement nardalien, se retrouve indéniablement au cœur de ce processus (Malela, 2008)... Ces actions nourries d'une conscience noire conceptualisée se

22 Il s'agit de Marcel Lucien, alors vice-recteur de la Martinique, qui fit un discours très complet sur l'action de Paulette Nardal lors de la remise de la médaille sénégalaise le 3 décembre 1966 (au lycée de jeunes filles à Fort-de-France). « La préfecture craignait une manifestation de masse en faveur de la décolonisation » (Grollemund, 2019, p.151).

23 Philippe Grollemund (2019) y fait également référence.

24 Jane Nardal (1928a) critique l'exotisation des femmes noires.

25 Genette (1987, p.316) ajoute qu'est épitexte « tout élément qui ne se trouve pas matériellement annexé au texte dans le même volume, mais qui circule en quelque sorte à l'air libre dans un espace physique et social virtuellement illimité ».

verront finalement éclipsées par la flambée d'une mâle Négritude, dans un contexte politique aux Antilles où les sœurs Nardal subissent de par leur choix du non-militantisme politique affilié à un parti précis l'incompréhension souvent agressive de certains membres du parti communiste²⁶ ou le rejet des autonomistes, rabaissées au niveau de cendres d'un feu qu'elles ont pourtant grandement contribué à allumer et que d'autres feront fructifier, sans chercher à les éclairer elles, ces femmes ignées laissées dans l'ombre. Il fallait peut-être attendre la fin de la combustion de la Négritude et d'autres équilibres politiques pour que l'on puisse s'interroger à nouveau sur les racines de la réussite d'un tel embrasement fondamental.

D'ailleurs, limiter l'apport des sœurs Nardal au mouvement, notamment littéraire, de la Négritude, serait oublier leur contribution pour un véritable internationalisme nègre. Le choix du bilinguisme dans *La revue du Monde Noir/The Review of the Black World* en est une caractéristique majeure. Le « Ce que nous voulons faire » qui y fait office d'avant-propos (1931) est également limpide à cet égard, annonçant qu'il s'agit d'étudier et de faire connaître « tout ce qui concerne la CIVILISATION NÈGRE » pour « créer entre les Noirs du monde entier, sans distinction de nationalité, un lien intellectuel et moral » (*La Revue du Monde Noir*, 1931). Jane Nardal rédige d'ailleurs un texte décisif intitulé « L'internationalisme noir », qui propose une véritable réflexion identitaire (Sharpley-Whiting, 2000), soulignant déjà sa conscience de la diversité (identitaire) antillaise :

Dorénavant, il y aurait quelque intérêt, quelque originalité, quelque fierté à être nègre, à se retourner vers l'Afrique, berceau des nègres, à se souvenir d'une commune origine. Le nègre aurait peut-être à faire sa partie dans le concert de races où jusqu'à présent, faible et intimidé, il se taisait (Nardal, février 1928)²⁷.

Le fier recours au terme « nègre » (répété ici trois fois en deux phrases), l'invitation à considérer l'Afrique comme un modèle possible ainsi que l'affirmation de la nécessité de faire entendre cette voix du monde noir ne sont-ils pas les éléments fondateurs repris par les inventeurs « officiels » de la Négritude ?

2. Une Négritude qui défend race et classe, mais qui n'est – officiellement – que masculine

Toujours dans *La vie sans fards*, Maryse Condé note pour rendre compte de son positionnement dans les années 60 :

J'avais découvert Aimé Césaire et les poètes de la Négritude, je n'accordais que peu de crédit aux productions culturelles européennes. Cette tendance avait été exacerbée par mes années en Guinée [...]. J'étais convaincue qu'il fallait se méfier des ruses et des pièges que ne cessait de fomenter l'Occident capitaliste (Condé, 2012, p. 189).

²⁶ Paulette Nardal rappelle notamment l'hostilité de Georges Gratiant, maire communiste du Lamentin, quand dans le journal communiste *Justice* il a été écrit que les Nardal avaient la nostalgie du fouet, ou celle de René Ménil qui lui avait déclaré en parlant de *La revue du Monde Noir* : « votre revue, c'est une revue à l'eau de rose » (Grollemund, 2019, p.31).

²⁷ Voir extraits dans (Edwards, 2003).

Aucune lecture genrée de la Négritude²⁸ donc chez Maryse Condé à ce moment-là, mais plutôt un engagement idéologique derrière des hommes... De la même façon, cette auteure avait mis en avant en 1959 René Maran et son *Batouala*, sans penser à (ni connaître sans doute à cette époque) *Claire-Solange, âme africaine*²⁹, de Suzanne Lacascade (Lacascade, 1924). Elle ne s'y intéressera « que » presque vingt ans plus tard (en 1976), en proposant une analyse de la théorie développée dans ce roman, à savoir selon elle la revendication « pour la “femme des Tropiques” [de] la chaleur et la générosité de la nature non européenne » (Condé, 1976, p. 158), qu'elle présente comme une « théorie de la supériorité par assimilation à la nature » (Condé, 1976, p. 158) et comme « la première tentative littéraire faite par une femme de couleur des Antilles pour se doter de qualités originales » (Condé, 1976, p. 159). Elle ajoute à cet égard : « Suzanne Lacascade ne parle pas tant égalité des races que supériorité des Africains et supériorité du métissage, qui confère à un être une double hérédité » (Condé, 1976, p. 157). Mais entre-temps, ces femmes, qu'elles s'appellent Lacascade ou Nardal, ont été oubliées...

Comment le solaire Césaire a-t-il pu effacer à ce point dans les esprits l'antériorité attestée des écrits nardaliens³⁰ que d'aucuns ont préféré dès lors occulter ou limiter, à la rigueur, à une « pré-Négritude » ?... Le « Nègre fondamental » avait indiqué que ce n'étaient pas Senghor, Damas ou lui-même qui avaient inventé la Négritude, mais il n'a pas pour autant reconnu officiellement l'apport des sœurs Nardal lorsqu'il a affirmé sa reconnaissance à « des hommes comme Langston Hughes, Claude McKay, Countee Cullen, Sterling Brown auxquels sont venus s'ajouter des hommes comme Richard Wright [...] ; c'est ici, aux Etats-Unis, parmi vous, qu'est née la Négritude » (Césaire, 2004 [1987], p. 88)³¹. Mais comment oublier que les sœurs Nardal assuraient la diffusion de ces textes nord-américains et permettaient de faire se rencontrer ces auteurs noirs ? Leur salon³² (au 7 rue Hébert) n'a-t-il pas été cet espace de conscience noire³³ et leur présence le ferment qui y a permis l'embrasement de la Négritude (rien à voir en effet avec un salon petit-bourgeois comme l'aurait peut-être ressenti un Césaire, plus radical du point de vue politique³⁴...) ?

On les aurait trouvées par la suite trop « assimilationnistes »³⁵ (or, l'assimilation a été demandée par Césaire...), pas assez engagées dans le combat local martiniquais alors qu'elles se voulaient internationales et affirmaient leur double identité ? Les combats politiques insulaires ont sans doute facilité l'oubli de la dimension planétaire – jugée utopique ? – recherchée par les Nardal de ce que l'on qualifiera d'archipélie³⁶ noire nourrissant le monde.

28 Nous reprenons ici le titre de l'article d'Astride Charles (2014) qui explique : « Cependant, les femmes noires intellectuelles font référence à d'autres différences, voire la question du genre à travers les conditions de classe et de race. Celle-ci est un facteur révélateur dans l'article “Éveil de la conscience de race” de Paulette Nardal publié en 1932 ».

29 Voir par exemple pour la reconnaissance de l'apport de Suzanne Lacascade : (Dualé, 2014).

30 Rappelons que le *Cahier d'un retour au pays natal* n'a été publié qu'en 1939.

31 Césaire cite dans ce *Discours sur la Négritude* les écrivains de la « Nègro-Renaissance des années 30. Dans son discours de Dakar en 1966 (Césaire, 6 avril 1966), il dira qu'il y voit une « notion de division » tout en faisant référence à ces « hommes qui avaient pris le risque de mettre sur pied ce mouvement dit de la négritude ».

32 Les sœurs Nardal avaient connu préalablement le salon que tenaient leurs parents, rue Schœlcher...

33 Ce que confirme le fameux article de Paulette Nardal : « L'Éveil de la conscience de race » (Nardal, avril 1932). Elles reçoivent notamment, outre Césaire qui y vint peu : Léopold Sédar Senghor, Langston Hughes, Jean-Price Mars, Richard Wright, Marcus Garvey et Claude McKay, et bien d'autres.

34 Paulette Nardal considère que Césaire avait un complexe d'infériorité (Grollemund, 2019, p.47).

35 L'assimilation a pourtant été défendue par Aimé Césaire qui a été le rapporteur de la loi dite d'assimilation du 19 mars 1949 au Parlement, ce qui a longtemps été peu rappelé...

36 On pense évidemment aux théories géo-poétiques d'Edouard Glissant sur l'archipélisation d'un monde qui se créolise (Glissant, 1996 ; 1997 et 2009). Ajoutons-y l'ouvrage de Jean Benoist (1972).

La prégnance conceptuelle des sœurs Nardal est pourtant là et elles ont par leurs idées et leurs actions quotidiennes non seulement co-fondé la Négritude³⁷, mais aussi, d'une certaine façon, préparé l'antillanité de Glissant par la mise en avant des particularités de l'identité antillaise et la créolité, en passant le relais à Suzanne Roussi³⁸, elle aussi – paradoxalement ? – quelque peu étouffée par la Négritude césairienne.

Il est vrai que la méthode que ces femmes proposent n'est pas la même. Il ressort combien les sœurs Nardal ont toujours recherché en effet des espaces de co-opération en co-animant le salon de Clamart entre sœurs, en co-fondant *La revue du Monde Noir* pour Paulette³⁹, en œuvrant à la co-existence des générations, en co-ordonnant/co-reliant toutes sortes de disciplines, en co-optant toutes les bonnes volontés des diasporas noires, tout en étant conscientes de leur co-identité (ou identité co-lective), de leur identité co-composite (de leur diversité comme le démontre Ève Gianoncelli (2016) dans sa thèse *La pensée conquise*)... On pense à cet égard au néologisme « *Afro-latin* » proposé par Jane Nardal⁴⁰ pour relier culture africaine et culture française (Nardal, février 1928). On pourrait alors oser un raccourci genré et considérer que face aux armes (qui se veulent miraculeuses⁴¹) d'une nouvelle unicité dominante, vision masculine de la Négritude, les sœurs Nardal ont préféré l'éloge – sans ruptures violentes avec la bourgeoisie chrétienne antillaise – des âmes plurielles solidaires (entre tous les groupes noirs). Mais ont-elles vraiment eu le choix pour ce qui est de rester en arrière-plan, exilées géographiquement à Paris, puis exilées politiquement en Martinique ? Les brèves espérances politiques de Jane Nardal qui ont été semble-t-il arrêtées par sa famille ayant subi notamment l'incendie de leur maison rue Schœlcher en 1956 interpellent. Paulette Nardal le rappelle dans ses *Entretiens* : elle a toujours essayé de ne pas créer d'ennuis à sa famille, d'autant que le seul fait d'avoir co-créé *La revue du Monde Noir* avait déjà eu des conséquences pour son entourage (Grollemund, 2019, p. 97 et p. 57)⁴².

Alors, doit-on considérer que la Négritude césairienne aurait défendu fraternellement et dans l'arène politique race et classe, mais en oubliant sa dimension genrée, sa sororité, développée d'une autre façon par les sœurs Nardal ?...

3. La reconnaissance affichée de Zobel, ou un « douvan-jou(r) » précurseur pour les sœurs Nardal

Après la pluie, le beau temps ; après le *serein* et l'oubli..., le *douvan jou(r)* et la reconnaissance (genrée). Maryse Condé a aussi eu ses prises de conscience à l'égard des sœurs Nardal et a pu affirmer dès lors dans le film sorti en 2004 de Jil Servant : « Le fait de vivre en tant que femme, c'est un problème qu'il fallait résoudre avant même de faire communiquer ses idées. Donc je pense qu'elles ont eu une bataille tellement rude sur tellement de fronts que ça les a un peu pénalisées » (Servant, 2004, p. 35). Paulette Nardal confirme cet aspect en rappelant tous les malheurs ayant frappé sa famille (Grollemund, 2019, p. 77-78).

37 Pour Daniel Maximin, la Négritude est avant tout une génération d'auteurs ayant une même prise de conscience. Il a loué l'apport césairien (Maximin, 2013) Voir aussi (Maximin, 1987) pour la dimension féminine/féministe.

38 Cf. revue *Tropiques* (Césaire et al., 1994 [1941-1945]) qu'elle a fondée avec Aimé Césaire, Aristide Maugée, René Méné et Lucie Thérèse.

39 Avec l'écrivain haïtien Léo Sajous.

40 Sans doute sur le modèle *Black American*, mais en y introduisant déjà l'Afrique. On parle désormais aussi d'*African American*, terme popularisé dans les années 60 et vraiment développé seulement dans les années 80...

41 Rappelons que Césaire publie en 1946 un recueil de poèmes intitulé *Les armes miraculeuses*.

42 « J'ai toujours voulu tenir compte de ma famille. C'est terrible ! Lorsque vous avez des gens qu'on peut gêner dans leur carrière...! ».

Ce processus de « revisibilisation » en marche a été grandement favorisé par le regard extérieur, notamment de femmes nord-américaines, *Black American*, grâce à l'intérêt facilité par les textes bilingues nardaliens. On pense notamment à l'ouvrage *Negritude Women* de T. Denean Sharpley-Whiting (2002), mais ces études sont en fait très nombreuses depuis les années 2000⁴³. Désormais, en France aussi on leur rend hommage comme ce samedi 31 août 2019 où la ville de Paris a honoré Paulette et Jane Nardal en donnant leurs prénoms et nom à une promenade dans le XIV^e arrondissement. À Clamart également, on a décidé de retenir leur nom pour une rue. Toutefois, la reconnaissance n'est pas encore stabilisée comme le montre le texte de *France-info/Outre-mer 1^{ère}* (Boscher, 2020) ayant pourtant pour titre : « Paulette Nardal, l'architecte oubliée de la Négritude », mais où est ajouté un encart où les sœurs Nardal sont qualifiées de « marraines » de la Négritude⁴⁴, comme ayant de ce fait porté sur les fonds baptismaux un enfant (la Négritude) qui ne serait pas le leur... Reconnaissance balbutiante ; preuve en tous les cas qu'un déphasage demeure dans cette reconnaissance. Paulette Nardal rappelle en effet dans ses *Entretiens* (Grollemund, 2019), que c'est Joseph Zobel qui les aurait désignées en tant que « marraines » de la négritude. C'était à l'époque un premier pas important vers la reconnaissance, mais ne convient-il pas d'aller plus loin aujourd'hui ?

Aux Antilles aussi, on rend hommage. On rappellera ce bel ouvrage de Catherine Marceline qui évoque la famille Nardal, de façon indirecte puisque l'héroïne est en fait Christiane Eda-Pierre (Marceline, 2019), la fille de la troisième des sœurs : Alice Nardal, professeure de musique⁴⁵. C'est ce type de textes qui s'intéressent aux Nardal (ou de la même époque), mais sans leur accorder toute la place, que je qualifie de « co⁴⁶-textes », en m'éloignant du sens linguistique (Maurus, 2014), premier, de ce terme qui renvoie à l'environnement linguistique immédiat, et ce pour choisir de privilégier l'association entre les textes et de considérer ces écrits comme un ensemble de textes qui côtoient les écrits nardaliens et en parlent, qui les entourent en somme tout en leur rendant en fin de compte un hommage indirect ou en creux. Ainsi, pour permettre de comprendre l'environnement culturel qui favorisa la réussite de la première cantatrice noire française, le premier chapitre de *Christiane Eda-Pierre – Une vie d'excellence* est dédié à l'apport culturel familial en présentant le lien avec deux prestigieuses familles d'intellectuels, d'hommes et de femmes de couleur : les Nardal et les Achille, avec toujours en avant la figure du grand-père, Paul Nardal⁴⁷, ou « Papa Paul » (né en 1864), le père des sœurs Nardal qui les poussa tant à s'exprimer par elles-mêmes.

43 Voir les travaux de (Edwards, 2019); (Lewis, 2006); « Gendering Negritude. Paulette Nardal's contribution to the birth of modern francophone literature », *Romance Languages*, Annual XI, 2000, p. 68; (Boittin, 2010) ; et (Musil-Church, 2013) E. *Search of Seven Sisters: A Biography of the Nardal Sisters of Martinique*, John Hopkins University Press, vol. 36, n° 2, été 2013, et *La Marianne noire. How Gender and race in the Twentieth Century Atlantic World Reshaped the debate about Human Rights*, PHD diss., UCLA, 2007. Voir aussi la récente publication *Paris créole. Son histoire, ses écrivains, ses artistes (XVIII^e-XX^e siècles)*, Erick Noël (dir.), La Crèche, Presses Universitaires de Nouvelle-Aquitaine, 2020, et notamment les articles de Takayuki Nakamura : « Modernité noire chez les étudiants et intellectuels antillais à Paris durant l'entre-deux guerres », p. 97-106, et de Corinne Mencé-Caster : « Les sœurs Nardal dans le Paris des années 1930 : une généalogie féminine de la négritude ou du diversel ? », p. 107-117.

44 « Un hommage à ces deux sœurs martiniquaises, activistes, féministes et marraines du concept de négritude, trop longtemps oubliées ».

45 Alice Nardal aidera Paulette Nardal à créer la « Chorale Paulette Nardal », qui deviendra la « Chorale Joie de chanter ».

46 Le préfixe « co- », du latin « cum », sous-tend les idées d'association, de participation et de simultanéité.

47 Il aurait dit à ses filles : « Je n'ai rien d'autre à vous donner qu'une maison. Il est de votre devoir de travailler comme sept garçons ! » (Marceline, 2019, p.21). Une rue lui a été dédiée à Fort-de-France, mais pas à son épouse Louise qui a pourtant œuvré sur le plan social toute sa vie pour aider les déshérités en créant notamment « La Ruche » et « l'Ouvroir », ainsi qu'un asile pour vieillards.

Et pourtant, leurs voix ont été oubliées pendant près d'un demi-siècle... Pas de tous ! Ce n'est pas de la Martinique que viendra la reconnaissance officielle au cœur de la seconde moitié du XX^e siècle, en tous les cas pas de l'île Martinique, mais d'un Martiniquais, lui aussi exilé, d'abord au Sénégal, puis dans le sud de l'Hexagone, qui ne parvint pas à réaliser son désir de retour sur son île natale (Bertin-Elisabeth, 2000). Il s'agit de Joseph Zobel, qui connut également une injuste période d'oubli – d'aucuns ne sachant ou ne voulant point reconnaître dans son écriture du quotidien antillais sa profondeur d'analyse et sa clairvoyance. « Certes » – pour reprendre la restriction de Paulette Nardal à son propre égard et à celui de ses sœurs⁴⁸ –, cet auteur saléen n'était pas aussi « grand grec » que « Papa Césaire » au français aussi flamboyant qu'ardu... La voix de Zobel semble alors crier dans le vide ; il n'empêche qu'il crie et que comme l'a dit Aimé Césaire c'est au cri⁴⁹ que l'on reconnaît l'homme (Césaire, 1941)... Zobel crie pour faire reconnaître Paulette Nardal et son apport au monde noir.

Le fonds Nardal⁵⁰, désormais consultable aux Archives de la CTM (Collectivité Territoriale de Martinique), nous permet de rendre compte d'un échange épistolaire⁵¹ peu fourni, mais réel, et ce sur une amplitude de dix-neuf années (1964-1983) entre Paulette Nardal et Joseph Zobel. Parmi les pièces de ce fonds, un courrier de Zobel montre ses efforts évidents pour aider à la reconnaissance de Paulette Nardal. Zobel, alors conseiller culturel à Radio Sénégal, puis directeur de l'École des Arts, toujours à Dakar⁵², entreprend une démarche dont il informe Paulette Nardal (en l'appelant « Chère amie ») par un courrier dactylographié du 17 septembre 1965. Il précise d'ailleurs que son avis a été corroboré par l'ambassadeur des USA à Dakar, à savoir Mercer Cook, ce qui prouve une nouvelle fois que la dimension bilingue du travail des Nardal a eu un réel retentissement aux États-Unis. Il est intimement convaincu de la valeur intellectuelle de Paulette Nardal et de l'apport de son œuvre comme il l'écrit à Sédar Senghor (courrier aussi daté du 17 septembre 1965), à qui il soumet une proposition pour le premier Festival Mondial des Arts Nègres.

L'habile entrée en matière et le cadeau qui la complète d'une « plaquette de vers intitulée INCANTATION POUR UN RETOUR AU PAYS NATAL »⁵³ permet d'inscrire cette demande dans l'aura césairienne tout en montrant sa subordination – et celle de Paulette Nardal – consciente, acceptée, à cette domination du chantre officiel de la Négritude aux Antilles. Cela permet dans le même temps à Zobel de mettre en valeur son travail propre : « six romans et recueils de nouvelles ». Tout aussi habile est la formulation : « Vous me pardonnerez de m'adresser à travers le Président de la République au poète auquel j'ai souvent la joie de m'identifier en interprétant ses œuvres et à l'homme qui m'honore de son estime ». Zobel s'efforce avec conviction d'obtenir une invitation pour Paulette Nardal, en frappant directement à la porte du chef d'État et en lui rappelant son engagement littéraire et culturel : « Or, je pense, Monsieur le Président de la République, que ce serait regrettable que Mademoiselle Paulette Nardal, faute de moyens suffisants pour faire le voyage de la Martinique à Dakar, n'assistât pas au Festival ». Zobel rappelle à Senghor qu'il la connaît et a mesuré « son action » : « Vous avez vous-même remis en lumière la figure de la camarade qui était à vos côtés – notons que cette dernière

48 On renvoie à la première partie de cet article.

49 On pense aussi à l'organe de l'Union des Travailleurs Nègres (UTN) : *Le Cri des nègres*.

50 Remis par Catherine Bigon, nièce de Paulette Nardal (fille de Lucie) aux Archives départementales le 6 janvier 2016. Cet article se fonde sur l'étude complète du fonds Nardal concernant les liens entre Joseph Zobel et Paulette Nardal.

51 Nous adressons de chaleureux remerciements au professeur Charles Scheel qui nous a permis de pré-consulter certains documents précieux alors que les Archives de la Martinique étaient fermées du fait d'une grève.

52 Comme il l'indique sur les cartes postales envoyées à Paulette Nardal.

53 En majuscules dans la lettre.

expression met en fin de compte Paulette Nardal au même niveau que Senghor, ce que celui-ci n'aura peut-être pas apprécié – lorsque vous entrepreniez la longue série de luttes dont le prochain Festival marquera certainement l'étape qui vous causera le plus de légitime fierté ». Suit un paragraphe qui présente la situation de Paulette Nardal : « professeur de collègue », ayant reçu une « blessure de guerre [qui] a mis fin à sa carrière de journaliste ». Cette situation somme toute peu reluisante et qui participe à l'explication des difficultés financières⁵⁴ de celle dont il se fait l'avocat est toutefois contrebalancée par la seconde partie de cette phrase qui offre un nouveau rappel de l'effective action nardalienne pour le monde noir de par l'évocation de « sa vie même, qui a toujours été une manière de défense et d'illustration de la négritude ».

Zobel n'aura pas convaincu, comme on le découvre dans la lettre du 11 décembre 1966 où il appelle Paulette Nardal « très chère amie »⁵⁵ et l'« embrasse bien fort, très fraternellement » lorsqu'il la remercie de lui avoir appris qu'elle a reçu le Mérite national sénégalais et qu'elle semble, pour sa part, le remercier de son action en ce sens (ce qu'il réfute). Il n'empêche que cette médaille (lot de consolation ?), attribuée à distance, n'est pas une reconnaissance au grand jour. Précisons de surcroît qu'à cette époque, en Martinique, la Préfecture s'inquiète et réduit le nombre d'invités pour cette remise de médaille à 60 personnes, craignant que ce ne soit l'occasion de mouvements pro-décolonisation. Rien à voir avec l'espérance zobélienne que Paulette Nardal soit reçue officiellement lors du Festival Mondial des Arts Nègres (1966), d'autant que l'on y a traité, entre autres, de l'apport des peuples noirs à la civilisation universelle, véritable leitmotiv nardalien et que Senghor y a clairement énoncé sa recherche de la dignité des peuples noirs.

Quelle ingratitude nous permettons-nous de dire que ce refus (indirect certes, au motif du manque de moyens alors que cet événement dura du 1^{er} au 24 avril...) d'inviter à ce rendez-vous panafricain une femme qui avait tant œuvré pour les arts et la culture (thèmes majeurs de ses écrits) nègres, qui avait tant voulu le rapprochement avec l'Afrique, qui avait reçu au Salon de Clamart Senghor⁵⁶ (et d'autres personnalités qui n'étaient souvent pas encore reconnues, mais présentes au Sénégal à ce Festival comme Aimé Césaire⁵⁷, Jean-Price Mars ou Langston Hughes). Des rancœurs personnelles pourraient avoir pesé sur ce refus du chef d'État sénégalais, car Paulette Nardal nous rappelle que Senghor avait demandé la main de sa sœur Andrée, mais qu'il avait été éconduit étant donné que celle-ci était déjà fiancée au Guadeloupéen Roland Boisneuf⁵⁸. Et, ô ironie, même Joséphine Baker, modèle de l'exotisation,

54 Un courrier de Paulette Nardal du 7 novembre 1943, adressé au gouverneur de la Martinique souligne ces difficultés qui la poussent à vouloir se faire reconnaître « victime civile de guerre » (in : Archives de la Martinique).

55 « Chère amie » en début de courrier et « très chère amie » en fin de courrier.

56 C'est ce qu'Aimé Césaire confirme dans *Nègre je suis, Nègre je resterai* (Césaire, 2005, p.25) : « Deux Martiniquaises, les sœurs Nardal, tenaient alors un grand salon. Senghor le fréquentait régulièrement. Pour ma part, je n'aimais pas les salons – je ne les méprisais pas pour autant –, et je ne m'y suis rendu qu'une ou deux fois, sans m'y attarder ».

57 C'est lors de ce fameux Festival que Césaire a évoqué le risque que le terme « négritude » ne devienne une « notion de divisions » en dehors de son contexte des années 1930-40. La présence de Paulette Nardal aurait alors été plus que nécessaire pour représenter ces années 30...

58 Fils du député Boisneuf. Paulette Nardal indique : « [En] réponse à [...] Jack Hymans, qui faisait des recherches sur Senghor, j'ai précisé, le 17 novembre 1963 : "Je vous dirai en confidence que Senghor avait demandé la main de ma jeune sœur, Andrée, alors étudiante en musique à Paris, et qu'il n'a pas été agréé, celle-ci étant d'ailleurs fiancée. M'en a-t-il voulu ? C'est plus que certain. C'est donc vers 1935-1936 qu'il a fait sa demande" » (Grollemund, 2019, note 93).

a été invitée au FESMAN⁵⁹. Négritude-(mâle)-ingratitude... On reprochait sans doute aux Nardal d'être des chrétiennes bourgeoises pas assez doctrinaires, mais le FESMAN a été vivement critiqué par les Sénégalais eux-mêmes qui ont vu dans cet événement élitiste un avatar néocolonial⁶⁰...

Zobel continuera à échanger avec Paulette Nardal comme le montrent les courriers suivants⁶¹, mais ceux-ci n'auront plus la profondeur d'auteur à auteure des précédents échanges. On citera notamment cette carte postale du 3 mars 1964 où Zobel indique avoir envoyé à Paulette Nardal une revue intitulée *AWA*⁶² et évoque son souhait d'y écrire un article sur elle, lui demandant alors des renseignements à cet égard : « ayez la gentillesse de retracer votre carrière et de m'envoyer quelques mots sur vos voyages au Sénégal ». Il sera désormais dans ces échanges avec Paulette Nardal plutôt souvent question de présenter ses vœux et de regretter de ne pas avoir eu le temps de la voir lors de certains de ses séjours en Martinique. Joseph Zobel aurait-il pris lui aussi ses distances et rejeté la matrice nardalienne dans l'oubli ? Assurément non, puisqu'il publie en 1982 aux Éditions Caribéennes *Et si la mer n'était pas bleue* (Zobel, 1982), un recueil de nouvelles dont la cinquième s'intitule *Nardal*. Alors que sa relation épistolaire avec Paulette, déjà âgée⁶³, semble se tarir, la dernière partie de cet ouvrage, dédiée aux Nardal, n'a pas en fait le format d'une nouvelle, mais plutôt d'un texte d'hommage avisé. Il convient toutefois de noter que Zobel n'y chante pas les louanges des sœurs à proprement parler, mais met en exergue le positionnement d'une famille tout entière. C'est donc aussi un co-texte ; mais l'un de ceux qui montre le plus le courage à reconnaître l'immensité du parcours nardalien pour nous toutes et tous, soulignant avec finesse et non-dits les causes de leur oubli.

Ce qui est mis en exergue, c'est la fierté de race des Nardal – détonnant dans un pays aussi complexé que la Martinique et dans le microcosme foyalais. Cette famille, Zobel l'érige en modèle noir, positif, noble et... totalement incompris. Zobel met en avant la fierté d'être noirs des Nardal et, de ce fait, l'impact qu'un tel positionnement aurait dû avoir sur la structuration de la conscience de tout un peuple, si celui-ci avait bien voulu ne pas y voir une posture marginale, ricanant bêtement des Nardal ou les écartant des reconnaissances officielles... *Et si la mer n'était pas bleue* est un ouvrage qui dit, en creux, diverses désillusions et « dérades » ; les siennes, celles des Nardal ainsi que celles du peuple martiniquais qui refuse de se voir et s'enferme dans ses complexes et son apparente défense de la Négritude, du moins dans les discours... Ce texte d'autant plus important qu'il porte un sous-titre, « En guise de postface » (Zobel, 1982, p. 81) – qui en fait un élément du paratexte, un lieu donc où s'exprime l'auteur –

59 L'ironie de l'histoire persiste puisque Joséphine Baker entrera au Panthéon le 30 novembre 2021 alors que l'on attend encore cet auguste honneur pour Paulette Nardal.

60 Le 6 mars 2020, au Palais du Luxembourg, était organisé le « grand procès des écrivaines » sur le thème : « Les femmes qui écrivent sont-elles dangereuses ? ». La réponse donnée quant à Paulette Nardal est clairement « oui », même si justement elle est une écrivaine sans romans...

61 Lettres du 30 août 1967, où il indique ne pas avoir pu la voir lors de son séjour en Martinique ; du 29 novembre 1971, avec un poème dactylographié : « Le cordonnier s'appelait Alténor », signé comme une lettre ; du 5 décembre 1971, avec un autre poème dactylographié : « SORTILÈGES », également signé comme une lettre où l'on comprend que « Joseph » s'apprête à quitter l'Afrique pour revenir en Martinique ; du 22 janvier 1972, où l'on comprend encore qu'une précédente lettre de M^{me} Nardal lui aurait proposé qu'un certain Michel Philippe adapte son livre (lequel ?) pour une représentation théâtrale ; une carte de vœux du 1^{er} janvier 1968, à Fort-de-France, rue Schoelcher, où Zobel indique son regret de ne pas l'avoir vue à la Martinique ; deux cartes postales enfin : l'une du 19 janvier 1963, envoyée à Fort-de-France, rue Schoelcher, et l'autre du 20 décembre 1963, envoyée au Morne Rouge.

62 Paulette Nardal évoque ce « journal féminin » dans (Grollemund, 2019, p.93).

63 Paulette Nardal meurt le 16 février 1985. René Méné dit le « 6 » dans *Justice* du 28 février 1985, n° 9 (une coquille de l'édition ?) (Sézille-Ménil, 2019, sans pagination).

, suggère qu'il s'agit pour Zobel d'une sorte de texte conclusif où il dresse un état des lieux, amer, quant à l'aveuglement de ses compatriotes. Partant du rejet phénotypique vécu par lui-même⁶⁴ et par tant d'autres – « En ce temps-là la pauvreté, la laideur, la bêtise, voire la méchanceté, étaient imputées à la couleur noire de la peau », avec pour seule véritable voie de sortie l'instruction (Zobel, 1982, p. 82) –, il introduit une rupture, tant par l'espace inséré que par l'usage de la conjonction de coordination « or » ou encore la coupure sous-entendue par la phrase inachevée terminée par des points de suspension, afin de mettre en valeur la différence d'attitude des Nardal en une formulation qui cherche à rendre la façon de s'exprimer quotidienne de tout Foyalais : « Or, les Nardal... Ces gens-là, on aurait cru qu'ils faisaient exprès. Exprès d'être noirs comme ça » (Zobel, 1982, p. 83).

Zobel va alors jusqu'à comparer les Nardal à Béhanzin, transition permise par leur couleur, qui lui permet dans le même temps de leur donner la noblesse d'une famille royale. Il souligne alors leur « entêtement [...] à ne pas renier, ni oublier, ni déprécier. C'est ainsi qu'ils entendaient honorer la race, sans chercher à faire partie de la bonne société de Fort-de-France où « être quelqu'un impliquait que l'on cessât, même sous une peau d'ébène, d'être tenu pour un noir » (Zobel, 1982, p. 83-85). Zobel, l'auteur et l'homme, et non pas le narrateur autodiégétique puisqu'il s'agit d'une postface, insiste alors sur l'opposition entre les rires méprisants des autres Martiniquais sur le passage d'une Nardal⁶⁵ (aux vêtements jugés trop voyants et pas assez parisiens...) et son admiration personnelle : « Quant à moi, l'espèce de marginalité aristocratique où je les voyais évoluer, me fascinait... » (Zobel, 1982, p. 86). C'est le modèle autre que les Nardal proposent, à contre-courant de ceux enseignés alors, c'est-à-dire à contre-courant d'une approche coloniale pigmento-hiérarchisée, qu'il choisit de retenir tout en nous proposant, en creux, de réfléchir au bas degré de clairvoyance de ses compatriotes qui s'imaginent être éclairés.

On peut être surpris de la phrase suivante à propos des Nardal : « Il est vrai que *ces derniers n'avaient jamais pris la plume* pour expliquer ce qui les portait à prendre le contre-pied de la politique coloniale d'acculturation [...], à préférer son identité aux ratures laissées par les violences de l'histoire » (Zobel, 1982, p. 87). Cette phrase paraît laisser supposer une méconnaissance de l'œuvre nardalienne qu'il ne semble pas possible d'imputer à Zobel (comme le prouve d'ailleurs sa lettre de 1964 précédemment citée). Est-ce alors une façon d'indiquer que la population de la Martinique ne connaissait pas, en 1939 et au-delà, l'œuvre des sœurs Nardal ou que l'on ne s'intéressait pas à leurs écrits outre-atlantique comme *La revue du Monde Noir* ou les articles de *La dépêche Africaine*, et que l'engagement constant dans *La Femme dans la cité* ou la chorale *La joie de chanter* n'était pas reconnu ? Zobel cite alors les noms des fondateurs de la revue *Tropiques*, comme une façon de nous indiquer que ce seront eux les nouveaux penseurs, ceux qui seront écoutés, ceux qui feront connaître « des écrivains et des poètes négro-américains, déjà célèbres en Europe, mais presque inconnus aux Antilles » (Zobel, 1982, p. 88). Or, n'était-ce pas déjà l'œuvre des sœurs Nardal ? Leur apport n'aurait-il donc jamais été reconnu en Martinique ? Ce faisant, ce texte zobélien semble acter l'effacement dans les mémoires antillaises de l'apport intellectuel, conceptuel, nardalien. Lorsque, dans ce même texte, Zobel évoque la Négritude, il n'y relie pas les Nardal (Zobel, 1982, p.88). Toutefois, il ne présente pas non plus Césaire comme le chantre officiel de ce mouvement, ce qui peut être un nouvel indice de la fine critique zobélienne. Les Nardal sont alors présenté(e)s par le biais de l'action et non de la pensée : « Ainsi, les Nardal étaient la négritude en action ». Ce choix peut laisser songeur, mais peut aussi être une façon subtile de remettre la Négritude, la vraie ?,

64 Notons l'usage de la première personne du singulier dans un texte où le narrateur raconte la vie de son auteur.

65 Aucun prénom des sœurs n'est proposé, sauf à la fin, pour Paulette (Zobel, 1982, p. 88). C'est bien une vision du groupe qui est privilégiée.

pas seulement celle aux géométries politiques foyalaises, entre les mains nardaliennes. Zobel finit d'ailleurs en encensant Christiane Eda-Pierre, qualifiée comme étant « de la race des Nardal » (Zobel, 1982, p.88-89). Serait-ce une façon d'inviter les Martiniquais à ouvrir les yeux à partir de la reconnaissance de cette descendante des Nardal sur tout ce qui a déjà été accompli par la génération précédente⁶⁶ ? Le mot de la fin n'est pas a priori alors pour Paulette Nardal (ou ses sœurs) dont Zobel développe toutefois certains aspects de sa vie, entre handicap physique et amour du chant et de la musique. Elle(s) est (sont) repoussée(s) aux marges jusqu'au bout, mais bien vivante(s) dans une généalogie fière de ses (leurs) origines et de son (leur) phénotype, avec un positionnement toujours porteur de succès comme le souligne la réussite de la première cantatrice noire française.

Zobel ne s'appesantit donc pas sur l'extraordinaire travail de ces pionnières en tant qu'intellectuelles. Il semble avoir compris et intégré que cet aspect ne peut encore se dire – gommé, effacé sous le poids d'une Négritude que la Martinique n'arrive pas à concevoir en dehors du seul Césaire, « Papa Césaire », tandis que les Nardal voyaient tout sur le modèle familial : père et mère, sur le mode pluriel, diversel, comme leur identité, comme leur façon d'appréhender le monde... Alors, il est temps de dire : Merci (aux) « Maman(s) Nardal ».

En guise d'ouverture

Entre serein et douvan-jou(r), il y a encore beaucoup à faire pour la reconnaissance de l'apport nardalien, tant un long ensevelissement de cendres recouvre leur œuvre lumineuse, comme marquée du péché originel d'une Négritude qui a effacé sa dimension genrée et plurielle pour laisser la place à une mythification et glorification d'un seul homme dans un espace où politique et lettres se sont mêlées. On ne saurait oublier pour comprendre comment se tissent les textes, leur contexte de production et leur cadre de perception. Sinon, comment appréhender l'aller-retour entre « invisibilisation » et reconnaissance des sœurs Nardal ? Ce sont ces textes, que l'on a délibérément qualifiés comme ceux de Maryse Condé de co-textes, qui ont été le fil conducteur de notre étude – moyen d'apprécier le cheminement, l'éveil encore inachevé quant à l'apport nardalien.

Ainsi a été oublié le fer de lance de cette famille exceptionnelle à la conscience prémonitoire et sans complexes que fut Paulette Nardal, sauf pour le moins par Joseph Zobel, marginalisé aussi dans un espace martiniquais où sous l'ombre du flamboyant « Papa Césaire » l'éclipse semblait assurée. Paulette Nardal a dit sa conscience des blocages mentaux et politiques de ses compatriotes comme cela ressort de ses *Entretiens* avec Philippe Grollemund en parlant de la Martinique : « Ce qui nous manquait, alors, c'était une certaine largeur d'esprit, d'un côté comme de l'autre », tandis que pour sa part « dans n'importe quel milieu, elle était [j'étais] tout à fait à son [mon] aise » (Grollemund, 2019, p.51). Ce seraient ces complexes et la segmentation politique de ses compatriotes, notamment, qui auraient contribué à marginaliser tant les apports conceptuels que les actions engagées des Nardal.

À la mort de Paulette Nardal en 1985, René Ménil écrivit dans *Justice* un texte où il sut lui rendre sa valeur conceptuelle transnationale, faisant comme si ses contemporains martiniquais avaient reconnu cet aspect dont lui-même semblait désormais convaincu, sans l'avoir développé auparavant... preuve que des réconciliations sont possibles une fois dépassées les passions politiques⁶⁷ : « cette femme a marqué de son empreinte l'évolution des idées contemporaines non seulement dans son pays natal mais, plus loin que son pays, à l'échelle du monde noir [...] ;

66 Dix-sept années séparent Paulette Nardal d'Aimé Césaire.

67 Dans ces *Entretiens*, p. 105, Paulette Nardal rappelle avec douleur qu'il avait été écrit dans *Justice* à propos de ses sœurs et d'elle-même : « Ces femmes noires qui ont la nostalgie du fouet ».

elle est à l'origine du bouleversement des idées qui permettra de construire littéralement le 'nègre nouveau' antillais »⁶⁸. Et d'ajouter : « c'était avant la lettre le projet de réhabilitation de la race noire dénommée plus tard la négritude ». Cet avis de René Ménénil, avis d'homme qui a vécu cette époque, confirme que Paulette Nardal a été un membre fondateur, primordial – et pas seulement « fondamental » – d'une Négritude⁶⁹ qu'elle sut tellement transmettre que l'on oublia qu'elle l'avait transmise...

Pour ne plus oublier, il s'imposerait que cette grande Dame entre, « certes »⁷⁰ au Panthéon, parmi tant de grands hommes, mais que la Martinique l'honore concrètement aussi, en rendant son nom et celui de sa famille, de façon sonore et visuelle⁷¹, présents sur l'ensemble de son territoire...

Références

Benoist, J. (1972). *L'Archipel inachevé. Culture et société aux Antilles françaises*. Presses de l'université de Montréal.

Bertin-Elisabeth, C. (2020). *Zobel'ami*. Ibis-Rouge.

Boittin J. A. (2010). *Colonial Metropolis. The Urban Grounds of Internationalism and Feminism in Interwar Paris*. University of Nebraska Press.

Boscher, M. (10 mars 2020). Paulette Nardal, l'architecte oubliée de la Négritude. Dans *Le portail des Outre-mer*.
<https://la1ere.francetvinfo.fr/paulette-nardal-architecte-oubliee-negritude-690928.html>

Bourdieu, P. (1992). *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Seuil.

Césaire, A. (juillet 1941). Introduction à la poésie nègre américaine. Dans *Tropiques*, 2.

Césaire, A. (6 avril 1966). Discours prononcé par Aimé Césaire à Dakar le 6 avril 1966. Dans *Gradhiva*, 10, 2009.
<http://journals.openedition.org/gradhiva/1604>

Césaire, A et al. (1994 [1941-1945]). *Tropiques – 1941-1945*. Jean-Michel Place.

Césaire, A. (2004 [1987]). *Discours sur le colonialisme* suivi de *Discours sur la Négritude*. Présence Africaine.

Césaire, A. (2005). *Nègre je suis, Nègre je resterai, Entretiens avec Françoise Vergès*. Albin Michel.

Chancé, D. (2009). Maryse Condé, la parole d'une femme qui ne serait pas la femme. Dans *Horizons Maghrébins – Le droit à la mémoire. Littératures féminines avec et autour de Maïssa Bey*, 60, 66-77.
https://www.persee.fr/doc/horma_0984-2616_2009_num_60_1_2707

Charles, A. (25 novembre 2014). L'éveil de la conscience de race par des femmes : une lecture genrée de la Négritude. Dans *Africultures – Les mondes en relation*, 7.

68 René Ménénil, « Paulette Nardal n'est plus », *Justice*, 28 février 1985, n° 9.

69 Revoir la cartographie officielle de la Négritude s'impose, comme y invite Tanella Boni dans « Femmes en Négritude : Paulette Nardal et Suzanne Césaire », *Rue Descartes*, 2014/4, n° 83, p. 62 à 76.

70 On reprend volontairement la restriction de Paulette Nardal évoquée précédemment.

71 Une statue pourrait par exemple lui être dédiée dans un lieu important de Fort-de-France.

<http://africultures.com/leveil-de-la-conscience-de-race-par-des-femmes-une-lecture-genree-de-la-negritude-11667/>

Condé, M. (1976). La littérature féminine de la Guadeloupe : recherche d'identité. Dans *Présence Africaine*, 99-100, 155-166.

<https://doi.org/10.3917/presa.099.0155>

Condé, M. (2012). *La vie sans fards*. Jean-Claude Lattès.

Crenshaw, K. (2005). Cartographie des marges : Intersectionnalité, politiques de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Cahiers du genre*, 39, 51-82.

<https://doi.org/10.3917/cdge.039.0051>

Deleuze, G. et Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Éditions de minuit.

Dorlin, E (dir.). (2009). *Sexe, race et classe : pour une épistémologie de la domination*.

Dosse, F. (2003). *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*. La Découverte.

Dualé, C. (25 novembre 2014). L'émergence de la pensée féminine et féministe antillaise : des sœurs Nardal à Suzanne Roussi Césaire. Dans *Africultures – Les mondes en relation*.

<http://africultures.com/lemergence-de-la-pensee-feminine-et-feministe-antillaise-des-soeurs-nardal-a-suzanne-roussi-cesaire-12564/>

Duby, G. et Perrot, M. (dir.). (1992-1996). *L'histoire des femmes en Occident*. Plon. 5 tomes.

Dumont, M. (1993, t.1). <https://www.erudit.org/fr/revues/rf/1993-v6-n1-rf1647/057730ar.pdf>

Edwards, B. H. (2003). *The Practice of Diaspora*. Harvard University Press.

Edwards, B. H. (2019). *Paris Modern: Paulette Nardal and the paradoxes of Colonial Feminism*, Columbia University.

Genette, G. (1987). *Seuils*. Seuil.

Gianoncelli, È. (2016). *La pensée conquise. Contribution à une histoire intellectuelle transnationale des femmes et du genre au XXe siècle* [Thèse de doctorat, Science politique]. Université de Paris VIII.

Glissant, É. (1996). *Introduction à une Poétique du Divers*. Gallimard.

Glissant, É. (1997). *Traité du Tout-monde*. Gallimard.

Glissant, É. (2009). *Philosophie de la Relation*. Gallimard.

Grollemund, P. (2019). *Fiertés de femme noire. Entretiens/Mémoires de Paulette Nardal*. L'Harmattan.

Hymans, J. L. (1971). *Léopold Sédar Senghor: An Intellectual Biography*. Edinburgh University Press.

La Revue du Monde Noir (1931-1932). Numéros 1 à 6.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k32946v/f54.image.langFR>.

Lacascade, S. (1924). *Claire-Solange, âme africaine*. Eugène Figuières.

Lewis, S. (1999). Gendering Negritude. Paulette Nardal's contribution to the birth of modern francophone literature. Dans *Romance Languages Annual*, 11.

<https://sistermentors.org/gendering-negritude-paulette-nardals-contribution-to-the-birth-of-modern-francophone-literature/>

Lewis S. (2006). *Race, culture and identity: Francophone West African and Caribbean Literature and Theory from Negritude to Créolité*, Lexington Books.

Malela, B. B. (2008). *Les écrivains afro-antillais à Paris (1920-1960). Stratégies et postures identitaires*. Éditions Karthala.

Maran, R. (1921). *Batouala*. Albin Mi, C. (2019). Christiane Eda-Pierre – une vie d'excellence. Catherine Marceline.

Maurus, P. (2014). Cotexte et sociotexte. Dans A. Glinoeur et D. Saint-Amand (dir.), *Le lexique Socius*.

<http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/167-cotexte-et-sociotexte>.

Maximin, D. (1987) *L'isolé soleil*. Seuil.

Maximin, D. (2013). *Aimé Césaire, frère volcan*. Seuil. Voir aussi son ouvrage

Mencé-Caster, C. (10 octobre 2019). Pour une généalogie féminine de la pensée antillaise du diversel. Dans *Pluton magazine*.

<https://pluton-magazine.com/2019/10/10/le-diversel-et-le-feminin/>

Mencé-Caster, C. (2020). Les sœurs Nardal dans le Paris des années 1930 : une généalogie féminine de la négritude ou du diversel ? Dans E. Noël (dir.), *Paris créole. Son histoire, ses écrivains, ses artistes (XVIII^e-XX^e siècles)*. (p. 107-117). Presses Universitaires de Nouvelle-Aquitaine.

Musil-Church, E. (été 2013). *In Search of Seven Sisters: A Biography of the Nardal Sisters of Martinique*. Dans *Callaloo* 36 (2). (p. 375-390). John Hopkins University Press.

Musil, E. (2007). *La Marianne noire. How Gender and race in the Twentieth Century Atlantic World Reshaped the debate about Human Rights* [PHD diss.]. University of California (UCLA).

Nakamura T. (2020). Modernité noire chez les étudiants et intellectuels antillais à Paris durant l'entre-deux guerres. Dans E. Noël (dir.), *Paris créole. Son histoire, ses écrivains, ses artistes (XVIII^e-XX^e siècles)*. (p. 97-106). Presses Universitaires de Nouvelle-Aquitaine.

Nardal, J. (15 octobre 1928). Pantins exotiques. Dans *La dépêche africaine*, 8.

Nardal, J. (5 février 1928). L'internationalisme noir. Dans *La Dépêche africaine*, 1.

Nardal, P. (avril 1932). L'Éveil de la conscience de race. Dans *La revue du Monde Noir*, 6. (p. 25-31).

Ory, P. et Sirinelli, J.-F. (1986). *Les intellectuels en France. De l'Affaire Dreyfus à nos jours*. Armand Colin.

Perrot, M. (1997). *Femmes publiques*. Textuel (collection Histoire).

Planté, C. (1989). *La petite sœur de Balzac. Essai sur la femme auteur*. Seuil (coll. Libre à elles).

Senghor, L. S. (1992 [1964]). *Négritude et Humanisme*. Seuil. T. 1 : Liberté.

Servant, Jil. (2004). Paulette Nardal - *La fierté d'être négresse*. La Lanterne.

Sézille-Ménil, G. (sélection et annotation) (2019), *René Ménil éveilleur de consciences, Pensées et textes de René Ménil*, Books factory, t. 1.

Sharpley-Whiting, T. D. (2000). Jane Nardal, *Femme négritude : La dépêche africaine*, and the Francophone New Negro. Dans *Souls*, 2(4), 8-17.

<http://www.columbia.edu/cu/ccbh/souls/vol2no4/vol2num4art1.pdf>

Sharpley-Whiting, T. D. (2002). *Women Negritude*. University of Minnesota Press.

Smith, R. P. Jr. (2001). Black like that. Paulette Nardal and the negritude salon. Dans *CLA journal*, 45(1), 53- 68.

Zobel, J. (1982). *Et si la mer n'était pas bleue*. Éditions Caribéennes.



Henri Jean-Louis Baghio'o et la conception de *La Revue du Monde Noir* dans le Paris créole de 1929-1933

Henri Jean-Louis Baghio'o and the conception of *The Review of the Black World* in the creole Paris of 1929-1933

Charles W. Scheel⁷²

CRILLASH
Université des Antilles

URL : <https://www.unilim.fr/flammme/96>

DOI : 10.25965/flammme.96

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Résumé : Si le rôle des sœurs Nardal – et en particulier de Paulette Nardal – dans l'effervescence intellectuelle du Paris créole/noir des années 1920-1930 commence à être apprécié plus justement, celui du juriste et homme de lettres guadeloupéen Henri Jean-Louis (1874-1958), alias Jean-Louis Jeune, alias Baghio'o, l'est à peine. Des documents retrouvés à Paris dans les archives de ses descendants montrent que ce fils de riche planteur noir, devenu un fervent pan-caribéeniste et pan-africaniste après avoir passé une dizaine d'années en A.E.F. (1923-1933) comme juriste, a été impliqué de près dans la conception de ce qui devint *La Revue du Monde Noir*.

Mots clés : Nardal, Baghio'o, Paris créole, pan-caribéanisme, pan-africanisme

Abstract: The part played by the Nardal sisters – and by Paulette Nardal in particular – in the intellectual effervescence of Creole/Black Paris in the 1920s and 1930s has been assessed more rightly in recent scholarship. But the one played by Guadeloupean jurist and poet Henri Jean-Louis (1874-1958), a.k.a Jean-Louis Jeune, a.k.a Baghio'o, is still often overlooked. Documents found by his heirs in Paris show that, after a ten-year stay as a jurist in French Equatorial Africa (1923-1933), this son of a rich Black planter, became an ardent Pan-Caribbeanist and Pan-Africanist and was closely involved in the conception of what became *The Review of the Black World*.

Keywords: Nardal, Baghio'o, Creole Paris, Pan-Caribbeanism, Pan-Africanism

⁷² Charles W. SCHEEL est professeur émérite de littérature américaine à l'UFR LSH de l'Université des Antilles. Docteur de l'Université du Texas (1991) et docteur ès lettres de l'Université Sorbonne Nouvelle-Paris III (1994), son dossier d'HDR en littérature générale et comparée, intitulé *Réalisme, merveilleux et modes narratifs dans la fiction du XX^e siècle – Littératures d'Europe et des Amériques*, a été soutenu à Paris III en 2001. En sus de nombreuses études (consultables sur <https://univ-antilles.academia.edu/CharlesScheel>), il a publié *Réalisme magique et réalisme merveilleux. Des théories aux poétiques* (2005), ainsi que des ouvrages sur les écrivains antillais Jean-Louis Baghio'o (2016) et Joseph Zobel (2018). Il coordonne actuellement le groupe René Maran au sein de l'équipe Manuscrits Francophones de l'ITEM-CNRS.

Introduction

Les hommages récents aux sœurs Nardal de Martinique s'inscrivent dans un mouvement de correction d'une vision de l'histoire guyano-antillaise qui a longtemps valorisé les seuls acteurs masculins au détriment des femmes⁷³. Or, certaines ont joué un rôle important dans la vie sociale, culturelle et politique de la Caraïbe francophone au cours du XX^e siècle, notamment dans la longue bataille pour une pleine reconnaissance des qualités d'une population noire ou de couleur, qui n'acceptait plus le statut dévalorisant que leur avaient attribué des siècles de politique coloniale. Ainsi *La Revue du Monde Noir* (LRMN) a-t-elle surgi à Paris dans le contexte de revendications qui allaient se cristalliser dans le concept de Négritude pendant les décennies suivantes et se traduire par la réduction fréquente du mouvement désigné par ce terme, aux œuvres des trois grands poètes qui lui sont associés dans la formule convenue de « pères fondateurs », à savoir le Martiniquais Aimé Césaire, le Sénégalais Léopold Sédar Senghor et le Guyanais Léon Gontran Damas – cités en général dans cet ordre.

Dans les divers mouvements internationaux en faveur de « la fierté noire » d'avant 1939, il est évident que les sœurs Nardal – et Paulette Nardal en particulier – ont joué un rôle extraordinaire de rassembleuses des forces anglophones et francophones dans leur « Salon de Clamart », en proche banlieue sud-parisienne. On ne saurait sous-estimer l'importance de ces rencontres dominicales qui allaient produire la formule avant-gardiste d'une revue culturelle entièrement bilingue l'année même où la grande Exposition Coloniale de 1931 attirait à Paris des millions de visiteurs du monde entier. Ceci eut lieu à peine quatre ans avant que le terme « négritude » n'apparaisse pour la première fois sous la plume d'Aimé Césaire dans le n° 3 de *L'Étudiant Noir*, une petite revue associative parisienne⁷⁴ – sachant que ce terme n'allait se répandre qu'après la réédition en 1947 du *Cahier de retour au pays natal* chez Bordas avec la préface d'André Breton et le frontispice de Wifredo Lam⁷⁵. Il est donc indiscutable que Paulette Nardal réunissait dès 1931 toutes qualités pour être qualifiée – rétrospectivement et oh combien tardivement ! – de « marraine de la négritude »⁷⁶.

Ayant rendu aux sœurs Nardal ce qui leur appartient, il convient de se pencher sur une autre figure antillaise négligée, me semble-t-il, dans l'histoire du combat pour la fierté noire, le Guadeloupéen Henri Jean-Louis (HJL), plus connu sous son alias Jean-Louis Jeune ou sous son autre nom de plume, Jean-Louis Baghio'o⁷⁷. Peu de publications ont fait le rapprochement avec

73 Un point récent sur cette reconnaissance dans les publications académiques, surtout anglophones, a été proposé par Corinne Mécé-Caster dans « Les sœurs Nardal dans le Paris des années 1930 : une généalogie féminine de la négritude ou du diversel ? » (Mécé-Caster, 2020).

74 « ...Ainsi, avant de faire la Révolution [...], une condition est essentielle : [...] planter notre négritude comme un bel arbre jusqu'à ce qu'il porte ses fruits les plus authentiques... ». Il est symptomatique de cette prise de conscience d'une Négritude partagée, que Césaire ait changé dès 1934 le nom *du Bulletin de l'Association des étudiants martiniquais* en *L'Étudiant Noir* (Corinus, 2019, p.38).

75 Édition reprise par Présence Africaine depuis 1983, incluant les lignes incantatoires si connues désormais : « ...Ma négritude n'est pas une pierre... » (Césaire, 1947, p.46-47).

76 Voir aussi le récent article : « Paulette Nardal ou une négritude par la presse » par Laure Demougin (Université Renmin de Chine, Institut franco-chinois de Suzhou; chercheuse associée au RIRRA21, Université Paul-Valéry Montpellier III) (Demougin 2019).

77 Le personnage est connu de certains chercheurs. Ainsi plusieurs pages sont-elles consacrées à « Jean-Louis Jeune » dans les volumes 1-5 de Jack Corzani (Corzani, 1978) ; à « Jean-Louis Jeune dit Baghio'o » dans (Dupland, 1978, p.143-151) ; à « Baghio'o le Corsaire Rouge » par Oruno D. Lara, qui considère Jean-Louis Baghio'o comme un de ses deux « grands maîtres » (Oruno Lara, 1998, p.17 et p.258-272). Il est aussi cité plusieurs fois, notamment dans les sections concernant la Conférence de Saint-Thomas en 1946, dans *La Décolonisation improbable. Cultures politiques et conjonctures en Guadeloupe et en Martinique (1943-1967)* (Sainton, 2012, p.132-173).

« Maître Jean-Louis », le signataire du second article, intitulé « La Race Créole », dans le sommaire du n° 1 de *La Revue du Monde Noir*, et qui n'est qu'une partie – intitulée plus précisément « Pour servir d'introduction à une étude sur l'Art et la Littérature créoles » en tête de l'article publié p. 8-11 – d'une étude dont la suite n'est jamais parue dans les numéros ultérieurs de LRMN ou ailleurs, à ma connaissance.

Peu de documents de la période parisienne des sœurs Nardal (1921-1939) subsistent dans le Fonds « Lucie et Paulette Nardal » conservé aux Archives de la Communauté Territoriale de Martinique (CTM), en raison surtout de la perte massive occasionnée par le rapatriement chaotique, en pleine guerre, des biens conservés dans leur appartement de Clamart. Les correspondances entre les auteurs des articles et les rédacteurs, les manuscrits ou les épreuves des articles parus dans les six numéros de LRMN ont disparu – ou du moins ne sont pas signalés dans des archives connues ou accessibles. Il est donc d'autant plus fascinant de disposer d'autres archives qui témoignent du rôle particulier que Maître Jean-Louis (HJL) a joué dans la genèse de LRMN et, du coup, de réévaluer aussi l'œuvre et l'activisme de ce personnage qui me paraît mériter le titre de « parrain guadeloupéen de la négritude » – même s'il peut être tentant de le voir en « grand-père » puisque HJL est né 39 ans avant Césaire. J'essaierai ici de mettre en relief les nombreux croisements dans les parcours des sœurs Nardal, et de HJL et de ses proches (sa femme Fernande de Virel, son fils Victor et sa fille Moune de Rivel) au fil des décennies, dans le losange – plutôt que « triangle » – de l'Atlantique Noir.

1. De la Guadeloupe de 1874 au Paris de 1930, en passant par la Martinique

Fils d'un charpentier noir devenu planteur fortuné à Sainte-Anne, HJL se distingue très jeune par une grande intelligence et un caractère vif et indomptable. Ce sont ses talents d'escrimeur (manifestés avec éclat par un duel dans lequel il blesse mortellement le fils du *béké*⁷⁸ Pauvert en 1896) qui lui valent de séduire la grande musicienne guadeloupéenne, Fernande de Virel, et de l'épouser après plusieurs années fastueuses dans le Paris créole de la Belle Époque. Licencié ès lettres de la Sorbonne en 1905, il passe trois années en Martinique de 1908 à 1911 où il étudie l'agriculture et où naît son troisième enfant, Victor, futur romancier, en 1910. Il est fort probable que durant cette période il aura rencontré la famille Nardal, anciennement de Saint-Pierre mais installée à Fort-de-France depuis la catastrophe de 1902⁷⁹, et c'est là que « Jean-Louis Jeune » publie en 1911 une brochure intitulée *Histoire élémentaire de la Martinique (de 1635 à 1848), à l'usage des écoles primaires et secondaires. 1er livre – L'Ancien Régime (1635-1788)* (Jean-Louis Jeune, 1911).

Tout aussi remarquables sont d'autres publications autour de 1916 en Guadeloupe, comme *L'Enfant du Barbare*, une pièce de théâtre d'anticipation et d'un patriotisme très particulier sur la Guerre de 14 (Jean-Louis Jeune, 1916)⁸⁰, et une brochure de souscription de 16 pages annonçant : « Un pédagogue nègre. Vie et œuvre de Booker Washington par H. Jean-Louis Jeune, Rédacteur aux Annales diplomatiques et consulaires. En vente chez l'auteur. Chalet du Bon Prophète. Pointe-à-Pitre. Guadeloupe » (Jean-Louis Jeune, vers 1916)⁸¹. En pleine Première Guerre mondiale, HJL veut donc honorer en Guadeloupe le célèbre pédagogue afro-américain, co-fondateur du Tuskegee Institute dans l'Alabama, qui venait de décéder. À la même époque paraît encore une autre brochure publicitaire de plusieurs pages pour une souscription à une « Étude sur Le Coton de la Guadeloupe. Historique – Culture – Industrie (un

78 Appellation courante aux Antilles pour un planteur blanc de l'époque coloniale ou ses descendants actuels.

79 Voir à ce sujet (Marceline, 2015).

80 Pièce en deux actes, imprimée à Basse-Terre (Guadeloupe).

81 Ouvrage patrimonial de la Bibliothèque numérique Manioc.

volume de 128 pages ou 8 fascicules de 16 pages) par H. Jean-Louis Jeune, *Commis de 1ère classe des Contributions* » (Jean-Louis Jeune, année ?)⁸².

Ces publications témoignent d'un intérêt sérieux pour des domaines étonnamment variés, auxquels vient s'ajouter le droit, vers lequel HJL réoriente sa carrière à l'âge de 44 ans avec son inscription au barreau de Basse-Terre en 1918, suivie d'un premier poste de magistrat (juge suppléant) à Fort-de-France de 1921 à 1923. Premier magistrat noir de Martinique, il se distingue rapidement par des décisions radicales⁸³ et se trouve muté juge à la cour de Brazzaville de 1923 à 1925. Là aussi il suscite des rapports négatifs de la hiérarchie du Ministère des Colonies⁸⁴. Ayant refusé une nouvelle mutation à Madagascar, il démissionne de la magistrature, et s'inscrit en février 1926 comme avocat au barreau de Brazzaville avec résidence à Port-Gentil (Gabon), malgré les objections du gouverneur. Selon l'historien Oruno Denis Lara (1998), c'est durant cette période de la fin des années 1920 que HJL, dit Baghio'o, devient un militant passionné du panafricanisme.

C'est peu dire, en effet, que la découverte de l'Afrique a bouleversé la vision du monde du natif de Sainte-Anne en Guadeloupe. Arrivé – comme tant d'autres Antillais de couleur de la classe cultivée – en tant que fonctionnaire du Ministère des Colonies, chargé de faire respecter le droit de l'État français colonial, HJL est confronté d'emblée avec une culture aux racines immémoriales et se retrouve, dès 1926, à défendre comme avocat les intérêts des Africains – Nègres comme lui – contre ceux de l'ordre colonial⁸⁵.

2. Du *Monde Colonial Illustré* de 1929 à *L'Aigle Noir* de 1933, en passant par une maquette de *La Revue du Monde Noir* de novembre 1930

Au milieu de sa « période africaine (1923-1933)⁸⁶, HJL fait un voyage éclair aux Antilles où le cyclone de 1928 a détruit la grande maison des Jean-Louis de Sainte-Anne et sans doute aussi ce qu'il restait des ressources agricoles dont il avait hérité trente ans auparavant. Sa situation d'avocat en Afrique est de plus en plus précaire et il se déclare aussi, à partir de 1931, journaliste résidant à Paris. Car c'est à Paris que convergent tous les mouvements de réhabilitation de la « Race Nègre » dans l'empire colonial français, dans le sillage de l'explicite sous-titre du *Batouala* de René Maran, « véritable roman nègre » paru en 1921. Ces mouvements sont renforcés autour de 1925 par celui du *New Negro*, créé à Harlem par des intellectuels, artistes et poètes afro-américains que Paulette Nardal sera parmi les premiers à accueillir à Paris et à

82 Emploi tenu, en effet, par HJL de 1898 à 1918, mais incluant de nombreux congés.

83 Comme faire arrêter le propre fils – il est vrai, pyromane – du gouverneur.

84 Notamment pour avoir envoyé, dès octobre 1924, une lettre au député Diagne du Sénégal au sujet du traitement indigne des Indigènes en AEF.

85 Ainsi revient-il en automne 1931 du Congo à Paris avec le prince Alexandre Manga Bell du Cameroun, dont il est le conseiller juridique. Il avait aussi représenté des « collectivités indigènes » du Cameroun qui adressèrent deux pétitions à la SDN en 1929 pour retirer à la France son mandat. « À ce titre, HJL est suivi de près par la police coloniale » (Lara, 1998, p.268-269).

86 HJL a résumé l'expérience de ces années (notamment son initiation au « bouitisme » par Marianne Ankombié, petite-fille du Roi Denis du Gabon, « la femme que le destin avait choisie pour l'initier à l'Art et à la Culture Nègres » (Jean-Louis, B.A., M.D., 1938, p. 15) dans une brochure intitulée *Visions of Africa*, parue à Trinidad en 1938 (traduction-adaptation en anglais du manuscrit « Dix ans d'Afrique : Souvenirs des voyages d'un nègre au pays des nègres, 1923-1933 » retrouvé dans son legs). La même expérience a été transposée par son fils, Victor, alias également Jean-Louis Baghio'o, dans son ouvrage *Le Colibri blanc, Mémoire à deux voix* (Baghio'o, 1980).

traduire. C'est dans ce milieu effervescent de personnalités noires que se côtoient ou se croisent les Nardal et les Jean-Louis⁸⁷.

Grâce à la réédition en 1992 en fac-similé par Jean-Michel Place des six numéros de LRMN en un seul volume préfacé par Louis-Thomas Achille (collection des revues d'avant-garde), le rôle des sœurs Nardal a donc pu être ré-apprécié⁸⁸, même si leurs noms n'apparaissent que discrètement comme auteures de trois articles en tout sur une soixantaine publiés. Alors que leur investissement social et éditorial dans cette extraordinaire entreprise a été capital, aucun secrétariat de rédaction n'est mentionné et même le nom du « directeur-gérant » de la publication, Louis-Jean Finot, n'apparaît qu'en petits caractères dans une note au bas de la dernière page à partir du n° 2, juste en dessous de la mention que « la traduction des articles de LRMN est assurée par Miss Clara W. Shephard et Mlle Paulette Nardal ». Cet esprit collectif de la publication⁸⁹ est aussi manifesté dans le bref éditorial publié en tête du n° 1, signé sobrement « La Direction ». Si bien qu'à moins de retrouver des documents échangés en amont de la publication de la revue (par les Éditions de la Revue Mondiale, 45 Rue Jacob, Paris VIe), il sera difficile d'évaluer la part de travail des unes et des autres.

Ces éléments contextuels rappelés, quel fut le rôle de HJL dans cette naissance ? Son article – paru dans le n° 1 à la suite de celui de Louis-Jean Finot et signé Maître Jean-Louis, dont le thème « La race créole » paraît aujourd'hui difficilement défendable – frappe par sa brièveté. Mais, ainsi qu'on l'a vu, il est présenté comme une introduction. En fait, il s'agit de la version partielle d'un article bien plus détaillé du même « Maître Jean-Louis, Ancien magistrat, Avocat à la Cour d'appel de Brazzaville », intitulé « La Guadeloupe inconnue – mœurs et coutumes de la race créole », paru à Paris dans *Le Monde colonial illustré* en octobre 1929 (p. 252)⁹⁰. Comment HJL a-t-il pu faire paraître un article (agrémenté d'une photo très modeste d'une jeune « Femme noire en costume du pays avec mouchoir de tête ») dans cette vitrine de la colonisation, alors que sa réputation au sein du Ministère était calamiteuse ? L'article propose en tout cas des remarques personnelles et parfois critiques sur divers aspects des cultures créoles, en contraste avec les coutumes africaines. Maître Jean-Louis estime par exemple que l'artisanat africain est bien supérieur à celui des Antilles et considère aussi que ce que l'on appelle « la magie » africaine a pour lui valeur de science – opinion qu'il explicitera dans des publications ultérieures. De telles affirmations reviennent évidemment à remettre en cause « le progrès colonial » constamment vanté dans cette revue.

Entre cette publication de 1929 et l'article sur le même thème dans LRMN n° 1 de 1931, vient s'insérer un autre document témoignant de l'investissement de HJL dans cette revue : il s'agit d'une maquette manuscrite de la revue dans un cahier d'une douzaine de pages, daté du 15

87 Notamment au sein du Comité de Défense de la Race Nègre qui avait, dès 1926, intégré un « Honorariat Nègre présidé par M^e Jean-Louis Baghio'o, avocat à Brazzaville », comportant des personnalités caribéennes mais aussi américaines – ces activités étant dûment consignées dans des rapports de police (Lara, 1998, p.250, 267-268).

88 Pour Louis-Thomas Achille, il y eut une « Naissance parisienne du Nègre » et une naissance spécifique « dans le fameux "salon" de Clamart » de LRMN, dont Paulette et Andrée Nardal furent pour lui les « fondatrices ». Rien ne plaide davantage pour cette assertion que la photo de « L'équipe de LRMN » prise devant la résidence de Clamart, incluant trois des sœurs Nardal, Louis-Jean Finot et aussi Senghor – au moins au titre de sympathisant puisqu'il n'a signé aucun article dans la revue (photo parue dans *France-Antilles Martinique* le 3 juillet 2018. <https://www.martinique.franceantilles.fr/regions/departement/paulette-nardal-la-reconnaissance-se-poursuit-477712.php>).

89 Louis-Thomas Achille mentionne « l'équipe amicale et familiale de LRMN » dont il était, en 1992, « le dernier survivant » (Achille, 1992, p. X).

90 Je remercie vivement Mme Jacqueline Picard (à qui l'on doit aussi de fort belles éditions de textes historiques chez Caret, Le Gosier, Guadeloupe) de m'avoir signalé cet article disponible désormais dans la Bibliothèque numérique du Cirad en agronomie tropicale (03/10/2016) (Baghio'o, 1929).

novembre 1930 (voir photo et transcription de la page de titre). Cette maquette est clairement construite autour de Maître Jean-Louis puisqu'il s'attribue le rôle de directeur de la publication (mettant en avant ses créances d'« Ancien Magistrat – Avocat à la Cour d'Appel de Brazzaville – AEF »). Il installe comme secrétaire de rédaction un certain « Jean-Louis de Virel (V.), Ingénieur » (c'est-à-dire son fils Victor qui n'a pas encore 20 ans mais vient de décrocher un diplôme d'ingénieur en électricité, et qui va partir pour deux ans participer à la construction de barrages en Égypte) au 86, rue Olivier de Serres (c'est-à-dire l'adresse du bel appartement que HJL a acheté dans le XV^e arrondissement en 1928 et rempli d'objets d'art africain). Au demeurant, la composition de la page de titre dénote un projet très pensé. HJL suggère en effet un sous-titre explicite à la « Revue mensuelle philosophique et littéraire pour la Défense et l'Éducation de la Race Noire » (alors que LRMN n'en affichera aucun) ; un plan d'abonnements internationaux détaillé (le dos de la page manuscrite de titre est d'ailleurs couvert de calculs de rentabilité selon diverses projections de chiffres) et un lancement dès janvier 1931 (or le n° 1 de LRMN ne paraîtra qu'en octobre) ; s'y ajoutent un sommaire également détaillé (avec dans ses six premières rubriques une liste de ses propres publications – passées ou à venir – avant une rubrique de « Chroniques diverses », un « Bulletin bibliographique » et un « Bulletin législatif ») ; une personnalité martiniquaise pour le « Haut patronage » de la revue (M^e Alcide Delmont, député de la Martinique, sous-secrétaire d'État aux Colonies, avocat à la Cour – que HJL connaît de longue date) et un « Comité de patronage » international incluant des personnalités noires de Guadeloupe, d'Haïti et de Jamaïque (alors que LRMN n'en mentionnera aucun). Ajoutons qu'un petit cahier spécifique détaille ensuite chaque rubrique du sommaire proposé.

On ne dispose pas d'un calendrier détaillé des déplacements de HJL dans cette période, mais il subsiste des documents relatifs à plusieurs voyages entre Afrique et Paris, et cette maquette de LRMN a certainement été conçue suite à des contacts entre HJL, les sœurs Nardal et leur cercle d'amis. Qui a lancé l'idée d'une revue et qui en a proposé le nom ? Était-ce HJL ? En tout cas il connaissait aussi Louis-Jean Finot, qui devait devenir le directeur-gérant officiel de LRMN, rôle certainement lié au fait qu'il était également le directeur des Éditions de la Revue Mondiale, qui a assuré la parution de LRMN⁹¹. Louis-Jean Finot cite dès son premier (et seul) article sur « L'égalité des races » – qui a valeur d'éditorial dans le n° 1 – *Le Préjugé des races*, célèbre ouvrage publié en 1905 par son père, le journaliste et sociologue Jean Finot⁹². À moins de retrouver d'autres documents plus explicites sur les conditions du lancement de LRMN entre novembre 1930 et octobre 1931, l'explication la plus simple du fait que HJL ne soit pas devenu le directeur officiel de la revue, comme il l'avait envisagé dans son projet de maquette, tient sans doute au fait qu'il était encore pris par ses activités d'avocat à Brazzaville et n'était présent à Paris que sporadiquement. Par ailleurs, son caractère autoritaire et individualiste ne le prédisposait guère au travail en équipe, alors que la collaboration entre le directeur-gérant Louis-Jean Finot, les auteurs ou autrices d'articles et les autrices/secrétaires/traductrices Nardal a manifestement permis la publication de six numéros en l'espace d'un an, sans référence d'ailleurs à un quelconque comité de patronage.

Pour autant, l'intérêt de HJL et son investissement pour la cause noire en tant que publiciste n'avaient pas diminué après que LRMN avait cessé de paraître. Parmi les documents conservés dans son legs, on trouve le tapuscrit d'un poème intitulé « Les Adieux de l'Afrique » (juin 1933)

91 Et où HJL avait fait paraître en 1925 ou 1926, sous son alias Jean-Louis Baghio'o, *L'École de la Boxe* (comédie-ballet en un acte pour six acteurs, danseuses créoles et orchestre à cordes), dont la première avait déjà eu lieu à Fort-de-France avant sa parution en librairie à Paris.

92 Né en 1858 et décédé en 1922, ce Français d'origine juive polonaise, fut directeur de *La Revue des revues* de 1892 à 1922 et l'un des organisateurs du premier Congrès universel des races, tenu à Londres en 1911.

et un autre intitulé « Le drapeau de l'humanité. Hymne international de la Paix à la mémoire de Jean Jaurès », composé en mer sur le cargo italien « Le Gabon » qui le ramène en France en septembre de la même année. Et c'est certainement à Paris qu'il rédige le 1er octobre 1933 un nouveau projet de revue sous le titre *L'Aigle Royal. Revue mensuelle de la Race Noire*, ainsi qu'un projet de brochure intitulé « Dix ans d'Afrique. Souvenirs de Voyages d'un Nègre aux Pays des Nègres 1923-1933 », dont il prévoit la publication également aux Éditions de la Revue Mondiale. Manifestement, HJL a pris acte que LRMN a cessé de paraître (comme on sait, pour des raisons de financement) et qu'il convenait de lancer une nouvelle revue dans le même esprit, ne serait-ce que pour publier ses propres textes, comme le prouve le sommaire qu'il présente pour le n° 1 de *L'Aigle Noir*. Ce projet de création de revue n'a pas abouti que l'on sache, mais le mouvement international pour l'affirmation des cultures nègres n'en était qu'à ses débuts et HJL allait se repositionner dans ce combat depuis les Antilles qu'il retrouve en novembre 1934, à la veille des manifestations du Tricentenaire de leur rattachement à la France.

Épilogue : les Nardal et les Jean-Louis au-delà des Fêtes du Tricentenaire

HJL a-t-il rencontré « l'équipe de LRMN » pendant son séjour parisien entre octobre 1933 et octobre 1934 ? Sans doute. Son chemin ne croisera celui des sœurs Nardal qu'entre août 1940 et mai 1943, période que HJL passera dans la Martinique de l'Amiral Robert, où il s'implique – comme les Nardal – dans des activités favorisant la dissidence. Mais avant cela, il renoue pendant dix mois avec sa Guadeloupe natale et l'histoire de ses ancêtres héroïques de Sainte-Anne (son aïeul Jean-Louis, « martyr de 1794 », ou « le corsaire Paris des Jorons »), avant de passer dix-huit mois en Martinique où il assiste et/ou participe comme poète et journaliste au Tricentenaire, publie à Fort-de-France un recueil intitulé *La Martinique poétique* (fruit d'un périple touristique dans l'île) et écrit des dizaines de poèmes dont ce sonnet, « Les Reines de Martinique », dédié à « Mlles Nardal ».

Dans la même période, ces dernières sont impliquées – comme beaucoup d'autres intellectuels, artistes et musiciens antillais de Paris – dans les manifestations du même Tricentenaire au sein de l'Hexagone. Au beau milieu de ces célébrations ambiguës de « l'œuvre civilisatrice de la France dans ses vieilles colonies », l'invasion de l'Éthiopie par les forces armées de l'Italie mussolinienne est vécue par les Noirs de France et d'ailleurs comme une attaque intolérable du pays le plus symbolique d'une Afrique libre (le Garveyisme est passé par là) par une nation européenne fasciste. Si bien que l'on retrouve dans les initiatives et les productions écrites d'HJL et des Nardal le même grand écart entre revendication de « l'assimilation » pour les Antilles (présente aussi dans maints articles de LRMN) et condamnation du colonialisme en Afrique⁹³. Il est intéressant de noter aussi que lors de la campagne des élections législatives de 1936 qui allait amener au pouvoir le Front Populaire de gauche, la catholique Paulette Nardal

93 Ainsi LRMN déclarait-elle (n°1, éditorial) vouloir « réunir les élites intellectuelles de la Race noire et des autres Races pour contribuer au perfectionnement [...] de l'humanité [et atteindre] la Démocratie universelle » (c'est moi qui souligne en italique). Paulette Nardal, qui estimait que l'éveil de la conscience de race chez les Antillais, différent de celui des Noirs-Américains, « s'explique d'une façon évidente par le libéralisme qui caractérise la politique de la France vis-à-vis des peuples de couleur » (n°6, p. 25-26), donnait en 1936 des conférences devant la jeunesse catholique des villes de Belgique « pour porter la révolte des Noirs devant l'agression fasciste [...] au nom du Comité de coordination des associations contre la guerre et le fascisme » (cf. Philippe Grollemund, *Fierté de femme noire. Entretiens/Mémoires de Paulette Nardal*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 18 et 162). De son côté, HJL, qui avait rédigé à Fort-de-France, en juin 1935, un « hymne patriotique » intitulé « Notre assimilation », dédie, dès août de la même année, toute une série de poèmes à « la Reine des nations africaines, l'Éthiopie », appelle les anciens combattants de France et les soldats noirs « Aux armes ! » contre Mussolini, et dédie à Vincent Sténio, Président d'Haïti, un hymne patriotique intitulé « Notre Éthiopianisme » (14.02.1936).

était, à Paris, la secrétaire du député socialiste Joseph Lagrosillière⁹⁴ pour la promotion duquel HJL publiait, sous son alias Jean-Louis Jeune, une brochure intitulée « Joseph Lagrosillière, le Bon Samaritain » à Fort-de-France.

Il semble que les bouleversements de ces années 1935-36 aient provoqué chez HJL une prise de conscience du grand écart idéologique dans lequel il se trouvait, en tant qu'Antillais noir déchiré entre sa récente expérience de l'Afrique et sa *persona* publique, construite au sein de la culture française coloniale qui venait d'être à nouveau exaltée dans les îles comme en métropole. Dans le sillage immédiat des élections législatives qui firent accéder Léon Blum au gouvernement de la France en juin 1936, il obtint en effet l'autorisation de lancer à Saint-Pierre en Martinique un journal intitulé *Le Progrès Colonial*. Or, le ton de cet hebdomadaire (dont quelques numéros seulement paraissent en juillet et en août) est si critique – parfois même satirique – vis-à-vis de la politique coloniale du gouvernement ou des réalités sociales martiniquaises, que l'on se demande si son titre n'est pas ironique⁹⁵. La publication a-t-elle manqué de succès ? A-t-elle déçu en haut lieu ? Toujours est-il que HJL quitte la Martinique en février 1937 pour s'exiler à Trinidad où il restera jusqu'au 3 septembre 1939, vivant de leçons de français et de latin à Port-of-Spain, et y rédigeant force poèmes et discours – parfois en anglais – très critiques du colonialisme britannique. Notons que dans cette même période, Paulette Nardal, devenue à Paris la secrétaire du député du Sénégal Galandou Diouf, suit en 1938 ce dernier lors d'un voyage d'un mois environ à Dakar, ce qui lui permet de découvrir – « émue » – l'Afrique de ses ancêtres, mais aussi de s'y trouver à l'hôtel « vraiment en milieu métropolitain », coupée des Africains et même des Africaines, c'est-à-dire « en plein colonialisme » (Grollemund, 2019, p. 91-93).

Paulette Nardal avait échangé des lettres avec Marcus Garvey dès 1928. À Trinidad, HJL en reçoit une du Président de l'UNIA en janvier 1938, dans laquelle Garvey dit regretter de ne pouvoir soutenir concrètement certains projets que HJL lui avait soumis dans un message transmis lors de sa tournée de la Caraïbe en octobre 1937. Il s'agissait d'activités pan-caribéennes que HJL allait promouvoir jusqu'à son dernier souffle. Mais elles sont mises entre parenthèses, toute affaire cessant, dès la nouvelle de la déclaration de guerre par la France à l'Allemagne : HJL saute sur le premier bateau en partance pour la Guadeloupe et compose à bord « Le Noir Clairon », un poème patriotique anti-allemand féroce – quelques semaines seulement avant que le navire sur lequel Paulette Nardal retournait en France, après un séjour en Martinique, ne soit coulé devant les côtes anglaises et qu'elle ne réchappe du naufrage que miraculeusement et handicapée à vie.

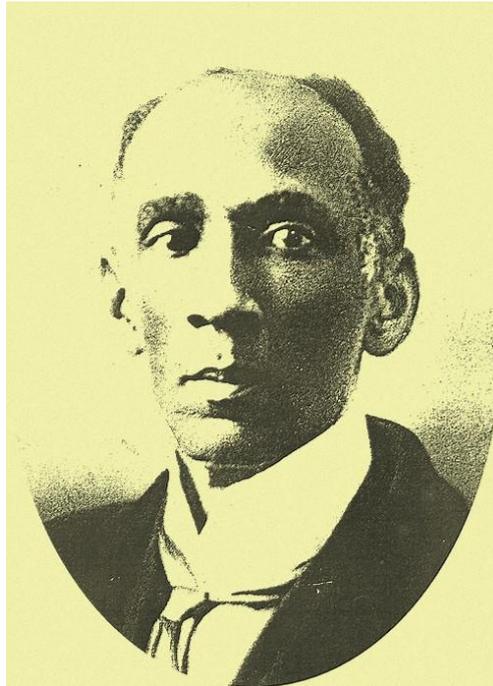
On pourrait s'interroger aussi sur les autres périodes de contacts possibles entre ces deux personnages si différents mais investis d'une énergie comparable dans le combat de la fierté noire, notamment pendant les années que HJL passa en Martinique de 1940 à 1943, puis à nouveau en 1950-1951. Mais, pour conclure, on voudrait suggérer d'autres pistes de recherche concernant les rencontres possibles entre les sœurs Nardal et les femmes dans l'environnement proche de HJL, notamment son épouse Fernande de Virel, qui fut grande professeure de musique et compositrice d'airs créoles à Paris entre 1924 et sa mort en 1953, et sa fille, Moune de Rivel, chanteuse créole et « Reine de la Biguine » dont la longue carrière débuta à Paris vers 1935 et qui eut aussi un grand succès pendant les deux années qu'elle passa dans le New York

94 Qu'elle aurait essayé de convertir – sans succès – au catholicisme (Grollemund, 2019, p. 89).

95 Oruno D. Lara (Lara, 1998, p. 258-260) cite *in extenso* un article particulièrement cocasse paru dans le n°4, résumant la vie aventureuse de Jean-Louis Jeune et annonçant la publication – posthume – de ses « Mémoires [modestement appelées] d'un Visionnaire nègre », dont un volume intitulé « Le supplice d'un juge » paraîtra cependant « ici », « pour le plaisir des aimables collaborateurs [et] lecteurs du *Progrès Colonial* ».

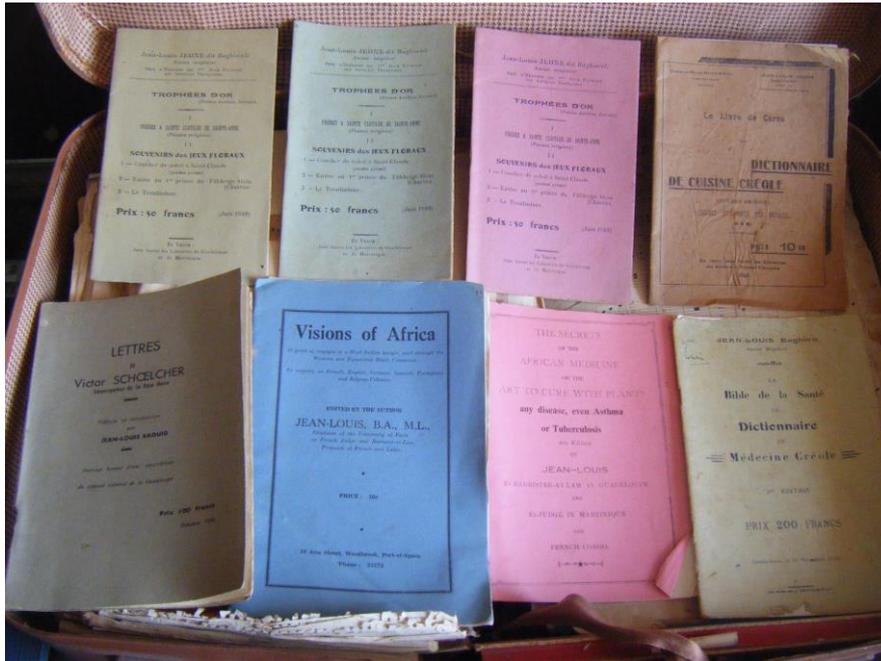
de l'après-guerre (1946-1948)⁹⁶ – à l'époque même où Paulette Nardal représentait la Martinique dans la section des Territoires non-autonomes à l'ONU.

Dans le *Fonds Jean-Louis* sont conservées des lettres qui démontrent clairement que dans ses multiples et riches activités au cours d'une vie longue et mouvementée, Henri Jean-Louis de Guadeloupe a su embrigader à son profit – et parfois sans rétribution adéquate – un nombre étonnant d'adjuvantes dévouées. La plus fidèle d'entre celles-ci mérite une citation particulière. Il s'agit de sa sœur Laurence, épouse Pédurand, modeste épicière rue Léthière à Sainte-Anne, qui l'a toujours nourri, logé – et probablement aussi blanchi – chaque fois que son frère bien-aimé, le poète, faisait escale dans sa ville natale et en chantait la beauté dans d'innombrables sonnets et ballades.



Le juge Henri Jean-Louis
Archives privées Jean-Louis

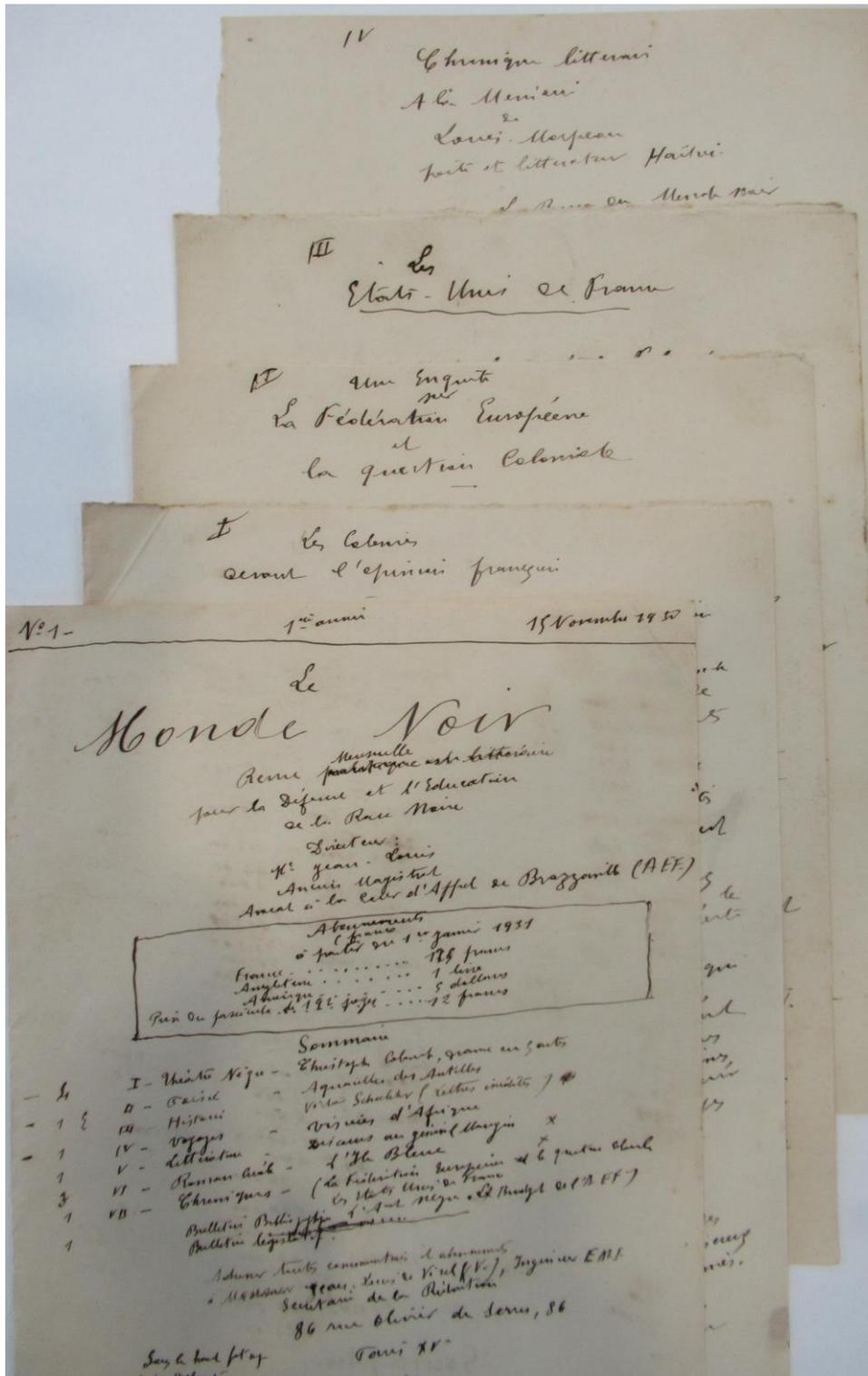
⁹⁶ Voir le remarquable livret de Jean-Pierre Meunier (Meunier, 2015).



Quelques brochures publiées par Henri Jean-Louis / Baghio'o
Archives privées Jean-Louis



Article de Maître Jean-Louis - 1929
Gallica-Bnf



Maquette manuscrite de Maître Jean-Louis – 1930

Archives privées Jean-Louis

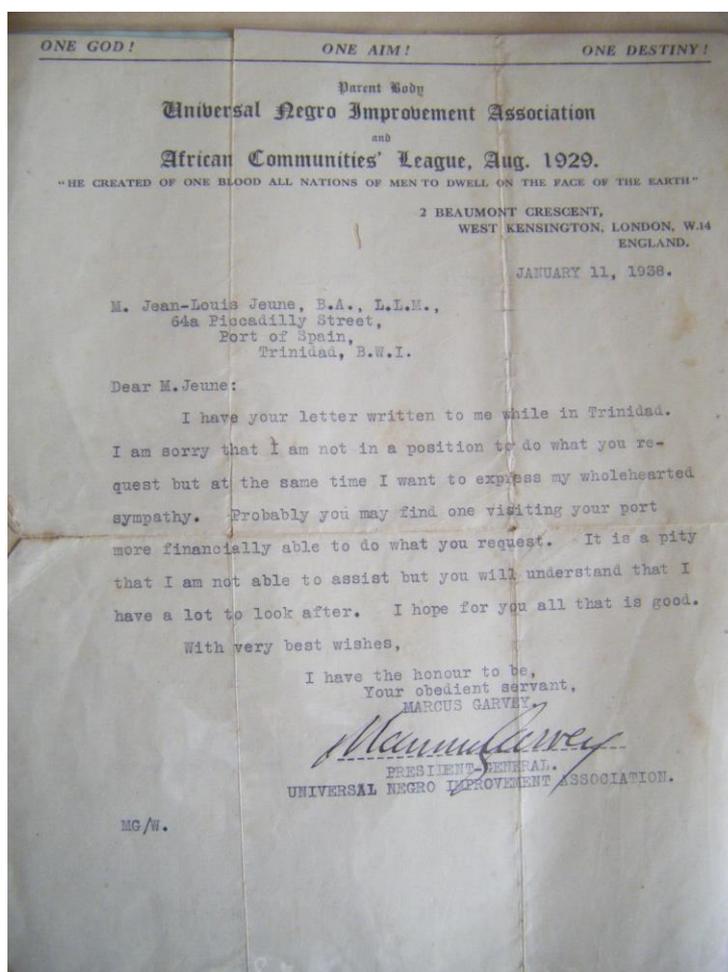
Le Monde Noir

Revue mensuelle philosophique et littéraire
pour la Défense et l'Éducation
de la Race Noire

Directeur : M^r Jean-Louis
Ancien Magistrat – Avocat à la Cour d'Appel de Brazzaville (AEF)

Abonnements à partir du 1er janvier 1931 France.... 125 francs Angleterre 1 livre Amérique 5 dollars Prix du fascicule de ... pages... 12 francs
--

Transcription haut de page 1 Maquette Jean-Louis
Charles W. Scheel



Lettre de Marcus Garvey à Jean-Louis Jeune – 1938
Archives privées Jean-Louis

Références

- Achille, L. T. (1992). Préface de la réédition de *La Revue du Monde Noir*. Jean-Michel Place. Archives privées Jean-Louis (Paris) et Fonds Jean-Louis Baghio'o (en dépôt aux Archives de la Collectivité Territoriale de Martinique).
- Baghio'o, J.-L. (Henri) (1924 ?). *L'École de la Boxe* (comédie-ballet). Éditions de la Revue mondiale.
- Baghio'o, J.-L. (Victor) (1980). *Le Colibri blanc, Mémoire à deux voix*. Éditions Caribéennes.
- Césaire, A. (1935). *L'Étudiant Noir*, 3.
- Césaire, A. (1947). *Cahier d'un retour au pays natal*. Bordas.
- Corinus, V. (2019). *Aimé Césaire*. [s. e.]
- Corzani, J. (1978). *La Littérature des Antilles-Guyane françaises* (6 volumes). Désormeaux.
- Demougin, L. (2019). Paulette Nardal ou une négritude par la presse. 19 p. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02321203/document>
- Dupland, E. (1978). *Les Poètes de la Guadeloupe. Anthologie bio-bibliographique et critique*. Jean Grassin.
- Finot, J. (1905). *Le Préjugé des races*. L'alarme.
- Grollemund, P. (2019). *Fierté de femme noire. Entretiens/Mémoires de Paulette Nardal*. L'Harmattan.
- Jean-Louis Jeune. (1911). Histoire élémentaire de la Martinique (de 1635 à 1848), à l'usage des écoles primaires et secondaires : 1er livre. – L'Ancien Régime (1635--1788). http://mediatheques.collectivitedemartinique.mq/archives/doc/syracuse/1621337#header_banner
- Jean-Louis Jeune. (1916). *L'Enfant du Barbare* (pièce en deux actes). Imprimerie de Basse-Terre. <http://www.manioc.org/patrimon/ADG18188>
- Jean-Louis Jeune. (vers 1916). *Un pédagogue nègre. Vie et œuvre de Booker Washington par H. Jean-Louis Jeune, Rédacteur aux Annales diplomatiques et consulaires*. En vente chez l'auteur. Chalet du Bon Prophète. Pointe-à-Pitre. Guadeloupe (brochure de souscription). 16 p. <http://www.manioc.org/patrimon/ADG18189>
- Jean-Louis Jeune. (année ?). *Étude sur Le Coton de la Guadeloupe. Historique – Culture – Industrie*. (128 pages ou 8 fascicules de 16 pages). Autoédition.
- Jean-Louis Maître. (octobre 1929). La Guadeloupe inconnue - Mœurs et coutumes de la race créole. Dans *Le monde colonial illustré*, 74. (p.252). <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9745726t/f6.image.r=race%20creole?rk=21459>
- Jean-Louis Maître. (1931). La Race Créole. Dans *La Revue du Monde Noir*, 1.
- Jean-Louis, B.A., M.D. (1938). *Visions of Africa*. Auto-édition.
- Lara, O. D. (1998). *De l'Oubli à l'histoire. Espace et identité caraïbes : Guadeloupe, Guyane, Haïti, Martinique*. Maisonneuve et Larose.
- Maran, R. (1921). *Batouala, véritable roman nègre*. Albin Michel.
- Marceline, C. (3 décembre 2015). Les Achille et les Nardal, deux familles martiniquaises d'exception. Dans *France Antilles Martinique*.

Mencé-Caster, C. (2020). Les sœurs Nardal dans le Paris des années 1930 : une généalogie féminine de la négritude ou du diversel ? Dans E. Noël (dir.), *Paris créole. Son histoire, ses écrivains, ses artistes (XVIII^e-XX^e siècles)*. (p. 107-117). Presses Universitaires de Nouvelle-Aquitaine.

Meunier, J.-P. (2015). Livret du coffret de 3 CD *Moune de Rivel, La Grande Dame de la Chanson Créole, L'intégrale chronologique 1949-1962*. Frémaux & Associés.

Sainton, J.-P. (2012). *La Décolonisation improbable. Cultures politiques et conjonctures en Guadeloupe et en Martinique (1943-1967)*. Jasor.

Scheel, C. W. (2016). Jean-Louis Baghio'o père et fils : Deux écrivains antillais entre quatre continents. Dans *Revue de littérature comparée, 1* (janvier-mars). (p. 63-77). Didier Érudition.



Paulette Nardal ou le jeu du féminisme au prisme du genre grammatical

Paulette Nardal or feminism's play seen through the prism of grammatical gender

Corinne Mencé-Caster⁹⁷

Professeure des Universités
Paris IV-Sorbonne

URL : <https://www.unilim.fr/trahs/98>

DOI : 10.25965/flamme.89

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Résumé : La préoccupation de Paulette Nardal pour le sort des femmes noires et en particulier des femmes antillaises est indéniable. En quoi ces écrits, entre version en français et en anglais, permettent-ils de retrouver la marque d'une conscience genrée et/ou d'une conscience de race ? Analyser de façon renouvelée les textes majeurs de Paulette Nardal s'impose pour ce qui est de l'utilisation du genre grammatical afin de montrer comment elle crée un discours « genré » qui affiche sa solidarité avec les grandes luttes identitaires de son époque.

Mots clés : Nardal, genre grammatical féminin, conscience de race, *La Revue du Monde Noir*

Abstract: Paulette Nardal's concern for the plight of black women and especially Caribbean women is undeniable. How do these writings, between French and English versions, make it possible to find the mark of a gendered consciousness and/or a race-consciousness? Analyzing Paulette Nardal's major texts in a novel way is necessary concerning the use of grammatical gender in order to show how she creates a "gendered" discourse that displays its solidarity with the great identity struggles of her time.

Keywords: Nardal, feminine gender, race-consciousness, *The Review of the Black World*

⁹⁷ Corinne MENCÉ-CASTER est Professeure de linguistique hispanique à Sorbonne Université. Elle a été Présidente de l'Université des Antilles de 2013 à 2016. Médiéviste, elle s'intéresse depuis peu aux premières grammaires des langues romanes et aux questions du plurilinguisme dans l'Europe du XVI^e siècle et la Caraïbe. Outre ses nombreuses publications, elle vient de publier (2021) dans la collection e-spania, une édition de la *Gramática castellana* de Villalón (1558) et chez Classiques-Garnier un essai intitulé : *Pour une linguistique de l'intime. Habiter des langues (néo)romanes : entre français, créole et espagnol.*

Les lectures féministes des textes qui ne s'en réclament pas nécessairement peuvent être considérées à raison comme des formes de violence symbolique qui imposeraient à leurs auteur(e)s une vision du monde anachronique. Il est pourtant cohérent de penser que les étiquettes catégorielles sont moins importantes que les contenus et qu'un texte peut délivrer un message de teneur féministe sans être revendiqué comme tel par son auteur(e).

La question se pose sans doute pour les écrits de Paulette Nardal : que ce soit dans *La Dépêche Africaine* ou dans *La revue du Monde Noir*, les femmes occupent une place essentielle dans les réflexions qu'elle développe. Cette préoccupation pour le sort des femmes noires, et en particulier pour celui des femmes antillaises en France, constitue selon Ève Gianoncelli la marque d'une « conscience genrée », doublée d'une « conscience de race » (Gianoncelli, 2016, p. 116)⁹⁸ – signes selon elle d'une forme de féminisme balbutiant, plus latent que déclaré par ailleurs.

Toutefois, la posture de Paulette Nardal telle qu'elle est analysée par Ève Gianoncelli dans sa thèse de doctorat *La pensée conquise. Contribution à une histoire intellectuelle transnationale des femmes et du genre au XX^e siècle* (Gianoncelli, 2016, p. 108 et suivantes)⁹⁹, semble être marquée par une forme d'hésitation entre l'affirmation de soi comme « sujet féminin » et la mise en retrait, comme si assumer la position d'intellectuelle en tant que femme, qui plus est noire, constituait aux yeux de la Martiniquaise une transgression insoutenable.

Pour rappel, au début des années 30, les Noirs, si l'on en croit Paul Morland, éprouvent de grandes difficultés à se faire reconnaître comme « sujets pensants », tant sont vivaces les préjugés et stéréotypes visant à les enfermer dans une bestialité que vient rompre timidement la lente reconnaissance de leur statut d'artistes (Gianoncelli, 2016, p. 104)¹⁰⁰. On peut donc imaginer que ce qui est déjà complexe pour les hommes noirs de l'époque, à savoir s'imposer en tant qu'intellectuels, le soit encore davantage pour leurs congénères féminins et que se jouent, pour Paulette Nardal, un certain nombre de dilemmes et paradoxes délicats à affronter (Noël, 2020)¹⁰¹.

L'article « L'éveil de la conscience de race » (Nardal, 1932, p. 25-31 et p. 347)¹⁰², publié dans *La revue du Monde Noir*, représente sans doute un des textes les plus à même de soutenir une réflexion sur la posture « féminine/féministe » de Paulette Nardal dans la mesure où certaines chercheuses, telles Gianoncelli ou encore Denean Sharpley-Whiting, le décryptent comme le

98 Dans la première partie, chapitre 2 : « Paulette Nardal : La rupture de l'innocence. Naissance d'une conscience noire genrée », Ève Gianoncelli affirme : « Nardal n'utilise pas davantage d'expressions relevant d'un type de conscience en tant que sujet féminin racialisé ou d'une conscience féministe. C'est une lecture contemporaine qui permet de qualifier en ces termes ses représentations, pour les uns alors de parler simultanément de conscience de genre et de conscience raciale, pour les autres de manière imbriquée de conscience de genre racialisée, ou encore d'un féminisme, dans ses ambiguïtés définies à partir du paradoxe qu'a énoncé Joan Scott, que sous-tend déjà la compréhension de l'imbrication des logiques du sexisme et du racisme et qui précède et conduit à une conscience noire internationaliste » (Gianoncelli, 2016, p.116). Ève Gianoncelli est l'une des premières chercheuses françaises à proposer de relire les textes nardaliens selon une approche genrée. Voir également notre article : « Les sœurs Nardal ou une généalogie féminine de la Négritude dans le Paris des années 30 » (Mencé-caster, 2020a).

99 Première partie, chapitre 2, sous-chapitre III : « Le “cercle d'amis” ou salon de Clamart et *La revue du Monde Noir* : entre conscience de race et difficulté à se poser comme un “je” féminin pensant ».

100 « Avant 1914, écrit Paul Morand, un noir c'était quelque chose de risible ou d'exotique [...]. Maintenant du point de vue de la plastique, ce qui est déjà beaucoup, il a partie gagnée : l'Européen l'admire ainsi qu'un bel animal dont il a, comme la danseuse Congo (alias Joséphine Baker), la souplesse, la joie, “l'élan vital immédiatement transmissible”. La conquête de l'artiste faite, il lui reste maintenant à faire celle du bourgeois, de l'intellectuel ».

101 Pour mieux comprendre cette époque et la place des Noirs en France et plus particulièrement à Paris.

102 Pour ce qui est du développement des revues liées à l'Afrique, se reporter à (Hage, 2009).

lieu où l'intellectuelle martiniquaise paraît révéler et masquer tout à la fois sa « conscience genrée », dans un jeu permanent d'affirmation et de retrait de soi. Je reprendrai donc ici l'analyse de ce texte en tâchant de l'éclairer sous un jour nouveau. Je chercherai, en effet, à souligner des aspects autres qui tiennent davantage à la manière dont Paulette Nardal utilise les ressources du genre grammatical pour créer un discours « genré » qui affiche sa solidarité avec les grandes luttes identitaires de son époque, tournées vers l'affirmation d'une « conscience noire ».

1. Du masculin générique au féminin particularisant : l'émergence d'une voix féminine

Je prendrai pour point de départ de mon analyse l'affirmation suivante d'Ève Gianoncelli : « il est très difficile de savoir quand s'opère véritablement, chez Nardal, le passage d'une conscience de genre à une conscience féministe en tant que sujet féminin racialisé » (Gianoncelli, 2016, p. 116). Cet énoncé suggère que le passage s'est de toute façon opéré et que le doute ne subsiste que sur le moment de cette « conversion ». On est alors en droit de déduire que, chez Paulette Nardal, la « conscience de race » a précédé la « conscience genrée ». Mais en est-il vraiment ainsi ?

Prenons la citation suivante sur laquelle s'appuie aussi Gianoncelli dans son étude :

Pourtant [...] s'affirmaient chez un groupe d'étudiantes antillaises à Paris les aspirations qui devaient se cristalliser autour de *La revue du Monde Noir*. Les femmes de couleur vivant seules dans la métropole moins favorisées jusqu'à l'exposition coloniale que leurs congénères masculins aux faciles succès, ont ressenti bien avant eux le besoin d'une solidarité raciale qui ne serait pas seulement d'ordre matériel : c'est ainsi qu'elles se sont éveillées à la conscience de race. Le sentiment de déracinement qu'a exprimé avec tant de bonheur « L'Histoire sans importance » de Robert Horth, parue dans le n° 2 de *La revue du Monde Noir*, aura été le point de départ de leur évolution (Gianoncelli, 2016, p. 116).

Selon cette citation, il apparaît clairement que Paulette Nardal, dans la posture d'observatrice qui est la sienne, cherche à témoigner d'une expérience féminine singulière qui, de toute évidence, ne recoupe pas le vécu masculin. Le texte ne laisse aucun doute à ce sujet : plusieurs indices nous sont fournis. D'abord, dans les premières lignes de l'article, il est question des « Noirs antillais », puis des « Antillais » que l'on est en droit d'interpréter comme un « masculin générique » référant tant aux hommes qu'aux femmes. Puis, au sein de cette large classe, Paulette Nardal restreint le prisme, ainsi qu'on peut le voir dans l'extrait cité, pour ne plus s'intéresser qu'aux seules étudiantes antillaises. Il s'agit donc bien, dans ces quelques lignes, de rendre compte, non de l'expérience des Antillais dans son entier, mais de la manière dont « les femmes de couleur », étudiantes, vivent leur « exil ». C'est pourquoi le genre grammatical féminin est alors le seul de mise : « groupe d'étudiantes antillaises », « les femmes de couleur vivant à Paris », « elles se sont éveillées ». Ce recours à la morphologie du féminin permet de singulariser l'expérience dont il est ici question et d'identifier clairement les sujets qui sont ainsi visés. On peut, à cet égard, rapprocher cet article de la courte nouvelle « En exil »¹⁰³ publié par Paulette Nardal dans *La Dépêche Africaine*, qui raconte une douloureuse expérience féminine de l'exil, à travers le personnage de la vieille Éliisa.

103 Je renvoie à la courte nouvelle « En exil », écrite par Paulette Nardal dans *La Dépêche Africaine*, et qui retrace le sentiment de solitude et de déracinement d'une « vieille négresse » martiniquaise, Éliisa, dont le fils est parti en

Il me paraît important de souligner ce glissement du « masculin générique » vers le « féminin », dès lors « particularisant », car cet usage du féminin s'est progressivement imposé comme un trait distinctif de l'écriture féminine (antillaise), et ce, en dépit du fait que la critique lui ait rarement prêté une attention suffisante. Si l'on établit un parallèle avec les intellectuels « hommes » de l'époque ou d'époques postérieures, on peut remarquer que ces derniers tendent à privilégier le « masculin pluriel », dit « générique », à savoir un masculin appelé en théorie à référer aux hommes et aux femmes, et donc, à exprimer l'entier d'une expérience qui serait non « genrée ». Il est rare, en effet, que s'opère chez les hommes le glissement signalé, c'est-à-dire le passage de ce qui serait un masculin « générique » à un masculin « particularisant », et ce, pour au moins deux raisons. La première est que le pronom sujet « ils » peut exprimer le « générique » (hommes et femmes) comme le « particularisant » (les hommes seulement), sans que l'on sache très bien quand s'effectue le changement de perspective. Le français ne dispose pas de pronom sujet apte à marquer un tel glissement, même si on peut y trouver des ressources linguistiques susceptibles de limiter le prisme générique des discours. La seconde, plus sournoise, tient au fait que le postulat (inconscient) de nombre d'auteurs masculins est celui d'un consensus « neutralisant » où hommes et femmes percevaient et vivaient nécessairement la même chose, sans besoin de distinguer les expériences des une(s) et des autres. J'ai eu l'occasion dans un article intitulé « Édouard Glissant et le féminin. Quelques observations » (Mencé-Caster, 2020b) de faire remarquer que ce masculin générique pouvait être trompeur, en ce qu'il tend à faire passer une vision masculine du monde créole pour « LA » vision de ce monde, sans que ne soit jamais posée la question de ce qu'aurait pu être le récit féminin de la même expérience. Des observations similaires valent aussi pour Aimé Césaire et nombre d'intellectuels postérieurs, y compris les auteurs de *L'éloge de la créolité* (Bernabé et al., 1989).

Ainsi l'usage du « masculin générique » dont la forme la plus représentative est le pronom « ils » (avec pour variante éventuelle l'indéfini « on¹⁰⁴ ») révèle donc l'incapacité de nombre d'intellectuels et écrivains « hommes » à assumer le discours masculin qu'ils profèrent. En toute bonne foi, ils ont tendance à considérer que leur discours est valable pour tous et toutes.

À l'inverse, il y a chez Paulette Nardal, comme chez d'autres écrivaines ou penseuses antillaises, le sentiment de devoir distinguer les expériences féminines des expériences masculines, sans la prétention de rendre compte tout le temps de l'entier de l'expérience antillaise comme vécu non genré. En ce sens, le bref extrait cité témoigne de la conscience qu'a Paulette Nardal (on pourrait en dire autant de Maryse Condé (Condé, 2000), par exemple) de la singularité des postures féminines et de la différence des expériences des hommes et des femmes. C'est pourquoi il me semble plus juste de considérer que sa « conscience genrée » se déploie en même temps que sa « conscience de race », car elle se positionne avant tout comme un « sujet féminin » apte à rendre compte des expériences de femmes, et non pas seulement de l'expérience des Noirs et des Antillais dans l'acception générique que peuvent revêtir ces pluriels.

S'il paraît difficile de repérer cette « conscience genrée », jusqu'à douter qu'elle existe, c'est parce que n'est pas portée généralement une attention suffisante à cet usage du « genre grammatical » féminin chez nombre d'intellectuelles et auteures, pas plus qu'à l'opposition qui se crée entre cet usage et celui des hommes. Il est courant, en effet, de tenir pour « générique » le genre masculin que privilégient les auteurs « hommes », sans le questionner davantage, et

Amérique du Sud faire fortune et qui aspire à rentrer au « pays ». Les termes entre guillemets sont de Paulette Nardal, « En exil », *La Dépêche Africaine*, décembre 1929.

104 Le pronom inclusif « nous » est aussi souvent utilisé pour référer à la dimension collective. Parmi les noms collectifs, on trouve également « Les Antillais ».

parallèlement, de ne pas interroger non plus le recours au « genre grammatical » féminin chez les femmes. On remarquera, au passage, que Gianoncelli et Denean Sharpley-Whiting ne sont attentives à cet usage du féminin qu'en présence d'une disjonction traductive, lorsque Nardal a eu recours au pronom *his* pour traduire un pronom qui était féminin dans le texte français. Elles sont, en revanche, restées indifférentes, toutes deux, au glissement qui s'opère dans le texte entre le « masculin générique » et le « féminin particularisant », tel que nous l'avons évoqué précédemment.

Ce point aveugle en dit long sur la manière dont la langue française, du fait de cette double valeur du « masculin », à la fois particularisante (le pronom « ils » peut ne référer qu'à des êtres de sexe masculin) et générique (le pronom « ils » peut équivaloir à « ils » et « elles » en même temps), contribue à brouiller les pistes sur l'identité exacte du/des sujet(s) dont on parle. Il importe ainsi de constater alors que les femmes autrices ont un léger désavantage par rapport aux hommes : il ne leur est pas possible, en effet, de jouer dans leur discours la carte du brouillage. Autant un auteur « homme » peut ne parler que des hommes en prétendant parler de tout le monde, autant une femme qui entend évoquer une expérience féminine est contrainte en quelque sorte de se démasquer, en brandissant le pronom « elles » et toutes les marques d'accord au féminin qui confirment cet ancrage féminisant.

En dépit de cette asymétrie, si l'utilisation du pronom « elles » par les auteures « femmes » qui y recourent ne saute pas aux yeux (comme si la « sororité » allait de soi), c'est que, de manière inconsciente, du fait de la domination que les femmes subissent, on tend à trouver normal qu'elles s'expriment seulement au nom de femmes, et pas en celui de tous. Cette forme de régionalisation de leur pensée induit que leur conscience genrée (Gianoncelli, 2016, p. 117)¹⁰⁵ soit perçue comme la forme la plus *naturelle* de leur conscience (les femmes ne peuvent parler qu'au nom des femmes ; les Noirs au nom des Noirs, etc.), et non pas comme une prise de position militante. Pour s'en convaincre, il suffit d'imaginer un article écrit par un homme, dans lequel serait précisé que le masculin utilisé n'a aucune dimension générique, mais qu'il s'applique exclusivement aux personnes de sexe mâle ; un tel discours serait immédiatement perçu comme « genré ». Or, on l'a vu, il n'en va pas de même pour les femmes.

En définitive, il y a une sorte de chassé-croisé remarquable : les hommes qui recourent au pronom « ils » créent une illusion de « généricité », alors même qu'ils ne témoignent la plupart du temps que de leur expérience d'hommes. Les femmes qui utilisent le pronom « elles » et sont donc obligées de dévoiler leur ancrage féminin risquent d'être perçues comme étant incapables d'avoir une vision non genrée du monde, parce que, quoi qu'on en dise, nos schèmes de pensée – et les langues romanes nous y aident beaucoup – sont construits de telle sorte que le masculin ait vocation à référer au genre humain dans son entier, même lorsqu'il n'en est rien. Il en découle que le monde dit par les hommes se présente comme LE monde. Celui dit par la femme, comme une région du monde.

2. Du féminin en français à la neutralisation du genre en anglais : quelle interprétation ?

Est-ce pour toutes ces raisons que, selon Ève Gianoncelli, l'article « Éveil à la conscience de race » de Paulette Nardal « révèle [...] une tension entre affirmation subjective et effacement de soi » (Gianoncelli, 2016, p. 118) ?

105 « La conscience de genre relève d'un sentiment d'identification et d'appartenance au groupe des femmes en tant qu'il est opprimé, sentiment susceptible de se traduire politiquement en "conscience féministe" ».

Pour étayer son point de vue, Gianoncelli se fonde sur cet exemple que rapporte l'intellectuelle martiniquaise dans l'article précité. Elle fait ainsi observer qu'au moment d'évoquer le caractère pionnier d'un mémoire sur Beecher Stowe qui était le sien, Nardal recourt à la troisième personne du singulier, et non au « je ». « Pour la première fois, au diplôme d'études supérieures d'anglais, l'une d'elles [des étudiantes] opta pour l'œuvre de Mrs Beecher Stowe (1° La case de l'oncle Tom ; 2° Le puritanisme dans la Nouvelle Angleterre) » (Gianoncelli, 2016, p. 118).

La question qui semble être posée par Gianoncelli est bien celle de la possibilité d'émergence d'une « conscience genrée » qui ne soit pas soutenue par un sujet féminin capable de s'affirmer comme « je ». En réalité, l'argument semble mince : la réserve de Paulette Nardal à dire « je » dans ce contexte peut très bien s'expliquer par le simple topos de la modestie. Sans doute que l'information importante à transmettre consistait, pour elle, moins dans le dévoilement de son identité comme autrice de ce mémoire de recherche, que dans la mise en exergue de l'existence d'une telle étude fondatrice de travaux postérieurs en France. Il semble dès lors quelque peu abusif de considérer que cette mise en retrait du « je » rende problématique l'émergence d'un « sujet féminin pensant ».

Plus intéressant et significatif est sans doute le jeu de masquage du genre grammatical qui transparait dans ce même article dans ses versions française et anglaise. Comme on sait, *La Revue du Monde Noir* est bilingue et les textes sont présentés sur une même page dans des colonnes juxtaposées. Il est donc aisé de suivre les différences qui peuvent intervenir entre le texte français et le texte anglais. S'agissant de l'article « Éveil à la conscience de race », Ève Gianoncelli fait remarquer que :

Le texte français laisse apparaître une marque de genre explicite, ainsi l'énonciation d'un sujet féminin, qui est alors aussi l'expression de Nardal elle-même : « On ne pouvait parler d'esclavage ni mentionner sa fierté d'être descendante de Noirs Africains sans faire figure d'exaltée ou tout au moins d'originale ». Or dans la traduction anglaise, cette énonciation féminine est effacée : « One could not speak about slavery or proclaim *his* pride of being of African descent without being considered as an overexcited or at least *an odd person* » (Gianoncelli, 2016, p. 118)¹⁰⁶.

Gianoncelli en conclut alors que :

Les traductions anglaises étaient effectuées par Nardal en collaboration avec Clara Shepard, enseignante africaine-américaine vivant alors à Paris, ce qui rend cet effacement d'autant plus troublant. On peut supposer que la volonté d'universaliser son message et de provoquer une prise de conscience chez tous les Antillais amène à cet usage neutralisé. Mais un tel effacement n'en demeure pas moins saisissant, quand Nardal a souligné le caractère précurseur des femmes, en exil, dans cet éveil à la conscience de race, faisant même contraster largement leur comportement, plus mature, avec celui des hommes (Gianoncelli, 2016, p. 118-119).

Cette observation de Gianoncelli est à mettre en parallèle, par ailleurs, avec celle de Tracy Denean Sharpley-Whiting qui considère que l'écriture de Paulette Nardal est empreinte d'une forme de « masculinisme théorique » qu'illustre bien précisément la traduction neutre, depuis la perspective du genre qu'elle adopte dans cet article (Sharpley-Whiting, 2002, p. 65).

106 Ce qui est souligné l'est par nos soins.

Pour ma part, j'accueille ces analyses avec quelque réserve, dans la mesure où le plus risqué, pour Paulette Nardal (puisqu'il faut le reconnaître, se poser comme « sujet féminin pensant », au début des années 1930, constitue bien une prise de risque majeure, qui n'est à pas à la portée de toutes les femmes, intellectuelles ou non) consiste bien à s'affirmer en langue française comme « sujet féminin pensant ». C'est dans cette langue que ses compatriotes féminins et masculins la liront et prendront conscience de la « sororité » qu'elle exprime et donc, de son parti pris en faveur des femmes. En recourant, comme je l'ai montré précédemment, dans la version française de son article aux marques du genre grammatical féminin, Paulette Nardal fait émerger pour la première fois, dans cet univers des étudiants antillais de Paris, une voix féminine qui dissèque une expérience singulière – celle des « étudiantes antillaises ». Ce faisant, non seulement elle s'affirme comme « sujet pensant » (elle fait œuvre d'analyste), mais aussi comme « sujet féminin noir », puisqu'elle revendique la singularité du vécu féminin à Paris, tout autant que son appartenance à la « race » noire, alors que la majeure partie de ses compatriotes masculins, comme elle le dit par ailleurs, seraient plutôt enclins à exalter la culture latine.

La conscience qu'elle a du caractère novateur de son discours est perceptible dans ces propos que nous avons déjà cités, mais dont nous reprenons quelques extraits pour mettre en exergue leur force illocutoire : « Les femmes de couleur vivant seules dans la métropole moins favorisées jusqu'à l'exposition coloniale que leurs congénères masculins aux faciles succès », « c'est ainsi qu'elles se sont éveillées à la conscience de race » (Nardal, 1932, p. 347). Comment ne pas voir, derrière la formulation « leurs congénères masculins aux faciles succès », l'expression de la conscience d'une expérience/résistance spécifiquement féminine, due au fait que les femmes rencontrent des obstacles singuliers qui induisent chez elles des prises de conscience et des « éveils » qui leur sont propres ?

C'est en ce sens qu'il nous semble difficile, s'agissant de Paulette Nardal, de douter ici de l'émergence et de l'affirmation d'un « sujet féminin pensant ». Il nous paraît plus juste, surtout si l'on en revient à l'usage de la troisième personne dans l'évocation du mémoire sur Beecher Stowe, de tenir que ce « sujet féminin pensant » cherche à s'affirmer alors moins en tant que « je » que dans la sororité qu'il tente d'articuler à l'expérience décrite. On peut, en effet, imaginer à quel point il a pu être difficile, au tournant de la fin de ces années 1920, de manifester de manière aussi ouverte une forme de « précocité » de la « conscience de race » chez des femmes à qui leurs « frères » noirs ne reconnaissaient pas de vraie légitimité en tant qu'intellectuelles capables de prendre des orientations décisives quant aux mouvements noirs en gestation. Comme le dit si bien Maryse Condé :

Elles ont voulu être des intellectuelles. C'était en fait un domaine réservé aux hommes. Alors on ne leur permettait pas d'entrer dans ce terrain qui les fascinait. [...] Le fait de vivre en tant que femme c'est un problème qu'il fallait résoudre avant même de faire communiquer ses idées. Donc je pense qu'elles ont eu une bataille tellement rude sur tellement de fronts que ça les a un peu pénalisées (Servant, 2004).

Comment donc expliquer ce glissement du genre grammatical féminin au « genre » neutre dans la traduction anglaise ?

Tout d'abord, il faut préciser que le glissement évoqué est strictement limité audit passage et que, partout ailleurs dans le texte, Paulette Nardal et Claire Shepard respectent le choix du genre grammatical féminin de la version française. Ainsi, le passage cité précédemment est traduit comme suit :

However, parallel to the isolate efforts above mentioned, the aspirations which were to be crystallized around *The Review of Black World* asserted themselves among a group of Antillian women students in Paris. The coloured women living alone in the metropolis [...] have certainly been less favoured than coloured men who are content with a certain easy success (Nardal, 1932, p. 347).

Il n'est donc pas juste de considérer que la traduction proposée de cet article est « neutre » ou « masculinisante », la version anglaise respectant bien dans son ensemble le caractère « genré » du discours. Venons-en maintenant au passage où s'opère le glissement. Pour que les choses soient plus claires, il me paraît utile de reproduire l'entier du paragraphe dans lequel il s'insère, en le mettant en italique :

J'étudierai plus particulièrement cet éveil chez les Noirs antillais. Il y a certainement quelque chose de changé dans leur attitude vis-à-vis des questions de race. Il y a à peine quelques années, on pourrait même dire quelques mois, certains sujets étaient tabous à la Martinique. Malheur à qui osait y toucher : *On ne pouvait parler d'esclavage ni mentionner sa fierté d'être descendante de Noirs Africains sans faire figure d'exaltée ou tout au moins d'originale*. Ces questions ne provoquaient chez les jeunes comme chez les vieux aucune résonance profonde (Nardal, 1932, p. 343).

Cet extrait est situé au tout début de l'article, dans le paragraphe liminaire où la première phrase réfère aux « Noirs antillais » : « J'étudierai plus particulièrement cet éveil chez les Noirs antillais » (Nardal, 1932, p. 343). La phrase qui nous intéresse (en italique dans la citation) se trouve encadrée en amont par un masculin générique (« les Noirs antillais ») et en aval, dans l'énoncé de clôture du paragraphe, par une formulation non moins générale : « Ces questions ne provoquaient chez les jeunes comme chez les vieux, aucune résonance profonde » (Nardal, 1932, p. 343). En réalité, Paulette Nardal annonce un sujet énonciatif « Les Noirs antillais », mais crée ensuite une forme de rupture au niveau du genre grammatical attendu, en pratiquant soudain dans la phrase un accord au féminin singulier. Il faut l'avouer, dans la version française, cette irruption du genre grammatical féminin intrigue et surprend, d'autant que l'entier de ce paragraphe liminaire renvoie à une vision générique, celle des Antillais, hommes et femmes confondus. Tout se passe comme si, au cœur d'un énoncé liminaire profondément ancré dans le genre neutre, surgissait, sous la forme masquée d'un pronom « on », un « je » qui n'est autre que l'expression fugace de la figure de Paulette Nardal. Puis le genre neutre reprend sa place. La parenthèse subjective se referme. C'est pourquoi il est cohérent de penser que le féminin de ladite phrase dans la version française doit s'interpréter moins comme une marque de féminité que comme une manifestation de la subjectivité de Paulette Nardal, qui parle en son nom propre. Ici, nulle voix d'un « collectif féminin » tel celui dont il sera question plus loin dans l'article, lorsqu'elle évoquera le « groupe d'étudiantes antillaises ». Juste le surgissement de la voix de l'auteurice de l'article.

De fait, est-il si déroutant et significatif que la version anglaise recoure au pronom *his*, en effaçant cette énonciation, moins féminine que personnelle, et tellement inattendue dans un passage où il était précisément question de livrer la vision générale des Noirs antillais ?

One could not speak about slavery or proclaim his pride of being of African descent without being considered as an overexcited or at least an odd person¹⁰⁷.

Il me semble que la version anglaise vient en quelque sorte réparer cette disjonction en renonçant à introduire un témoignage personnel, là où précisément est annoncé qu'il sera question de rendre compte d'une vision collective, non genrée. Paulette Nardal, en recourant au pronom *his* ne cherche donc pas à effacer la voix féminine qu'elle porte, mais à faire taire sa voix individuelle et subjective, celle qu'elle a laissé surgir dans le texte français et qui est en quelque sorte indue, puisqu'était attendue une perspective uniquement collective, celle des Noirs antillais, hommes et femmes. En revanche, quand il s'agira plus loin dans l'article de mettre en lumière la voix féminine du « groupe d'étudiantes antillaises », elle n'effacera point dans la traduction anglaise les marques de cette « féminité ».

Autant dire que la traduction peut aussi être une clé de lecture pertinente dans la mesure où elle est susceptible de restituer une cohérence et de rappeler que glisser d'une langue à l'autre suppose des manipulations complexes, où le genre grammatical n'a pas nécessairement la même valeur. La traduction en anglais, au moyen du « genre neutre » (*his*), nous invite ainsi à relire les accords au féminin singulier de la phrase française en question, moins comme expression d'une énonciation féminine que mise en exergue d'une subjectivité (celle de Paulette Nardal) qui, dans le texte français, aurait dû s'effacer pour laisser toute la place à la voix de sa communauté (« les Noirs antillais »).

En définitive, dans « Éveil à la conscience de race », Paulette Nardal relève le défi de l'affirmation précoce d'une sororité entre Antillaises « en exil » dans la métropole parisienne. Pour ce faire, elle est contrainte d'évoquer, en préambule, le positionnement des « Noirs antillais », plus enclins à la latinité, avant de mettre en exergue l'émergence d'une « conscience de race » chez les étudiantes antillaises vivant à Paris.

Le recours au genre grammatical féminin témoigne donc de sa prise de position militante en faveur de la cause des femmes. Toutefois, une fois au moins dans le texte, et plus précisément dans le paragraphe liminaire de l'article, les marques morphologiques du féminin singulier renvoient, non pas à l'affirmation d'une quelconque féminité, mais à celle de sa subjectivité.

De fait, la traduction par le pronom *his* dans la version anglaise ne signe point l'effacement de l'énonciation au féminin, mais la restitution du caractère générique du discours dudit paragraphe. L'expression du féminisme et de la subjectivité de Paulette Nardal passe donc par la déclinaison subtile qu'elle fait des diverses ressources morphologiques que le genre grammatical lui propose en français, et notamment par l'exploitation de l'opposition entre masculin et féminin, auquel il faut ajouter celle entre singulier et pluriel, dérivée de la catégorie du nombre.

Il en découle que seule une analyse fine du texte et de sa traduction, associée à l'examen minutieux de la valeur précise des marques morphologiques du singulier et du pluriel, permet de suivre la complexité des postures féminines/féministes que revendique l'intellectuelle martiniquaise qui refuse de céder au chant des sirènes du « je », pour lui préférer le nous inclusif des étudiantes antillaises dont elle cherche à signaler la position d'originalité.

Examiner le jeu du féminisme au prisme du genre grammatical revient donc à mettre en évidence, chez Paulette Nardal, l'extrême maîtrise du verbe en français, mais aussi une forme de perspicacité à l'égard des univers culturels qui la conduisent à privilégier, pour la version

107 Ce qui est souligné l'est par nos soins.

anglaise de son article, les formes d'expression les plus aptes à exprimer la posture des « Noirs antillais » face à la « conscience de race », plutôt que la sienne propre.

Références

- Bernabé, J., Chamoiseau, P. et Raphaël Confiant, R. (1989). *Éloge de la créolité*. Gallimard.
- Condé, M. (2000). *La parole des femmes : essai sur des romancières des Antilles de langue française*. L'Harmattan.
- Gianoncelli, È. (2016). *La pensée conquise. Contribution à une histoire intellectuelle transnationale des femmes et du genre au XX^e siècle* [Thèse de doctorat, Science politique]. Université de Paris VIII.
- Hage, J. (2009). Les littératures francophones d'Afrique noire à la conquête de l'édition française (1914-1974). Dans *Gradhiva*, 10. (p. 80-105).
- Mencé-Caster, C. (2020a). Les sœurs Nardal dans le Paris des années 1930 : une généalogie féminine de la négritude ou du diversel ? Dans E. Noël (dir.), *Paris créole. Son histoire, ses écrivains, ses artistes (XVIII^e-XX^e siècles)*. (p. 107-117). Presses Universitaires de Nouvelle-Aquitaine.
- Mencé-Caster, C. (2020b). Édouard Glissant et le féminin. Quelques observations. Dans F. Noudelmann, F. Simasotchi-Bronès et Y. Toma (dir.), *Archipels Glissant*. (p. 103-116). Presses Universitaires de Vincennes.
- Nardal, P. (décembre 1929). En exil. Dans *La Dépêche Africaine*.
- Nardal, P. (avril 1932/Réédition en 2012). L'éveil de la conscience de race. Dans *La revue du Monde Noir*, 6. (p.343-349). Jean-Michel Place.
- Noël, E. (dir.) (2020). *Paris créole. Son histoire, ses écrivains, ses artistes (XVIII^e-XX^e siècles)*. Presses Universitaires de Nouvelle-Aquitaine.
- Servant, Jil. (2004). *Paulette Nardal - La fierté d'être négresse*. La Lanterne.
- Sharpley-Whiting, T. D. (2002). *Negritude Women*. University of Minnesota Press.



Le « Rassemblement féminin » (1945-1951) : à la croisée des différents réseaux de Paulette Nardal

The "Rassemblement féminin" (1945-1951): at the crossroads of Paulette Nardal's multiple networks

Clara Palmiste¹⁰⁸

Historienne, Maîtresse de conférences en Histoire
Université des Antilles
<https://univ-antilles.academia.edu/ClaraPalmiste>

URL : <https://www.unilim.fr/flammme/100>

DOI : 10.25965/flammme.100

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Résumé : Cette étude exploratoire propose d’interroger l’interconnexion des différents réseaux dans lesquels les sœurs Nardal évoluent, en particulier l’aînée, Paulette Nardal : ceux « hérités » de sa mère Louise Nardal, ceux constitués à Paris dans l’entre-deux-guerres et enfin ceux reconstitués à son retour en Martinique en 1940. Comment nourrissent-ils ses actions dans l’association le « Rassemblement féminin » ? Ces réseaux interrogent le champ d’action des femmes dans la première moitié du XX^e siècle, leur capacité à interagir dans diverses aires géographiques et à s’adapter aux contraintes liées au contexte colonial. L’approche intersectionnelle permet d’examiner si ces réseaux permettent de dépasser les barrières liées à la race, à la classe et au genre.

Mots clés : féminisme, genre, intersectionnalité, réseaux, citoyenneté sociale, association de bienfaisance, Négritude, mouvements anticoloniaux, Paris de l’entre-deux-guerres

Abstract: This exploratory study proposes to examine the interconnection of the different networks in which the Nardal sisters evolved, in particular the eldest, Paulette Nardal. She “inherited” from her mother’s networks (Louise Nardal), from the ones created in Paris in the inter-war period and finally those recomposed on her return to Martinique in 1940. How did these associations of networks feed her actions in the association "Rassemblement féminin" ? These networks question the field of action of women in the first half of the 20th century, their capacity to interact in various places and to adapt to the constraints of the colonial context. The intersectional approach allows us to examine whether these networks were assets to overcome barriers related to race, class, and gender.

Keywords: feminism, gender, intersectionality, networks, social citizenship, charity, Negritude, anti-colonial movements, Interwar Paris

¹⁰⁸ Clara Palmiste est Maîtresse de conférences en Histoire moderne et contemporaine et membre du laboratoire AIHP-GEODE, à l’université des Antilles. Ses recherches portent sur le Genre, l’histoire des femmes, le féminisme et les réseaux dans le tissu social antillais (1^{ère} moitié du XX^e siècle). Parmi ses publications récentes : Clara Palmiste, Eric Jennings, « La révocation des institutrices antillaises sous Vichy, 1940-1943 », *Histoire de l’Education*, n° 153, 2020, p. 47-70 ; Clara Palmiste, « La sécularisation du personnel enseignant en Guadeloupe (1880-1914). Enjeux sexués et raciaux en contexte colonial », dans Clara Palmiste, Michel Zancarini-Fournel (dir.), *Le genre dans les mondes caribéens, Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 50, 2019, p. 37-61 ; « Le vote féminin et la transformation des colonies françaises d’Amérique en départements en 1946 », revue en ligne *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Actes du colloque international Femmes dans les Amériques, 2014.

Dans les deux dernières décennies, les recherches sur Paulette Nardal, Jane Lero et Gerty Archimède, figures de proue du féminisme antillais, se sont développées de manière significative. Le colloque sur les féminismes noirs en contexte post-impérial français (coordonné par Jennifer Boittin) qui s'est tenu en mars 2020, la publication en 2017 du *Dictionnaire des féministes. France XVIII^e-XXI^e siècle* (Bard et Chaperon, 2017) et en 2020 sur les féminismes (Pavard et al., 2020), montrent l'intérêt grandissant du monde universitaire français pour le féminisme noir. Dès les années 2000, des chercheuses nord-américaines ont ouvert la voie aux études sur les sœurs Nardal : leur rôle dans le courant de la négritude (Sharpley-Whiting, 2002 ; Boni, 2014 ; Dualé, 2013 ; Mencé-Caster, 2020), leur production littéraire (Lewis, 2006 ; Malela, 2008 ; Nardal, 2009 ; Garcia, 2011), leur parcours (Musil Church, 2013 ; Grollemund, 2019), leur engagement féministe (Palmiste, 2014), leur ouverture à l'international (Boittin, 2005 ; Edwards, 2003 ; Gianoncelli, 2016 ; Umoren, 2018), sans oublier les récents hommages qui leur ont été rendus¹⁰⁹.

Parmi les recherches consacrées aux sœurs Nardal, peu évoquent les liens entre les différents réseaux qu'elles mobilisent : ceux constitués par leur mère et dont hérite vraisemblablement l'aînée, Paulette Nardal (1896-1985), quand elle revient en Martinique en 1940, et ceux de Paris. L'interconnexion des réseaux qu'elle construit à Paris, puis en Martinique, interroge le champ d'action des femmes dans la première moitié du XX^e siècle, leur capacité à interagir dans diverses aires géographiques et à s'adapter aux contraintes liées au contexte colonial.

La Martinique de la première moitié du XX^e siècle est secouée par des luttes ouvrières concomitantes à la naissance du parti socialiste en 1900, puis à celle du mouvement communiste en 1920. L'assimilation est réclamée par les élites de couleur qui, dès la fin du XIX^e siècle, utilisent l'instruction comme important levier d'ascension sociale. La société martiniquaise reste néanmoins marquée par le préjugé de couleur, la violence coloniale, notamment lors des élections de l'entre-deux-guerres, ainsi que par plusieurs scandales qui secouent l'île et par l'emprise de la minorité blanche sur l'économie.

À l'instar des Françaises, les femmes des colonies ne jouissent certes pas du droit de vote, mais s'engagent activement dans l'action sociale. Plusieurs associations et sociétés féminines voient le jour : celles de secours mutuels (Saint-Louis des dames et la Prévoyance des femmes, 1901 ; l'Union des dames de Tivoli, 1907), celles de solidarité aux soldats (l'Union des dames martiniquaises, 1914 ; Association des dames françaises de la Croix rouge, 1933 ; Aide féminine aux soldats martiniquais, Trinité, 1939) ; une dans le domaine de l'enseignement (Association des anciennes élèves du Pensionnat colonial, 1919) ; celles de loisirs basées à Fort-de-France (Femina club, 1936 ; Club féminin, 1938 ; Guides de France, 1930 ; Guides martiniquaises, 1939 ; Société d'éducation physique des guides de France, 1939) ; une loge féminine (l'Émancipation féminine, 1930) ; une association d'essence catholique (Jeunesse ouvrière chrétienne féminine¹¹⁰, JOCF) et deux associations féministes (le « Rassemblement féminin », déclarée en mai 1945 ; l'Union des femmes de la Martinique, 1944).

La famille Nardal est bien représentée dans ce tissu associatif féminin, car la mère, Louise Nardal, est engagée dans pratiquement toutes les associations de secours mutuels et de solidarité aux soldats ; et ses filles, Lucy et Paulette, sont respectivement présidentes du Club féminin et

¹⁰⁹ Parmi les hommages : Le film-documentaire de Jil Servant (Servant, 2004) ; la cérémonie du 31 août 2019 où a été inaugurée la « Promenade Jane et Paulette Nardal » à Paris, 14^e arrondissement ; l'association Paulette Nardal au Panthéon, présidée par Catherine Marceline.

¹¹⁰ Archives de la Collectivité territoriale de Martinique (ATM), PER 143, *La paix*, samedi 17 mars 1945, p.1. Protection de la jeune fille.

du « Rassemblement féminin »¹¹¹. Ce tissu associatif féminin, certes d'une grande vitalité, reste en général limité à la prévoyance et à l'assistance, alors qu'en Guadeloupe il s'insère dans le paysage politique dès le début du XX^e siècle (Palmiste, 2009).

Cette étude exploratoire a été réalisée dans le cadre du projet ANR *Monde(s) en mutation. Acteurs, images et pensées en réseaux entre Europe et Caraïbe*¹¹². Elle se propose d'interroger l'interconnexion des différents réseaux dans lesquels les sœurs Nardal évoluent, en particulier Paulette : ceux « hérités » de sa mère Louise Nardal, ceux constitués à Paris dans les années 1920-30 et enfin ceux reconstitués à son retour définitif en Martinique en 1940. Comment les deux précédents réseaux (celui de sa mère et celui de Paris) nourrissent ses réflexions et actions dans l'association le « Rassemblement féminin », dont les activités sont relayées à travers son organe de presse, *La Femme dans la cité*¹¹³ ?

Pendant longtemps, l'histoire sociale a privilégié l'étude du groupe, les actions collectives, en postulant qu'en leur sein, l'individu ne disposait que d'une faible marge d'action. Depuis, les nouveaux paradigmes en sciences sociales accordent une part belle aux interactions entre les individus, en mettant en évidence leur « multi-appartenance » (Dedieu, 2005). Claire Lemerrier a quant à elle évoqué la « multiplicité » des liens et proposé deux méthodes d'analyse. La première, l'étude des réseaux égocentrés, c'est-à-dire les relations entourant les individus sans les relier entre eux, vise à comparer le « capital relationnel de plusieurs individus (ou d'un même individu à plusieurs dates) suivant différentes dimensions : taille, composition [...] multiplicité ou cloisonnement des différents types de liens, densité » (Lemerrier, 2005, p. 92). La deuxième méthode, l'analyse des réseaux, « permet de lier les niveaux d'analyse “micro”, “més” et “macro” » pour « fournir des indicateurs décrivant la position de chaque individu dans le réseau étudié, des données sur les groupes “cohésifs” qui peuvent s'y distinguer et un résumé de la structure d'ensemble (frontières internes, hiérarchies, etc.) » (Lemerrier, 2005, p. 92). Nous nous pencherons plus spécifiquement sur les réseaux égocentrés de Paulette Nardal en y intégrant une approche intersectionnelle. Issue des travaux pionniers des féministes noires américaines sur l'imbrication des rapports de domination (race, genre, classe), l'intersectionnalité désigne la complexité de l'articulation des discriminations multiples (Bilge, 2009). Elle permet de révéler une réalité plus complexe qu'une analyse uniquement centrée sur le genre, d'appréhender d'autres relations de domination basées sur la classe et la race et d'interroger leur imbrication dans les systèmes d'oppression.

Même si elles dépassent quelque peu le cadre de cet article, plusieurs interrogations peuvent être formulées sur ces réseaux dans l'espace colonial : leur composition et la possibilité qu'ils donnent aux individus de dépasser les barrières liées à la classe, à la race et au genre. L'éloignement géographique des réseaux de Martinique et de Paris permet-il à Paulette Nardal de jouer sur des positionnements différents, de contourner les injonctions sociales, de se soustraire à l'oppression raciale ? Par ailleurs, comment les réseaux horizontaux (même si on suppose des hiérarchies en leur sein) s'articulent-ils par rapport au système colonial caractérisé par sa verticalité dans la structure du pouvoir ?

L'attention sera d'abord portée sur la caractérisation du réseau de la mère, Louise Nardal, puis celui qui est constitué à Paris par les sœurs Nardal, pour ensuite appréhender leur influence ou non dans le fonctionnement du « Rassemblement féminin ». La presse, notamment le journal

¹¹¹ ANOM, Affaires Politiques, carton 2188, dossier 9. Enquêtes sur le féminisme colonial, 1944-1946.

¹¹² Projet coordonné par Christelle Lozère, MCF en Histoire de l'art à l'université des Antilles.

¹¹³ ATM, PER 130, *La Femme dans la cité*, 1945-1950.

La Femme dans la cité, ainsi que des documents en provenance des Archives de la CTM (le fonds Nardal) et des ANOM, constituent la base de cette investigation.

1. Entre réseau familial et réseau transnational

● Louise Nardal, dame patronnesse et ses activités philanthropiques

En Martinique, la laïcisation des écoles dès 1882 et le repli du personnel congréganiste permettent à la bourgeoisie de couleur d'investir la sphère caritative. L'anticléricalisme de la fin du XIX^e et du début XX^e siècle laisse place à une laïcité qui ne rejette pas entièrement le catholicisme, ciment de la société coloniale. Pour ces femmes instruites issues de la bourgeoisie de couleur, s'agit-il de sortir de l'étroitesse de la sphère domestique, de maintenir ou d'élargir le capital social familial ? Françoise Battagliola, en étudiant l'action sociale féminine en France (1890-1910), souligne que « se faire valoir à travers des activités particulièrement dévolues aux femmes, l'action sociale comme la tenue d'un salon, y faire fructifier ses talents, c'est contribuer au maintien du capital social et du capital symbolique du groupe familial » (Battagliola, 2009, p. 152).

Louise Achille (1869-1942), fille de Louis Thomas Achille (1836-1935), huissier à Fort-de-France, et de Louise Elisabeth Mérope (1842-1894), se marie en 1915 avec Paul Nardal (1864-1960), ingénieur des ponts et chaussées. L'un de ses frères, Louis Paterné Achille (1880-1950) – capitaine, puis lieutenant-colonel d'artillerie coloniale – obtient l'insigne de chevalier et d'officier de la Légion d'honneur, respectivement en 1917 et 1932. Louise exerce le métier d'institutrice, puis celui de professeur de piano après son mariage (Carême-Liénafa, 1994, p. 115). Le couple a sept filles : Paulette, Émilie, Alice, Jeanne, Lucy, Cécile et Andrée.

Le capital relationnel de Louise Nardal est composé d'individus qui gravitent dans la sphère associative et politique de la Martinique, où les intérêts et solidarités liés à la classe leur permettent d'interagir. Les femmes de la bourgeoisie de couleur et les épouses de personnalités de haut rang dans l'administration coloniale s'investissent dans des activités philanthropiques et d'assistance dans les premières décennies du XX^e siècle. Cette collaboration permet, par exemple, la création en 1918 de l'« Asile Bethléem » pour les femmes âgées indigentes et les orphelins, dont Gabrielle Sévère et Louise Saint-Cyr sont respectivement vice-présidente et trésorière, aux côtés de Mme Louis Meyer¹¹⁴, sa présidente¹¹⁵.

Louise Nardal et d'autres femmes de la bourgeoisie de couleur, Émilie Milienne, Louise Saint-Cyr et Gabrielle Sévère, sont à la tête des sociétés féminines de bienfaisance. Le 21 juin 1901, Louise Nardal fonde avec Émilie Milienne et Gabrielle Sévère les sociétés féminines « Saint-Louis des dames » et « Prévoyance des femmes ». En 1914, Gabrielle Sévère crée l'« Union des dames martiniquaises » en relation avec l'« Union des dames de France » : Louise Nardal en est la vice-présidente et Louise Saint-Cyr la trésorière adjointe (Carême-Liénafa, 1994, p. 130). En 1932, toujours à l'initiative de Gabrielle Sévère, elles fondent ensemble la « Croix-Rouge ». Elles s'appuient sur leur position sociale ou l'influence de leurs époux qui sont par

¹¹⁴ Elle est l'épouse de Marie François Louis Meyer (né à Saint-Pierre en 1865), ancien industriel et conseiller privé du gouverneur de 1929 à 1936. Marie François Louis Meyer exerce pendant 30 ans en qualité de vice-consul et consul du Danemark, consul de la République dominicaine pendant 15 ans et consul des Pays-Bas pendant plus de 13 ans. Il crée, avec sa sœur, une œuvre de bienfaisance à Fort-de-France, l'asile de Bethléem, subventionnée par les pouvoirs publics. Voir sa fiche sur la base Léonore : l'index des titulaires de l'Ordre de la Légion d'honneur. <https://www.leonore.archives-nationales.culture.gouv.fr/ui/notice/261845#show>.

¹¹⁵ ATM, PER 132. *La France coloniale*, mercredi 12 juin 1918. Pour les pauvres. Un nouvel asile.

ailleurs liés. Victor Sévère (1867-1957)¹¹⁶, l'époux de Gabrielle, fonde dès les années 1907 le journal *La France coloniale, organe de la démocratie Martiniquaise*, qui publie quelques articles sur l'émancipation féminine. Paul Nardal est l'auteur d'un article dans les colonnes de son journal¹¹⁷. Sous le mandat de Victor Sévère, le frère d'Émilie Milienne est conseiller municipal (Carême-Liénafa, 1994, p. 125). Victor Sévère est désigné membre du comité protecteur des « Guides de France », association féminine fondée en 1930.

Ces femmes de la bourgeoisie de couleur font partie du cercle des épouses des personnalités politiques les plus importantes de l'île. En effet, le comité d'assistance aux blessés de l'« Union des Dames martiniquaises »¹¹⁸ est géré par M^{mes} Richard¹¹⁹, Lagrosillière¹²⁰ et Knight¹²¹. Pourtant, Joseph Lagrosillière (socialiste) et Victor Sévère (radical socialiste), anciens alliés dans l'Entente républicaine de 1910, deviennent des adversaires politiques. En 1919, Lagrosillière conclut une entente avec Fernand Clerc, chef de file des usiniers progressistes, face à son adversaire Sévère, allié à la fraction réactionnaire et conservatrice des Békés (Nicolas, 1996, p. 185-186). La rivalité politique entre les deux hommes n'a vraisemblablement pas représenté un obstacle à la collaboration de leurs épouses.

Ces femmes issues de la bourgeoisie blanche et de couleur œuvrent également à l'amélioration du sort des déshérités, en faveur de l'enfance abandonnée, des orphelins, des prisonniers et des jeunes incarcérés. Elles fondent, participent à la gestion ou soutiennent de nombreuses œuvres caritatives : l'« Ouvroir de jeunes filles » (1825), le « Foyer des Orphelins de la guerre » (1915), la « Protection de l'Enfance Coupable », l'« Œuvre des Prisons » (1927), le « Vestiaire des Pauvres » à Fort-de-France, l'« Asile Bethléem » (1918), la « Crèche de l'Union » au quartier ouvrier des Terres Sainville, etc. L'absence d'organisme en charge de l'assistance publique donne lieu à des initiatives portées par ces femmes bourgeoises, instruites et catholiques. L'hommage qui est rendu à Louise Nardal en 1942 indique ses liens étroits avec la sphère religieuse : « La défunte ayant appartenu à des associations religieuses dont les membres font vœu d'humilité, la cérémonie n'a pas eu l'entier concours musical que le groupe Apanon voulait apporter [...] »¹²².

Elles possèdent un capital relationnel et des ressources dont la majorité des Martiniquaises ne disposent pas à l'époque. La gestion d'associations de bienfaisance est un élément important de cette citoyenneté sociale. La citoyenneté sociale se caractérise, selon Robert Castel, par « le fait de pouvoir disposer d'un minimum de ressources et de droits indispensables pour assurer une certaine indépendance sociale », afin d'« entrer dans un système d'échanges réciproques, [de] pouvoir nouer des relations d'interdépendance et [de] ne pas rester pris dans des rapports unilatéraux de sujétion » (Castel, 2008).

¹¹⁶ Avocat avoué, conseiller général de Guyane (1893-1896), de Saint-Pierre (1899), élu maire de Fort-de-France en 1900, il devient conseiller général de cette ville et député du Nord de la Martinique (1906-1924 ; 1924-1928 ; 1936-1942), obtenant le titre de chevalier (1903) et d'officier de la Légion d'honneur (1932). Voir sa fiche sur la base Léonore : l'index des titulaires de l'Ordre de la Légion d'honneur.

¹¹⁷ ATM, *La France coloniale*, 3 août 1911.

¹¹⁸ ATM. *L'Union Sociale*, vendredi 14 août 1914. L'Union des Dames martiniquaises. Comité d'assistance aux blessés.

¹¹⁹ Elle est l'épouse du lieutenant-colonel et commandant supérieur des troupes en Martinique.

¹²⁰ Elle est l'épouse de Joseph Lagrosillière (1872-1950), avocat et député martiniquais qui brigua plusieurs mandats à la chambre, en 1914-1924 et en 1936-1942.

¹²¹ Son mari, Amédée Knight (1852-1916), mulâtre, industriel, sénateur (1899-1916) est fondateur avec Joseph Lagrosillière du journal *Le Bloc*.

¹²² ATM, PER 144. *La Petite patrie*, n°4, jeudi 2 avril 1942. Editorial. La Martinique perd une femme de cœur.

L'analyse du réseau de Louise Nardal révèle sa proximité avec le milieu politique et catholique. L'activité et le financement des œuvres dépendent de l'influence des époux des femmes qui en constituent le noyau. Malgré les positions politiques parfois antagonistes de leurs maris, les épouses blanches et de couleur ont un intérêt partagé. Leur collaboration, malgré le préjugé de couleur, n'exclut pas une forme de hiérarchie entre elles, difficilement repérable dans les rares sources, mais qui est certainement « neutralisée » par la religion et la nécessité d'une entente entre les races, qui en Martinique comme en Guadeloupe prend la forme d'une alliance capital-travail. Leurs réseaux se caractérisent à première vue par leur faible densité, la verticalité des relations dans la sphère sociale et des liens indirects avec la politique. Si le réseau de Louise Nardal relève du local, les relations que tisse Paulette Nardal à Paris possèdent une dimension transnationale. Nous changeons d'échelle.

● La dimension transnationale du réseau des sœurs Nardal à Paris

Depuis le XIX^e siècle, les familles blanches et de la bourgeoisie de couleur envoient leurs enfants (au début, exclusivement les garçons) en métropole pour poursuivre leurs études universitaires. Les plus méritants reçoivent des bourses du Conseil général. En dehors de l'École de droit, il n'existe pas d'enseignement universitaire à la Martinique dans la première moitié du XX^e siècle. L'admission de leurs enfants dans une faculté de métropole constitue certes une dépense importante pour les parents, mais également une fierté et l'espoir de conforter leur situation sociale, voire de l'améliorer. Il existe peu d'informations sur l'installation des sœurs Nardal à Paris. Nonobstant, elles ont de toute évidence bénéficié de l'aide de personnes liées au cercle familial. En effet, Paulette Nardal est secrétaire parlementaire du député socialiste martiniquais, Joseph Lagrosillière, chargée de sa revue de presse (Grollemund, 2019, p. 23).

En 1921, elle s'inscrit en licence d'anglais à la Sorbonne et tient salon avec ses sœurs Jeanne, Alice et Andrée, dans leur maison de Clamart, en région parisienne. S'y croisent des intellectuels emblématiques de la Harlem Renaissance, du panafricanisme et de la diaspora noire, tels que Marcus Garvey, le romancier jamaïcain Claude McKay, Aimé et Suzanne Césaire, Léopold Sédar Senghor, Langston Hughes, René Maran, René Ménil, mais également du monde politique avec le sénateur haïtien Jean Price-Mars. Paulette, Jeanne et Andrée collaborent à la *Dépêche africaine* (1928-1956) dirigée par Maurice Satineau ; et Paulette édite *La Revue du Monde Noir* (en qualité de secrétaire générale) en novembre 1931. En mars 1935, elle se retrouve aux côtés de Léopold Sédar Senghor et d'Aimé Césaire à la rédaction de *L'Étudiant noir*. Cette presse militante sert de « lien intellectuel et moral » (*La Revue du Monde Noir*, 1931, p. 4) à la diaspora noire pour mieux se connaître et défendre des intérêts collectifs.

C'est la période d'effervescence culturelle et artistique du Paris de l'entre-deux-guerres, mais aussi celle de l'exposition coloniale internationale de 1931, célébrant la grandeur de l'empire français. Les activités politiques des originaires des colonies françaises sont étroitement surveillées par la sûreté nationale. Certaines personnalités en relation avec les sœurs Nardal intègrent des organisations transnationales et s'organisent pour défendre les droits des coloniaux. En 1934, Joseph Lagrosillière prend l'initiative de créer la « Fédération des indigènes d'outre-mer » et propose un journal pour la défense des intérêts des coloniaux¹²³. Des années auparavant, le député guadeloupéen, Gratien Candace, organise en 1921 le deuxième congrès panafricain à Paris et fonde, la même année, l'Association panafricaine qu'il préside jusqu'en 1923 (Chathuant, 2009, p. 143). D'ailleurs dès 1919, Lagrosillière et Candace

¹²³ ANOM, Ministère des colonies. Service de liaison avec les originaires des territoires français d'outre-mer. 3slotfom/34, dossier 128. Fédération des indigènes d'outre-mer.

interpellent l'Assemblée sur les discriminations raciales que subissent les Noirs dans la métropole (Chathuant, 2009, p. 139-140). En 1933, Georges Padmore, communiste trinitadien et ancien secrétaire du « Comité syndical nègre » de Hambourg, d'anciens militants de l'« Union des travailleurs nègres » (1932), et d'autres intellectuels comme René Maran, André Béton¹²⁴, Maurice Satineau, Émile Faure, Ebele Joseph, constituent un « Comité d'études nègres », pour l'organisation d'un congrès mondial nègre, « ayant pour but la réalisation d'un vaste programme de revendications particulières aux nègres colonisés par la France, l'Angleterre, l'Espagne, le Portugal, la Belgique et les États-Unis »¹²⁵.

Comment se situent les sœurs Nardal face à ces revendications ? À côté de positions très tranchées contre le colonialisme, ou plus modérées en faveur de l'égalité des droits, Paulette Nardal préconise de restaurer la dignité du peuple noir et de valoriser sa culture. L'expérience et les rencontres de Paris lui ouvrent les yeux sur les réalités du monde noir. C'est, selon elle, l'éloignement des colonies qui a permis à certains Antillais de s'éveiller à la conscience de race¹²⁶ et elle signale que cette démarche est très récente (Nardal, 1932, p. 343). Quant aux Antillaises, elle évoque la double discrimination qu'elles subissent : « [...] Les femmes de couleur, vivant seules dans la Métropole, moins favorisées jusqu'à l'exposition coloniale que leurs congénères masculins aux faciles succès, ont ressenti bien avant eux le besoin d'une solidarité raciale, qui ne serait pas seulement d'ordre matériel : c'est ainsi qu'elles se sont éveillées à la conscience de race. Le sentiment de déracinement qu'a exprimé avec tant de bonheur « l'histoire sans importance » de Roberte Horth, parue dans le 2^e numéro de *La Revue du Monde Noir*, aura été le point de départ de leur évolution » (Nardal, 1932). Roberte Horth va en effet plus loin, en mettant en lumière la singularité des femmes de couleur dont ni l'instruction, ni la réussite, ni la grâce, ni l'acculturation ne sauraient faire oublier la couleur de leur épiderme : « Elle ne sera jamais dans ce pays une femme comme toutes les autres femmes ayant droit à un bonheur de femme car elle ne pourra jamais effacer pour les autres le non-sens de son âme occidentale vêtue d'une peau scandaleuse. Elle soupire : elle n'avait oublié qu'une petite chose sans importance : elle est une sang-mêlée » (Horth, 1931, p. 120).

Les récentes études sur la généalogie de la négritude réhabilitent l'apport des sœurs Nardal (et de Suzanne Lacascade) à ce courant. Elles ont été longtemps reléguées au second plan de la genèse de la négritude¹²⁷, par leurs contemporains masculins et par la suite par l'historiographie, au profit de ceux considérés comme fondateurs du mouvement : Senghor, Césaire et Damas. Pourtant en 1966, Senghor décore Paulette Nardal de la médaille de commandeur de l'ordre national du Sénégal pour « contribution à la défense et illustration de la négritude »¹²⁸. Dans une lettre du 11 octobre 1966, il confirme son importance dans ce mouvement : « À l'occasion du premier Festival mondial des Arts nègres, j'ai été amené à faire l'historique du mouvement de la négritude. C'est ainsi que je me suis souvenu qu'à côté des négro-américains et des haïtiens, il y avait des martiniquais et, parmi ceux-ci, votre initiative, si féconde, de la *Revue du Monde Noir* »¹²⁹. Alain Locke, écrivain et philosophe afro-américain, contacte Paulette en

¹²⁴ Il est l'un des principaux leaders de la « Ligue de défense de la race nègre » d'Émile Faure, organisation progarveyiste. Voir (Manchuelle, 1992, p. 400).

¹²⁵ ANOM, 3slotfom/34, dossier 125. Comité d'études nègres. Congrès mondial des Nègres en 1935.

¹²⁶ D'après Boni (2014), cette conscience de race est formulée dès 1928 par Jane Nardal dans son article « L'internationalisme noir », publié dans la *Dépêche africaine*.

¹²⁷ Selon Corinne Mencé-Caster (2020), cela est dû à des divergences idéologiques (les Nardal plaident davantage pour la reconnaissance d'une conscience africaine et européenne, sans remise en question totale du colonialisme) et non à cause de leur sexe.

¹²⁸ ATM, Fonds Nardal. Correspondance, Senghor, 1966.

¹²⁹ ATM, Fonds Nardal. Correspondance, Senghor, 1966.

vue de la traduction du *New Negro*, considéré comme la Bible de la négritude (Mangeon, 2010). C'est d'ailleurs la conception de Locke privilégiant les influences et interactions entre cultures et groupes sociaux plutôt que leur hiérarchisation et séparation (Mangeon, 2011) qui influence Jeanne et Paulette Nardal.

Le réseau de Paris est porteur d'informations. La correspondance versée aux Archives de la CTM renseigne sur les échanges épistolaires entre Paulette Nardal, McKay, Padmore, Senghor et Marcus Garvey. En 1928, ce dernier souhaite maintenir une correspondance régulière pour être informé de l'actualité politique et culturelle de Paris et en retour lui fournir des informations sur le développement de l'*Universal Negro improvement organization* qui possède des sièges à la Jamaïque, Paris, New-York et Londres (Mangeon, 2011, p. 3). Certaines correspondances se poursuivent dans les années 60 : celles avec Senghor qui l'informe par exemple de sa réaction face aux mouvements étudiants sénégalais en 1968.

La centralité des sœurs Nardal dans des réseaux majoritairement masculins interpelle. Comment parviennent-elles à créer des passerelles entre les intellectuels africains, caribéens et afro-américains ? En tenant salon chez elles et en mettant en relation les membres des diasporas noires. Ces salons, véritable institution de la société aristocratique d'Ancien Régime, demeurent jusqu'au XIX^e siècle des espaces de causerie et de discussion, où les femmes issues de l'aristocratie et de la bourgeoisie animent comme « salonnières » des soirées littéraires. La réappropriation de cette pratique par les sœurs Nardal découle vraisemblablement d'une tradition familiale de « recevoir des intellectuels et artistes » (Musil Church, 2013, p. 378), adaptée au Paris de l'entre-deux-guerres. Malgré la faible représentation des femmes dans ces salons, les sœurs Nardal jouent un rôle moteur, grâce à leur éducation, leur position sociale et la maîtrise de la langue anglaise.

2. Influence des précédents réseaux dans le fonctionnement du « Rassemblement féminin »

Les circonstances expliquant le retour de Paulette Nardal en Martinique méritent qu'on s'y attarde. Après ses études, elle revient y enseigner pendant quelques années, avant de se résoudre à repartir pour Paris (Mangeon, 2011). En juillet 1939, Paulette Nardal est envoyée en mission par le ministre des colonies, Georges Mandel, à la demande de la société « Les jeunes artisans du cinéma ». La déclaration de guerre la prend par surprise en Martinique. Elle embarque pour la métropole sur un navire qui fait naufrage ; en sautant dans le canot de sauvetage, elle se brise le genou. Elle est hospitalisée pendant onze mois à Plymouth, les trois premiers entre la vie et la mort : fracture du col du côté gauche, pied déformé avec ankylose du genou gauche. Elle quitte Plymouth en septembre 1940, débarque en Martinique le 12 octobre 1940 et commence à donner des cours d'anglais. La Martinique sous Vichy, caractérisée par la dissolution des instances démocratiques, la mise sous tutelle de la presse, le retour des Békés en politique et dans les instances locales, l'épurement des élites hostiles à Vichy, le racisme ambiant et les privations de toutes sortes, oblige de nombreux intellectuels à mener une résistance passive.

En novembre 1943, Paulette écrit au gouverneur pour lui exposer sa situation financière difficile : perte de tous ses effets (bijoux, vêtements, disques, papiers) lors du naufrage, et qu'elle estime à environ 60 000 francs. Quand elle se réfère à son séjour à Paris, elle choisit de passer sous silence son militantisme pour la réhabilitation du monde noir. Elle résume son expérience à Paris en ces termes : « Attirée par les questions sociales, je me suis orientée vers le journalisme et le secrétariat parlementaire [...]. J'ai toujours servi la cause coloniale avec

tout le dévouement dont je suis capable et que m'inspire mon attachement à la France »¹³⁰. Son infirmité et sa situation financière ne sont pas les seules raisons qui expliquent sa prudence. Comme elle l'indique à Philippe Grollemund lors d'un entretien, elle évita des prises de position qui pouvaient nuire à sa famille. Les fonctionnaires noirs et mulâtres qui, de surcroît, participaient à la vie politique étaient devenus la cible du régime. La loi de septembre 1940 prévoyait l'internement administratif des individus considérés dangereux pour la défense nationale et la sécurité publique.

Dans ce contexte, comment Paulette Nardal réinvestit-elle le capital relationnel de Paris ? La correspondance avec les intellectuels afro-américains, caribéens et africains indique une continuité des relations, même après son retour en Martinique. Malgré la distance, celles-ci permettent d'obtenir des informations qui alimentent la revue qu'elle dirige, *La Femme dans la cité*. Si elle a un rôle central dans les cercles parisiens, elle l'a également au sein du réseau qu'elle crée autour du « Rassemblement féminin » dont l'objectif est la formation civique, sociale et politique des femmes martiniquaises.

C'est ainsi qu'elle développe son réseau. Paulette Nardal, auteure du rapport sur l'action sociale et politique des femmes martiniquaises adressé au Bureau colonial d'information de New-York, est nommée en 1946 « membre de la Commission économique et sociale de l'ONU chargée de discuter les questions de tutelle et celles intéressant les territoires non-autonomes »¹³¹. Dans ce rapport, elle indique que le « Rassemblement féminin » est constitué d'un millier de membres dont 600 adhérents pauvres ou nécessiteux et environ 200 de situation moyenne, 200 membres actifs habitant à Fort-de-France et parmi eux 40 assistant aux réunions. Le nombre de femmes qui apporte un concours sérieux à l'œuvre ne dépasse pas la quinzaine. Les dirigeantes sont recrutées pour la plupart dans le monde enseignant et comptent quelques femmes aisées sans profession¹³². Le carnet d'adresses que Paulette Nardal constitue durant ces années avec les nom, prénom, adresse, et dans certains cas la profession des membres du « Rassemblement féminin », indique un grand nombre d'institutrices, de cultivatrices, de ménagères et de couturières.

Il convient de préciser qu'à Paris, Paulette Nardal fréquentait l'association féministe catholique, l'« Union féminine civique et sociale » et que le « Rassemblement féminin » figure comme la branche martiniquaise de cette association. Cette expérience parisienne conjuguée à la tradition maternelle d'implication dans l'action sociale ont dû résolument orienter ses actions. Paulette Nardal, dans le « Rassemblement féminin », se recentre sur la question des femmes, préconisant l'entente entre les races et les classes pour investir, comme sa mère auparavant, la sphère sociale. L'organisation des sections de ladite association montre des intérêts similaires, avec un accent sur l'éducation : œuvres des layettes, association de maîtresses de maison, commission de travail (femme mariée ou célibataire), enfance, jeunesse ouvrière, paysannat martiniquais, hygiène et prévoyance, éducation sociale, éducation artistique, propagande. Néanmoins, elle élargit son périmètre d'action en revendiquant également un rôle politique pour la femme. Ainsi, elle publie de nombreux articles sur le rôle social et politique de la femme et énonce un véritable programme avec des propositions novatrices pour l'époque : création d'une police féminine, d'asiles et de maisons de retraite, réclamation d'un concours des pouvoirs publics pour la réalisation d'actions¹³³.

¹³⁰ ATM, 1M861/D, Dossier Paulette Nardal, victime civile de guerre (1943-1945).

¹³¹ ATM, *La Femme dans la Cité*, n° 26. Janvier 1947. Éditorial : Nations Unies, p. 2.

¹³² ANOM, Affaires Politiques, carton 2188, dossier 9. Enquêtes sur le féminisme colonial, 1944-1946.

¹³³ ATM, *La Femme dans la cité*, n° 4, 1^{er} mars 1945, p. 2.

D'une génération à l'autre, on observe la même volonté d'encadrement des femmes des classes populaires, pour les remettre dans le droit chemin de la vertu, de l'hygiène et de la moralité. Louise Nardal participait à l'œuvre de l'« Ouvroir », créé « dans le but d'inculquer aux jeunes filles de la population ouvrière de Fort-de-France, par une éducation appropriée à leur condition, des habitudes d'ordre, de travail et de régularité » (Jos, 2003, p. 83). L'association de maîtresses de maison, dont Paulette Nardal est la secrétaire, se transforme en 1964 en syndicat d'employeurs de gens de maison. Ce syndicat se propose de résoudre les problèmes d'ordre domestique à la Martinique, de réglementer la profession en définissant les droits et devoirs des employeurs et des employés. Les liens avec Paris ne sont pas interrompus. En 1964, *La vie paroissiale de la Cathédrale* indique qu'une lettre¹³⁴ a été adressée à Monseigneur par le biais du révérend Bocquillon, aumônier de la mission antillaise à Paris, mettant en lumière la situation des filles antillo-guyanaïses (800), l'ampleur de la prostitution qui les touche, et dénonçant une migration non contrôlée. L'objectif est d'alerter, d'informer les familles et d'encourager le syndicat des employeurs de maison à donner du travail aux jeunes filles pour éviter leur migration.

La continuité entre le réseau de Louise Nardal et celui de sa fille, Paulette, n'implique pas nécessairement la présence des mêmes individus dans les deux réseaux, mais la transmission d'un capital social, avec un socle dans la sphère sociale et catholique. Les réseaux de Paulette Nardal reflètent sa multi-appartenance et sa capacité à évoluer et à établir des relations dans la sphère sociale, politique et culturelle. Cette étude révèle les multiples facettes d'une femme qui s'investit dans la musique, la littérature, la critique, le journalisme et la politique. Son parcours révèle l'existence d'un espace colonial doté d'un incroyable dynamisme au niveau des liens horizontaux, dont la famille, la parenté et la classe sociale constituent des points d'appui aux actions menées au niveau local. Dans la famille Nardal, la transmission du patrimoine social s'effectue d'une génération à l'autre.

Si à la première génération, Louise Nardal s'appuie sur des relations partageant les mêmes préoccupations sociales (Blanches et bourgeoises de couleur soutenues par leurs époux), les réseaux de Paulette à Paris partagent un intérêt lié à la reconnaissance et la promotion de la culture noire, reléguant au second plan les questions de genre et de classe. C'est sur une base sociale plus large que Paulette Nardal construit son réseau à son retour en Martinique, ce qui lui permet de créer des sections dans les quartiers de Fort-de-France. L'agrégation d'institutrices (nombreuses dans l'administration) lui en donne les moyens. Davantage que sa mère qui se cantonne à la sphère strictement sociale, Paulette investit la sphère politique et adhère à un modèle de féminisme enraciné dans l'assistance et les actions ciblées dans la société. Le contexte exceptionnel du Paris de l'entre-deux-guerres offre aux sœurs Nardal la possibilité d'élargir leur sphère littéraire, culturelle et politique, et cette expérience est perceptible dans les activités qu'elles développent après la Seconde Guerre mondiale. La capacité de Paulette Nardal à naviguer « entre les mondes » et ses engagements en faveur de la cause des femmes, des plus démunis et de la culture martiniquaise en font un des personnages marquants du XX^e siècle.

Références

Bard, C. et Sylvie Chaperon, S. (2017). *Dictionnaire des féministes. France XVIII^e-XXI^e siècle*. PUF.

¹³⁴ ATM. Fonds Nardal. Cette lettre a été publiée également dans le journal *La Paix*, 4-11 juin 1964.

Battagliola, F. (2009). Philanthropes et féministes dans le monde réformateur (1890-1910). Dans *Travail, genre et sociétés*, 2(22). (p. 135-154).

Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. Dans *Diogène*, 1(225). (p. 70-88).

Boittin, J. (2005). In Black and White: Gender, Race Relations, and the Nardal Sisters in Interwar Paris. Dans *French Colonial History*, 6. (p. 120-135).

Boni, T. (2014). Femmes en négritude : Paulette en Nardal et Suzanne Césaire. Dans *Rue Descartes*, 4(83). (p. 62-76).

Carême-Liénafa, M. (1994). *Femme et mutualité à la Martinique, 1893-1993. Ouvrage historique et mutualiste*.

Castel, R. (2008). La citoyenneté sociale menacée. Dans *Cités*, 3(35). (p. 133-141).

Chathuant, D. (2009) L'émergence d'une élite politique noire dans la France du premier 20^e siècle. Dans *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 1(101). (p. 133-147).

Dedieu, J.-P. (2005). Les grandes bases de données. Une nouvelle approche de l'histoire sociale. Le système Fichoz. Dans *Revista da Faculdade de Letras, Historia*, III(5).
<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00004690/document>

Dualé, C. (2013, février 8). *Le rôle des intellectuelles antillaises dans la création de la négritude*. Journée d'étude *Les Amériques noires : identités et représentations*, organisée par l'Institut de Recherches Intersites Études Culturelles (IRIEC) et l'Institut Pluridisciplinaire pour les Études sur les Amériques à Toulouse (IPEAT) de l'Université Toulouse II Le Mirail.
https://www.canal-u.tv/video/universite_toulouse_ii_le_mirail/le_role_des_intellectuelles_antillaises_dans_la_creation_de_la_negritude_christine_duale.12947

Edwards, B. H. (2003). *Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*. Harvard University Press.

Garcia, C. O. (2011). Black women writers, modernism, and Paris. Dans *International Journal of Francophone Studies*, 14 (1). (p. 27-42).

Gianoncelli, È. (2016). *La pensée conquise. Contribution à une histoire intellectuelle transnationale des femmes et du genre au XX^e siècle* [Thèse de doctorat, Science politique]. Université de Paris VIII.

Grollemund, P. (2019). *Fiertés de femme noire. Entretiens/Mémoires de Paulette Nardal*. L'Harmattan.

Horth, R. (1931). Une petite chose sans importance. Dans *La Revue du Monde Noir*, 3.

Jos, J. (dir.). (2003). *La terre des gens sans terre. Petite histoire de l'école à la Martinique (1635-1982)*. Association des Membres de l'Ordre des Palmes académiques de Martinique. L'Harmattan.

La Revue du Monde Noir (1931-1932). Numéros 1 à 6.
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k32946v/f54.image.langFR>.

Lemercier, C. (2005). Analyse de réseaux et histoire. Dans *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2(52-2). (p.88-112).

Leonore. Index des titulaires de l'Ordre de la Légion d'Honneur.
<https://www.leonore.archives-nationales.culture.gouv.fr/ui/notice/261845#show>

Lewis, S. K. (2006). *Race, Culture, and Identity: Francophone West African and Caribbean Literature and Theory from Négritude to Créolité*. Lexington Books.

Malela B. B. (2008). *Les écrivains afro-antillais à Paris (1920-1960) : stratégies et postures identitaires*. Karthala.

Manchuelle, F. (1992). Le rôle des Antillais dans l'apparition du nationalisme culturel en Afrique noire francophone. Dans *Cahiers d'études africaines*, 32(127). (p. 375-408).

Mangeon, A. (2010). *The New Negro*, une Bible de la négritude. Dans *Études littéraires africaines*, 29. (p. 15-19).

Mangeon, A. (2011). "Who and what is "Negro"?". La "littérature nègre" en débat, de la Harlem Renaissance à la négritude parisienne. Dans *Les Actes de colloques du musée du quai Branly-Jacques Chirac*, 3.

<https://journals.openedition.org/actesbranly/484>

Marceline, C. <https://www.paulettenardalaupantheon.com/>

Mencé-Caster, C. (2020). Les sœurs Nardal dans le Paris des années 1930 : une généalogie féminine de la négritude ou du diversel ? Dans E. Noël (dir.), *Paris Créole. Son histoire, ses écrivains, ses artistes (XVIII^e-XX^e siècles)*. Presses Universitaires de Nouvelle-Aquitaine. (p. 107-117).

Musil Church, E. (2013). In Search of Seven Sisters: A Biography of the Nardal Sisters of Martinique. Dans *Callaloo*, 36 (2). (p.375-390).

Nardal, P. (1932). Éveil de la conscience de race. Dans *La Revue du Monde Noir*, 6.

Nardal, P. (2009). *Beyond Negritude. Essays from Woman in the City* (Introduction Tracy Denean Sharpley-Whiting). Suny Press.

Nicolas, A. (1996). *Histoire de la Martinique de 1848 à 1949*. Tome 2. L'Harmattan.

Pavard, B., Rochefort, F. et Zancarini-Fournel, M. (2020). *Ne nous libérez pas, on s'en charge. Une histoire des féminismes de 1789 à nos jours*. La Découverte.

Palmiste, C. (2009 septembre-décembre). Des sociétés féminines de secours mutuel aux premières organisations féminines politisées en Guadeloupe et en Martinique au début du XX^e siècle. Dans *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, 154. (p.79-92).

Palmiste, C. (2014). Le vote féminin et la transformation des colonies françaises d'Amérique en départements en 1946. Dans *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (revue électronique). Actes du colloque international Femmes dans les Amériques.

<http://journals.openedition.org/nuevomundo/66842>

Servant, Jil. (2004). *Paulette Nardal - La fierté d'être négresse*. La Lanterne.

Sharpley-Whiting, T. D. (2002). *Negritude Women*. University of Minnesota Press.

Umoren I. D. (2018). *Race women internationalist: activist-intellectuals and Global freedom struggles*. University of California Press.



Analyse du rapport de Paulette Nardal sur le féminisme colonial (1944-1946) par une approche postcoloniale et intersectionnelle

An analysis of Paulette Nardal's report on colonial feminism (1944-1946): from a postcolonial and intersectional perspective

Clara Palmiste¹³⁵

Historienne, Maîtresse de conférences en Histoire,
Université des Antilles

URL : <https://www.unilim.fr/flammme/274>

DOI : 10.25965/flammme.274

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Résumé : Cet article propose l'analyse d'un document exceptionnel dans l'espace colonial français, au milieu du XX^e siècle : le rapport de Paulette Nardal, dans le cadre d'une enquête diligentée par le bureau colonial d'information de New-York, sur le féminisme colonial. La prise en compte de la multiplicité des positions de Paulette Nardal, à travers une approche postcoloniale et intersectionnelle, restitue au niveau macro les enjeux autour du contexte de production du rapport et au niveau micro, les différentes échelles d'observation, l'ensemble des contraintes qui pèsent sur sa « voix », mais également sa capacité à les contourner, dans l'interprétation qu'elle fait de la réalité sociale et politique des femmes martiniquaises et du féminisme colonial.

Mots clés : féminisme colonial, Paulette Nardal, Martinique, milieu du XX^e siècle, bureau colonial d'information de New-York, action sociale et politique, approche postcoloniale et intersectionnelle

Abstract: This paper analyses an exceptional document written by Paulette Nardal in the middle of the 20th century: this report was part of an investigation carried out by the Colonial Information Office in New York on colonial feminism in the French West Indian colonies. The paper unveils the multiplicity of Paulette Nardal's positions from a postcolonial and intersectional perspective. At a macro level, it presents the stakes around the context of the report's production and at a micro level, the different scales of observation, the set of constraints that weigh on her "voice", but also her capacity to circumvent them, in her interpretation of the social and political reality of Martinican women and of colonial feminism.

Keywords: colonial feminism, Paulette Nardal, Martinique, Mid-20th Century, colonial information office in New York, social and political action, postcolonial and intersectional approach

¹³⁵ Clara Palmiste est Maîtresse de conférences en Histoire moderne et contemporaine à l'Université des Antilles. Ses recherches portent sur le Genre, l'histoire des femmes, le féminisme et les réseaux dans le tissu social antillais (1^{ère} moitié du XX^e siècle). Parmi ses publications récentes : Palmiste, C. et Jennings, E. (2020). La révocation des institutrices antillaises sous Vichy, 1940-1943, *Histoire de l'Éducation*, 153, p. 47-70 ; Palmiste C. et Zancarini-Fournel, M. (dir.). (2019). *Le genre dans les mondes caribéens*, Clio. Femmes, Genre, Histoire, 50

1. Féminisme colonial. Action sociale et politique – *Paulette Nardal*¹³⁶

Une infinité de femmes martiniquaises est consciente de la nécessité du devoir social encore que toutes celles qui la conçoivent n'aient pas l'énergie de l'accomplir. Le manque de persévérance explique l'échec de nombreuses initiatives locales. L'influence débilite du climat explique en partie leur nonchalance. C'est seulement par l'éducation que l'on arrivera à faire entrer le service social dans la routine de la vie Féminine martiniquaise.

La Blanche créole ne voit la misère du peuple que sous l'angle de la charité. Facteurs qui concourent à l'éloigner des questions sociales : manque d'information, préjugés, timidité, indolence. Dans le domaine de la charité organisée certaines d'entre elles sont vraiment admirables : Mlle Meyer, Mme Domergue.

Nous devons signaler pourtant de brillantes exceptions à cette règle : deux d'entre elles dirigent avec beaucoup de compétence l'œuvre des layettes du Rassemblement Féminin, tandis que les deux autres ont installé des œuvres sociales sur leurs exploitations. L'une des premières est remarquable par son sens social.

Raisons d'espérer : leur esprit positif, leur aide matérielle plus régulière que celle de la moyenne des femmes de couleur, l'effort entrepris par le clergé dans les mouvements de jeunesse pour lutter contre le préjugé de couleur et pour donner le sens social à leurs adhérents blancs et noirs.

Un obstacle considérable : l'appel à la haine de race qui s'est greffé sur la violence des revendications, certes légitimes du parti communiste aux dernières élections et qui trouve son écho également chez les Blancs.

À part le referendum se sont désintéressées de la chose publique.

La femme de couleur¹³⁷. Il est difficile de la ramener à un seul type psychologique. Les vives intelligences ne correspondant pas toujours à un tempérament altruiste. On trouve peut-être plus de dévouement parmi les femmes moyennement cultivées qu'anime la foi chrétienne. Malheureusement la majorité des femmes martiniquaises n'est pas assez éclairée pour concevoir même qu'elle a un rôle social à jouer.

Naturellement portées à la critique et à l'envie d'une part, gardant d'autre part, le souvenir tenace d'injustices sociales séculaires et de vexations subies sous la Révolution nationale, elles ne semblent avoir retenu des récentes campagnes électorales que les mots d'ordre de haine. Haine contre le blanc créole et le métropolitain. Envie et haine à tous les échelons de la société de couleur.

C'est sous cet aspect qu'elle conçoit jusqu'ici son rôle politique. On ne saurait trop insister sur cette caractéristique qui explique bien des échecs et maintient la martiniquaise dans un état lamentable de demi-civilisation, toutes les initiatives intéressantes étant ainsi tuées dans l'œuf. C'est ainsi que disparurent « le Club féminin » fondé en 1938 et de nombreuses sociétés artistiques.

Les seules sociétés stables sont représentées par les groupements mutualistes dont l'utilité est évidente et l'intérêt immédiat. Elles constituent un moyen d'éducation sociale de premier plan.

Parmi les intellectuelles, deux tendances se dessinent : celle représentée par le Rassemblement féminin (qui compte un an d'existence) et un effectif d'un millier de membres, et un groupe encore en formation de femmes d'extrême gauche. Deux tendances identiques servies par des moyens diamétralement opposés :

136 [Note au stylo, en haut à gauche du document] Note de Paulette Nardal, directrice de la revue *La femme dans la cité*, organe du Rassemblement féminin.

¹³⁷ Souligné dans le texte de Paulette Nardal.

1°-travailler à l'avènement de la justice sociale en favorisant l'entente entre les classes et les races en présence ;

2°-ne faire dépendre cette justice sociale que de l'adhésion à un parti politique préconisant la violence et la haine. Deux femmes communistes siègent au Conseil municipal, élues contre quatre socialistes. Il n'y a pas eu de candidature féminine aux élections cantonales et législatives ; l'atmosphère créée par les éléments extérieurs suffit à expliquer cette réserve.

Entre les deux tendances indiquées plus haut se place la masse indifférente des femmes jusqu'ici imperméables aux idées sociales ou aux préoccupations d'ordre politique : ce sont elles qui ont fourni en grande partie les 2/3 des abstentions constatées lors des dernières consultations électorales.

Il ne faudrait pas inférer de ce qui précède que les Martiniquaises sont inaccessibles à la pitié. Leur sensibilité est grande, dominant souvent chez elles l'intelligence et la volonté. On compte parmi elles des femmes admirables qui ont consacré leur vie au soulagement de la misère morale et matérielle de leur prochain (Dames de charité). Mais très peu d'entre elles adjoignent l'action sociale à leur apostolat charitable.

L'égoïsme se manifeste surtout chez les femmes aisées et certaines petites bourgeoises.

Pourtant on peut toujours attendre de la Martiniquaise un grand élan de cœur en cas de malheur, mais c'est l'habitude de l'effort persévérant qui lui manque, surtout lorsqu'il s'agit de préoccupations aussi austères que l'action sociale. Les femmes d'un certain âge ne viendront pas facilement aux idées sociales. Il n'est d'espoir que dans la jeunesse. L'entraîner dès l'école au service social. Il y a là une question d'éducation et peut-être de formation religieuse.

Quelques renseignements sur le Rassemblement Féminin à l'appui de ces observations :

- Un millier de membres ;
- 200 membres actifs dont 80 habitent la ville. Assistance aux réunions : 40 au maximum ;
- 600 membres adhérents pauvres ou nécessiteux et environ 200 de situation moyenne.
- Le nombre de femmes qui apportent un concours sérieux à l'œuvre ne dépasse pas la quinzaine.
- Nos dirigeantes sont recrutées pour la plupart dans le monde enseignant et comptent quelques femmes aisées sans profession.

Comment protéger l'épouse

Le Martiniquais garde de son atavisme africain un certain mépris de la femme qui se révèle parfois même chez les hommes les plus cultivés. Si nombre de nos congénères se sont imposées à l'admiration de leurs maris, il n'en reste pas moins que l'épouse et la mère antillaise ont besoin, plus que la femme métropolitaine d'être protégées par la loi. L'épouse et la concubine, deux rivales, également pitoyables. Pourtant des mères antillaises sont des modèles d'abnégation et méritent qu'on s'incline devant elles.

La femme du peuple, battue, trompée, aux crochets de laquelle vit souvent le mari, alcoolique et paresseux, ne détient pas la paye de celui-ci comme cela se produit en France. Elle doit se contenter de ce qu'il veut bien lui donner sur son salaire et sa contribution au ménage n'est jamais suffisante. Nous secourons des femmes de chauffeurs de taxis et d'autobus et Dieu sait si cette corporation s'entend à exagérer les prix !

Pour obvier à ce triste état de chose, le Rassemblement Féminin réclame le paiement des allocations familiales à la femme martiniquaise quand celle-ci n'aura pas été déclarée indigne de son rôle de mère. Ne pourrait-on fixer la quotité minimale de la contribution maritale au ménage ? Les plaintes des épouses matériellement abandonnées devraient pouvoir être prises en considération par l'administration ou l'employeur. Cette quotité serait payée directement à la femme au cas où il serait prouvé que le mari emploie l'argent du ménage à entretenir une concubine, ce qui est monnaie courante aux Antilles.

La mère. L'un des objectifs du Rassemblement Féminin est de provoquer le plus de régularisations possible dans les milieux populaires où les faux ménages sont trop nombreux pour une population évoluée, si fière de ses trois-cents ans de civilisation. Négligence ou survivance du vieil instinct polygamique, plutôt que l'impossibilité qu'ils allèguent de faire face aux dépenses d'un mariage.

Il importerait également d'augmenter les avantages attribués aux ménages réguliers, de faire promulguer à la Martinique le Code de la famille et d'aider les associations qui travaillent dans le même but.

Femmes abandonnées. L'avortement naguère inconnu à la Martinique est maintenant régulièrement pratiqué. L'infanticide a acquis une triste célébrité, conséquence de l'état de chose signalé plus haut.

Notre action vise à donner à la femme martiniquaise le sens de la dignité. Nécessité de l'action individuelle des femmes plus cultivées. L'œuvre des Layettes nous met en contact avec un nombre forcément limité de ces femmes. Une action en profondeur s'impose donc. Mais elle risque d'être contrecarrée par les mauvais sentiments qui ont été inculqués à la masse au cours des dernières périodes électorales. Et l'apaisement des esprits ne se fera pas en un jour.

Une action énergique de l'Administration est donc à envisager. En particulier, rendre plus opérante la recherche de la paternité en Martinique. La femme martiniquaise devra être donc protégée contre l'homme et contre elle-même (contre son ignorance, son imprévoyance, sa crédulité et parfois sa paresse).

Suppression de la carte d'électrice aux prostituées – Mesure réclamée par l'Union féminine civique et sociale de France, mais plus que jamais nécessaire en Martinique.

Création de Foyers pour les employées de magasin ou assimilées : avec pension, restaurant, salle de repos. Ce projet date d'avant l'arbitrage Masselot, mais l'élévation du coût de la vie étant en proportion de l'augmentation obtenue, le problème reste le même.

Gestion de cours du soir où seraient données aux femmes du peuple des notions très simples de civisme, d'hygiène et de puériculture, destinées à mieux leur faire comprendre leur rôle social politique. Ne pas confondre cette initiative avec les cours d'adultes.

Développer l'enseignement technique féminin en vue de la préparation d'assistantes sociales qui, connaissant le pays, seraient à même de faire œuvre plus efficace qu'une personne étrangère à la colonie.

Lutte contre l'alcoolisme des femmes et des enfants. Règlementation de la prostitution.

Protection de la jeune fille. Surveillance des pensions (voir la « Femme dans la Cité » n° 15, p. 5). À défaut des Assistantes sociales, le Rassemblement Féminin demande qu'il soit institué une vraie police des mœurs à la Martinique, avec des agents d'une valeur morale éprouvée et d'une certaine classe sociale, ayant somme toute les qualités que l'on serait en droit d'exiger de l'assistante sociale.

Certificat pré-nuptial

Congé de maternité – Promulgation de la loi Strauss en Martinique

Conclusion et opinion personnelle

L'exposé précédent peut paraître assez pessimiste. Mais il présente la Martiniquaise sous l'angle spécial du progrès social. Telle qu'elle est, elle cache pourtant sous ses dehors nonchalants un courage viril. Seule, veuve ou abandonnée, elle peut élever une famille nombreuse et donner à la société des fils et des filles qui font l'honneur du pays. J'en dirai autant de ces tantes qui sacrifient souvent leur bonheur et leur avenir à celui de leurs enfants adoptifs. La Martinique compte des commerçantes qui pourraient devenir de véritables capitaines d'industries. Nous avons parlé des Dames de Charité. Parmi les petites gens, se révèlent d'admirables exemples de dévouement et de courage (V. Femmes Martiniquaises –La femme dans la Cité n° 3 & 4).

J'ai indiqué les mesures d'ordre administratif ou législatif susceptibles d'améliorer le sort de la femme martiniquaise.

Toute la question sociale aux Antilles se ramène à un problème d'éducation.

Pour que cette action soit vraiment opérante, il faut tenir compte de l'état d'esprit des populations sur lesquelles elle doit s'exercer et de leur psychologie. Le sens religieux étant très développé chez les Martiniquais, pourquoi ne pas en faire un véritable moyen de civilisation et de progrès ainsi que le préconisait pour l'Afrique Noire le Gouverneur général Éboué ?

Je crois traduire l'opinion de la majorité des mères martiniquaises en affirmant qu'elles seraient bien aises de voir donner à leurs enfants une formation religieuse dès l'école. Si cela s'avère impossible, ne pas limiter l'action des mouvements confessionnels de jeunesse. Nombre d'adultes sont aussi remarquables par leur ignorance des principes de la religion qu'ils professent.

Il importerait également dès l'école de préparer les filles à leur futur rôle d'épouse, de mère et de citoyenne. Faire de l'instruction civique une matière du programme dont l'étude serait sanctionnée par des prix et autres récompenses. Dans ce pays où les filles sont particulièrement précoces, il semble que l'éducation sexuelle ne doive pas être écartée à priori des programmes. Adjoindre au personnel enseignant de chaque école une assistance sociale particulièrement chargée d'exercer une action morale sur les élèves.

Nous concluons donc en faveur de la création d'une école dirigée par des assistantes sociales métropolitaines qui seraient chargées de la formation professionnelle de jeunes Martiniquaises qui seraient ainsi très heureuses de trouver un emploi à leur énergie et à leur faculté de dévouement.

Paulette Nardal¹³⁸

2. Analyse du rapport de Paulette Nardal - Clara Palmiste

Véritable document ethnographique, ce rapport rédigé par Paulette Nardal fait partie des dossiers transmis par la Martinique, la Réunion et Saint-Pierre et Miquelon sur la question du féminisme colonial. C'est sous ce titre qu'apparaît l'enquête menée par le bureau colonial d'information de New-York¹³⁹ entre 1944 et 1946, parallèlement à d'autres enquêtes sur les activités des missions chrétiennes et les sports dans les colonies françaises. En 1945, la mission d'information coloniale de New-York sollicite ces informations auprès de la direction des affaires politiques à Paris, qui, à son tour, demande aux gouverneurs de réunir un dossier sur le

138 Archives nationales d'outre-mer (ANOM), Affaires Politiques, carton 2188, dossier 9. Enquêtes sur le féminisme colonial, 1944-1946.

139 Bureau dépendant d'une Commission de l'ONU chargée d'étudier la situation des peuples colonisés. Après sa suppression en 1946, les Américains puisent leurs renseignements au Secrétariat général de l'ONU. (Ministère des Affaires étrangères, 2007, p.185).

féminisme et le sport dans les colonies¹⁴⁰. La Guadeloupe et la Guyane n'ont sans doute pas eu le temps d'adresser leurs rapports, étant donné la suppression du bureau colonial d'information de New-York et leur changement de statut en département français.

Une note du bureau colonial d'information de New York indique que la condition des femmes représente une échelle de mesure de l'évolution des colonies¹⁴¹. Les récents changements au niveau international – la Charte de l'ONU et le respect du principe de l'égalité de droits des peuples et de leur droit à disposer d'eux-mêmes, la création en juin 1946 de la Commission de la condition de la femme –, l'affirmation des États-Unis sur la scène internationale et, au niveau national, le vote des femmes en France et dans les « vieilles colonies », expliquent en partie la requête du bureau colonial d'information de New-York. Ce dernier, à la fois commanditaire et destinataire de l'enquête, en précise les orientations, manifestant son intérêt pour le vote des femmes « statistiques sur les suffrages, intérêt manifesté par les électrices, le rôle social de la femme, la protection de l'épouse et de la mère (Les actions mises en place, celles prévues, les réactions des indigènes), les femmes de couleur servant dans l'armée ou dans des services administratifs, les associations de femmes et les révélations d'artistes féminins, sculpteurs, peintres ou poètes »¹⁴².

Même si à notre connaissance, cette enquête n'a pas eu de suite (du moins du côté français), ni n'a été rendue publique, elle demeure essentielle en raison de la personnalité de l'enquêtrice, du contexte et des enjeux au moment de sa réalisation. Dans l'espace colonial français de la première moitié du XX^e siècle, en dehors de la presse et des sources judiciaires¹⁴³, il existe peu de témoignages directs des femmes colonisées sur leurs expériences ou celles d'autres femmes. C'est donc à notre connaissance le seul rapport « officiel » confié à une femme originaire des colonies françaises d'Amérique. Certes, il a existé dans l'entre-deux-guerres des enquêtes sur la condition des femmes menées par des Françaises : le rapport Savineau (Bollenot, 2014) mandaté en 1937 par le gouverneur général de l'Afrique occidentale française, en vue d'une enquête sur la condition de la femme indigène en AOF et l'étude de Lucie Cousturier en 1922 sur « le milieu indigène familial et plus spécifiquement le rôle de la femme indigène du point de vue de l'influence qu'elle exerce sur la formation morale des enfants » (Boittin, 2010). S'il est difficile d'établir une généalogie entre ces deux précédentes enquêtes et le rapport de Paulette Nardal, en raison du profil des enquêtrices, du contexte et du lieu de production, du format et du contexte d'énonciation, quelques ressemblances sont perceptibles par rapport aux thématiques et certaines positions adoptées.

La Martinique établit le dossier le plus complet sur la question, étayé par l'analyse de Paulette Nardal. Première femme noire inscrite à la Sorbonne, licenciée d'anglais, attachée parlementaire du député du Sénégal, Galandou Diouf, et attachée de presse du député Lagrosillière, journaliste, fondatrice de *La Revue du Monde Noir* (1931-1932) et à son retour en Martinique en 1940, de l'association féministe, le "Rassemblement féminin" (fondé en 1944 et officiellement déclaré en 1945), Paulette Nardal figure également parmi les personnalités marquantes du Paris de l'entre-deux-guerres en lien avec des intellectuels, artistes et hommes politiques afro-américains, africains et caribéens. Par l'entremise de son ami Ralph Bunche (Musil Church, 2013, p. 381), elle est nommée en 1946 « membre de la Commission économique et sociale de l'ONU chargée de discuter les questions de tutelle et celles intéressant

140 ANOM. Enquêtes sur le féminisme colonial, 1944-1946.

141 ANOM. Enquêtes sur le féminisme colonial. Note de l'information coloniale de New-York (non datée).

142 ANOM. Enquêtes sur le féminisme colonial. Note de l'information coloniale de New-York (non datée).

143 Les archives judiciaires offrent une riche documentation sur les témoignages de femmes, en tant que prévenues ou victimes, dans des affaires jugées par les tribunaux.

les territoires non-autonomes », et s'occupe en particulier du « problème colonial »¹⁴⁴. Cette nomination est liée à ses réseaux personnels établis à Paris dans l'entre-deux-guerres.

Son rapport sur la Martinique est complété par divers documents de l'administration : la liste des associations féminines ; la participation à la vie politique avec les statistiques sur les suffrages des femmes lors des élections du 21 octobre 1945 et la liste par commune des femmes conseillères municipales et adjointes au maire ; un rapport sur l'utilisation des femmes dans l'armée fourni par le colonel Grasset, commandant supérieur des troupes du groupe Antilles ; un exposé sur la protection de la mère et de l'enfant préparé par le médecin colonel Dabbadie, directeur de l'assistance publique ; une collection complète de la revue *La femme dans la cité* (1944), organe du "Rassemblement féminin". Elle est donc sollicitée au même titre que les fonctionnaires blancs, ce qui indique une forme de reconnaissance de ses connaissances du terrain.

Paulette Nardal, désignée pour rédiger ce rapport, est à la fois une femme noire, instruite, issue d'une famille bourgeoise, catholique, féministe, originaire des « vieilles colonies », ce qui offre un point de vue intéressant compte tenu de ses multi-appartenances. La perspective de qui parle, pour qui et à qui, inhérente à la critique historique, doit s'accompagner d'un questionnement sur la position du « sujet colonial » et du lieu d'où il parle. Les études postcoloniales fournissent les outils critiques pour appréhender les écrits produits par les personnes issues des anciennes colonies. Gayatri Spivak, théoricienne des études postcoloniales, qui s'est interrogée sur la possibilité pour les femmes subalternes de parler (Spivak, 2009), exprime son scepticisme : elles ne le peuvent pas par elles-mêmes (avec une subjectivité pleine et autonome), car leurs voix et actions sont encadrées par des codes de conduites moraux de la société patriarcale et coloniale. Elles demeurent ainsi sujettes « à un rigide système de classe, mais aussi au discours patriarcal de la religion, de la famille et de l'État colonial » (Poché, 2019, p. 78) et ne sont pas entendues. Il faut donc rendre visibles les mécanismes qui sous-tendent la voix des femmes subalternes et leur rendre leur agentivité.

Les études sur le féminisme postcolonial se situent dans la lignée des études postcoloniales et du *Subaltern studies*, mais les complètent en y intégrant le caractère sexué du rapport colonial, pour produire des analyses moins ethnocentrées de l'oppression des femmes. Elles s'inspirent aussi du féminisme noir qui insiste sur l'articulation entre racisme et sexisme pour décrire la situation des femmes noires aux États-Unis (Hooks, 1984 ; Collins, 1990). Issue des travaux pionniers de Kimberlé Crenshaw, dans le sillage du *Black feminism*, l'intersectionnalité (Crenshaw, 1989) vise à appréhender l'imbrication des rapports de domination (race, genre, classe) et à révéler la complexe articulation des identités multiples et des systèmes de domination. Elle permet d'explorer les subjectivités de femmes se trouvant à l'intersection de plusieurs catégories de différence (race, classe, sexe, religion, sexualité, handicap, etc.), catégories qui elles-mêmes doivent être observées à plusieurs niveaux, dans leurs interactions (Bilge, 2009, p. 72), et en les situant dans des structures plus vastes de domination (patriarcale, coloniale).

Les deux approches subalternes et intersectionnelles permettent d'étudier ce rapport en tenant compte de l'intersection de la multiplicité de positions de son auteure et celle des rapports de classe, race et genre. Son contexte de production renvoie à plusieurs niveaux d'analyse qui situent la condition des femmes colonisées dans les grands bouleversements qui s'opèrent au milieu du XX^e siècle. Le contexte international, national et local dans lequel s'inscrit ce rapport met en lumière des enjeux croisés et « l'agencement de forces antagonistes qui caractérise un

144 Archives territoriales de la Martinique (ATM). *La Femme dans la Cité*, n° 26. Janvier 1947. Éditorial : Nations Unies, p. 2.

moment historique donné » (Montag, 2006, p. 140). S'il y a toujours un subalterne du subalterne, les positions d'où Paulette Nardal parle s'avèrent capitales afin de déterminer les différentes échelles d'observation (en tant que subalterne dans l'ordre colonial et membre de l'élite martiniquaise), l'ensemble des contraintes qui pèsent sur sa « voix », mais également sa capacité à les contourner, dans l'interprétation qu'elle fait de la réalité sociale et du féminisme colonial.

● Contexte macro et enjeux du rapport

L'enquête sur le féminisme colonial se situe dans un contexte international de changement des rapports des puissances coloniales entre elles et avec leurs colonies. Les positions adoptées par les différentes puissances ne sont pas sans ambiguïté face à ces nouveaux bouleversements. C'est à cette période qu'apparaît la volonté politique d'une nouvelle organisation internationale chargée de préserver la paix et son rôle décisif dans les processus de décolonisation. La conférence de San Francisco en 1945 qui débouche sur la création de l'Organisation des Nations Unies représente un espoir pour les peuples colonisés, conquis par les principes de respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales, sans distinction de race, sexe, langue ou religion.

L'assemblée générale des Nations Unies s'appuie sur les dispositions de la Charte faisant sortir la colonisation du domaine réservé des États. L'alinéa *e* de l'article 73 recommande aux États « qui assument la responsabilité d'administrer des territoires dont les populations ne s'administrent pas encore complètement elles-mêmes », de fournir des renseignements statistiques relatifs aux conditions économiques, sociales et sur l'instruction dans ces territoires¹⁴⁵. Le conseil de tutelle établit quant à lui « un questionnaire sur les progrès des habitants de chaque territoire sous tutelle dans les domaines politique, économique, social et dans celui de l'instruction ». Certains aspects de la Charte et de la nouvelle organisation internationale s'avèrent contraignants pour la France, notamment la gestion de son Empire colonial.

La période est cruciale pour l'avenir des colonies. La Seconde Guerre mondiale provoque une rupture dans la domination coloniale, car les puissances coloniales européennes sortent affaiblies du conflit et n'ont pas les moyens de reprendre le contrôle de leurs colonies. L'affaiblissement de la France durant la guerre et le transfert de la base politico-militaire de la France libre dans les colonies nord-africaines entraînent la nécessité de remodeler le rapport de domination entre métropole et colonies. La Seconde Guerre mondiale permet également l'affirmation d'un courant anticolonialiste dans les pays colonisés et l'émergence de deux superpuissances, les États-Unis et l'Union soviétique, qui, par principe, s'opposent au maintien des liens de domination coloniale.

Ces circonstances obligent la France à rechercher des adaptations pour assurer la pérennité de ses intérêts : favoriser une plus grande intégration des populations colonisées, tout en maintenant la souveraineté française et l'intégrité de l'Empire. L'Union française, créée par la Constitution du 27 octobre 1946, modifie le statut des colonies. L'Empire colonial français devient ainsi l'Union française et les colonies, des départements et territoires d'outre-mer. Les colonisés voient dans ces dispositions l'annonce d'une ère nouvelle, tandis que pour la France l'enjeu est de rendre acceptable sa domination (Fenet, 1996, p. 148) et d'éviter l'ingérence nord-américaine dans ses affaires. Le projet d'Union française est soutenu par les membres du groupe des élus d'outre-mer.

145 Charte des Nations Unies, 26 juin 1945, San Francisco.

Les États-Unis, sortis victorieux du conflit, comptent bien affirmer leur leadership en luttant contre le système d'exclusivité entre les métropoles et leurs colonies, entrave au libre-échange qu'ils entendent promouvoir à partir de 1945. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le sort des colonies françaises d'Amérique intéresse les alliés nord-américains qui durant la période belligérante ont assuré leur ravitaillement. En outre, dès les années 1941-1942, Washington prévoyait d'imposer aux futurs vaincus un statut de protectorat, régi par l'Allied Military Government of Occupied Territories (Amgot), au moment de la Libération, afin d'assurer une transition à la démocratie. La France s'y étant opposée, le Général de Gaulle réussit à installer un gouvernement provisoire français (Lacroix-Riz, 2003, p. 19).

La France doit d'un côté protéger son empire des aspirations américaines et, de l'autre, reconstruire son économie. Dès 1945, elle s'inquiète des visées étasuniennes sur son marché colonial. Les milieux d'affaires américains envisagent, en effet, d'accroître leurs activités dans les territoires de l'AOF et de l'AEF (Afrique Équatoriale Française), notamment pour le commerce de l'huile d'arachide et du caoutchouc. Pour ce faire, ils comptent envoyer des « nègres évolués », encadrés par des techniciens blancs¹⁴⁶. Il n'est donc pas exclu que l'enquête sur le féminisme colonial ait eu plusieurs objectifs : se renseigner sur les capacités des populations des « vieilles colonies » à encadrer certaines activités dans les colonies africaines et, par ricochet, se servir de ce modèle pour évaluer l'adaptabilité des populations noires américaines qui migreraient vers ces territoires.

C'est également une période de grands bouleversements dans les colonies françaises. Même si la conjoncture internationale favorise davantage la dissidence que l'intégration, les colonies françaises d'Amérique tout en dénonçant les discriminations que leurs habitants subissent en tant que sujets coloniaux, réclament leur assimilation à la France (Mam Lam Fouck, 2006, p. 142). Les dispositions législatives qui fondent les bases de la transformation des quatre « vieilles colonies » françaises de Guyane, Martinique, Guadeloupe et Réunion en départements français, sont prises pour l'essentiel au cours de l'année 1946, au moment où est élaborée la nouvelle Constitution qui doit régir la France au lendemain de la Seconde Guerre mondiale.

Le vote féminin est crucial dans les bouleversements qui affectent les « vieilles colonies » (Palmiste, 2014). Vers la fin de la guerre, les femmes métropolitaines obtiennent le droit de vote par l'ordonnance du 21 avril 1944 et des dispositions sont adaptées aux territoires relevant du Ministère des colonies par l'ordonnance du 20 novembre 1944, accordant ainsi aux femmes des « vieilles colonies » le même droit. Elles votent pour la première fois en avril-mai 1945 lors des élections municipales et le 21 octobre 1945, lors des élections à la première Assemblée constituante. En Guadeloupe et en Martinique, Gerty Archimède et Paulette Nardal prennent part aux débats, majoritairement dans la presse, sur la transformation de ces territoires en départements français¹⁴⁷.

Ces dernières dirigent deux des trois associations féministes qui émergent aux Antilles au milieu du XX^e siècle. Féminisme et colonie sont deux termes longtemps jugés incompatibles dans les mentalités de la première moitié du XX^e siècle, car le féminisme était considéré comme un mouvement « importé » et les femmes des colonies, pas encore prêtes à devenir des citoyennes. Pourtant, dès les premières décennies du XX^e siècle, la question féministe suscite des débats, perceptibles dans les discours de distribution de prix au Pensionnat colonial de Fort-de-France et aux Cours secondaires de jeune fille de Pointe-à-Pitre, mais également dans le

146 ANOM, Enquêtes sur le « féminisme colonial ». Lettre du ministre des affaires étrangères à l'ambassadeur de France à Washington. Paris, le 7 septembre 1945.

147 ATM, *La femme dans la Cité*, n° 19. 1^{er} Avril 1946. Au sujet de l'assimilation.

premier journal féministe, *L'Écho de Pointe-à-Pitre. Organe pour le développement du féminisme et la défense de classes laborieuses*, 1918-1921 (Palmiste, 2008, p. 45). Si ce dernier plaide pour l'émancipation des femmes, tout en maintenant les rôles sexués, il intègre des revendications pour le suffrage féminin. Les collaboratrices de *L'Écho* s'inspirent des avancées des féministes métropolitaines, mais replacent leur lutte dans des enjeux locaux. Par ailleurs, en Guadeloupe comme en Martinique, les associations féminines de secours mutuels offrent dès le début du XX^e siècle une véritable visibilité à l'action des femmes de la classe moyenne et leur implication dans la vie sociale et culturelle s'intensifie dans l'entre-deux-guerres.

À la même période, les féministes françaises, radicales ou modérées, font passer la défense de la démocratie avant leurs propres revendications (Klejman et al., 1989). La troisième session des États généraux du féminisme qui se tient à Paris en 1931, à l'initiative du Conseil national des femmes françaises¹⁴⁸, au moment de l'exposition coloniale de Vincennes, consacre son agenda à « la femme dans les colonies », reléguant au second plan les revendications pour le suffrage féminin. Les propositions pour l'amélioration des conditions de vie de la femme « indigène » formulées par les organisations féministes, ne remettent pourtant pas en cause la colonisation et leur regard est empreint d'un certain maternalisme. Les États généraux du féminisme mettent en avant l'œuvre sanitaire et sociale des femmes françaises dans les colonies, montrant ainsi leur valeur nationale (Goutalier, 1989, p. 269).

Du côté nord-américain, le mouvement des femmes (*Woman movement*) du XIX^e siècle qui prétend les représenter comme une catégorie universelle, cède la place, à partir de 1910, à un féminisme plus moderne militant pour leur indépendance économique, un changement des normes sexuelles et le rejet du moralisme et de la religiosité. La lutte pour le suffrage féminin rassemble les organisations autour de cet objectif, occultant leurs dissensions (Cott, 1987). Le 19^e amendement qui garantit en 1920 le droit de vote aux femmes américaines, exclut les Africaines-Américaines et les Amérindiennes. Après 1920, le mouvement est soutenu par une élite et s'isole d'autres mouvements sociaux. Les lois d'exclusion des minorités ethniques mises en place un demi-siècle plus tôt se durcissent dans les années 50 et ne sont abolies qu'avec le *Voting Rights Act* de 1965, sous la pression des mouvements pour les droits civiques. Dès les années 60, les féministes noires-américaines prennent conscience de la nécessité de combattre le sexisme et le racisme, car en tant que femmes noires, elles se sentent exclues du courant féministe « blanc et bourgeois » et du *Black Power* (Dorlin, 2008, p. 47 et p. 183).

Le rapport de Paulette Nardal présente, avant l'heure, un aperçu de la manière dont est appréhendé le rôle politique et social des femmes martiniquaises par une femme en situation coloniale et suscite vraisemblablement des interrogations du côté nord-américain et français, sur les caractéristiques de ce féminisme d'un nouveau genre dans les colonies.

● **L'action sociale et politique des femmes martiniquaises à travers le prisme des relations raciales, sociales et genrées en contexte colonial**

Malgré l'aspect officiel du rapport, Paulette Nardal partage à la fin son opinion personnelle, mettant en évidence ses positions sur les questions sociales, raciales et les relations de genre. Ce rapport renseigne sur les relations entre les femmes blanches et de couleur, les femmes de couleur entre elles, et en filigrane sur les relations entre les hommes et les femmes de couleur. L'action sociale des deux composantes de la société martiniquaise, la « Blanche créole » et la

148 Cette organisation est créée à Paris le 18 avril 1901, à l'initiative de la Nord-américaine, Mary Wright-Sewall, alors présidente du Conseil international des femmes, créé à Washington le 31 mai 1888.

« femme de couleur¹⁴⁹ », est limitée en raison d'un antagonisme racial, influencé selon Paulette Nardal par le préjugé de couleur, le contexte vichyste et l'idéologie du parti communiste. Elle met ainsi au même niveau racisme et attitudes hostiles envers l'élite blanche. Elle considère qu'en dehors des œuvres de charité, les femmes blanches créoles se désintéressent des affaires publiques. Elle établit une hiérarchie entre les femmes de couleur (cultivées et moyennement cultivées), associant ainsi classe et degré d'instruction. D'après Paulette Nardal, l'instruction n'induit pas forcément leur implication sociale, car c'est plutôt leur foi chrétienne qui les pousse à se dévouer aux autres.

Elle classe les intellectuelles de couleur en deux groupes opposés : le « Rassemblement féminin » qui promeut la justice sociale et l'entente entre les classes et les races et le deuxième, l'« Union des femmes de la Martinique »¹⁵⁰, encourageant la violence et la haine. Entre ces deux tendances se trouve une majorité de femmes « imperméables aux idées sociales ou aux préoccupations d'ordre politique ». Le rapport sur le premier vote féminin indique en effet qu'en Martinique, sur les 57.990 électrices inscrites, 19.007 prennent part au scrutin lors des élections du 21 octobre 1945, soit une participation de 32,76 %, contre 36,06 % pour les hommes, bien que ces derniers aient été presque deux fois plus nombreux à s'inscrire sur les listes électorales. Si lors des élections municipales, 51 conseillères municipales et deux adjointes au maire sont élues, aucune femme n'est candidate aux élections législatives, alors qu'en Guadeloupe, deux femmes le sont : Gerty Archimède sous la bannière du parti communiste et Eugénie Éboué-Tell, pour la SFIO (Section française de l'Internationale ouvrière). À la fin de la guerre, le PCF tente de contrer l'influence des organisations catholiques, même si tous deux ont en commun le maintien des rôles sexués, ainsi que des revendications pour l'amélioration de la vie quotidienne des femmes (Loiseau, 2018, p. 35).

Paulette Nardal se montre très pessimiste quant à l'action sociale des femmes aisées, de la petite bourgeoisie et des femmes d'un certain âge. Tout son espoir repose sur la jeunesse et son éducation à l'action sociale, par l'école et la religion. Elle se pose en porte-parole d'un féminisme catholique qui privilégie la citoyenneté sociale et la mise en place d'institutions protégeant la femme des dérives morales (prostitution, abandon, avortement, infanticide, alcoolisme). Sa posture rejoint celle des associations de femmes catholiques en France pour qui la citoyenneté politique est secondaire, même si le contexte du suffrage féminin implique leur participation aux élections (Della Suda, p. 3). Paulette Nardal est d'ailleurs, dès les années 30, en contact avec l'« Union féminine civique et sociale » qui assure une formation civique aux militantes féminines catholiques, et dont elle crée une section avec le « Rassemblement féminin ». Sa défense d'une éducation catholique est à contre-courant des principes de laïcité dans l'enseignement appliqués dès la fin du XIX^e siècle.

Trois points essentiels de son analyse méritent d'être explorés : la question raciale (qu'elle évoque en terme de « préjugé de couleur »), le progrès par l'éducation et les relations hommes-femmes. Dans le contexte colonial, les deux premiers points découlent d'une hiérarchie des cultures et des peuples où les Noirs occupent le niveau le plus bas, intériorisée par les colonisés « évolués ». L'analyse qu'elle fait du rôle social et politique des Martiniquaises, à partir des critères de race, classe, âge et religion, résulte d'une observation de terrain qui n'est pas exempte de préjugés. Elle reprend ainsi des préjugés « nonchalance, ignorance, pas assez éclairée, paresseux, demi-civilisation, atavisme africain, vieil instinct polygamique » qui font écho aux représentations raciales de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle et qui fondent la

149 Cette appellation résume l'échelle chromatique allant du clair au foncé, produit de la société esclavagiste et qui détermine la place des individus dans la société martiniquaise.

150 Même si elle ne la nomme pas, c'est une organisation féministe d'obédience communiste créée en 1944.

nécessité du devoir de civilisation. Selon ces conceptions, la nature aurait conféré une psychologie particulière, des caractéristiques morales et des capacités intellectuelles différentes aux races inférieures qui les rendent perfectibles (Reynaud-Paligot, 2006, p. 106). Elles doivent également être examinées à l'aune de la pensée raciale républicaine qui considère que la France se devait d'apporter le progrès social et la civilisation aux « races » jugées inférieures. Cette idéologie différentialiste et inégalitaire, véhiculée par les administrateurs coloniaux, les théoriciens de la colonisation et les milieux académiques (Reynaud-Paligot, 2008, p. 126), a des conséquences manifestes sur la manière dont les colonisés se perçoivent et l'intériorisation des préjugés.

Paulette Nardal accorde une grande importance à l'éducation des femmes martiniquaises pour l'éveil de leur conscience sociale et qui renvoie à deux conceptions de l'instruction. Dans l'idéologie coloniale, l'instruction doit apporter aux « peuples primitifs » les bienfaits de la civilisation et s'avère également un outil de domination et d'intériorisation de l'idéologie raciale. Les recherches ont montré que l'enseignement dans les colonies était « un enseignement colonial, orienté et différent, et dont le but était, dans le meilleur des cas, de faire des 'assimilés' » (Sar et al., 1956, p. 72). Cet enseignement, jugé supérieur aux savoirs ancestraux des colonisés, fait table rase de leur passé et les prive de leurs repères culturels et identitaires. Dans la typologie des expériences de l'altérité culturelle en situation coloniale, cinq modèles de relations herméneutiques à l'Autre sont identifiés par David Simo, parmi eux le modèle impérial missionnaire : « Le transfert culturel est ici vertical et s'effectue uniquement de haut en bas. L'autre est assimilé à l'enfant qui a en lui toutes les potentialités pour devenir un adulte, mais a besoin d'un éducateur » (Simo, 2004, p. 32). Les enquêtes Savineau et Cousturier sont imprégnées de cette mission civilisatrice, exhortant l'État à renforcer son action sociale, et soulignent le rôle privilégié des femmes en charge de l'éducation des enfants dans le contrôle de la population indigène (Bollenot, 2014, p. 19). Tout comme ces enquêtes, l'exposé de Paulette Nardal est favorable à une moralisation des femmes et à un réalignement familial sur le modèle français.

Dans la vision des colonisés, l'instruction représente un moyen d'émancipation sociale, sans regard critique sur l'idéologie qui la façonne. Pour Paulette Nardal, elle constitue une première étape qu'il convient de dépasser pour recouvrer l'identité noire, avec l'aide extérieure :

Nous avons pleinement conscience de ce que nous devons à la culture blanche et nous n'avons nullement l'intention de l'abandonner pour favoriser je ne sais quel retour à l'obscurantisme. Sans elle, nous n'eussions pas pris conscience de ce que nous sommes. Mais nous entendons dépasser le cadre de cette culture pour chercher à l'aide de savants de race blanche et de tous les amis des Noirs, à redonner à nos congénères la fierté d'appartenir à une race dont la civilisation est peut-être la plus ancienne du monde (Nardal, 1932, p. 31).

Paulette Nardal se trouve dans un « entre-deux culturel »¹⁵¹ où elle préconise la valorisation de la culture et de l'identité noire à partir de la culture dominante. Cette situation de « l'entre-deux culturel » ne suppose pas une participation à part égale des deux héritages culturels, et n'est donc pas débarrassée des schèmes coloniaux qui découlent de rapports historiques de domination. Quand Paulette Nardal insiste sur l'éducation pour l'éveil des femmes à leur rôle social, elle reprend inconsciemment la notion de perfectibilité « des races inférieures » et leur aptitude au progrès par l'éducation. Cette même approche sur la perfectibilité des colonisés par

151 Cette notion est développée dans (Lüsebrink et al., 2019).

l'éducation a été formulée à l'égard des femmes colonisées, comme condition pour les intégrer à la *Res publica*.

Les colonisés ont-ils conscience de l'intériorisation de l'idéologie coloniale ? Son discours se conçoit-il en tant que relais du pouvoir colonial ou pragmatisme pour créer les conditions favorables à l'amélioration de la condition féminine ? Le psychiatre martiniquais Frantz Fanon considère que l'aliénation du Noir antillais est inhérente au système colonial qui place le Blanc en haut de l'échelle des races (Fanon, 1952). Il prône ainsi la décolonisation des esprits, en dépassant le clivage de race et en détruisant les mécanismes d'infériorisation qui sous-tendent les relations entre Noirs et Blancs. Paulette Nardal ne propose pas comme Fanon de combattre la violence psychologique infligée aux colonisés (lavage de cerveau, endoctrinement) par la rébellion comme forme de catharsis psychologique (Morgan et al., 2013, p. 43), mais de détourner l'un de ses piliers, l'enseignement, instrument d'assimilation par excellence, qui désormais sera mis au service des colonisés, entre les mains de colonisés « évolués ». Pour Edward Saïd, cette bourgeoisie façonnée colonielement tend à remplacer le colonisateur par une force neuve fondée sur la classe et reproduit sous une forme nouvelle les vieilles structures coloniales (Saïd, 2000, p. 318).

Les relations hommes-femmes de couleur sont perceptibles à travers les recommandations pour une protection renforcée de l'épouse et de la mère, et notamment pour celles issues des milieux populaires, sujettes aux humiliations (battues, trompées). C'est un regard sans complaisance que Paulette Nardal porte sur l'homme martiniquais, pour son « mépris de la femme », son hostilité au mariage et son infidélité. Si elle le considère comme frein à l'évolution de la femme martiniquaise, elle ne lui attribue pas de rôle spécifique dans la gestion du foyer, ni dans l'éducation des enfants. Le cadre idéal de ces relations repose en réalité sur un modèle familial bourgeois à atteindre. En adhérant au modèle de la femme mariée respectable, les élites de couleur ont participé à la stigmatisation d'un groupe social (femmes de couleur non mariées) qui se soustrayait au moule patriarcal (Cottias, 2010). Tout en sollicitant l'action énergique de l'administration pour la régularisation des unions, Paulette Nardal loue le « courage viril » et sacrificiel des femmes de couleur envers leurs enfants ou envers ceux avec qui elles ont un lien de parenté (lien avunculaire tante/neveux). Son silence sur les relations entre les femmes et les hommes blancs créoles (et métropolitains), sans doute par méconnaissance de la question, en dit long sur leur inscription dans un modèle familial idéal, sans faille. Pourtant, les recherches (Houdaille, 1981, p. 274 ; Gautier, 2000, p. 986 ; Gourdon et al., 2011, p. 20) ont souligné l'ampleur des relations sexuelles (souvent sous la contrainte) entre hommes blancs et femmes de couleur, des concubinages et autres unions informelles, durant l'esclavage et qui ont perduré certainement au XX^e siècle (Fredrickson, 2005, p. 117).

Paulette Nardal réclame des mesures en faveur de l'épouse et de l'enfant qui, même si elles révèlent son pragmatisme, s'inscrivent dans la lignée d'une politique coloniale qui se montre soucieuse de leur moralité, leur instruction, leur santé et la régularisation des unions, mais les stigmatise et les essentialise. Certaines d'entre-elles sont innovantes (paiement des allocations familiales directement à la femme martiniquaise ; fixation d'une quotité mensuelle de la contribution maritale au ménage et payable directement à la femme, s'il est prouvé que le mari entretient une concubine ; éducation sexuelle dans les programmes scolaires), d'autres relèvent d'une stigmatisation des femmes colonisées (institution d'une police des mœurs à la Martinique), ou sont attendues par rapport aux lois sociales déjà promulguées dans la métropole (congé de maternité). En les comparant aux propositions faites par les États généraux du féminisme en 1931, elles restent dans la lignée d'une conception bourgeoise de l'aide sociale, éducationnelle, devant assurer l'élévation de « l'indigène » vers la civilisation.

Si le rapport sur le féminisme colonial devait donner la mesure du progrès réalisé par les femmes martiniquaises, il suggère avant tout que leur situation est très hétérogène et que seule

une élite instruite s'avère sensible à l'idée d'une émancipation féminine. Malgré une forte conscience de la nécessité du devoir social, leur engagement reste encore faible. Les clivages de race et de classe pèsent lourdement dans l'éveil des consciences féminines et leur mobilisation autour d'un projet d'émancipation sociale, en dépit de leur présence dans les groupements mutualistes de la première moitié du XX^e siècle.

Les autres rapports joints au dossier témoignent d'une évolution de la situation des femmes martiniquaises : première participation politique et dans l'armée, meilleure prise en charge médicale. En 1943, cent-neuf martiniquaises se sont portées volontaires dans l'armée, et après sélection, 92 ont bénéficié d'un entraînement militaire et ont été formées au métier de secrétaire dactylographe, infirmière, téléphoniste et conductrice. L'appréciation portée sur le service des volontaires fut très positive : « elles ont fourni la preuve incontestable de leur utilité dans l'armée »¹⁵². Les derniers bastions de la domination masculine (la politique et l'armée) leur sont accessibles. Les conditions sanitaires s'améliorent sensiblement grâce à un personnel formé et des infrastructures plus nombreuses : création d'un service d'assistance médico-sociale à Fort-de-France et, dans les communes, de neuf centres de consultations prénatales et 41 dispensaires.

L'exposé de Paulette Nardal met en évidence les hiérarchies de classe, de race et de sexe observées dans la société martiniquaise et qui conditionnent son discours. Il révèle également une certaine cécité (peut-être en raison d'une hiérarchisation de ses "priorités") par rapport aux structures de domination patriarcale et coloniale qui déterminent à la fois ses positions et le regard porté sur les femmes martiniquaises. La hiérarchisation et catégorisation des femmes (blanches et de couleur) qu'elle opère sur la base de leur action sociale et politique, renvoient à des schèmes coloniaux essentialisant et stigmatisant notamment les femmes de couleur (prostitution, alcoolisme, infanticide, paresse, ignorance). Sa position de femme, noire, éduquée, catholique, féministe, place sa voix au-dessus de celle des autres sujets de son discours, comme un idéal colonial à atteindre, et préfigure les contours d'une conscience féministe à la charnière de deux mondes et de deux périodes.

En intériorisant l'idée de perfectibilité par le biais de l'éducation, en prônant une moralisation des femmes de couleur, en préconisant la légitimation des couples et l'adoption d'un modèle familial bourgeois, Paulette Nardal semble incarner l'archétype du colonisé "évolué", pris dans un "entre-deux culturel" et participant au processus d'assimilation. Néanmoins, on peut interpréter son discours comme le point de départ d'une conscientisation et d'une volonté de rééquilibrer les forces sociales par l'éducation, pour forger une société d'entente des races et des classes. Pour aller plus loin, son discours peut résulter d'une stratégie d'utilisation des schèmes coloniaux (audibles à l'intermédiaire qui lit le rapport) pour le convaincre d'un changement nécessaire, en vue d'améliorer le sort des femmes martiniquaises.

Cette enquête sur le féminisme colonial ouvre la voie à d'autres, plus générales, sur les populations antillaises. En 1948, Michel Leiris effectue une mission d'études ethnographiques sur les relations culturelles aux Antilles françaises¹⁵³ et, en 1952, il est chargé par l'Unesco d'une enquête sur l'intégration sociale aux Antilles¹⁵⁴.

152 ANOM, Enquêtes sur le féminisme colonial. Commandement supérieur des troupes du groupe des Antilles. État-major. 3^e Bureau. Fort-de-France, le 29 décembre 1945.

153 Archives départementales de Guadeloupe (ADG), Série continue 25, dossier 8. Rapport de M. Michel Leiris sur la mission d'études ethnographiques et de relations culturelles effectuée aux Antilles françaises et en Haïti, du 26 juillet au 13 novembre 1948.

154 ADG, Série continue 417, dossier 19. Mission de Michel Leiris, enquête de l'Unesco sur l'intégration sociale aux Antilles, 1952.

Références

- Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. Dans *Diogène*, 1(225). PUF. (p. 70-88).
- Boittin, J. A. (2010). *Colonial Metropolis. The Urban Grounds of Anti-imperialism and Feminism in Interwar Paris*. Lindon & London: University of Nebraska Press.
- Bollenot, V. (2014). *Enquêter pour gouverner les colonies sous le Front populaire : le « rapport Savineau » sur la condition de la femme et la famille en AOF*. [Mémoire de Master 1, Histoire contemporaine]. ENS de Lyon.
- Collins, P. H. (1990). *Black Feminist Thought*. Unwin Hyman.
- Cottias, M. (2010). Un genre colonial ? Mariage et citoyenneté dans les Antilles françaises (XVII^e-XX^e siècles). Dans Cottias et al. *Le corps, la famille et l'État*. Presses universitaires de Rennes. (p. 155-171).
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. Dans *University of Chicago Legal Forum*, 1 (art. 8). (p. 139-167).
- Della Sudda, M. (Automne 2009). Une activité politique féminine conservatrice avant le droit de vote en France et en Italie. Sociohistoire de la politisation des femmes catholiques au sein de la Ligue patriotique des Françaises (1902-1933) et de l'Union fra le donne cattolice d'Italia (1909-1919). Dans *Genre & Histoire*, 5.
<https://journals.openedition.org/genrehistoire/879>
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.
- Fenet, A. (1996). Les dispositions du préambule de 1946 relatives aux peuples d'outre-mer. Dans G. Kouni (dir.). *La préambule de la Constitution de 1946. Antinomies juridiques et contradictions politiques*. PUF- CURAPP. (p. 147-155).
- Fredrickson, G. (2005). Mulâtres et autres métis. Les attitudes à l'égard du métissage aux États-Unis et en France depuis le XVII^e siècle. Dans *Revue internationale des sciences sociales*, 1(183). (p. 111-120).
- Gautier, A. (2000). Les familles esclaves aux Antilles françaises, 1635-1848. Dans *Population*, 6. (p. 975-1001).
- Gourdon, V., Ruggiu, F.-J. (2011). Familles en situation coloniale. Dans *Annales de démographie historique*, 2(122). (p. 5-39).
- Hooks, B. (1984). *Feminist Theories : from Margin to Center*. South End Press.
- Houdaille, J. (1981). Le métissage dans les anciennes colonies françaises. Dans *Population*, 2(36). (p. 267-286).
- Klejman, L., Rochefort, F. (1989). *L'égalité en marche. Le féminisme sous la Troisième République*. Presses de la Fondation nationale des sciences politiques/ Édition Des Femmes.
- Lacroix-Riz, A. (Mai 2003). Quand les Américains voulaient dominer la France. Dans *Le Monde diplomatique*. (p. 19).
- Lüsebrink, H.-J., Moussa, S. (2019). *Dialogues interculturels à l'époque coloniale et postcoloniale. Représentations littéraires et culturelles. Orient, Maghreb et Afrique occidentale (de 1830 à nos jours)*. Éditions Kimé.

Mam Lam Fouck, S. (2006). *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 et XX^e siècles)*. Ibis Rouge Éditions.

Ministère des affaires étrangères. (2007). *Documents diplomatiques français 1947*, tome 1 (1er janvier-30 juin). P.I.E. Peter Lang.

Montag, W. (2006). Les subalternes peuvent-elles parler ? Et autres questions fondamentales. Dans *Multitudes*, 3(26). (p. 133-141).

Morgan, W. J., Guilherme, A., Albert, N. G. (2013). Martin Buber et Franz Fanon. Le politique dans l'éducation : dialogue ou rébellion. Dans *Diogène*, 1(241). (p. 35-57).

Musil Church, E. (2013). In Search of Seven Sisters: A Biography of the Nardal Sisters of Martinique. Dans *Callaloo*, 36(2). (p. 375-390).

Nardal, P. (Avril 1932). Éveil de la conscience de race. Dans *La Revue du Monde Noir*, 6. (p. 25-31).

Palmiste, C. (2014). Le vote féminin et la transformation des colonies françaises d'Amérique en départements en 1946. Dans *Revue électronique Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Actes du colloque international Femmes dans les Amériques.
<http://journals.openedition.org/nuevomundo/66842>

Palmiste, C. (2008). L'utilisation de la mémoire de l'esclavage dans les revendications des féministes guadeloupéennes (1918-1921). Dans Laura, A. (coord.), *Colonialismes. Sextant. Revue du groupe interdisciplinaire d'études sur les femmes et le genre*, 25. (p. 43-54).

Poché, F. (2019). La question postcoloniale au risque de la déconstruction. Spivack et la condition des femmes. Dans *Franciscanum*, 171, LXI. (p. 43-97).

Reynaud-Paligot, C. (2006). Usages coloniaux des représentations raciales (1880-1930). Dans *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 99. (p. 103-110).

Reynaud-Paligot, C. (janvier 2008). La psychologie des peuples et ses applications durant l'entre-deux-guerres. Dans *La Revue de synthèse*, 1. (p. 125-146).

Sar, A., Fofana, I. et Banny, K. (1956). Esprit et situation de l'enseignement en Afrique noire. Dans *Présence africaine*, XI. (p. 71-83).

Saïd, E. (2000). *Culture et impérialisme*. (Trad. de l'anglais par P. Chemla). Fayard.

Simo, D. (2004). Situation coloniale et relations herméneutiques interculturelles. Dans *Revue germanique internationale*, 21. (p. 27-39).

Spivak, G. C. (2009). *Les subalternes peuvent-elles parler ?* (Traduction de Jérôme Vidal). Éditions Amsterdam.



Diderot et les Antilles : nouvelle sensationnelle d'un tremblement de terre en 1770 dans son *Voyage à Bourbonne et à Langres*

Diderot and the West Indies: incredible news about the
earthquake in his 1770 *Voyage à Bourbonne et à Langres*

Odile Richard¹⁵⁵

EHIC
Université de Limoges
odile.richard@unilim.fr

URL : <https://www.unilim.fr/flamme/227>

DOI : 10.25965/flamme.227

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Résumé : Dans le récit d'un voyage qu'il fait en terre natale, *Voyage à Bourbonne et à Langres* (1770), Diderot se prend à rêver, en commentant les origines souterraines du thermalisme local, aux dimensions gigantesques du globe terrestre, à ses interconnexions, et aux incidences potentielles d'un récent et mystérieux tremblement de terre aux Antilles sur notre continent européen. Ses intuitions scientifiques y sont aussi un poème à l'éloge de la Nature et une réflexion sur ses origines.

Mots clés : Diderot, récit de voyage, thermalisme, tremblement de terre, Antilles, encyclopédie

Abstract: In the account of a journey he made to his native land, *Voyage à Bourbonne et à Langres* (1770), commenting on the underground origins of local thermalism, Diderot dreams about the gigantic dimensions of the globe, its interconnections, and the potential impacts on our European continent of a recent and mysterious earthquake in the West Indies. His scientific intuitions are also a poem in praise of Nature and a reflection on its origins.

Keywords: Diderot, travelogue, hydrotherapy, earthquake, West Indies, encyclopedia

¹⁵⁵ Odile RICHARD est Maître de conférences HDR en Littérature française du XVIII^e siècle à l'Université de Limoges. Elle en explore les écrits sensibles et les écritures intimes : correspondances de Charles de Brosses, de Diderot, de Rousseau, de Mme d'Épinay, romans épistolaires. Vice-présidente de la Société Diderot, elle contribue aussi à la revue *Épistolaire*. Elle est également la directrice-adjointe d'EHIC.

Introduction

Dans un texte peu connu de Diderot relatant un bref séjour effectué dans sa région natale à l'été 1770 (*Voyage à Bourbonne et à Langres*), le philosophe relate les quelques affaires qui l'y ont attiré, malgré sa répugnance légendaire à voyager. Il s'agit *primo* de régler à Langres le mariage de sa fille Angélique avec Abel-François Carouillon de Vandeuil, fils d'un ami de la famille Diderot, et d'y intéresser moralement son frère le chanoine Didier-Pierre Diderot, oncle d'Angélique. Pour ce faire, une réconciliation est nécessaire entre le frère dévot et l'encyclopédiste athée, opération qui hélas échouera. *Secundo*, le voyage est censé évoluer en partie de plaisir, lorsque l'encyclopédiste se propose de rejoindre pour quelques jours à Bourbonne, petite station thermale des environs très en vogue à l'époque, son ami Grimm accompagné de Mme de Maux et sa fille. Précisons que Diderot possède quelques vues galantes sur la mère, dame cultivée tenant salon, et recevant à Paris tant le milieu du théâtre qu'elle connaît par son père l'acteur Quinault, que celui des encyclopédistes. Hélas, là encore les choses ne suivront pas le cours attendu. La dame s'entiche d'un jeune curiste noble, Monsieur de Foissy, de la suite du duc de Chartres, futur duc d'Orléans, avec qui elle rentrera à Paris. Le philosophe, que l'on peut alors imaginer livré à lui-même, erre dans Bourbonne à la recherche d'un divertissement, s'efforçant de tromper par l'enquête scientifique la déception amoureuse, aggravée d'une mélancolie singulière. Bourbonne est en effet le lieu de cure que son père, venu par deux fois jadis soigner un mal incurable, quitta pour ne point y revenir : il ne revit jamais non plus son fils (Richard-Pauchet, 2021).

On étudiera ici, dans l'effort du philosophe pour dissiper son chagrin par quelques notations scientifiques, la curieuse émergence d'une anecdote « venue de loin », relatant un récent et mystérieux tremblement de terre aux Antilles amené par l'évocation du sous-sol et des eaux brûlantes de Bourbonne-les-Bains¹⁵⁶. Mystérieuse à double titre, cette anecdote est en effet mal située dans l'espace et le temps, imprécision que nous tenterons de dissiper. Nous essaierons aussi de comprendre la raison de cette curieuse insertion exotique au sein d'un récit de voyage si peu éloigné de Paris, et nous en proposerons une interprétation poétique.

1. *Le Voyage à Bourbonne...*, récit de voyage et traité de géologie

Le système le plus raisonnable sur les eaux thermales en général, c'est que ce sont des eaux courantes ordinaires qui sont conduites dans leur cours sur de grands amas de substances pyriteuses, ou peut-être sur d'immenses débris de volcans souterrains où elles excitent la chaleur qu'elles prennent et conservent en entraînant avec elles une portion des matières qu'elles ont dissoutes (Diderot, 2013, p. 39)¹⁵⁷.

Après avoir décrit l'économie balnéaire de la petite cité thermale de Bourbonne, ses us et coutumes, ses environs et ses assez pauvres distractions, Diderot tente d'élucider la formation géologique des eaux chaudes souterraines que l'on consomme journallement à la source et dont on use en bains ou en « douges »¹⁵⁸. Il procède avec les moyens rudimentaires dont dispose la science à l'époque et quelques brillantes intuitions personnelles. Ses références sont notamment les articles TREMBLEMENTS (Diderot et d'Alembert, 1765, vol. XVI, p. 580b) et VOLCANS

¹⁵⁶ Nous avons déjà présenté cette anecdote lors d'un séminaire du CRIHAM (Université de Limoges) consacré aux « Nouvelles qui viennent de loin » organisé par l'historien Albrecht Burkardt les 9 et 10 avril 2019.

¹⁵⁷ Voir aussi (Buzon et Richard-Pauchet, 2017, introduction) et (Richard-Pauchet, 2012, p.183-199). Mais aussi (Pépin, 2017) et enfin (Goulemot, 1996).

¹⁵⁸ *Douges* : douches.

(Diderot et d'Alembert, 1765, vol. XVII, p. 443b) de l'*Encyclopédie*, dus au baron D'Holbach, qui possède une formation de chimiste et de minéralogiste, mais aussi les travaux du célèbre chimiste Gabriel Venel, du docteur Roux, rédacteur du *Journal de Médecine*, et du docteur Chevalier, un temps affecté à l'hôpital militaire de la station thermale, qui s'est principalement développée sous l'effet des guerres de conquête de Louis XIV (Pépin, 2013). Après avoir posé ces quelques hypothèses, il développe soudain, en une vaste hypotypose, une évocation de la « marche » de notre planète, sa formation, son évolution et même son risque de disparition, mouvement rhétorique amené semble-t-il par la réception de la nouvelle récente d'un tremblement de terre en Martinique :

Combien de vicissitudes dans l'espace immense qui s'étend au-dessus de nos têtes ? Combien d'autres dans les entrailles profondes de la terre ? *Une rivière nécessaire au mouvement des moulins à sucre, à l'arrosage des terres plantées de cannes et à la subsistance des habitants, vient de disparaître à la Martinique, dans un tremblement de terre et de rendre une contrée à l'état sauvage*¹⁵⁹. Les mers et la population marchent. Un jour il y aura des baleines où croissent nos moissons, des déserts où la race humaine fourmille. Les volcans semblent communiquer de l'un à l'autre pôle. Lorsque l'un mugit en Islande, un autre se tait en Sicile ou parle dans les Cordillères. Les entrailles de la terre sont fouillées de cavités immenses où des masses énormes d'eaux vont ou iront s'engloutir. Le feu a creusé des réservoirs à l'eau ; ces réservoirs un temps vides, un autre temps remplis, ou sont à découvert comme nos lacs, ou attendent que la croûte qui les couvre se fonde, se brise et les montre. Les extrémités de notre demeure s'affaissent, l'Équateur s'élève par une force qui va toujours en croissant. Ce que nous appelons notre globe tend sans cesse à ne former qu'un mince et vaste plan¹⁶⁰. Peut-être qu'avant que d'avoir pris cette forme, il ira se précipiter dans l'océan de feu qui l'éclaire [...] (Diderot, 2013).

On comprend d'abord, à travers cette description imagée, un peu grandiloquente (et aux accents, par anticipation, de Jules Verne (1864), auteur du *Voyage au centre de la Terre*) que Diderot se représente le sous-sol terrestre de l'Est de la France (ainsi que ses sources chaudes situées à une vingtaine de kilomètres au Nord-Est de sa ville natale, Langres), comme étant pris dans un vaste système de communication souterrain, allant potentiellement jusqu'aux Amériques. On apprend aussi qu'un cataclysme aurait eu lieu à la Martinique, au printemps de 1770. Cet événement, pourtant très lointain géographiquement, semble l'avoir presque autant bouleversé que Voltaire face au tremblement de Terre de Lisbonne en son temps (1755). Le texte est-il ici contaminé par le *Poème* (Voltaire, 1877, p. 470-479) du maître de Ferney, paru l'année du désastre ? L'émotion de l'encyclopédiste, toutefois, ne porte pas sur l'injustice divine, et pas seulement sur le caractère de catastrophe humanitaire de l'événement (« rendre une contrée à l'état sauvage ») mais aussi sur les risques économiques qu'il fait courir à la région. La disparition potentielle d'« [u]ne rivière nécessaire au mouvement des moulins à sucre, à l'arrosage des terres plantées de cannes et à la subsistance des habitants », nous montre en effet comment il associe étroitement les deux phénomènes.

¹⁵⁹ C'est nous qui soulignons.

¹⁶⁰ Diderot amplifie, par poésie, la vitesse de l'aplatissement des pôles décrit par Buffon (1749) dans son *Histoire naturelle, générale et particulière, traitant de l'origine et de l'âge de la Terre* (tome premier, *Théorie de la Terre*), ainsi que celle des autres mouvements géologiques évoqués. Voir aussi (Thomas, 2012).

2. Un événement mystérieux, voire imaginaire ?

La difficulté que pose le texte toutefois consiste dans l'identification réelle de l'événement, qui ne semble pas historiquement consigné à la date, même approximative, suggérée par l'encyclopédiste (« vient de disparaître à la Martinique »). L'auteur, qui rédige en effet son voyage à la fin de l'été 1770¹⁶¹, voire à l'automne, comme le montre sa correspondance parallèle (Diderot, 2013, p. 21 et 93-122), suggère en effet par ce passé proche une période élargie de quelques mois, eu égard à la lenteur des informations, mais guère au-delà. Or si l'on se réfère à l'étude de Jean Vogt (2002), seule source solide et complète sur le sujet (Vogt, 2002), aucun séisme n'est documenté cette année-là dans l'île de la Martinique. On recense en revanche à cette époque, dans différentes îles proches au sein des Caraïbes, plusieurs phénomènes dont les caractéristiques difficiles à analyser et les témoignages ont pu se contaminer réciproquement. Nous tenterons d'en donner une vue d'ensemble la plus exacte possible.

● Différents phénomènes terrestres et maritimes : éboulements seuls versus glissements de terrain et tsunami dus à des tremblements de terre

Tous ces phénomènes sont difficiles à distinguer, à l'époque, qu'ils soient issus de phénomènes climatiques (fortes pluies...), ou bien d'un véritable mouvement sismique, ou encore des deux types de phénomènes conjoints. Jean Vogt (2002), qui a dépouillé gazettes locales en français et en anglais, remarque que les « [é]boulements et glissements se traduisent à l'occasion par des barrages. Une fois c'est le cas à la Jamaïque en 1692, avec des descriptions très précises. En Hispaniola [Haïti] voici, en 1751, cet écho à propos d'une rivière à Cul-de-Sac: '... the top of that mountain crumbled away and choked up a river which has since taken another course', *Gentleman's Magazine*, 1752 » (Vogt, 2002, p. 2).

Les glissements de terrain, en particulier, possèdent scientifiquement une cause floue : « Bien plus que les éboulements, les glissements posent des problèmes de diagnostic. Déclenchés par un séisme, ils sont souvent préparés par de fortes pluies. C'est le cas à la Jamaïque pour de forts glissements qui se produisent lors du séisme de 1692 ainsi qu'en 1957, à une échelle bien plus modeste, lord d'un événement mineur dont il ne sera plus question » (Vogt, 2002, p. 2). Bien entendu, les Antilles n'échappent pas à la confusion classique qui veut que plus d'un glissement soit présenté lui-même comme un « *tremblement de terre* », c'est-à-dire que l'on confond la cause avec la conséquence. « C'est les cas vers la fin du XVIII^e siècle, du glissement mémorable qui affecte le Nord-Est de la Barbade et qui se poursuit d'ailleurs aujourd'hui » (Vogt, 2002, p. 2). Le tremblement de terre comporte une autre conséquence gravissime, le tsunami : « À la Martinique en 1767, dans le contexte d'un tremblement de terre modeste, on observe à la Trinité (Côte Est) que ... la mer s'est retirée de trois pieds au-dessous de son niveau et a remonté ensuite de trois pieds au-dessus, par trois fois de suite dans l'intervalle de trente minutes... » (*Affiches Américaines*, 1767, Vogt, 2002, p. 3)

● Dans quelle île ?

L'importance des tsunamis aux Antilles prêcherait en faveur de la localisation de notre séisme dans cette zone : « Les Antilles sont un domaine par excellence des tsunamis, souvent destructeurs [...]. Il importe de distinguer, selon la localisation de l'épicentre, en particulier au

¹⁶¹ Ce texte, initialement destiné à la *Correspondance littéraire*, gazette à la main diffusée par l'ami Grimm, ne sera publié que tardivement, dans l'édition posthume d'un choix de textes de Diderot, *Mémoires, correspondances et ouvrages inédits de Diderot* (Paulin, 1731).

large des côtes, des tsunamis d'une certaine cohérence avec les effets directs des séismes, et des tsunamis plus spectaculaires et plus destructeurs que ces derniers » (Vogt, 2002, p. 3). Mais de quelle île s'agit-il exactement ? Le cas de la Martinique (1767), cité ci-dessus, est intéressant, mais ne correspond pas vraiment à la date évoquée par Diderot (1770).

● À quelle date alors ?

Les dépouillements de 1770 ne donnent qu'Haïti comme théâtre de ce type de drame. Il reste alors à interpréter les informations éparpillées relatives au tsunami qui accompagne le tremblement de terre de Cul de Sac (Haïti) en 1770, pour repérer un phénomène de destruction tel que celui décrit par Diderot. Deux exemples :

C'est sans doute à la région de Léogane que se rapporte l'information suivante : « la mer s'est élevée considérablement, a inondé la plaine et détruit les productions... » (*Gazette d'Utrecht*, 1770, Vogt, 2002, p. 3).

Ou encore : « La partie de Grand Goâve voisine de la mer a été presque entièrement submergée... » (*Manuscrit C 9 A/138*, Vogt, 2002, p. 3)

Mais, plus intéressant pour nous, à propos du séisme de 1771, situé à la Martinique, à Sainte-Lucie, etc., nous apprenons que : « ... on n'en avait point éprouvé de si violents depuis 1727 » (Verdun de la Crenne, 1778, Vogt, 2002, p. 4).

Si l'on rassemble alors toutes les informations fournies par Jean Vogt, on constate qu'il a pu y avoir, dans l'esprit de Diderot, contamination entre trois nouvelles diffusées par trois sources :

1. À la Martinique en 1767, un tremblement de terre engendrant un tsunami, qu'on observe à la Trinité (Côte Est) : « ...la mer s'est retirée de trois pieds au-dessous de son niveau et a remonté ensuite de trois pieds au-dessus, par trois fois de suite dans l'intervalle de trente minutes... » (*Affiches Américaines*, 1767).
2. Le tremblement de terre de Cul de Sac (Haïti) en 1770 (région de Léogane) : « la mer s'est élevée considérablement, a inondé la plaine et détruit les productions... » (*Gazette d'Utrecht*, 1770).
3. Le séisme de 1771 (sans caractérisation), à la Martinique et à Sainte-Lucie (Verdun de la Crenne, 1778).

3. Essai d'interprétation

Cette confusion, peu glorieuse pour la méthode de l'encyclopédiste, est toutefois riche d'enseignements pour qui tente d'analyser l'insertion de ce fait divers lointain au sein d'un récit de voyage à caractère mi-scientifique, mi-intimiste. D'abord, l'effet d'éloignement et la lenteur des nouvelles jouent leur rôle dans l'inexactitude de la chose rapportée. Par ailleurs, une réécriture du texte et des ajouts possibles en 1771 pourraient justifier cette contamination. La nouvelle citée par Diderot en effet, qui paraît faire appel à un fait tout récent (« une rivière [...] vient de disparaître à la Martinique »), prêcherait en faveur d'un ajout à caractère conclusif ou généralisant en 1771, au sein du texte de 1770. Il semble également nécessaire à l'auteur d'authentifier son récit par l'adjonction d'un fait divers remarquable, potentiellement connu de tous. Il peut s'agir enfin d'éveiller l'intérêt de son lectorat pour sa propre région, assoupie mais chère à son cœur, en jouant sur l'effet de miroir « Est de la France/Antilles », effet qui viendrait lustre l'image de ces confins de la Champagne par une comparaison avec la riche terre martiniquaise, de colonisation récente, toute auréolée de gloire et de mystère. D'un bout à l'autre de la terre se dérouleraient donc, à des époques diverses, les mêmes phénomènes spectaculaires, quel que soit l'isolement ou l'intérêt intrinsèque de la région.

De plus, l'allusion à cette terre exotique participe d'une recherche de sensationnel et même de merveilleux déjà cultivée dans les articles de l'*Encyclopédie* dont Diderot s'inspire pour cette évocation. En rupture avec le style catastrophiste de Voltaire, il s'agirait pour Diderot de magnifier la Nature pour pouvoir minimiser le rôle de la Providence sur les éléments. Or la riche terre antillaise, mal connue des métropolitains mais vantée des colons, se prête à merveille à la mise en scène à grands effets d'un Eldorado à la nature capricieuse, aussi généreuse que dévastatrice¹⁶². D'Holbach, l'athée intransigeant auteur du *Système de la Nature* (paru anonymement en 1770 et auquel Diderot a prêté la main), use déjà de ce même style dans son article TREMBLEMENTS de TERRE (1765) pour décrire une terre à volcans proche de celle évoquée par son collègue :

[...] De tous les phénomènes de la nature il n'en est point dont les effets soient plus terribles & et plus étendus que ceux des *tremblements de terre* ; c'est de leur part que la face de notre globe éprouve les changements les plus marqués & les révolutions les plus funestes ; c'est par eux qu'en une infinité d'endroits il ne présente aux yeux du physicien qu'un effrayant amas de ruines & de débris ; la mer soulevée du fond de son lit immense ; des villes renversées, des montagnes fendues, transportées, écroulées ; des provinces entières englouties ; des contrées immenses arrachées du continent ; de vastes pays abîmés sous les eaux, d'autres découverts et mis à secs ; des îles sorties tout-à-coup du fond des mers ; des rivières qui changent de cours, &c. tels sont les spectacles affreux que nous présentent les *tremblements de terre* [...] ¹⁶³
(Diderot et d'Alembert, 1765, vol. XVI, p. 580b).

C'est à cette évocation terrible que, de toute évidence, Diderot emprunte les images très spectaculaires des éléments bouleversés, celles des terres devenues mers et réciproquement, selon une vision prophétique qui culmine dans l'énoncé : « Un jour il y aura des baleines où croissent nos moissons... » (Diderot, 2013, p. 39). C'est aussi à l'article TREMBLEMENTS de TERRE qu'il emprunte le détail des « rivières qui changent de cours » et qui, dans le *Voyage à Bourbonne...*, sont vouées à la disparition pure et simple, après avoir rendu d'indispensables services agricoles (« Une rivière nécessaire au mouvement des moulins à sucre [...] vient de disparaître à la Martinique » (Diderot, 2013, p. 39). Enfin la topographie, la fertilité ainsi que les risques de tsunamis qui la menacent sont bien connus de l'encyclopédiste grâce l'article consacré à cette île par son collègue Le Romain :

Cette île peut avoir 60 lieues de circuit, sa longueur est d'environ 25, sur une largeur inégale, étant découpée par de grandes baies, au fond desquelles sont de belles anses de sable, & de très-bons ports couverts par de longues pointes qui avancent beaucoup en mer ; les rivages de l'île sont défendus par des rochers & des falaises qui en rendent l'aspect formidable ; quant à l'intérieur

¹⁶² Au cours du séminaire cité plus haut, l'historien Vincent Cousseau (Université de Limoges, CRIHAM), dans sa communication sur « Le grand ouragan de 1780 aux Antilles », a évoqué le bénéfice « moral » et même économique que la colonisation pouvait tirer de telles représentations apocalyptiques, en s'appuyant notamment sur l'ouvrage de Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1780) auquel a contribué Diderot, et sur l'une de ses illustrations par Moreau le Jeune, montrant comment « des arbres aussi anciens que le monde sont détruits et dispersés ». L'ouragan, selon l'historien, n'a pas que de mauvais côtés, puisqu'il s'inscrit dans un cycle de la vie : la nature reprendra ensuite ses droits. C'est un événement climatique mais pas une punition divine. « C'est à l'homme de retracer les faits et aux savants de retrouver les causes ». C'est ainsi que la nature fait payer ses richesses puisées dans le nouveau monde. Les sources de V. Cousseau, outre celles de correspondances de familles de négociants, sont notamment *La Gazette américaine* de Saint-Domingue.

¹⁶³ Voir annexe en fin d'article.

du pays il est occupé par de très hautes montagnes, dont les intervalles forment de grands vallons remplis d'épaisses forêts, & arrosés d'un grand nombre de rivières & de torrents, dont l'eau est communément excellente [...]

Quant à ses vaisseaux, ils hivernent « dans le carénage du Fort-Royal pour être plus en sûreté contre les ouragans & les raz de marée, très fréquents pendant cette saison¹⁶⁴. (Diderot et d'Alembert, 1765, vol. X, p. 167a)

L'historien Vincent Cousseau, étudiant lors du séminaire cité plus haut, en 2019, « Le grand ouragan de 1780 aux Antilles », évoque le plus grand cyclone de l'Ancien Régime (20 000 morts) comparable aux plus grands séismes connus (250 000 personnes en Haïti en 2010). Il présente les Antilles comme des terres à risque connaissant des épisodes de force 5 (notamment en 1766, 1776, 1780), conformément à l'image qu'en donna Diderot dans son « entrefilet ». On déplore à chaque fois, lors de ces épisodes, non seulement des victimes humaines, mais aussi des destructions de ports et de villes portuaires, de moulins et de sucreries, des récoltes perdues, des canaux d'irrigation et des digues à refaire, des planteurs qui s'endettent auprès des négociants. Le flux d'informations, très efficace par bateaux – car il ne connaissait que six semaines d'écart avec la métropole – se révèle plus efficace que les nouvelles venues du Limousin (les intérêts économiques étant moindres), et rend alors crédible la nouvelle répandue par Diderot du séisme de 1771, renforcée par la réputation déjà bien établie de cette zone du monde¹⁶⁵.

Conclusion

Ainsi le style de Diderot, dont nous soulignons au début de cette étude les accents de Jules Verne (par anticipation) et qui paraissait contredire plutôt qu'accréditer la véracité des faits rapportés, a pu au contraire constituer une source d'inspiration pour le romancier féru de sciences du XIX^e siècle. Ce style emphatique et même prophétique, qui n'aurait plus cours de nos jours dans une étude scientifique, a lui-même été fécondé par les quelques articles de l'*Encyclopédie* qui ont visiblement renseigné Diderot sur des questions de géographie, de sismologie et de minéralogie pour étudier le sous-sol de Bourbonne-les-Bains. Appuyé sur les travaux de son ami d'Holbach, lui-même honorable connaisseur de la topographie des Antilles¹⁶⁶, le philosophe a pu alors se livrer à une rêverie sur les profondeurs de la terre et les mouvements de la planète, habité visiblement qu'il était par un questionnement sur ses origines. Nul ne revient en effet impunément en terre natale sans s'interroger sur le passé de ses ancêtres, de ses pères, et sur l'angoisse de la mort qui nous saisit parfois au moment même où l'on se projette, en les mariant, dans l'avenir de ses propres enfants. La Martinique, comme l'Islande, la Sicile, les Cordillères, toutes ces terres aux paysages grandioses et aux noms évocateurs, peuvent alors préfigurer dans ce texte mi-scientifique, mi-intimiste, les quatre coins du monde à l'étude duquel s'est voué l'encyclopédiste et qu'il lègue à sa descendance, sans préjuger de son absolue pérennité scientifique, mais à coup sûr, de son retentissement moral et poétique.

¹⁶⁴ Voir annexe en fin d'article.

¹⁶⁵ Diderot n'est pas lui-même sans s'intéresser personnellement aux colonies d'Amérique. Vallet de Fayolle, le neveu de sa maîtresse Sophie Volland, est en effet envoyé à Cayenne en Guyane en 1763, pour y être nommé commis principal à la comptabilité, sur la recommandation du philosophe auprès de M. Dubucq, premier commis de la marine chargé du département des colonies. Celui-ci deviendra, en compagnie de Diderot, un habitué du salon de Mme Necker, à partir de 1765 (Diderot, 2020).

¹⁶⁶ On doit à d'Holbach non seulement les articles TREMBLEMENTS DE TERRE et VOLCANS, mais aussi SOUFRIÈRE (La) (Diderot et d'Alembert, 1765, vol. XVI, p. 402b), rédigés du point de vue de l'Histoire naturelle et de la Minéralogie (voir annexes en fin d'article).

Bibliographie primaire

Références

- Buffon, G.-L. L. (de). (1749). *Histoire naturelle, générale et particulière, traitant de l'origine et de l'âge de la Terre* (tome premier, *Théorie de la Terre*), Imprimerie nationale.
- Diderot, D. (2013). A.-M. Chouillet et O. Richard-Pauchet (éd.), *Voyage à Bourbonne et à Langres, et autres récits*. Dominique Guéniot.
- Diderot, D. (2010, rééd. 2020). *Lettres à Sophie Volland 1759-1774*. Éd. M. Buffat et O. Richard-Pauchet. Non Lieu.
- Diderot, D. (1731). *Mémoires, correspondances et ouvrages inédits de Diderot*. Paulin.
- Diderot, D. et Le Rond d'Alembert, J. (dir.). (1765). *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts, et des métiers*. Exemplaire de la Bibliothèque Mazarine.
- Holbach, P. H. D. (d'). (1765). TREMBLEMENTS DE TERRE. Dans Diderot, D. et Le Rond d'Alembert, J. (dir.), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts, et des métiers*, vol. XVI et XVII. Exemplaire de la Bibliothèque Mazarine.
- [Holbach, P. H. D. (d').] (1770), *Système de la nature, ou des Lois du monde physique et du monde moral*, par M. de Mirabaud.
- Le Romain, J. B. P. (1765). MARTINIQUE, Île de la. Dans Diderot, D. et Le Rond d'Alembert, J. (dir.), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts, et des métiers*, vol. X. Exemplaire de la Bibliothèque Mazarine.
- Raynal. (1780). *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. Pellet.
- Verne, J. (1864). *Voyage au centre de la Terre*. Hetzel.
- Voltaire (1877). Poème sur le désastre de Lisbonne. Dans *Œuvres complètes*, t. 9. Garnier.

Bibliographie secondaire

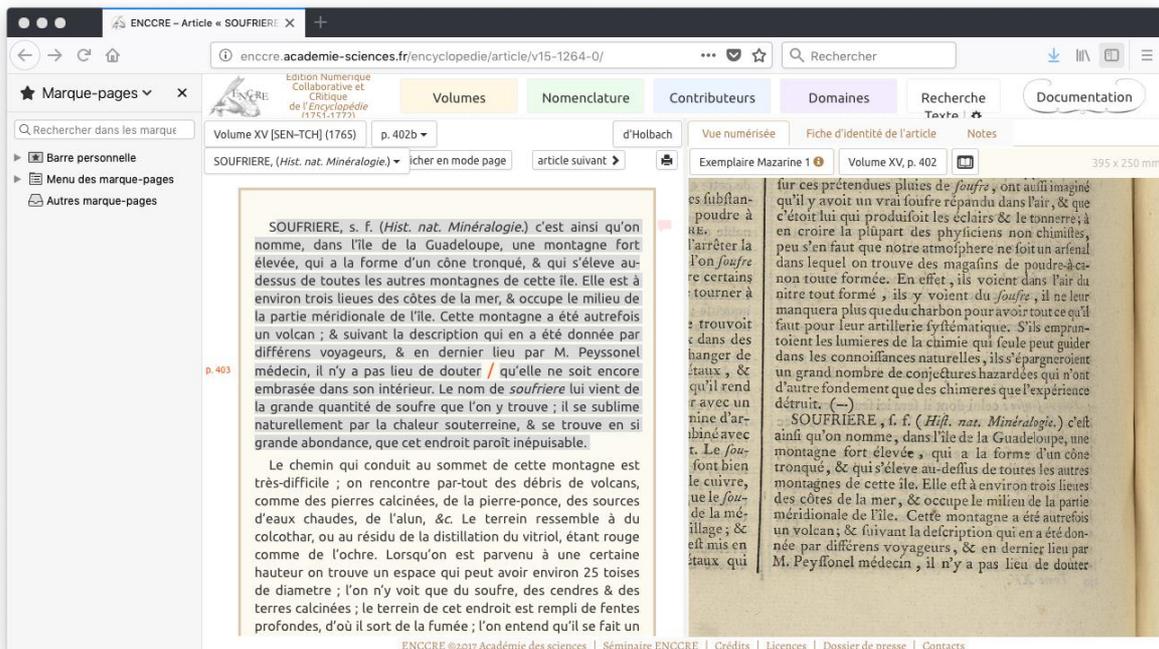
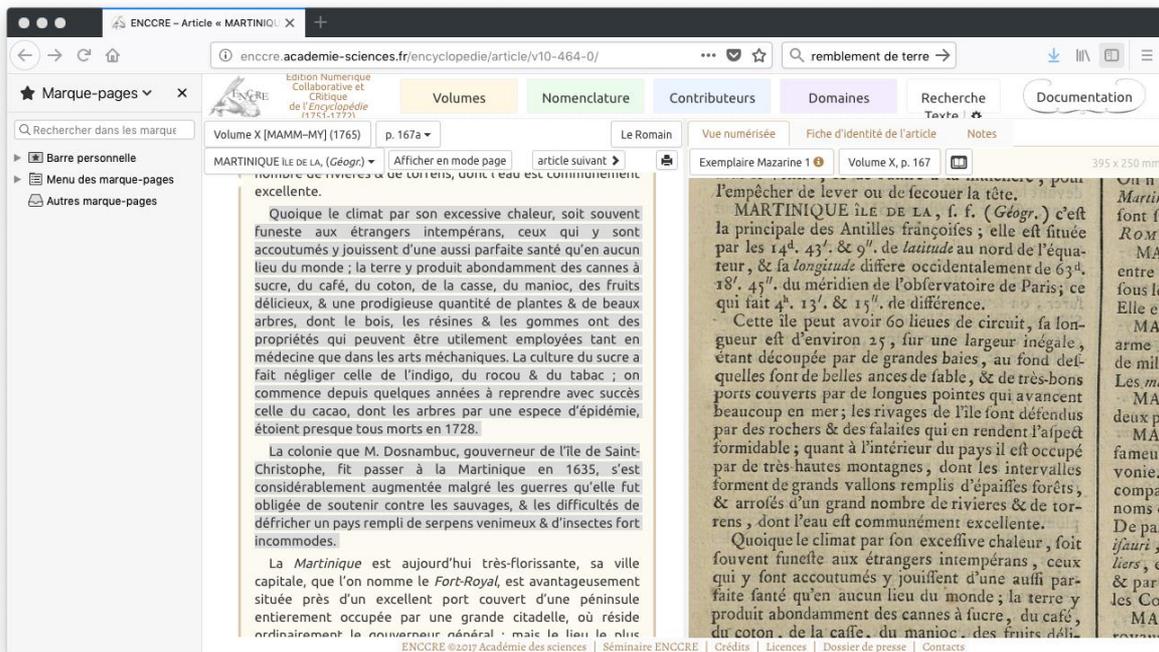
- Buzon, C. (de) et Richard-Pauchet, O. (dir.). (2012). *Le corps et l'esprit en voyage : le voyage thérapeutique*. Classiques Garnier.
- Buzon, C. (de) et Richard-Pauchet, O. (dir.). (2017). *Littérature et voyages de santé*. Classiques Garnier.
- Goulemot, J.-M. (1996). Approximations, fantasmes et compensations dans le Voyage à Bourbonne et le Voyage à Langres. Dans H. Nakagava *et al.* (dir.), *Ici et Ailleurs : le XVIII^e siècle au présent, Mélanges Jacques Proust*. (p. 67-71). France-Tosho.
- Pépin, F. (2013). Diderot dans l'univers des chimistes. Dans A.-M. Chouillet et O. Richard-Pauchet, Diderot, Denis, *Voyage à Bourbonne et à Langres, et autres récits*. (p. 217-237). Dominique Guéniot.
- Pépin, F. (2017). Le Voyage à Bourbonne de Diderot, un voyage thérapeutique ? Dans C. De Buzon et O. Richard-Pauchet (dir.), *Littérature et voyages de santé*. Classiques Garnier. (p. 283-295).
- Richard-Pauchet, Odile. (2012). Diderot : Voyage à Bourbonne et à Langres : une cartographie de l'âme. Dans C. De Buzon et O. Richard-Pauchet (dir.), *Le corps et l'esprit en voyage : le voyage thérapeutique*. Classiques Garnier. (p. 183-199).

Richard-Pauchet, O. (2021). Diderot promeneur solitaire à Bourbonne et à Langres (1770). Dans M. Sokolowicz et I. Zatorska (dir.), *Voyageur, chroniqueur, artiste. Figures du voyageur dans la littérature française au XVIII^e-XIX^e siècle*. WUW. (p. 101-114).

Thomas, Pierre. (2012). « Buffon, ou comment le siècle des Lumières envisageait l'origine du monde ». <https://planet-terre.ens-lyon.fr/pdf/Buffon-origine-monde.pdf>

Vogt, Jean. (2002). Les effets sur la nature des séismes majeurs des grandes et petites Antilles. Dans *Actes des VI^e Rencontres - Archéosismicité & Vulnérabilité, Environnement, bâti ancien et société*. Groupe APS. (p. 1-5). file:///Users/pauchp01/Downloads/01-VOGT.pdf

Annexes



ENCCRE - Article « TREMBLEMENS DE TERRE »

enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v16-1786-0/

reblement de terre

Volume XVI [TEA-VEN] (1765) p. 580b

TREMLEMENTS DE TERRE, (*Hist. nat. Minér. & Physiq.*)

TREMLEMENTS DE TERRE, (*Hist. nat. Minér. & Physiq.*) *terræ motus*; ce sont des secousses violentes par lesquelles des parties considérables de notre globe sont ébranlées d'une façon plus ou moins sensible.

De tous les phénomènes de la nature il n'en est point dont les effets soient plus terribles & plus étendus que ceux des *tremblemens de terre*; c'est de leur part que la face de notre globe éprouve les changemens les plus marqués & les révolutions les plus funestes; c'est par eux qu'en une infinité d'endroits il ne présente aux yeux du physicien qu'un effrayant amas de ruines & de débris; la mer soulevée du fond de son lit immense; des villes renversées, des montagnes fendues, transportées, écroulées; des provinces entières englouties; des contrées immenses arrachées du contint; de vastes pays abimés sous les eaux, d'autres découverts & mis à sec; des îles sorties tout-à-coup du fond des mers; des rivières qui changent de cours, &c. tels sont les spectacles affreux que nous présentent les *tremblemens de terre*. Des événemens si funestes auxquels la terre a été de tout tems exposée, & dont elle se ressent dans toutes ses parties, après avoir effrayé les hommes, ont aussi excité leur curiosité, & leur ont fait chercher quelles pouvoient en être les causes. On ne tarda point à reconnoître le feu pour l'auteur de ces terribles

d'un caractère torti d'une main timide, qui n'a les mouvemens ni libres ni sûrs, & qui ne peut former en effet que des traits maigres, égratignés, *tremblés*. TREMBLEMENS DE TERRE, (*Hist. nat. Minér. & Physiq.*) *terræ motus*; ce font des secousses violentes par lesquelles des parties considérables de notre globe font ébranlées d'une façon plus ou moins sensible.

De tous les phénomènes de la nature il n'en est point dont les effets soient plus terribles & plus étendus que ceux des *tremblemens de terre*; c'est de leur part que la face de notre globe éprouve les changemens les plus marqués & les révolutions les plus funestes; c'est par eux qu'en une infinité d'endroits il ne présente aux yeux du physicien qu'un effrayant amas de ruines & de débris; la mer soulevée du fond de son lit immense; des villes renversées, des montagnes fendues, transportées, écroulées; des provinces entières englouties; des contrées immenses arrachées du contint; de vastes pays abimés sous les eaux, d'autres découverts & mis à sec; des îles sorties tout-à-coup du fond des mers; des rivières qui changent de cours, &c. tels sont les spectacles affreux que nous présentent les *tremblemens de terre*. Des événemens si funestes auxquels la terre a été

ENCCRE ©2017 Académie des sciences | Séminaire ENCCRE | Crédits | Licences | Dossier de presse | Contacts

ENCCRE - Article « VOLCANS »

enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v17-835-0/

Rechercher

Volume XVII [VENE-Z] (1765) p. 443b

VOLCANS, (*Hist. nat. Minéralog.*)

VOLCANS, (*Hist. nat. Minéralog.*) *montes ignivomi*. C'est ainsi qu'on nomme des montagnes qui vomissent en de certains tems de la fumée, des flammes, des cendres, des pierres, des torrens embrasés de matieres fondues & vitrifiées, des soufres, des sels, du bitume, & quelquefois même de l'eau.

Les *volcans*, ainsi que les tremblemens de terre, sont dus aux embrasemens souterrains excités par l'air, & dont la force est augmentée par l'eau. En parlant des tremblemens de terre, je crois avoir suffisamment expliqué la maniere dont ces trois agents operent, & la force prodigieuse qu'ils exercent; on a fait voir dans cet article que la terre étoit remplie de substances propres à exciter & à alimenter le feu; ainsi il seroit inutile de répéter ici ce qui a déjà été dit ailleurs; il suffira d'y renvoyer le lecteur.

Les *volcans* doivent être regardés comme les soupiraux de la terre, ou comme des cheminées par lesquelles elle se débarrasse des matieres embrasées qui dévorent son sein. Ces cheminées fournissent un libre passage à l'air & à l'eau qui ont été mis en expansion par les fourneaux ou foyers qui sont à leur base; sans cela ces agents produiroient sur notre globe des révolutions bien plus terribles que celles que nous voyons opérer aux tremblemens de terre; ils seroient toujours accompagnés d'une subversion totale des pays où ils se

Ces marais devoient être au voisinage de la Mœsie. (D. J.)

VOLCANS, (*Hist. nat. Minéralog.*) *montes ignivomi*. C'est ainsi qu'on nomme des montagnes qui vomissent en de certains tems de la fumée, des flammes, des cendres, des pierres, des torrens embrasés de matieres fondues & vitrifiées, des soufres, des sels, du bitume, & quelquefois même de l'eau.

Les *volcans*, ainsi que les tremblemens de terre, sont dus aux embrasemens souterrains excités par l'air, & dont la force est augmentée par l'eau. En parlant des tremblemens de terre, je crois avoir suffisamment expliqué la maniere dont ces trois agents operent, & la force prodigieuse qu'ils exercent; on a fait voir dans cet article que la terre étoit remplie de substances propres à exciter & à alimenter le feu; ainsi il seroit inutile de répéter ici ce qui a déjà été dit ailleurs; il suffira d'y renvoyer le lecteur.

Les *volcans* doivent être regardés comme les soupiraux de la terre, ou comme des cheminées par lesquelles elle se débarrasse des matieres embrasées qui dévorent son sein. Ces cheminées fournissent un libre passage à l'air & à l'eau qui ont été mis en expansion par les fourneaux ou foyers qui sont à leur base; sans cela ces agents produiroient sur notre glo-

ENCCRE ©2017 Académie des sciences | Séminaire ENCCRE | Crédits | Licences | Dossier de presse | Contacts



Changements socio-culturels et formes de sexualité dans la société « coutumière » boni de la Guyane française au tournant du XX^e siècle

Socio-cultural changes and forms of sexualité in the “customary” Boni society of French Guiana at the turn of the 20th century

Jean Moomou¹⁶⁷

AIHP-GEODE
Université des Antilles

URL : <https://www.unilim.fr/flamme/242>

DOI : 10.25965/flamme.242

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Résumé : L'article propose une étude sur la manière dont les changements sociaux, économiques, politiques, voire culturels intervenus dans les dernières décennies du XX^e siècle au sein de la société Boni ont contribué à modifier en profondeur les relations hommes/femmes, en particulier les pratiques et les représentations de la sexualité. À partir d'une méthodologie fondée sur l'enquête ethnographique, l'article tente de mettre en évidence les changements, mais aussi les continuités souterraines qui affectent les rapports sexuels.

Mots clés : rapport homme-femme, genre, sexualité, identité sexuée, transgenre, représentation, famille-groupe, famille-ménage, Boni, Businenge

Abstract: The article offers a study on how the social, economic, political and even cultural changes that took place in the last decades of the twentieth century within Boni society have contributed to in-depth modification of the relations between men and women, in particular the practices and representations of sexuality. Using a methodology based on ethnographic research, the article attempts to highlight the changes but also the underlying continuities that affect sexual relations.

Keywords: male-female relationship, gender, sexuality, gender identity, transgender, representation, family-group, family-household, Boni, Businenge

¹⁶⁷ Jean MOOMOU est docteur en histoire et civilisations (EHESS, Paris) et Maître de conférences-HDR en histoire et anthropologie des sociétés amazoniennes et caribéennes à l'Université des Antilles. Il est membre du groupe de recherche AIHP-GEODE, membre associé du CIRESC (Centre international de recherche sur les esclavages, Paris) et du GRENAL (Groupe de Recherches sur les Noir-e-s d'Amérique Latine, Perpignan). Il travaille depuis 2002 sur les sociétés en marge du monde colonial et post-colonial, singulièrement les Marrons du Surinam en Guyane française. Il étudie aussi les sociétés créoles des Antilles et de la Guyane. Il a écrit *Les Marrons boni de Guyane : luttes et survie en logique coloniale (1712-1880)* (Ibis Rouge, 2013) et a dirigé l'ouvrage : *Sociétés marronnes des Amériques* (Ibis Rouge, 2015).

Introduction

L'exploitation aurifère (*mawdonenge ten*) et forestière pratiquée entre 1880 et 1960 a généré l'activité du canotage (*kulaboto ten*) chez les Businenge (litt. Nègres des bois) de la vallée du Maroni-Lawa (Boni-Aluku, Dyuka, Pamaka) en Guyane française, c'est-à-dire chez les descendants d'esclaves marrons du Surinam du XVIII^e siècle. Elle a entraîné ces sociétés dans un processus de changement matériel (par l'acquisition d'objets provenant du monde colonial de jadis ou de la société de consommation aujourd'hui), de changement socio-économique (avec l'avènement du travail salarié), politique (par l'émergence du pouvoir représentatif à partir de 1969) et culturel (avec le changement des pratiques alimentaires, vestimentaires, capillaires), voire esthétique. Cette exploitation a révélé également une certaine mobilité spatiale des populations riveraines, facteur de recomposition de l'espace villageois et de modification de la perception du territoire coutumier d'hier. L'intégration des éléments du monde colonial a engendré une mutation et un bouleversement des manières de vivre de ces groupes socio-culturels qui avaient construit leur histoire, élaboré leur identité et leur imaginaire autour du marronnage et à partir de ce qui restait dans leur souvenir des traces de l'expérience esclavagiste et des savoirs hérités de leur origine africaine.

Ainsi, parmi les transformations observées, le présent article¹⁶⁸ entend examiner la manière dont le « *uman nanga man toli* » (histoire de la femme et de l'homme), le « *koosi ini toli*, le *kamba toli* »¹⁶⁹, l'« *usage des plaisirs* » (Foucault, 1984), la définition de l'appartenance sexuée et les responsabilités assignées à chacun des sexes peuvent constituer une grille de lecture pour témoigner d'une évolution des mœurs dans la société boni de la vallée du Maroni-Lawa, au tournant du XX^e siècle. La thématique, au cœur de notre analyse, recouvre des aspects socio-culturels structurés non seulement par l'éducation, mais également par l'histoire des Boni (esclavage, marronnage au XVIII^e siècle, exploitation aurifère durant la fin du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e) ainsi que par les conditions socio-économiques et politiques (comme la municipalisation de l'axe fluvial Maroni-Lawa, l'acquisition de la citoyenneté hollandaise et française au cours des années 1960), voire environnementales (ruralité et urbanité). Elle se situe à la croisée de plusieurs disciplines que sont la psychologie, la sociologie, l'anthropologie et l'histoire. Ce sujet sensible permet, d'une part, de poser la question du rapport entre « le sexe féminin et masculin » et « l'expression de l'intime » dans l'espace public, d'en observer les représentations et les pratiques. D'autre part, en entrant dans l'intimité même de la société boni (rites de passage, fiançailles, mariage, polygamie, viduité, rapport entre homme et femme, institution familiale, parentalité, répartition des rôles au sein du groupe ou du couple...), le sujet est susceptible de nourrir davantage la réflexion relative aux dynamiques de changement social que connaît ce groupe socio-culturel de la Guyane française. Soulignons que l'espace d'un article n'est pas suffisant pour circonscrire un thème aussi vaste et complexe. Ainsi, limiterons-nous notre observation sur les conditions préalables requises pour approcher la question des identités sexuées ; sur les facteurs qui ont engendré les (dis)continuités dans les représentations et les pratiques de la sexualité, à travers des exemples précis ; et enfin sur les tensions que ces mutations ont générées dans la relation *homme-femme* et dans la *famille-groupe*, au sein de cette société coutumière boni en transition.

L'étude s'appuie sur une méthodologie fondée sur une enquête ethnographique auprès des femmes et des hommes de la société boni, mais aussi sur une exploitation des données de la littérature ethnographique de la seconde moitié du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e

168 Nous remercions pour leurs remarques et suggestions les 15 Boni (6 hommes et 9 femmes) qui ont relu cet article.

169 Traduit littéralement : « *histoire dessous les vêtements, histoire de chambre* », c'est-à-dire la vie intime.

siècle nous permettant de nous renseigner sur les mœurs de cette société afin d'y observer et analyser les ruptures et les continuités qui affectent les rapports sexuels. Elle convoque aussi, en toile de fond, les contributions des chercheurs qui ont travaillé sur genre et sexualité aussi bien dans les Amériques qu'en Europe. Il s'agit, entre autres, de Robert Stoller (1968), de Margaret Mead (2001), de Joan Wallach Scott (1988), de María Lugones (2019) ou encore de Michelle Perrot (2009) et de Françoise Héritier (1996) dont les travaux et réflexions théoriques nous éclairent, dans le cadre de notre objet d'étude, sur l'employabilité ou non du concept de genre ainsi que sur les glissements sémantiques opérés. Elle s'appuie, enfin, sur les travaux de chercheurs qui nous ont précédé comme Jean Hurault (1961 ; 1970a ; 1970b ; 1998), Diane Vernon (1989 ; 1992) ou encore Marie-José Jolivet (2007).

1. Considérations conceptuelle et méthodologique

La façon dont s'agencent les relations entre l'homme et la femme dans la société boni (ce qui est aussi valable chez les autres Businenge du Maroni-Lawa) montre que la question de la domination ou de l'égalité entre les deux sexes ne se pose ni ne s'entend de la même manière que dans les sociétés occidentales. L'analyse du témoignage des *sabiuman*¹⁷⁰ et des *sabiman* (masculin de *sabiuman*) nous montre qu'il n'existait pas d'asymétrie entre les rôles dévolus à chacun des sexes (*uman wooko/manenge wooko*)¹⁷¹, en termes d'obligations sociale et rituelle, mais de complémentarité. Jadis, cette répartition ne donnait droit à aucun pouvoir de supériorité d'un sexe sur l'autre. Autrement dit, la distinction sociale entre l'homme et la femme n'était pas synonyme d'inégalité de traitement de l'un au détriment de l'autre sexe. Jusqu'à une époque récente, dans la société boni ou chez les Dyuka et les Pamaka, l'homme n'était pas perçu comme supérieur à la femme, ni inversement du reste. L'un et l'autre jouissaient d'une totale indépendance jalousement défendue (Hurault, 1961, p. 158). Faudrait-il y voir un attachement aux principes hérités de l'histoire du marronnage, quand les ancêtres luttèrent pour recouvrer leur statut d'homme libre ? Principes qui contrastent avec les comportements de domination observés durant le passage dans les plantations de la Guyane hollandaise. La femme et l'homme possédaient chacun sa propre maison avec des ustensiles de cuisine, son propre canot, dans leur village respectif. Toutefois, celui ou celle qui manquait à ses obligations familiales et conjugales était vite rappelé à l'ordre dans l'espace public (pendant une réunion publique) comme dans l'espace privé (au sein de la cellule familiale ou conjugale). La distribution des tâches et des responsabilités assignées à l'homme et la femme boni, résultat d'une construction (bien évidemment) sociale et historique, ne s'est pas élaborée au détriment de l'un ou de l'autre sexe, mais autour d'un certain équilibre, au regard des conditions de vie qu'imposait leur nouvel environnement.

Notons toutefois que la question se pose de manière différente aujourd'hui avec l'arrivée, au sein de l'ancien mode de vie des Boni, d'éléments extérieurs à leur société. Ces mutations engendrent (non sans heurts) un remodelage et une redéfinition, à la fois des fonctions respectives assignées jusque-là à l'homme et à la femme au sein du couple, de la famille et du groupe, mais aussi de la manière des Boni de penser la relation *homme-femme* et de dire la sexualité. On soulignera le rôle joué par l'urbanisation, l'exode rural ; le niveau d'instruction de la femme et de l'homme, l'itinéraire de chacun ; le milieu social dans lequel il ou elle évolue ; la christianisation des mœurs et l'impact des médias numériques.

Dans cette société boni, l'individu est déterminé selon un ensemble de critères. Parmi les critères relevés, nous n'en retiendrons ici que quatre. D'abord, par rapport au sexe biologique

170 Personnage central du groupe, dépositaire des connaissances, des savoirs et des savoir-faire des Anciens.

171 Traduction littérale : « travail de femme, travail d'homme ».

reconnu au moment de naissance (n° 1). On est une femme si on possède un vagin, un cycle menstruel allant des premières règles jusqu'à la ménopause et du fait aussi que l'on donne la vie. On est un homme si on dispose d'un pénis. L'incomplétude constitutive des deux sexes fait qu'il n'y a pas de descendance possible sans une rencontre des deux. En conséquence, cette incomplétude met la femme et l'homme, selon le témoignage des *sabiuman* et des *sabiman*, sous une forme de dialogue constant et les oblige à être complémentaires, dans une logique de don contre-don, au risque de périr.

Les Boni appliquent cette distinction de sexe (mâle et femelle) à la faune et à la flore de leur environnement ainsi qu'aux divinités qui régissent leur monde. Au critère biologique, ils adjoignent une dimension physiologique (n° 2). À ces deux critères, s'ajoutent (n° 3) les codes de comportements sociaux, sexuels et affectifs qui leur sont assignés respectivement. Citons parmi les codes sociaux, le port du vêtement coutumier d'usage jusqu'aux années 1980, moment de la démocratisation de l'habit européen. Ainsi, la femme a porté une feuille de palmier tressée ou de bananier autour des reins, depuis le marronnage jusqu'aux années 1880. Elle l'a alors abandonnée au profit du pagne (*pangi*) puis, progressivement, au profit du vêtement européen. De son côté, l'homme avait recours à l'écorce de bois pour cacher son sexe, puis à un morceau de tissu (*kamisa*) qui passait entre ses jambes avant de s'approprier définitivement le vêtement européen. (n° 4) Un individu pouvait perdre l'identité de son sexe biologique de naissance s'il n'adoptait pas les codes qui y étaient associés. Ainsi, une femme d'allure masculine est qualifiée, de façon péjorative, par l'expression « *manenge uman sondee taka* » (un *homme-femme* sans testicules : une hommasse). Pour un homme qui a une allure féminine, des périphrases qui sont également dépréciatives sont utilisées pour le désigner : « *gelisi uman, du enke uman* » (cesse de faire les choses comme une femme). Par rapport à d'autres sociétés, une autre distinction s'opère au niveau du sexe biologique d'une personne. Chez les Boni interfère, dans l'identité sexuelle d'une personne, le système des croyances : croyance en la réincarnation (*nenseki*), croyance en la présence et au pouvoir de l'âme (*akaa/yeye*) et en la « divinité du lieu d'où l'enfant vient » (*bun gadu*) qui sont autant d'éléments de foi susceptibles¹⁷² de déterminer, selon les *obiaman*¹⁷³ une orientation sexuelle (aspect sur lequel nous reviendrons ultérieurement).

L'écriture de cet article s'appuie d'une part, sur notre propre expérience en tant que descendant de Marron et sur une longue enquête ethnographique que nous avons effectuée dans le cadre de notre thèse de doctorat (Moomou, 2009). Le travail a été poursuivi en vue de la rédaction du présent article. Cette enquête consistait à interroger des femmes et des hommes sur la question du *genre*. Pour obtenir des informations relatives à notre sujet, nous avons d'abord adopté la méthode de l'entretien semi-directif, en posant à nos interlocutrices et à nos interlocuteurs des questions ouvertes en les laissant parler librement, de manière à ne pas les interrompre. À titre d'exemple, on retiendra les interrogations suivantes : « Madame un tel, parlez-nous du rapport entre l'homme et femme depuis votre adolescence jusqu'à aujourd'hui ? », « Pouvez-vous nous raconter votre vie ? ». Les mêmes questions ont également été posées à l'homme. La méthode de l'observation directe et indirecte sur le terrain ainsi que l'observation participante et multiple ont aussi été sollicitées. L'objectif était de mieux appréhender les dires des personnes questionnées. Ainsi, une centaine de personnes ont été interrogées. Nous avons pris en compte les classes d'âges, compris entre les plus de 18 ans et les plus de soixante-ans, de manière à donner une représentation de leur expérience de vie. Ont été pris en compte également les espaces (villages et villes) où se sont déroulés nos entretiens, les circonstances au cours

172 Géraldine Renault, conversion, Saint-Laurent-du-Maroni, 04/04/17.

173 Louis Topo (*sabiman-obiaman boni*), Loka, 12 mars 2012.

desquelles se sont effectuées nos observations (fêtes coutumières, fêtes patronales dans les communes du fleuve Maroni-Lawa, lessive au bord du fleuve, activités agricoles, nettoyage des lieux de culte par des femmes, parties de chasse et de pêche entre hommes, situations conflictuelles dans les couples et les familles, etc.). Autant d'éléments susceptibles de nous renseigner sur la nature des réponses données. Intervenant en tant que chercheur (et non pas en tant qu'homme qui porte un regard sur la femme), nous avons dans cet article condensé le point de vue des femmes et des hommes dans la considération de nos analyses.

Nous aurions pu faire une étude en nous fondant uniquement sur le point de vue des hommes sur la femme ou sur celui des femmes sur l'homme. Nous avons choisi plutôt de centrer notre analyse sur les deux protagonistes, de manière à avoir une lecture la plus complète possible sur l'évolution des mœurs à l'intérieur de la société boni, d'une part. D'autre part, nous avons sollicité les littératures ethnographiques de la seconde moitié du XIX^e siècle (Crevaux, 1877 ; Brunetti, 1886 ; Coudreau, 1893) et de la première moitié du XX^e siècle (Tripot, 1910). Cette lecture nous renseigne sur les mœurs des Boni et nous permet d'en observer les ruptures et les continuités. L'étude s'appuie, enfin, sur l'apport des travaux et réflexions des auteurs qui nous ont précédé. Parmi eux, l'ingénieur-géographe Jean Hurault, dans ses contributions (Hurault 1961, p. 121-158 ; Hurault, 1970a et 1970b), a traité des rapports entre l'homme et la femme dans la société boni des années 1950 et 1960. Il en va de même des anthropologues, comme Diane Vernon (1992) sur la répartition des rôles entre l'homme et la femme en société dyuka, de Marie-José Jolivet (2007) sur la question du *genre* chez les Dyuka, à travers la polygamie. A l'instar des *Arts des Marrons* (Price, 2005, p. 31-49), le couple Price (Richard et Sally) ont traité, dans leurs multiples travaux, cette question du *genre*, chez les Saamaka, des exemples de femmes marronnes (Kaala et Panza) aux côtés des hommes saamaka durant le marronnage (Price, 1994, p. 119-123 et p. 211-218). Il en est de même du couple Thoden van Velzen et W. van Wetering (Thoden et Wetering, 1982 ; 2004). Divers aspects ont été étudiés par ces chercheurs : la répartition des rôles entre l'homme et la femme au sein du groupe, la polygamie, le mariage, le divorce, l'éducation des filles et celle des garçons, la parenté, etc. Toutefois, notre étude ne consiste pas à faire un compte rendu critique des travaux de tous ces chercheurs, ni de commenter ce qu'ils ont écrit, pour ensuite parler de notre propre analyse. En convoquant des données à la fois anthropologiques et sociologiques, l'article a pour objectif de poursuivre leur réflexion en mobilisant à la fois les écrits ainsi que les sources orales pour analyser, dans une perspective historique, un aspect qui a été malgré tout peu approché, à savoir la construction des identités sexuées, la question de l'intimité et les changements opérés au cours du temps.

Nous nous intéressons à la question de la construction des identités sexuées au sein de ce groupe, dans la mesure où nous avons noté, à travers les témoignages des *sabiuman* et *sabiman*, en comparaison avec la jeune génération, qu'un remodelage s'est opéré dans le rapport *homme-femme* ainsi que dans la nature de l'expression du « plaisir charnel ». Cette mutation a été perceptible dès les années 1960 et 1970. En effet, à partir de cette époque, les transformations de la société boni ont semblé s'accompagner d'un nouveau regard porté sur leur sexualité, mais aussi sur les rapports *homme-femme*, dans la relation conjugale, dans la répartition et dans la complémentarité des rôles qui prévalaient jadis, par exemple. Une transformation qu'il faudrait mettre en parallèle avec ce qui s'est passé au niveau de l'émancipation de la femme, en France et dans le monde. Autrement dit, la déstabilisation des certitudes s'y est opérée au cours des années 1920 et 1930 et s'est concrétisée durant les années 1960. Cette mutation qui a eu lieu en France hexagonale s'est diffusée dans le département de la Guyane française. Cela eut lieu sur le littoral guyanais et dans la vallée du Maroni-Lawa, par le biais du contact soutenu entre les habitants des villes du littoral guyanais et surinamien (Créoles) et les Boni des villages, influencés par cette pensée. Le rapport au désir, la recherche du plaisir et les pratiques sexuelles ont connu une évolution importante, durant la seconde moitié du XX^e siècle. On a assisté à la

libération de la parole autour de la sexualité et à l'émergence d'une certaine exhibition de soi, ce qui n'a pas été sans conséquence dans le mode de vie et de penser de cette société coutumière en transition.

Comment percevoir les mystères et les idées reçues qui entourent la sexualité de nos aînés ? Comment pensaient-ils l'amour, la sexualité, la conjugalité et la parentalité ? Comment concevaient-ils les rapports liés au sexe ? Comment faisaient-ils l'amour ? Faisaient-ils des câlins ? S'embrassaient-ils ? En lien avec la pudeur dans laquelle ils étaient élevés, y avait-il une inhibition de la femme comme de l'homme pendant l'acte sexuel ? Autant de questions que la génération d'âge moyen (entre trente et quarante ans) se pose quant aux pratiques sexuelles des générations précédentes, sans pour autant aller les leur poser directement. Y a-t-il continuité ou transformation entre la sexualité des aînés, des rapports *homme-femme* des trente-quarante ans et des jeunes générations ? Si modification il y a, à partir de quand s'est-elle opérée ? Évoquer oralement la sexualité ou les relations *homme-femme* est plus aisé que d'accomplir sa mise en écriture, car il s'agit d'un sujet très sensible où sont abordés les secrets de famille, la vie privée des femmes et des hommes qui ont une moyenne de soixante-dix ans et qui ne veulent pas forcément dévoiler leur intimité. À ce propos, certains nous ont demandé : pourquoi allons-nous *dokoo* (fouiner/creuser) dans leur vie privée ? Quelles sont nos motivations ? Des interrogations légitimes auxquelles nous avons dû répondre pour établir la confiance. Les questions que nous leur posons les embarrassent, autant que nous-même, puisque le sujet renvoie à la pudeur. Notre attitude doit découler du respect que nous leur devons.

Dans cette société, on n'abordait pas la sexualité ni les rapports entre l'homme et la femme devant les parents ni devant les beaux-parents et il est rare d'entendre parler de sexe entre les Boni nés avant les années 1960/1970. Ce comportement diffère de celui des générations nées à partir des années 1970 et des jeunes générations. Pour ces dernières, la sexualité est devenue un sujet de conversation presque banal. S'il arrive que les adultes en parlent entre eux, ils se taisent dès qu'ils se retrouvent face à une personne du sexe opposé ou face à une personne extérieure à leur famille, à leur clan, à leur groupe. Ils se taisent aussi face à un adolescent, à un enfant, estimant que les enfants découvriront les secrets de la sexualité à l'âge adulte en faisant leurs propres expériences. Soulignons le fait que les parents des *sabiuman* et *sabiman* que nous interrogeons évoquaient rarement leur vie sentimentale et sexuelle devant leurs enfants ou uniquement pour les rappeler à l'ordre lorsque certains avaient un comportement vulgaire, voire déviant, mais ils refermaient aussitôt la parenthèse. Notre questionnement a d'abord rencontré une certaine méfiance de la part des *sabiman* et *sabiuman*, puis a généré une certaine forme de satisfaction puisque nous nous intéressions à eux, et surtout à la connaissance qu'ils avaient du « plaisir charnel », à la vision qu'ils avaient de l'amour, de la sexualité, des rapports *homme-homme* ; autant de sujets sur lesquels ils n'avaient pas l'habitude de s'exprimer. En leur posant ces questions, ils ont répondu le plus souvent par des phrases, accompagnées de fous rires, telles que : « *mati/bia, fika mi ye anga u taki !* »¹⁷⁴. Cette attitude augurait un échange possible et riche en anecdotes.

Pour contourner les obstacles, pendant des entretiens, nous avons emprunté plusieurs voies. Cela permit, sans que les *sabiman* et *sabiuman* ne s'en rendent compte, de nous plonger dans leur vie intime. Notre première stratégie a été de passer par la question de la polygamie et de son rôle dans la société boni d'avant les années 1960. La polygamie touchait alors la fierté des hommes boni. Cela consistait, d'une certaine manière, à la prise en charge matérielle des

174 « Ami (e), laisse-moi avec tes paroles ! ».

femmes, par exemple par un homme canotier, balatatiste¹⁷⁵ ou magasinier, qu'il soit déjà lié à une autre femme ou non. Elles jouissaient ainsi d'une certaine liberté, puisque l'homme n'était pas constamment présent au domicile.

En les laissant librement raconter ainsi leur histoire, les femmes comme les hommes, contemporains de l'époque que nous étudions, nous ont laissé accéder à une partie intime de leur vie. Profitant de cette opportunité, nous les avons amenés progressivement à nous parler des relations entre l'homme et la femme, mais aussi de la place de chacun d'eux dans la société. Il était également question des obligations de l'homme envers ses beaux-parents et sa femme, puis inversement. Les obligations concernaient aussi la question de l'éducation des garçons, des filles comme « ferment des personnalités » (Mead, 2001) ainsi que de leur place dans la société. Autant de sujet qui diffèrent sensiblement de ce que nous observons de nos jours. Nous nous sommes intéressé à la manière dont les couples se sont formés : à quel moment de la journée (*maman ten/mindi dey/baka dina/neti*)¹⁷⁶, à quel endroit (abattis, bord ou milieu de la rivière), dans quel contexte (fêtes coutumières, entraide). Citons un élément qui permettait une rencontre entre jeunes adultes, à savoir : des jeux terriens (*kukukuulu* : « jeu de cache-cache ») et aquatiques (*yampa*). Insistons sur ce dernier point. Contrairement à ce qui se produit de nos jours, les jeux aquatiques étaient très développés chez les Boni jusqu'au début des années 1990. Le jeu *yampa* a été introduit dans les années 1950 en pays boni par l'école hollandaise. Le récit relaté avant le jeu renvoie aux couleurs du drapeau hollandais, à la famille royale (Orange de Nassau) et au poisson qu'elle consomme, la morue (*bakiyawn*). Le *yampa* est un jeu aquatique très dynamique qui offre une double possibilité aux garçons de se rapprocher des filles ou inversement, et de prendre rendez-vous. N'ayant pas l'occasion de se rapprocher d'elles dans le village à cause de la surveillance des parents, certains jeunes adultes garçons profitent de cette occasion pour disparaître derrière les pirogues stationnées au débarcadère avec les filles pour réapparaître quelques minutes plus tard. Il existe un ancêtre de ce jeu, le *faa*. Il se jouait le plus souvent avec deux, voire davantage de participants. Le *faa* était moins dynamique que le *yampa*, mais il fallait tout de même être un bon nageur pour ne pas se laisser attraper avant d'avoir atteint le lieu de repos.

Nous nous sommes également intéressé à leurs jeux de séduction (*poolo gi uman/poolo gi man*), à leur manière de se comporter en société. Quelle stratégie de conquête mettaient-ils en place pour s'approcher mutuellement ? Comment la femme ou l'homme réagissaient-ils en cas de refus ? Enfin, nous nous sommes intéressé à l'arrivée du premier enfant, à son lieu de naissance, au choix de son nom, ainsi qu'aux rituels qui accompagnaient la naissance.

La deuxième stratégie que nous avons retenue a été le recours à deux objets de culte que l'homme et la femme boni utilisent. Même si nous connaissons leur fonction, nous avons préféré laisser les personnes interrogées nous en dévoiler elles-mêmes l'usage, car parler de ces deux objets revient au final à discourir sur la sexualité et sur les rapports *homme-femme*. Il s'agit du *bokekete/kelinki* (bouilloire/pot de chambre) et du *mannenge-bata* (la potion qui te fait homme). La jeune femme reçoit le premier objet à la fin de sa puberté (vers 17 et 18 ans), lors de la cérémonie du « *gi panggi/dumbi panggi* »¹⁷⁷ (don du pagne). À cette étape de sa vie, le cercle des femmes lui apprend ses droits et ses obligations ainsi que ceux des hommes. Elle a droit

175 Homme qui saignait l'arbre balata (arbre de la famille des sapotaceae, originaire de l'Amérique tropicale, plateau des Guyanes) pour en tirer le latex.

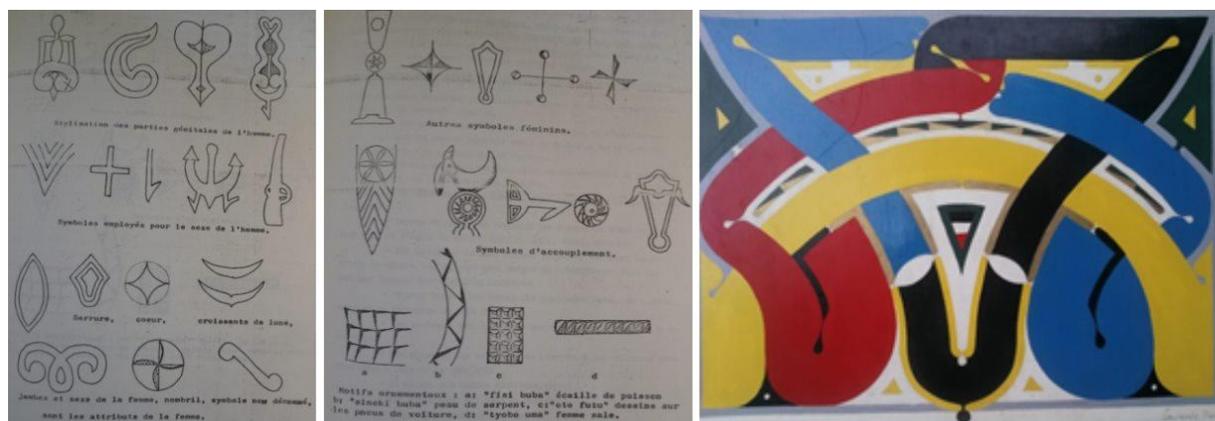
176 Respectivement : matin/midi/après le dîner ou soir/nuit.

177 Pour les garçons, la cérémonie s'appelle le *tey kamisa/gi kamisa* (don du *kamisa*). Contrairement à celui des femmes, ce rite a complètement disparu chez les Boni. Toutefois, même si le rite de passage ne se pratique plus, les hommes ont néanmoins un *kimisa* qu'ils peuvent porter lors des grandes occasions.

par exemple aux relations sexuelles, mais discrètes, de manière à ne pas ternir sa réputation avant son mariage. A partir de ce jour-là, jusqu'à sa vieillesse, elle a recours à l'utilisation du *bokekete*. Elle y dépose plusieurs variétés de feuilles qu'elle laisse infuser dans de l'eau chaude. Puis elle verse le liquide dans un *kelinki/doodo* (pot de chambre) pour faire sa toilette intime et permettre ainsi une bonne hygiène. Cette préparation, dont les femmes connaissent les vertus, permet d'éviter les infections (mycoses vaginales, maux de ventre, pertes, refroidissements). Elle est très utilisée lors d'un accouchement. Il s'agit d'un rituel incontournable pour la femme boni et businenge en général, des villages mais aussi des villes d'aujourd'hui, pour certaines d'entre elles. Cette bouilloire accompagne la femme partout où elle se rend. Elle permet de « *seeka yu seefi fi yu de bun* »¹⁷⁸ évoque une *sabiuman* boni. En oubliant de l'emporter lors d'un long ou lointain déplacement, « *tu ne peux pas être à l'aise, c'est comme s'il représentait ta nourriture* »¹⁷⁹ déclarent certaines d'entre elles. Cette décoction présente un autre intérêt, car elle a le pouvoir de rétrécir la partie intime du corps de la femme. Le deuxième objet, *mannenge bata* (la bouteille qui te rend homme/bouteille de l'homme), appelé aussi *pipi bata* (la bouteille du pénis) contient une préparation à base de feuilles et de racines mélangées à de l'alcool que l'homme, le plus souvent âgé de cinquante ans, prépare lui-même et boit avant d'entreprendre un acte sexuel. L'objectif de cette potion est de garder le phallus en érection plus durablement. L'impuissance sexuelle étant très mal perçue, l'homme boni peut devenir la risée des femmes qui en parlent entre elles lorsqu'elles font la lessive ou la vaisselle au bord de la rivière. À cause de ce problème, un homme peut rester célibataire toute sa vie.

Notre troisième stratégie nous a fait passer par les *mato* (contes en soirée ou lors des rites funéraires), comme celui de *baa Anansj anga sa Wenon toli*¹⁸⁰, par les symboles de l'*art timbe*¹⁸¹ (figure géométrique sur un support en bois) qui mettent souvent en scène, de façon ironique ou détournée, la sexualité. En guise d'illustration, le tableau de Sawani Pinas (**figure c**) représente une scène d'amour.

Figure 1 : Figures représentant le corps sexué



a/b) : Abonnenc, 1971-1972 : 62-63 ; c) Sawanie Pinas, tableau « A pasi fu lobi » (Le chemin de l'amour), 2005.

178 « Prendre soin de son corps pour se sentir bien ».

179 « *I no man de bun, na leti enke na yu nian nian* ».

180 Histoire d'*Anansj* et de sa femme sa *Wenon*. Pour de plus amples renseignements, voir (Anelli, 1994).

181 Pour l'étude de l'*art timbe* chez les Boni, voir (Hurault, 1970a) et (Abonnenc, 1972). Voir aussi (Price, 2005 ; 2015).

Nous avons eu recours aussi à l'interprétation de rêves érotiques, aux *odo*¹⁸² (adages), *nango*¹⁸³ (paraboles) et énigmes qui émanent de la dynamique discursive des Boni. Ont été également convoquées les figures de style (périphrase, ellipse, analogie, métaphore, métonymie, euphémisme) et autres expressions. Citons quelques exemples : *siibi nanga yu/didon nanga yu* (passer la nuit/coucher avec quelqu'un) ; *waka-waka napi* pour parler d'un coureur de jupon ; *faya ede* et *pania ede* pour désigner une femme frivole ; *booko kini* (plier les genoux en parlant de la femme pour signifier son premier rapport sexuel trois mois après son accouchement) ; *luku bee* (regarder le ventre c'est-à-dire faire l'amour à sa femme pendant la grossesse). La pratique du *luku bee*, d'après le récit d'une *sabiuman* boni, faisait partie des obligations de l'homme boni. Il lui était interdit d'abandonner sa femme durant une grossesse.

La dernière méthode consistait à visiter le répertoire des chansons coutumières (*awasa singi*, *songe singi*, *mato singi*, *awawa*¹⁸⁴), d'hier et d'aujourd'hui. Parmi les thématiques abordées dans ces chants, la pauvreté, la richesse, la souffrance, la joie de vivre, l'échec, la réussite sociale, la vie en société, l'amour, le partage, la sexualité, les relations conjugales sont omniprésents. En guise d'illustration, les documents sonores¹⁸⁵ de Jean Hurault entre 1957 et 1965, sources ethnographiques très intéressantes, nous plongent dans l'univers des Boni de cette époque par l'intermédiaire de chanteurs boni, comme *papa Eféa*, *papa Apawlobi*, *papa Nétoyé* et la chanteuse *ma-Tikisi*. À cette source sonore, nous ajoutons les cassettes audio datant des années 1980 et 1990 dans lesquelles des femmes envoient des messages d'amour à leur mari et inversement ou de *kapiten*¹⁸⁶ d'un village à un autre en vue de régler des conflits fragilisant un couple. Notons qu'il est possible d'accéder aussi à l'intimité de la vie des hommes et des femmes lors des conflits entre prétendants ou entre conjoints, lors de disputes entre rivales lorsqu'elles font la lessive ou la vaisselle au débarcadère (*lanpeesi*). En effet, à travers les joutes verbales transparaissent des informations relatives aux pratiques sexuelles et des rapports *homme-femme*. D'autres circonstances favorisent la discussion autour de la sexualité et des rapports *homme-femme*. Il s'agit par exemple du moment où les femmes épluchent et râpent le manioc pour préparer le *couac* ; lorsque la récolte du riz ou de l'arachide commence ou bien lorsqu'elles intègrent le *munu-osu*. Le *munu-osu* (maison de la lune) est une cabane située loin des espaces culturels dans laquelle la femme vit pendant la durée des menstruations. Chez les hommes, la discussion est propice lors d'une partie de chasse, de pêche ou encore durant le halage d'un canot, du défrichage d'un champ agricole.

Afin d'appréhender tous ces éléments, nous avons demandé aux personnes interrogées de s'exprimer librement, en prenant soin de ne pas les interrompre. Quand cela a été nécessaire, nous avons demandé à nos proches de mener leur propre enquête auprès des personnes de leur cellule familiale ou de leurs amis, après leur avoir mentionné les classes d'âges qui nous intéressaient. Nous avons alors confronté et analysé ensemble les résultats obtenus.

182 « *Kibi du, kumba sa soli* » (jeune fille, tu peux te cacher pour faire l'amour, mais ton nombril va te trahir), « *san fu kii rawmma nee gi en bee* » (ce qui devait tuer la vieille dame l'a mise enceinte), « *tapu a wali na ini foo-kuukuu ini* » (enfermer un pian dans un poulailler).

183 « *I be go na waka esi de* » (j'étais en promenade hier soir), « *i be go na wan olo* » (j'étais dans un « trou »), « *i be pasa a pe* » (j'étais passé par là), « *a baya de be feni mi/a baya de be go na mi* » (cet homme-là m'avait eu/cet homme-là était entré en moi).

184 Il s'agit de chants parodiés exécutés lors des fêtes funéraires, mais aussi lors du jour de l'an. Pour de plus amples renseignements, voir (Anakesa, 2008).

185 Voir (Hurault, 1998).

186 Chef de village.

2. Dans l'archéologie de la « fabrique » de la relation homme /femme

Invitées à parcourir leur « égo-histoire » (histoire personnelle, vie maritale, expérience de la polygamie) ou à analyser elles-mêmes certains contes, certains mythes, certains symboles du *timbe*, adages et énigmes, les personnes interrogées ont abordé le thème qui nous intéresse ici. L'examen de leur dynamique discursive révèle la nature des « violences » conjugales et la manière dont se réglaient les conflits à l'intérieur du couple. Par exemple, la coutume autorisait l'homme trompé à faire usage de la violence physique pour réhabiliter son honneur, lorsqu'un autre homme courtisait sa femme. À l'époque du *loweten* (marronnage) et jusqu'aux années 1960-1970, un certain nombre d'hommes boni, en l'absence de ciseaux certes, mais surtout pour des raisons esthétiques, portaient différents types de coiffures tressées. Ils se faisaient coiffer par leurs sœurs, cousines ou amies. Les problèmes commençaient quand ils se faisaient coiffer par la femme d'autrui. Assis sur un banc, le visage se trouvant proche de l'espace intime de la femme qui le coiffait, l'homme pouvait ainsi profiter de cette occasion pour la séduire (*begi a uman*). D'autant plus qu'avant les années 1960-1970, les femmes portaient des pagnes certes, mais pas de sous-vêtements, le plus souvent¹⁸⁷. Le conjoint considérait que l'homme coiffé l'avait « *toobi* » (avait troublé sa vie). L'incriminé pouvait ainsi recevoir une correction sévère de la part du conjoint ou du frère de ce dernier. Il pouvait subir la correction ou choisir de s'échapper, mais il pouvait aussi riposter s'il avait été accusé à tort. On comprend maintenant pourquoi les mères recommandaient à leurs filles adolescentes ou adultes de faire attention au statut des hommes qu'elles coiffaient. Une femme dont le mari était courtisé avait également le droit d'infliger une correction physique à la prétendante, sans pour autant verser son sang ou proférer des paroles acerbes à son encontre. Si cette dernière était fautive, elle ne réagissait pas. Dans le cas contraire, les bagarres éclataient et des insultes étaient proférées.

Les différents récits mettent également en évidence le *fuusuku uman*¹⁸⁸/*suwa anga uman* (la lutte avec la femme, c'est-à-dire le viol), les *du ogi na man osu* » (adultères)¹⁸⁹, les *fii a uman* (attouchements) et leurs conséquences. Des accompagnements psychologiques existaient pour aider la femme qui avait subi des exactions et des punitions sévères étaient prononcées à l'encontre de l'incriminé. Les récits révèlent aussi les stratégies adoptées par la femme ou l'homme pour se rencontrer, comme le recours à des adages, à des chansonnettes dont les paroles détournaient l'attention des personnes susceptibles de les comprendre. Des femmes avaient recours à un ensemble de codes pour donner rendez-vous à un homme : la forme du nœud donné au torchon qui couvrait le repas qu'elle envoyait à un homme, par exemple. La femme qui n'éprouvait plus de désir pour son conjoint, et qui avait du mal à le lui avouer, pouvait utiliser un code de communication : disposition particulière de la cuillère sur la table ; lui servir de l'eau tiède à la place d'eau fraîche à boire, etc. Ayant reçu l'instruction par l'intermédiaire de ses oncles maternels ou de son père éventuellement, durant son adolescence, l'homme était capable d'interpréter ces signes. Un homme qui désirait une femme lui offrait un objet artisanal (*tee, bangi, kankan, mata, tafa, pali, guluma, koja, paytiki...*)¹⁹⁰ sur lequel il avait inscrit un message d'amour. Dans le cas de l'officialisation d'une relation, il existait un *contrat de mariage*¹⁹¹ qui consistait à échanger un bien précieux, entre l'homme et la femme.

187 Souignons qu'à défaut de culotte, la femme adulte portait, en dessous du pagne, un petit *kamisa* (à ne pas confondre avec celui porté par les hommes) qui faisait office de sous-vêtements. Mais l'usage était rare. Ce petit *kamisa* était très utilisé lors des menstruations ou suite à l'accouchement.

188 Ce terme provient probablement d'une déformation de l'expression « violer une femme » en néerlandais, « *wrouw schenden* ».

189 L'adultère est interdit à la femme, mais toléré chez l'homme.

190 Plat à vanner, banc, peigne, mortier, table, pagaie, planche à laver, battoir à linge, spatule.

191 Bruno Apouyou, entretien par téléphone, Paris, 08/09/12.

Ce bien pouvait être un hamac, un pagne brodé, un *kamisa* brodé, un bijou, etc. En cas de rupture, l'un devait absolument remettre ce bien à l'autre ou à un membre de la famille qui pouvait l'accepter ou le refuser. La séparation ne pouvait pas avoir lieu si un des conjoints refusait de reprendre l'objet témoin de l'engagement.

Ce *contrat* symbolique engageait l'homme à bien s'occuper de sa femme, à la protéger, à la nourrir, à bien s'occuper des enfants (même s'ils n'étaient pas les siens), à construire une maison à sa femme dans le village de celle-ci, à lui couper un abattis, à lui offrir un canot à pagaie, à respecter ses beaux-parents et sa famille d'accueil qu'il devait considérer comme sienne, à porter le deuil en cas de décès. Il devait aider ses beaux-parents dans les activités agricoles. Ce contrat l'engageait aussi à ne pas battre sa femme et à ne pas la faire souffrir. S'il ne voulait plus d'elle, il devait la ramener à son village d'origine. De son côté, la femme devait s'occuper de son mari, lui préparer à manger, avoir un comportement respectueux à son égard et lui être fidèle, s'occuper des enfants, respecter ses beaux-parents, les aider dans les travaux agricoles. En cas de décès de son mari, elle devait porter le deuil. Malgré ces règles strictes, on note une certaine « liberté » dans le couple où ni l'homme ni la femme boni ne devaient se sentir prisonniers l'un de l'autre (Hurault, 1961, p. 149-150). L'homme ou la femme pouvaient rompre le mariage sans autorisation. Toutefois, dans la réalité, l'homme comme la femme étaient rappelés à l'ordre par la famille, en cas de manquement aux obligations. Le couple était considéré comme un enjeu entre deux familles qui s'étaient liées par alliance ; la forme de « privatisation » qu'on observe depuis les années 1990 n'existait pas et le consentement des parents pouvait prendre le pas sur les désirs du couple. La « confiscation » du couple par les deux conjoints n'était alors pas tolérée. Selon les *sabiuman* et les *sabiman* des années 1960, le bonheur comme le malheur devaient être partagés entre les trois composantes (les deux familles et le couple), car les deux familles voulaient contrôler la situation et protéger celui ou celle qui appartenait à sa lignée.

De leurs témoignages ressort également l'importance de la virginité de la femme avant le mariage ; une condition primordiale que l'on retrouve dans d'autres sociétés, notamment en Afrique de l'Ouest ou dans les sociétés des religions du Livre. Au sein de cette société matrilineaire, à tendance patriarcale polygamique, jusqu'aux années 1980 environ, la femme boni devait être vierge avant de se mettre en ménage avec un homme. Perdre sa virginité avant le mariage constituait un déshonneur aussi bien pour la femme que pour sa mère ou sa famille. Cela était considéré comme un manque d'éducation et prouvait que la femme n'avait pas réussi à contenir ses pulsions. Cette perte de virginité démontrait l'absence d'estime pour elle-même, l'absence de respect pour son corps, pour son ancêtre réincarné en elle, pour son âme et pour son *bun gadu*. L'homme fautif devait payer le prix de cette virginité en offrant à la jeune femme un objet de valeur (tissu, bijou ou objet usuel : chaîne en or, marmite ou assiette). Cependant, il n'était pas question de lui donner de l'argent. Elle devait le refuser, par crainte d'être perçue comme une « *wey uman/lampuweli* » (prostituée). Soulignons que la jeune femme déflorée (*gaansama en*)¹⁹² devait dénoncer, auprès de sa tante ou éventuellement auprès de sa mère et de ses oncles maternels, l'homme responsable de l'acte qui n'en aurait pas assumé les conséquences et ne se serait pas mis en ménage avec elle. Les hommes de la famille n'hésitaient pas à donner une correction publique au malhonnête. Il s'agissait d'épargner à la jeune femme la souffrance psychologique, la honte, et il s'agissait de la faire sortir de la logique du : « [...] *suku mi*, [du] *begi mi*, [du] *feni mi*, [et du], *fika mi* [...] »¹⁹³. Depuis l'émancipation progressive de la femme et la libération au niveau de sa sexualité au cours des années 1970, qui restait tout

192 Expression signifiant « donner à la jeune fille le statut de femme ».

193 « *Il m'a cherchée, il m'a demandé la main, il m'a eue, il m'a laissée* » (Méli, 2008).

de même timide à cette époque, ce culte de la virginité a complètement disparu, sauf parmi des familles boni, dyuka, pamaka converties au christianisme, dans la branche des « *mouvements alternatifs* » surtout, depuis les années 1990. De plus, une fois les filles parties poursuivre leurs études hors de l'espace de vie des parents (village/ville), la question ne se pose plus pour la plupart d'entre elles.

D'autres comportements apparaissent dans les témoignages. Il s'agit du plaisir solitaire de l'homme ou de la femme boni et de l'homosexualité. Le plaisir solitaire existe, même si personne n'ose en parler. Les expressions *naki gitali* (jouer de la guitare) pour parler de la masturbation féminine et *naki tetey* (tirer ou battre la corde) pour l'homme attestent l'existence de cette pratique. Concernant l'homosexualité, selon les personnes interrogées, il semble impensable d'imaginer un homme boni s'adonner à cette pratique qu'ils qualifient de *molusu sani* (chose impropre), de vice, de pratique contraire aux normes sociales établies par les ancêtres marrons qui valorisent le culte de l'homme fort, habile, agile, excellent guerrier qui domestique ses peurs, ses émotions : *manenge nee kee* (un homme ne pleure pas). Si un homme ou une femme s'adonne à cette sexualité, les anciens la justifient par une explication d'ordre religieux. Il s'agit d'une pratique qui proviendrait, selon eux, de l'âme, du *bun gadu* de l'individu en question ou de son *nenseki* (Vernon, 1992, p. 27-31). Considérant ces différentes entités capables de nuire, voire de pervertir la sexualité d'un homme ou d'une femme, de les empêcher de procréer, de les maintenir dans le célibat, il faut prier pour eux. Il s'agit par exemple, d'exécuter le rite de séparation (*paati nenseki/paati bun gadu*) et de l'élévation du nom (*opo nen*) pour que la personne retrouve une sexualité conforme aux normes sociales établies par le groupe. L'objectif de ces rites est d'effacer l'écart qui peut exister entre le sexe biologique de naissance et le sentiment d'être un garçon ou une fille. D'un autre côté, les Boni des années d'avant 1960, comme une partie de ceux d'aujourd'hui, attribuent cette sexualité aux mœurs des habitants de la ville. Si des hommes ou des femmes boni la pratiquent, c'est qu'ils l'ont importée de la ville. Ils justifient cette origine en prenant comme argument le lexique, par exemple. La sodomie est désignée par les Boni, *bulu* (du néerlandais *boer*). Le pratiquant est appelé *bulel* (du néerlandais, *boerer*) ou *buluman*. Le rapport sexuel entre femmes est appelé *giiti*. Ce terme vient du néerlandais *glijden* et signifie « glisser », dans le sens de rapprochement de sexes féminins. Du côté français, les Boni parlent de *makumé* (ma commère), selon un lexique provenant des orpailleurs créoles du Maroni-Lawa utilisé au début du XX^e siècle. Un certain nombre de *sabiman-kapiten* et *sabiuman-basia*¹⁹⁴ boni évoquent d'ailleurs l'existence de deux orpailleurs qui vivaient en couple en aval du village de Wacapou durant les années 1960 et 1970. Un boni soupçonné d'une telle relation pouvait subir un traitement humiliant. Si un parent surprenait des enfants de même sexe de moins de 10 ans en train d'accomplir cet acte, il pouvait penser qu'il s'agissait d'une découverte des corps, et que ce jeu cesserait à l'adolescence. Un homme un peu efféminé, dont la façon d'être et d'exécuter une tâche domestique rappelait le comportement féminin, était vite rappelé à l'ordre par les autres hommes. Ces derniers n'hésitant pas à lui dire : « *kaba fu du enke uman/kaba fu gelisi uman* » (cesse de faire les choses comme une femme/cesse d'imiter la femme). Toutefois, cette réprimande ne prouve pas que l'homosexualité n'ait jamais existé dans la société boni. Il suffit de prêter attention au lexique, aux expressions auxquelles les *sabiman* et les *sabiuman* font appel, pour parler de cette pratique sexuelle. Il en est de même de l'attitude adoptée par les Boni pour rabaisser un homme à l'apparence ou aux manières efféminées. Cela permet de rendre compte que cette pratique existait, et ce malgré le déni apparent du fait homosexuel. C'est ce que corrobore la démonstration faite par Bronislaw Malinowski (1989) et Charles Gueboguo (2006), notamment concernant des civilisations où les cultures condamnent pareillement ces

194 Il s'agit d'une femme porte-parole du cercle féminin.

faits. Comme dans la plupart des sociétés coutumières organisées et structurées, le travail des hommes (*manenge-wooko*) se différenciait de celui des femmes (*uman-wooko*).

Ainsi, la répartition des tâches et des activités n'échappait pas à la société boni. Cette distribution des responsabilités s'explique par l'histoire de l'esclavage (attribution sexuée des activités dans les plantations du XVIII^e siècle), du marronnage (homme au combat, femme qui protège les enfants durant la fuite) ainsi que par leur nouvel espace d'expérience que sont le fleuve et la forêt. Un homme qui faisait le travail domestique de sa femme, au lieu de vaquer à des tâches considérées masculines, était traité de *gobisa*¹⁹⁵. Ce qui ne signifiait pas qu'un homme ne pouvait pas aider sa femme, et inversement. Toutefois, à travers l'analyse du témoignage des *sabiuman* et des *sabiman*, il n'y avait pas, dans la conception boni et des autres businenge, d'asymétrie dans le rôle dévolu à chacun des sexes (*uman wooko/manenge wooko*)¹⁹⁶, comme on peut l'observer dans le discours de certains, de nos jours, mais il y avait une complémentarité. Cette répartition ne donnait cependant droit à aucun pouvoir de supériorité d'un sexe sur l'autre. Autrement dit, la distinction sociale (masculin et féminin) n'est pas synonyme d'inégalité de traitement de l'un au détriment de l'autre sexe. A titre d'exemple, même si le fusil était réservé à l'homme, des femmes¹⁹⁷ en possédaient également. Il était soit offert par leur mari, soit elles l'achetaient par leurs propres moyens. Ainsi, jusqu'à une époque récente, dans la société boni, comme c'est aussi le cas chez les Dyuka et les Pamaka, l'homme n'était pas perçu comme supérieur à la femme, et inversement. L'un et l'autre jouissaient d'une totale indépendance jalousement défendue (Hurault, 1961, p. 158). La femme, comme l'homme, avait, chacun dans son village respectif sa propre maison, ses propres ustensiles de cuisine, sa nourriture, son canot. Toutefois, gare à celui ou celle qui manquerait à ses obligations familiale et conjugale. Il ou elle était vite rappelé (e) à l'ordre dans l'espace public (réunion publique) comme dans la sphère privée (cellule familiale, conjugale).

Nonobstant, jadis comme encore de nos jours, la société boni ne voit pas d'un bon œil un homme s'adonnant à la broderie, et une femme exécutant par exemple le *timbe*. L'homme aux attitudes jugées féminines les refoulait, sous peine d'être pointé du doigt. De même qu'il existait une « culture masculine », il y avait aussi une « culture féminine ». Comme nous l'avons déjà évoqué, une femme aux postures masculines était qualifiée de *manenge-uman sandee taka* (femme sans testicules) parce qu'elle apparaissait, aux yeux des deux sexes, comme celle qui refusait son identité liée à son sexe biologique de naissance. Il en va de même pour un homme qui adopte des attitudes jugées féminines par les deux sexes. C'est par exemple un homme qui urine en adoptant la posture accroupie (*tsotsootso*) au lieu d'être debout. Soulignons toutefois que le regard des deux sexes à propos d'une personne androgyne n'était pas un sujet de moquerie, comme on peut le voir de temps en temps de nos jours. Ce qui ne signifie pas qu'il n'y en avait pas jadis. Mais l'androgynie était le plus souvent perçue comme quelque chose qui émanait de Dieu : « *na gadu meki en so* » (Dieu l'avait fait ainsi) disent avec sagesse les Anciens. Au cours des années 2000, deux expressions nouvelles ont fait leur entrée chez les Boni, mais aussi chez les Dyuka et les Pamaka. Il s'agit de *uman toobi manenge* (une femme qui récupère la femme d'un homme) et de *manenge toobi uman* (un homme qui récupère le

195 Ce comportement était courant lorsqu'une femme décidait de quitter son époux.

196 Traduction littérale : « travail de femme, travail d'homme ».

197 À titre d'exemple, entre 1950 et 1990, nous pouvons citer des femmes âgées de 45 à 60 ans comme *ma-Mamaya* (durant les années 1950). Durant les années 1970 et 1990, on signalera *ma-Kukulu* (Mangoto), *ma-Tantan* (ou *ma-Bui* : village Loka), *ma-Noya*, *ma-Millie*, *ma-Akowman* du clan *kawina* (Papaïchton), *ma-Amaye* du village d'Assici (*djunenge*). Elles allaient même à la chasse ou utilisaient leur fusil quand elles allaient dans leur jardin agricole (abattis). Certaines d'entre elles se servaient même d'arcs et de flèches pour la pêche et pour la chasse aussi (iguane, perdrix, etc.).

mari d'une femme). Des expressions qu'illustrent deux faits divers qui ont défrayé la chronique : l'un dans la vallée du Maroni, l'autre sur le littoral. Notons cependant que ces qualificatifs et ces expressions ne vont pas jusqu'à exclure l'individu ni à le déconsidérer. C'est à lui d'assumer son comportement, malgré les regards parfois négatifs portés sur lui. D'autres pratiques étaient également proscrites selon les *obiman* et *obiauman*. Il s'agit, entre autres, de la fellation et du cunnilingus. Leur proscription s'explique en partie par le fait que la plupart des hommes et des femmes pratiquaient le culte de possession (très bien décrit par Jean Hurault dans ses travaux) et prenaient le bain de l'invulnérabilité (*manenge-obia*). Certains communiaient en buvant le *sweli* (boisson de la divinité tutrice du groupe). Certains exercices sexuels étaient considérés comme antinomiques quant au principe du sacré, capable d'affaiblir l'esprit (*obia*) de la femme ou de l'homme. D'ailleurs, lors de la prise de certains bains de rituels ou lors de certaines cérémonies, les relations sexuelles étaient interdites pendant la durée du rite. De nos jours, ce principe est de moins en moins respecté et tend à disparaître.

3. Du non-dit au dévoilement de l'intimité dans l'espace public : des facteurs multiples

La sexualité était, avant les années 1960 et 1970, un sujet délicat, voire « tabou ». Les discussions quotidiennes s'articulaient autour des travaux agricoles et du rendement, des activités artisanales, des exploits des chasseurs ou des pêcheurs. Les sujets de prédilection touchaient aussi à la sorcellerie, à la jalousie, à la gestion du partage des héritages, à la dévolution du pouvoir coutumier, le savoir-vivre et savoir-faire en société, aux conflits entre famille, aux différends entre clans et à la manière de les régler pour garantir la concorde. Arrivaient en dernière position l'obsession de trouver un emploi salarié dans l'administration, en raison de la fin de l'activité aurifère et du canotage et les préoccupations politiques, liées à la municipalisation du territoire (1969).

Les *sabiuman* et les *sabiman* d'aujourd'hui racontent que les Anciens ne parlaient de sexualité que très rarement. Quand ils y faisaient référence, ils s'exprimaient avec pudeur et sobriété. Une attitude qui contraste avec celle de la jeune génération. Le champ lexical de la sexualité était évacué de l'espace public. Ce qui ne signifie pas qu'ils n'en parlaient pas dans la sphère privée, entre hommes ou entre femmes, et rarement entre sexes opposés. En effet, dans l'espace public, les Anciens dialoguaient entre eux par rébus ou adages pour ne pas choquer les sensibilités et paraître trop vulgaires ; une attitude que nous observons encore de nos jours chez certaines personnes âgées des villages. À titre d'exemple, dans leur dynamique discursive, les mots (*soki, teki, nay, bombo, pipi...*)¹⁹⁸ considérés comme vulgaires, sont bannis au profit d'expressions ou de termes difficilement perceptibles par les enfants ou par les adolescents. Par le biais d'expressions¹⁹⁹ comme *siibi anga, go neen, man peesi, uman peesi, takuu peesi, mi sani, mi ondo*, il s'agit de ménager les sensibilités en euphémisant leur discours. De même, on ne dit pas *mi uman* (ma femme), mais *mi ma-sama* (mon épouse), *mi boliuman* (celle qui cuisine pour moi) pour parler de sa femme en public. Pour le conjoint, on ne dit pas *mi man* (mon homme), mais *mi da-sama* (mon époux). Les Anciens veillaient à ne pas corrompre les « bonnes mœurs » ; ils surveillaient et réprimandaient ceux qui enfreignaient les règles. Jusqu'aux années

198 Traduction respectueuse : « *baiser* une femme ou un homme, *prendre* une femme ou un homme, *coudre* une femme, *vagin*, *pénis...* ». Notons que la plupart des jeunes aujourd'hui utilisent ces mots plus facilement que les adultes. On assiste à une certaine « banalisation » de ces termes et des pratiques sexuelles par les jeunes actuellement.

199 Traduction respectueuse : « *dormir avec ...*, je suis entré chez elle, ma partie mâle, ma partie féminine, ma chose, mon bas... ». Ces mots ou expressions sont le vocabulaire qu'utilisent les adultes pour ne pas paraître irrespectueux.

1970 et 1980, on pouvait parler de sacralisation du corps et du sexe, considéré comme l'organe qui donne la vie. Dès l'enfance, lorsqu'un garçon osait toucher la partie intime d'une fille, les parents lui disaient *yu o dede fi yu oli en moo* (tu vas mourir si tu oses encore une fois). Prenant peur, les enfants évitaient de se toucher jusqu'à l'adolescence, au moment où ils prenaient conscience que les parents leur avaient menti ! Cette mise en garde n'aurait plus d'impact de nos jours.

La sexualité et certaines pratiques qui lui sont liées étaient également des sujets « tabous ». Toutefois, un fait²⁰⁰ va les rendre publiques et elles sont reconnues comme nouvelles. Il s'agit de l'histoire d'un homme du village *Tabiki* (île de l'Enfant-perdu) et d'une femme d'*Assici ede konde* qui se déroule au début des années 1960. Un jour, cette femme tombe gravement malade ; malheureusement, les médecins de Maripasoula ne diagnostiquent pas son mal. Lors d'une consultation des divinités, les habitants en découvrent la cause. La divinité tutélaire du groupe dit qu'elle et son mari ont expérimenté au cours de leur relation intime une pratique (*cunnilingus*) non admise, dans la mesure où ils communiaient avec le *sweli* (*diingi sweli*). Par conséquent, ils n'auraient pas dû s'adonner à ce genre de pratique qui a provoqué la maladie de la femme. Devant le *faakatiki*, les chefs coutumiers, dont le *kapiten Kondoku*, ont organisé une libation pour expier la faute du couple, en lui faisant reconnaître en public d'avoir tenté l'expérience. Certaines personnes proféraient des insultes à l'encontre de l'incriminé : « *papa X i tingi mofu ye bia ! I nian a uman toc !* »²⁰¹. C'est à ce moment-là que cette pratique a été révélée publiquement en pays boni.

Un certain nombre de facteurs ont contribué à lever le voile sur la sexualité aussi bien dans la vie de la femme que de l'homme. Ces facteurs sont, d'une part, l'exode vers les villes du littoral guyanais et surinamien (1950-1960), l'urbanisation et la municipalisation qui se sont opérés à l'intérieur de leur espace de vie, à partir de 1969. Cette évolution provient aussi de leur mise en relation avec les habitants des villes du littoral guyanais et surinamien mais également avec les Créoles qui habitaient dans leur espace de vie. En effet, les Boni qui avaient vécu des expériences ou discuté avec les habitants des villes transposaient à leur tour les rituels amoureux du monde urbain dans leur monde et les mettaient en pratique avec leur partenaire. Chez les Boni qui habitaient en ville durant les années 1960 et surtout entre 1980 et 1990, la télévision en noir et blanc à travers ses feuilletons et ses scènes²⁰² d'amour, le cinéma, le théâtre, l'accès aux livres érotiques, ont entraîné de nouvelles sensibilités et de nouvelles conceptions de la relation sentimentale. D'autre part, l'accès à l'instruction peut être également considéré comme un élément déclencheur. A ce propos, l'avènement de l'école en pays boni (son plein essor du côté hollandais entre 1950 et 1970, suivi du démarrage côté français entre 1962 et 1970) y contribue fortement, par une meilleure connaissance du corps qu'ont apporté les cours de biologie²⁰³ (découverte des fonctions du corps humain, de l'anatomie...). Les enfants scolarisés abordaient plus facilement ce thème avec les parents mis alors en confiance, qui commençaient de ce fait à s'exprimer. Toutefois, la communication restait difficile dans certaines familles, en raison du respect que l'on devait aux parents, et les adolescents parlaient plus facilement avec leurs oncles et tantes. La maîtrise de la lecture a permis également à la génération d'enfants nés à la fin des années 1950 d'accéder aux livres traitant du thème de la sexualité. Ainsi, certains

200 Bruno Apouyou, entretien par téléphone, Paris, 08/09/12. Nous l'avons réinterrogé à Saint-Laurent-du-Maroni, le 25 juillet 2015.

201 « *Papa X, tu as fait un cunnilingus n'est-ce pas ! Espèce de sale bouche !* ».

202 D'après le témoignage des Boni qui habitaient à Paramaribo, ces films étaient censurés. Il était rare de voir à la télé le corps nu de la femme ou de l'homme. Les scènes de baisers étaient également censurées. La fin de la censure date des années 1980, mais les films érotiques étaient interdits aux moins de 18 ans.

203 Antoine Bayonne, entretien, Cayenne, 18/09/12.

de ces jeunes qui poursuivaient leurs études à Cayenne, à Saint-Laurent-du-Maroni, à Paramaribo ou encore à Albina pouvaient développer de nouvelles expériences.

L'introduction d'une tendance musicale inédite, *aleke*, constitue le troisième facteur ayant favorisé l'évolution des mœurs. L'entrée de la musique *loonsey* en pays boni au début des années 1960 (Planchet et Gana 2002, p. 128), a été initiée, selon le récit des *sabiuman* et *sabiman* (boni et dyuka), par les *Kottica-liba sama*, c'est-à-dire les habitants de la *Cotticarivier* dans la région de Moengo (site de l'exploitation de la bauxite), au Surinam. En contact avec la population créole du littoral surinamien, à Moengo notamment, les habitants de la *Cotticarivier* (*Kottica-liba sama*) ont interprété à leur manière la musique créole surinamienne et créé un nouveau rythme en pays businenge. Le *loonsey* ou *mongo poku* (musique de *Moengo*) – appelé plus tard *aleke*, du nom du chanteur qui l'a rendu populaire – s'est diffusé le long du Maroni-Lawa et sur le Tapanahoni. Au cours des années 1960, ont atteint également l'espace de vie boni les musiques et danses de Paramaribo (*bigi poku/kaseko*) et du bassin caribéen²⁰⁴ (*meringué* des îles hispaniques, de la République Dominicaine notamment, et le *slow* du Guyana). Ces styles musicaux ont été introduits en pays Boni pour la première fois par Saïfa Welemu et son père Galimot Saïfa (canotier, magasinier et balatartiste). Dans le magasin de son père, situé sur l'îlet *Lawatabiki*, Welemu organisait, entre 1964 et 1968, des soirées dansantes qui attiraient non seulement les orpailleurs antillais, friands des sons qui rappelaient leur pays d'origine (Dominique, Sainte-Lucie, Guadeloupe, Martinique), mais également les Boni qui les découvraient. Entre la fin des années 1970 et le début des années 1980, sont arrivées les mélodies (*cadence-lypso*) de la chanteuse de l'île de la Dominique, Ophélie Marie, très appréciée par les Boni. À titre d'exemple, *papa Basika* (habitant d'Assici), mari de *ma-Buki* (Papaïchton), mettait souvent dans son appareil radiocassette les morceaux chantés par Ophélie durant les années 1980. La radio²⁰⁵ jouait aussi un rôle important dans la diffusion des musiques de la ville de Paramaribo. Ainsi, par l'achat de postes de radio, les Boni restés au village avaient accès aux variétés musicales de la ville.

Ces styles musicaux ont la particularité de se danser seul (comme dans le cas du *loonsey*) ou souvent à deux (un cavalier et une cavalière), facilitant ainsi le contact physique et le rapprochement, contrairement aux musiques (*awawa*) et danses (*awasa*, *songe*, *susa*, *tuka*) boni où hommes et femmes dansent séparément. En 1960, ce rapprochement corporel était très mal perçu par les aînés ; d'après eux, l'aspect sensuel de ces musiques a été à l'origine de conflits dans les couples. Les contemporains de cette époque racontent que des hommes séparaient souvent leur femme de leur cavalier. Certains interdisaient à leur femme de valser avec un autre qu'eux. Parmi les genres musicaux qui ont pénétré les villages boni, seul le *loonsey* et l'*aleke* ont été pris au sérieux par le pouvoir coutumier, au regard de l'engouement qu'ils avaient suscité de la part de la jeunesse boni des années 1960. D'autres genres musicaux étaient seulement écoutés mais pas reproduits, car les Boni n'avaient pas les moyens financiers pour acheter les instruments appropriés (guitare, piano, batterie, flûte, cymbales...), contrairement aux instruments utilisés dans le *loonsey* qu'ils pouvaient confectionner eux-mêmes et qu'ils utilisaient déjà pour jouer les musiques coutumières (les tambours mis à part car ils devaient être plus longs). L'*aleke* avait tendance à prendre le pas sur les musiques et danses coutumières. Qualifié de *baka sikeyni* (nouveau style de danse), il fut interdit sous peine de punition par le *gaanman* Difou (1937-1965) au début des années 1960, puis réintroduit au cours des années 1970 par le *gaanman* Tolina, pour devenir la musique la plus populaire de la société boni. Le même engouement a touché les autres sociétés businenge du Maroni-Lawa et du Tapanahoni.

204 Idem.

205 Idem.

Parmi les thèmes traités, on rencontrait les problèmes de société, ceux de la sexualité et surtout l'amour. Autant de thématiques qui existent aussi dans le répertoire des musiques coutumières boni, mais qui étaient chantées lors d'occasions précises (jour de l'an, fiançailles, mariage, rites funéraires), et qui captivaient l'attention des femmes et des hommes, les interpelaient en corrigeant parfois le cours de leurs relations sentimentales. Durant les années 1970 et 1980, les groupes les plus connus au niveau du littoral surinamien et sur le fleuve Maroni-Lawa-Tapanahoni étaient *Tsotsō Pokina*, *Klemensia*, *Labi boy* (Bley), *Sapatia*.

Le *zouk* a fait son entrée durant la fin des années 1980. Une introduction des mélodies du littoral guyanais qui s'est effectuée par le biais des emprunts aux Créoles de Maripasoula et des jeunes boni partis poursuivre leur scolarité à Saint-Laurent-du-Maroni et à Cayenne. En dehors des musiques sensuelles, un autre genre musical a également été introduit en pays Boni par le biais de Welemu (Wempi), entre 1965 et 1966. Il s'agit de la musique jamaïcaine²⁰⁶, le *Ska* (ancêtre du reggae), que les Boni nommaient *Jamaïka poku* (musique de la Jamaïque). Le reggae de Bob Marley, apparu vers le début des années 1970, a fait des émules sur le fleuve Maroni-Lawa et a connu son apogée durant les années 1980. Ainsi, les premiers pamaka-boni à avoir adopté en ville (Saint-Laurent-du-Maroni) le mouvement *Rasta* de la Jamaïque sont deux²⁰⁷ frères, *baa-Manu* et *baa-Dewini*, de mère pamaka et de père boni. Les Boni des villages du Lawa ont pu découvrir le style *rasta* des deux frères, lors d'un séjour en pays boni, à deux reprises entre 1974 et 1975, ensuite entre 1978-1979. Les deux ont adopté le mode de vie *rasta* (utilisation d'herbe, régime alimentaire précis, style vestimentaire, canne, musique reggae). Plus tard, au cours des années 1980, le mouvement a connu un essor fulgurant.

L'acquisition du lit au cours des années 1970²⁰⁸ constitue le quatrième et dernier facteur d'évolution des mœurs. Son arrivée a donné lieu à des changements dans les relations intimes. Il est vrai que le hamac rendait inconfortables les relations intimes et menait quelque fois à la chute : les cordes se rompaient, les nœuds se défaisaient, le hamac se déchirait. Des anecdotes émaillent le récit des *sabiuman* et *sabiman* et suscitent le rire général. Malgré tout, la plupart des Boni, nés au village avant les années 1980, ont été conçus dans un hamac. Notons qu'il en existait différentes sortes : le *ingi amaka* (hamac confectionné par les Amérindiens), le *maypa boto amaka* (très petit, il avait la forme de la coque du palmier maripas), le *goon tapu amaka* (hamac de tout le monde/hamac populaire) et le *ayundo mi de amaka* ou *boyzili amaka* (hamac produit au Brésil). L'évolution des styles de hamacs avait déjà permis le changement dans les pratiques sexuelles, mais le matelas a apporté le confort et la liberté de mouvement. L'acquisition de ce bien s'est démocratisée au début des années 1990, au moment où la plupart des femmes boni ont commencé à percevoir les allocations familiales. Les années 1960-1980 voient ainsi une transformation progressive du rapport au genre et de la sexualité des Boni. Cette mutation s'explique par un certain nombre de facteurs précédemment évoqués qui lèvent timidement le voile sur un thème jadis difficilement accessible, devenu aujourd'hui un sujet au centre des échanges, au village comme en ville, parmi les hommes comme parmi les femmes. La parole s'est aussi libérée entre les adolescents et les adultes.

Des conteurs et chanteurs ont joué un rôle dans cette libération de la parole et dans la mise à l'honneur dans l'espace public de la femme et de l'homme. Des conteurs²⁰⁹ : *Ndaati anga ndaagi* notamment (début 1990), des chanteurs d'*aleke beni* (*Saafi-Saafi*, *As Stystem Tranga Noto*, *Big Control*, *Wan Tong Melodi*, *Tsotso pokina*, *Sapatia*, *Bigi ten*,) et des *gitali beni*

206 Antoine Bayonne, entretien, Cayenne, 09/03/2017.

207 Antoine Apouyou (kapiten), entretien, Kourou, 10/03/17.

208 A titre d'exemple, *Ma-Anini* a eu son premier lit en 1978, offert par son mari d'origine dyuka, Baïnon Midaye.

209 Atoman Léo, conteur dyuka.

d'aujourd'hui (*Djaiut, Kesekoloko, Mely, Norma, Big-Boss,...*) abordent le thème de l'amour, de la sexualité sans tabou. A titre d'exemple, le groupe *Wan Ton Melodi* avait même créé, en 2004, une chanson qui parlait des relations amoureuses du *gaanman boni*, Paul Doudou. Il a dû présenter par la suite des excuses auprès du chef. Les chanteurs parlent également de la souffrance aussi bien de la femme que de l'homme dans le but d'en changer les comportements. Par exemple, dans un hymne à la femme (*Uman i pina* : la femme en souffrance), le chanteur Mely dénonce en 2007, l'attitude de l'homme frivole, celui qui n'est pas sérieux dans sa relation avec la femme. Il se met « dans la peau » d'une femme en imitant sa voix : « *di mi o dede mi naw u kon uman mo !, di mi o dede mi naw u kon uman mo !* » (quand je vais mourir, quand je reviendrai à la vie, je ne voudrai pas être une femme). D'autres mettent en évidence, les tromperies mutuelles ainsi que les conflits dans les couples.

À leurs anciennes marques d'affection ou d'amour, entre autres le *baasa* (l'accolade) et le signe de protection (un *obiama*n ou *obiauma*n qui marque avec son front celui de son patient), les Boni, comme les autres Businenge du Maroni-Lawa et du Tapanahoni, ont importé de la ville un nouveau comportement social. Il s'agit de la bise (*bosi*) avec ses déclinaisons (baiser sur la joue, sur les lèvres...) dont les prémices en pays Boni remontent au milieu des années 1980. Le baiser sur la joue et surtout sur les lèvres était très mal considéré au départ, nous disent les *sabiuman* et les *sabiman* : premièrement, il était associé à l'érotisme et à un manque de respect. Deuxièmement, la peau (par le biais de la transpiration), les lèvres (par le biais de ce que l'individu consomme) renvoyaient à des questions d'ordre hygiénique et constituaient des canaux de transmission des microbes. Ces raisons expliquaient le fait que les Boni ne s'embrassaient pas, préférant l'usage de l'accolade et l'échange de paroles affectives.

La diffusion du mode de vie urbain, par le biais de l'exode rural, de la scolarisation, mais également par le biais de la télé (feuilletons), a banalisé le baiser sur la joue et ôté sa connotation sexuelle. Il est devenu un signe d'affection. Ainsi, une mère peut mal percevoir que ses enfants lui fassent l'accolade plutôt que la bise, quand ils lui rendent visite au village. Notons que le baiser sur la joue du père reste encore occasionnel, l'accolade étant privilégiée. Dans les couples mixtes (une femme boni et un homme créole, une femme boni et un blanc, et inversement), on remarque tout de même que les enfants font la bise au père. Mais il est encore rare de voir deux hommes se faire la bise. En revanche, le baiser sur les lèvres garde une acception sexuelle. Dans les couples boni de nos jours, quelle que soit la classe d'âge, le baiser est le témoignage d'un amour sensuel. Les seins de la femme n'étaient pas convoités en tant qu'objet de plaisir sexuel ; ils servaient à « donner la vie », disent les *sabiuman*²¹⁰. Lorsqu'une femme boni était surprise toute nue par un homme, elle se servait de ses mains pour cacher son *uman peesi* (partie intime), alors que la plupart des femmes créoles ou blanches auraient caché leurs seins et croisé leurs jambes. On note qu'à partir du moment où la femme boni a porté le soutien-gorge, accessoire qui a fait son apparition au cours des années 1960, elle a adopté la gestuelle de la femme du littoral guyanais ou surinamien. Le rapport aux seins a changé lui aussi et a gagné une deuxième fonction, la recherche du plaisir sexuel. Chez certaines femmes boni, *dyuka, saamaka, pamaka* la fonction nourricière s'est effacée alors au profit de leur mise en valeur. Une mère peut alors refuser d'allaiter son enfant ou peut décider de le sevrer brusquement afin de garder des seins fermes. Dans le sexe, l'acte de jouissance de l'homme comme de la femme se démystifie également à partir des années 1960.

210 Ma-Toïti, entretien, Loka, 15/04/ 2005.

4. Remodelage du lien social : frustrations, heurts et dynamiques nouvelles

Dans la société boni, l'homme devait financièrement assurer la nourriture, la vêtue, les voyages de son épouse, de ses enfants, de ses nièces et neveux. Il devait également édifier pour sa femme une maison dans son village d'origine ainsi qu'un canot à pagaie afin qu'elle puisse se déplacer. Le nettoyage de l'abattis qu'elle allait cultiver incombait à l'homme boni. Depuis les années 1990, la plupart des femmes boni, épouses ou célibataires, perçoivent les aides sociales ou occupent un emploi salarié, ce qui leur permet de faire accomplir ces travaux par des artisans qu'elles rémunèrent. Vivant au village, elles achètent leur canot à moteur qu'elles manœuvrent elles-mêmes. En ville, elles investissent dans une voiture. Face à elles, se trouvent des hommes qui ne possèdent ni maison citadine (Moomou, 2015, p. 27-28), ni canot à moteur, ni voiture. Ce qui n'est pas exempt de frustration de la part de certains. Cette émancipation de la femme, comme de l'homme, par la scolarisation, le travail salarié, l'accès (à partir de la fin des années 1980 pour les femmes) aux droits sociaux (allocations familiales et sécurité sociale) que procure le statut de citoyen français a donné naissance à un nouveau type de relations. Le droit familial français, entrant en contradiction avec le droit coutumier, s'immisce dans la manière dont les Boni concevaient les relations intrafamiliales. Ce qui ne se fait pas sans heurts. En témoigne un extrait de la chanson de l'artiste-compositeur Paul Néman en 1990 : « [...] Nous vivons dans le système babylonien... ; frères et sœurs, venez écouter ; les rastas mans, venez écouter [...] ; le système babylonien a transporté notre façon d'être, notre imaginaire. Les Babyloniens ont acheté les Noirs avec de l'argent. [...] Avec la venue des allocations familiales dans la vie des Noirs, il n'y a plus de respect à l'égard de l'homme à l'intérieur d'une maison. Ainsi, l'homme n'a plus le contrôle de la maison. [...] Une femme doit comprendre que ce n'est pas le fait de percevoir les allocations familiales qu'elle doit être au-dessus de lui. Ce n'est pas bien pour le vivre-ensemble. Tu perdras ton amour, ton mari, ta femme. Tu perdras ton amour, ton mari, ta femme. [...] Les allocations détruisent la vie de couple, frères et sœurs, il faut le savoir [...]. Nous les Noirs, nous devons savoir que les allocations familiales ont détruit notre vie [...] ».

De nouvelles formes de conflits ont fait leur apparition dans les rapports conjugaux et dans le mode de gestion de la vie familiale. Des hommes qui devaient canaliser leur impulsivité sont parfois devenus violents. Il en allait de même pour les femmes. On remarque l'augmentation, depuis les années 2000, du nombre de suicides avec du désherbant ou des tentatives de suicide d'hommes que les femmes décident de quitter. Avant les années 1990, il était fréquent de voir une femme quitter son conjoint car elle le considérait comme fainéant ou stérile, et inversement. Mais les ruptures ne débouchaient pas sur la mise à mort de l'un ou de l'autre par exemple. Notons toutefois que les violences, d'une manière générale, n'atteignent pas la dimension extrême que l'on observe dans les sociétés créoles de la Guyane et des Antilles françaises, à travers les faits divers que la presse locale (*France-Guyane* et *Guyane première* notamment) révèle et qui surprend les Boni des villages. La croyance dans l'esprit du défunt qui reviendrait tourmenter la famille dissuade la tentative d'assassinat d'un conjoint ou d'une conjointe. De plus, un homme qui oserait frapper sa femme prendrait le risque de recevoir une correction de la part des frères ou des oncles de sa femme. Dans la mesure où c'est lui qui a été mandaté par la famille pour la demande en mariage, la correction pouvait aussi venir du propre oncle du conjoint. Celui-ci pouvait lui dire : « Puisque tu n'es pas en mesure de bien t'occuper de la femme qu'on t'a confiée, elle repartira chez elle dans son village ». Nonobstant, la « privatisation » de plus en plus fréquente des couples éloigne les frères et les oncles des conflits. Ce qui réduit leur capacité d'intervention.

Une autre transformation sensible a été constatée dans le domaine de la polygamie et du célibat. Selon le récit des *sabiuman* et *sabiman*, après la fuite des Marrons Boni des plantations (XVIII^e siècle), les hommes étaient numériquement supérieurs aux femmes (Moomou, 2013, p. 339). Du point de vue de l'équilibre de la société, les femmes comme les hommes ne pouvaient pas

demeurer célibataires, par besoin absolu d'assurer une descendance : « *quand tu mourras qui te mettra en bière ?* » dit l'adage boni. À l'âge de ta vieillesse qui s'occupera de toi ?, dit un autre adage. La situation de l'homme célibataire y compris la femme donnait lieu à des considérations dépréciatives²¹¹. N'a-t-on pas observé depuis une vingtaine d'années des mères et des pères réprimander leur fils et filles qui font des études ou travaillent et qui n'ont ni partenaire officiel, ni enfant ? En effet, à l'âge de vingt ans, dans la société boni d'avant les années 1970, un homme devait avoir une femme et des enfants. S'il n'en avait pas, il était perçu comme un homme mauvais (*ogiman*) et fainéant (*lesiman*), etc. Il en va de même pour la femme. Jadis, jusqu'aux années 1990, il était inconcevable qu'une jeune femme sans aucun handicap, bien portante (*bumbu-uman*), charmante (*moy-uman*), travailleuse (*wooko-uman*) et ayant reçu une éducation digne (*kya-uman*) à la sortie de son adolescence (*sabi du uman pikin sani*)²¹² soit célibataire, sous peine d'être très mal perçue, voire dénigrée. L'une des préoccupations majeures d'une mère boni, *dyuka* ou *pamaka*, à l'instar de ce que nous avons observé dans d'autres sociétés, notamment chez les Créoles de Guyane et des Antilles des années antérieures à 1980, était de marier sa fille et son fils. D'ailleurs, chez les Boni, jusqu'aux années 1970, voire 1980, le choix du ou de la partenaire relevait parfois de la mère, d'une tante, d'un oncle de la lignée maternelle, et rarement du père. Contrairement à nos jours, le consentement des parents prenait le pas, le plus souvent, sur le désir des deux conjoints. En observant une adolescente présentant bien et assez éduquée pour devenir une bonne épouse, une mère n'hésitait pas à aller demander sa main à ses parents pour son fils afin qu'à l'âge adulte ils vivent ensemble. Cette pratique, quasiment disparue de nos jours, était appelée : *poti mofu na uman* (apposer une parole sur une fille : la promesse) ; *poti mofu na man* (apposer une parole sur un garçon : le promis). Il serait faux d'écrire qu'il n'y avait pas d'amour à la manière de « *Roméo et Juliette* », au temps du *loweten* ou du *mawdonenge ten*. Mais la pratique du *poti mofu*, dont les raisons étaient multiples, s'avérait très répandue. Stratégie matrimoniale, le *poti mofu* permettait à une famille qui n'avait pas de connaissance sur un savoir ou un savoir-faire (rites en particulier) de l'acquérir par ce truchement. Il s'agissait aussi d'un moyen par lequel mère et fille, vivant le plus souvent dans une situation d'indigence, pouvaient recevoir de l'aide lors de la coupe des abattis, par exemple. C'était un moyen de recevoir également des produits de la chasse, de la pêche et certains accessoires du monde colonial de la part d'un prétendant. Des conditions de survie difficiles pour la femme, plus vulnérable que l'homme au temps du *loweten*, la contraignaient à vivre avec un homme, fût-il déjà avec une autre femme. Le *mawdonenge ten* et le *kulabobo ten* ont offert aux hommes canotiers boni et *dyuka*, voire *saamaka*, une véritable aubaine en renforçant la dépendance matérielle et surtout financière de la femme vis-à-vis de son conjoint. Ainsi, chaque canotier possédait une femme par village ou *kampu*²¹³ connu de l'époque (1880-1970). Ce qui explique le fait que beaucoup d'hommes et de femmes interrogés ont des demi-frères et demi-sœurs disséminés sur l'axe fluvial Maroni-Lawa et le Tapanahoni. De nos jours, la polygamie connaît un déclin en raison non seulement des maladies sexuellement transmissibles, des changements sociaux qui se sont opérés au sein de la société boni, mais aussi de l'incapacité de l'homme boni, en ville comme au village, à couvrir les besoins et les désirs de ses prétendantes ; en raison de la difficulté à gérer équitablement ses femmes comme l'exigeait la coutume aussi ; en raison enfin de la christianisation progressive des mœurs depuis les années 1990 et 2000. Ainsi, la « fidélité » qui était exigée de la part de femme l'est désormais aussi pour l'homme.

211 Un regard qui change aujourd'hui.

212 Connaître les savoir-faire de la femme.

213 Habitation temporaire. À ne pas confondre avec un village où se trouvent un *faakatiki* (Autel des Ancêtres) et un *keosu* (maison des morts).

En s'émancipant de plus en plus du poids de la coutume, la situation de célibataire n'est plus vécue de la même manière du fait des conditions de vie nouvelles auxquelles sont confrontés les individus. En effet, jusqu'aux années 1990, un homme ou une femme ne voyaient pas d'inconvénient à avoir un partenaire non salarié. Le statut social entre désormais parmi les critères de sélection, surtout en ville. Les dynamiques de changement social affectent aussi la famille. La famille-groupe (*bee*), de plus en plus éclatée, cède la place à la *famille-ménage* qui s'autonomise de plus en plus.

Des conséquences en découlent en matière d'éducation des enfants. Dans les villages, un enfant était éduqué par tous les membres d'une famille, mais aussi par l'ensemble des membres du clan (*lo*). Cette question se pose avec plus d'acuité en ville puisque, de plus en plus souvent, la mère y élève seule ses enfants. Lors d'une séparation, des conflits éclatent au sein du couple pour la garde des enfants dans la mesure où celui ou celle qui en a la charge a droit de percevoir les allocations familiales. L'introduction depuis les années 1990, à l'intérieur de la *famille-ménage* boni, de la législation familiale française n'a pas été sans conséquence. Un père n'avait pas l'autorité parentale sur ses propres enfants, mais plutôt sur ses neveux et nièces. En cas de décès, ces derniers héritaient de ses biens et pas les enfants, sauf celui ou celle que la mère lui avait donné à éduquer. De nos jours, cette règle est souvent remise en cause. Des familles se déchirent au village comme en ville. Des enfants, par le biais du droit français, revendiquent leur héritage. En introduisant l'autorité du père dans la *famille-ménage*, le droit parental exercé par le père sur ses enfants l'a rendu de moins en moins responsable des enfants de ses sœurs. En cas de séparation, s'il est salarié et si les enfants portent son nom patronymique (ce qui était rare jusqu'à une époque récente), il doit payer la pension alimentaire. Il en découle une judiciarisation des relations. Ce qui très souvent a pour corolaire une détérioration des relations entre l'homme et la femme séparés.

Dans cette approche de l'évolution des mœurs, d'autres éléments peuvent venir s'ajouter, comme par exemple le port du *jeans*, du *bermuda* par la femme, au cours des années 1980 et surtout durant les années 1990, ou encore le fait que certaines d'entre elles ont commencé à fumer des cigarettes²¹⁴. La femme portant un pantalon et fumant des cigarettes était mal perçue jusqu'à récemment par les hommes. Était mal vue aussi la femme qui traitait ses cheveux à l'aide du fer à défriser (1960-1970) ou plus tard à l'aide de produits assouplissants (1990-2000) ou qui portait une perruque (*balata uwii*)²¹⁵. Il lui était reproché de refuser d'accepter le corps offert par la nature. Cette « libéralisation » des rapports et de la gestion du corps féminin a rencontré des critiques de la gent masculine. Il s'agissait d'un comportement nouveau. En effet, l'appropriation et l'intériorisation des mœurs renvoyant aux pratiques urbaines par la femme étaient mal appréciées par les hommes contemporains du changement de la femme. Néanmoins, cette révolution féminine est acceptée et intégrée dans le corps social de la société boni. Cette émancipation a permis à certaines d'entre elles de devenir actrices de leur vie et de s'affranchir de certaines contraintes de la coutume. Il en va de même pour l'homme. On passe en effet, d'une société coutumière où l'individu et le groupe faisaient corps à une autre où l'individu s'en émanciperait et où les liens de solidarité et d'entraide, à l'instar de ce qu'on observe ailleurs dans le monde, s'institutionnalisent de plus en plus. Toutefois, il est important de souligner qu'en dépit des changements de mœurs, les fêtes coutumières et les activités culturelles réintroduisent les hommes comme les femmes dans leur fonction coutumière respective.

214 Il faut nuancer, car la femme boni fumait jadis. Les sources orales et écrites datant du XIX^e siècle le confirment. Néanmoins, pour les hommes des années 1970-1980, la femme ne devait pas fumer de cigarette car celle-ci la rendait frivole.

215 « Cheveux en plastique ».

En guise de conclusion

Cet article permet d'appréhender les représentations liées à la sexualité, aux rapports *homme-femme* à l'intérieur de la société boni, au tournant du XX^e siècle. Cette étude nous a permis d'accéder à la psychologie de leur comportement et a montré qu'elle peut être une source d'analyse et de compréhension de l'évolution des mœurs. L'approche a aussi révélé que l'utilisation des données relatives à la sexualité, au rapport *homme-femme* par l'historien, peut se révéler féconde pour l'écriture de l'histoire sociale et culturelle des Boni de la vallée du Maroni-Lawa. Ainsi, au regard de l'expérience boni où chaque sexe a son espace d'intervention âprement défendu, le *genre* (mot qui n'a pas d'équivalent dans la langue des Boni), tel qu'il est posé dans le débat en Europe, en Amérique du Nord ou en Amérique latine, suffit-il à résumer l'être dans toute sa complexité ? L'apparente difficulté qui en découle s'explique en partie par la multiplicité des approches du *genre* qui résulte de la rencontre entre la réflexion épistémologique nord-américaine (Scott, 1988 notamment), latino-américaine (Lugones, 2019), africaine (Oyewùmí, 1997) et européenne (entre autres Bourdieu, 1998 ; Bereni *et al.*, 2008 ; Berger, 2013), discordante parfois en raison des idéologies militantes ou opposées qui l'accompagnent, ainsi que des glissements sémantiques qui en découleraient en fonction des lieux et de celui qui parle. À ce sujet, les travaux et réflexions de María Lugones sont éclairants. Le courant féministe, par exemple, l'utilise comme un outil pour déconstruire la domination masculine. Or, chez les Boni, la question de la domination n'est pas posée en ces termes, du moins pour le moment. Ce qui n'exclut pas que cela se produise à l'avenir, avec les changements sociaux et culturels qui s'amorcent.

N.B. : Dans cet article, l'approche foucauldienne nous aurait sans doute permis de dégager des hypothèses tout à fait pertinentes sur l'articulation entre biopouvoir et sexualité. Elle nous aurait permis de relire, sous un autre angle, la question de l'émancipation, de l'accès à l'instruction (etc.), dans la mesure où les changements constatés ne proviennent pas de l'intérieur de la société, mais bien de l'extérieur. Ce processus engendre une mutabilité des relations homme/femme ainsi que la manière d'être homme et femme boni aujourd'hui. Il nous aurait permis de déceler davantage les jeux et re-jeux du pouvoir qui découlent de ces mutations. En effet, les changements sociaux observés traduisent, dans une certaine mesure, l'émergence ou du moins la consolidation d'une pénétration insidieuse du pouvoir de l'État dans le terreau de la vie des hommes et des femmes boni qui les transforme. Certes, l'articulation entre biopouvoir et sexualité dans mon étude aurait été « féconde ». Néanmoins, au regard de la complexité du concept de « biopouvoir », nous n'avons pas suffisamment d'éléments, pour le moment, nous permettant de l'exploiter davantage.

Références

- Abonnenc, H. (1972). *Étude autour de l'art des Noirs réfugiés en Amazonie*. S.O.M.
- Anakesa, A. (2008). *Musiques et chants traditionnels busikondé sama de la Guyane*. CADEG RADDO AVPL 61. Notice 28 p. Notice double CD audio.
- Anelli, S. (1994). *Mato : contes des Aloukous de Guyane*. CILF.
- Cottias M., Downs, L., Klapisch-Zuber, C. (Éds.), Jorland, G. (collab.). (2010). *Le corps, la famille et l'État. Hommage à André Burguière*. Presses universitaires de Rennes.
- Berger, A.-E. (2013). *Grand théâtre du genre : Identités, sexualités et féminisme en « Amérique »*. Éditions Belin.
- Bereni, L., Chauvin, S., Jaunait A., Revillard, A. (2008). *Introduction aux études sur le genre*. Éditions De Boeck.

- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Éditions Seuil.
- Brunetti, J. (1890). *La Guyane française : souvenirs et impressions de voyage*. Alfred Mame et Fils.
- Coudreau, H. (1893). *Chez nos Indiens, quatre années dans la Guyane française, 1887-1891*. Hachette et Cie.
- Crevaux, J. (1987). *Le Mendiant de l'Eldorado De Cayenne aux Andes 1876-1879*. Éditions d'Ailleurs Phébus.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité*. Tome 2 : *L'usage des plaisirs*. Gallimard.
- Gueboguo, C. (2006). L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours. *Sociologos* 1.
<https://doi.org/10.4000/socio-logos.37>
- Héritier, F. (1996). *Masculin/féminin. La pensée de la différence*. Odile Jacob.
- Hurault, J. (1961). *La vie des Noirs réfugiés boni de la Guyane française*. IFAN-Dakar.
- Hurault, J. (1970a). *La vie matérielle des Noirs réfugiés Boni et des Indiens Wayana du Haut-Maroni (Guyane française). Agriculture, économie et habitat*. Mouton.
- Hurault, J. (1970b). *Les Africains de Guyane*. The Hague.
- Hurault, J. (1998). *Chansons boni des années 1950-1960*. IRD-CNRS.
- Jolivet, M-J. et Vernon, D. (2007). Droits, polygamie et rapports de genre en Guyane. Dans *Cahiers d'Études Africaines*, 47(187-188). (p. 733-752).
<https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.8942>
- Lugones, M. (2019). La colonialité du genre. *Les cahiers du CEDREF*, 23.
<https://doi.org/10.4000/cedref.1196>
- Malinowski, B. (1989). *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*. Payot.
- Mead, M. (2001). *Mœurs et sexualité en Océanie*. Éditions Pocket.
- Mely (chanteur d'origine dyuka). *Uman i pina*, Album CD, titre n° 4, 2008.
- Moomou, J. (2009). *Les Boni à l'âge de l'or et du grand takari (1860-1969)*. [Thèse de doctorat, Histoire]. EHESS.
- Moomou, J. (2011). Habiter et construire en pays bushinengue : l'architecture, l'une des clés de lecture des mutations de la vie matérielle (XVIII^e – années 1990). Dans E. Eadie (dir.), *L'esclavage de l'Africain en Amérique du 16 au 19 siècles – les Héritages*. Collection Etudes, Presse Universitaire de Perpignan et Association Dodine (p.191-194).
- Moomou, J. (2013). *Les Marrons boni de Guyane : luttés et survie en logique coloniale (1712-1880)*. Ibis Rouge éditions.
- Norman, S. (2009). « Poëtie uma », *U de nen kaba*, album CD. Diesel Production.
- Oakley, A. (1972). *Sex, Gender and Society*. Éditions Maurice Temple Smith LTD.
- Oyèwùmí, O. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press.
- Planchet, G. et Gana, E. (2002). Les Noirs Marrons de Guyane. Dans *Revue Hommes et Migrations – Diasporas Caribéennes*, 1237. (p. 125-130).
- Perrot, M. (2009). *Histoire de chambres*. Éditions Seuil.

- Price, R. (1975). *Saramaka social structure: analysis of a maroon society in Surinam*. Volume 1974. Institute of Caribbean Studies. University of Puerto Rico.
- Price, R. et S. (2005). *Arts des Marrons*. Éditions Vents d'Ailleurs.
- Price, S. (2015). « Tembe : un art qui s'adapte ». Dans J. Moomou et APFOM (dir.), *Sociétés marronnes des Amériques*. Actes du colloque, Saint-Laurent-du-Maroni. Ibis Rouge éditions (p. 368-376).
- Renault, G. (2005). *F comme Femme*. Émission Télé Guyane.
- Scott, J. (1988). *Gender and the Politics of History*. Columbia University Press.
- Stoller, R. (1968). *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. Science House.
- Thompson, V. E. (2005). L'histoire du genre : trente ans de recherches des historiennes américaines de la France. Dans *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*. (p. 96-97). <http://chrhc.revues.org>.
- Thoden van Velzen, H.U.E, Wetering, W. (1982). Female religious responses to male prosperity in turn-of-the-century Bush Negro societies. Dans *New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids*, 56. (p. 43-68).
- Thoden van Velzen, H.U.E. (2004). *In the Shadow of the Oracle Religion as Politics in a Suriname Maroon Society*. Éditions Waveland Press, Inc.
- Vernon, D. (1989). Femme qui cuisine, Homme à fusil : perspectives du mariage marron. Dans *Familles en Guyane*. (p. 31-38). Éditions Caribéennes
- Vernon, D. (1992). *Les Représentations du corps chez les Noirs Marrons Ndjuka du Surinam et de la Guyane française*. Éditions ORSTOM.



La corruption et son antidote dans les œuvres de Tijan M. Sallah, Tanure Ojaide et Tunde Omobawale

Corruption and its antidote in the works of Tijan M. Sallah,
Tanure Ojaide and Tunde Omobawale

Lice John Mendy²¹⁶
Université de Gambie

URL : <https://www.unilim.fr/flammme/262>

DOI : 10.25965/flammme.262

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Résumé : Le présent travail a pour objectif d'analyser combien la corruption, ses causes et ses effets imprègnent l'espace ouest-africain en particulier et l'Afrique en général. Le thème de la corruption n'est certes pas une nouveauté, mais son ampleur se ressent aujourd'hui dans tous les secteurs, et ce jusqu'à nourrir en profondeur la littérature. Nous nous appuyons sur des œuvres de Tijan M. Sallah, Tanure Ojaide et Tunde Omobawale qui condamnent non seulement les États, mais qui prônent aussi implicitement un retour aux valeurs traditionnelles africaines. C'est pourquoi nous considérons ces auteurs comme autant de griots qui explorent leur terre natale et la perçoivent dans ses liens avec les autres territoires. Tunde Omobawale va d'ailleurs plus loin en nous montrant comment la bonne gouvernance pourrait être un antidote à la corruption.

Mots clés : Afrique, corruption, État, antidote, valeurs

Abstract: The objective of this work is to analyze how much corruption, its causes and its effects permeate the West African space in particular and Africa in general. The theme of corruption is certainly not new, but its magnitude can be felt today in all sectors, and as a result, important developments in literature have taken place. This paper will rely on excerpts from works by Tijan M. Sallah, Tanure Ojaide and Tunde Omobawale who not only condemn states, but also implicitly appeal to a return to traditional African values. Consequently these authors can be regarded as griots who explore their native lands and who see them in relation to other lands. Tunde Omobawale goes further by showing us how good governance could be an antidote to corruption

Keywords: Africa, corruption, state, antidote, values

²¹⁶ Lice John MENDY enseigne en Langue et Littérature comparées à l'Université de Gambie. Après des études au Sénégal et en France, il a obtenu son doctorat de Littérature comparée à l'Université de Limoges. Il a travaillé au West African Examination Council (2004-2018) où il a notamment été responsable du français et directeur de l'administration générale (2011-2015). Ses axes de recherche sont la stylistique, la poétique et la philologie. Il a publié : *L'écriture poétique dans l'espace ouest-africain* (2015, Atelier national de reproduction des thèses) et son dernier article porte sur « La notion de pouvoir en Afrique : un examen de trois poèmes ouest-africains » (*Festchrift Book on Professor Fred I. Emordi*, 2021, Africatex Media).

Introduction

Définir la corruption selon Judith Houedjissin (2008, p. 103) n'est pas chose facile. C'est un phénomène sur lequel chacun de nous a sa propre idée. Pour certains, la corruption est une opération impliquant le secteur politique, voire public, et le secteur socio-économique. Ainsi, la corruption peut être définie comme un échange clandestin entre deux marchés, le marché politique et/ou administratif et le marché économique et social (Porta et al., 1999, p. 12). Cet échange est occulte, car il viole des normes publiques, juridiques et éthiques et sacrifie l'intérêt général à des intérêts privés (personnels, corporatistes, partisans, etc.). Enfin, cette transaction qui permet à des acteurs privés d'avoir accès à des ressources publiques (contrats, financements, décisions... de manière privilégiée et biaisée (absence de transparence, de concurrence) procure aux acteurs publics corrompus des bénéfices matériels présents ou futurs pour eux-mêmes ou pour l'organisation dont ils sont membres. Cette injustice présente au quotidien dans l'ouest africain incite Tijan M. Sallah, Tanure Ojaide et Tunde Omobawale à rompre le silence et à mener le combat contre la corruption, et ce à travers leurs œuvres littéraires. L'un des rôles de l'écrivain dans l'Afrique contemporaine serait-il alors d'aider à la construction d'une société plus juste et plus humaine ?

Il importe tout d'abord de présenter brièvement ces écrivains.

Tijan M. Sallah est né à Serrekunda (Gambie) en 1958. Après un brillant parcours au Lycée St. Augustin de Banjul, il part aux États-Unis pour ses études supérieures. Il obtient un doctorat en économie à Virginia Polytechnic Institute. Il enseigne d'abord dans plusieurs universités aux États-Unis avant de travailler à la Banque Mondiale. Poète, écrivain et économiste, Tijan M. Sallah reçoit en 1984 le titre de docteur honoris causa en littérature de l'Académie Mondiale des Arts et de la Culture à Taipei (Taiwan). Précisons que Tijan M. Sallah est le deuxième écrivain gambien le plus connu après Lenrie Peters. Il a publié plusieurs livres, mais pour l'analyse de la thématique abordée, nous nous limiterons à un recueil de nouvelles : *Before The New Earth* et à deux recueils de poèmes : *When Africa Was a Young Woman* et *Dream Kingdom : Selected Poems*.

Tanure Ojaide (né en 1948) est un poète et universitaire nigérian. Il enseigne à l'Université de Caroline du Nord. En tant qu'écrivain, il est connu pour son style d'écriture. Poète engagé pour la justice sociale, Tanure Ojaide utilise métaphores, ironie et humour pour ses critiques intenses de l'impérialisme et du poids de la religion, entre autres. Il a publié plusieurs ouvrages et pour les besoins de cet article nous retiendrons : *The New African Poetry*, une anthologie de poèmes écrite conjointement avec Tijan M. Sallah ; association qui souligne d'emblée la reconnaissance chez ces deux auteurs issus de pays différents de problématiques communes.

Tunde Omobowale est aussi un écrivain nigérian diplômé de l'université d'Ibadan en 1989. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *The Melting Pot and other stories*, un recueil de quatre nouvelles auquel nous nous intéresserons dans le cadre du présent article. Les derniers travaux de Tunde questionnent les relations interculturelles complexes du Nigéria postcolonial.

Notre travail qui se fonde à la fois sur des textes en prose et en vers, et ce afin de montrer combien la corruption envahit tous les genres, s'articule autour de trois parties. Il s'agira tout d'abord d'analyser le traitement du thème de la corruption et la mise en exergue du règne de l'impunité dans l'œuvre de Tijan M. Sallah, puis le réveil du peuple proposé par Tanure Ojaide et enfin le modèle de bonne gouvernance souhaité par Tunde Omobowale.

1. La corruption ou le règne de l'impunité : un constat retranscrit dans la littérature

La plupart des États africains sont minés par le phénomène de la corruption. La corruption met en péril les valeurs mêmes du système tant la démocratie est frappée en son cœur. Le citoyen lambda n'est plus en mesure d'exiger l'obtention du droit que la loi lui garantit a priori et qui constitue une compétence attendue chez tout fonctionnaire. Le patriotisme et le spirituel ne signifient plus rien face aux jeux et enjeux d'intérêts. Cette situation omniprésente pousse des écrivains ou poètes comme Tijan M. Sallah, Tanure Ojaide et Tunde Omobowale à mener de véritables campagnes de dénonciation dans leurs écrits.

Cet abus d'autorité ou de confiance publique motivé par la recherche du profit individuel amène en effet Tijan M Sallah (2007, p. 172-173) à compatir face à la misère de son peuple. Il remet alors en cause le rôle de l'État vis-à-vis de ses compatriotes. La plupart des leaders africains ne sont pas dès lors présentés comme des hommes de parole, mais comme des personnes qui prononcent de beaux discours, lesquels entrent ensuite en contradiction avec la réalité, l'intérêt particulier primant sur le collectif. Tijan nous montre que ces leaders sont au pouvoir simplement pour s'enrichir et non par conviction politique et patriotique. Tout se décide en fonction du pouvoir de l'argent. Les dirigeants s'appuient aussi sur la force de frappe de leurs hommes de main, prêts à dissuader le peuple par intimidation. Tijan déplore dès lors la décadence des valeurs en critiquant notamment l'attitude des hommes religieux qui préfèrent le silence à la vérité. Il compare alors ces dirigeants à d'avidés hyènes, vautours et crocodiles impitoyables :

They say, the hyenas shared the oil.
And the dirty rural boys and girls
Drank the poverty.
Then mosquitoes came and quickened their departure;
And vultures came and ravaged their intestines.

The republic was a nest of lies;
Woodpeckers sucked at its sap.
Now what happened to the Great Peace?
Ignorance preyed on the young for generation.
Disease sapped the energy of their mothers.
The Imams consecrated the rubbish;
And the bishops forged the platform.
They gave sermons of praise
To crocodiles and hyenas.
Ordinary folk bowed in awe;
Innocent folk dared lift no voice.

So the republic became a basket of spoil.
Greedy hands sponged its core. (Sallah, 2007, p. 172-173)

Dans « We let tourists », Tijan M. Sallah (1980, p. 30) s'indigne de la dégradation des mœurs dans son pays. Il remet en cause l'État qui s'intéresse seulement au profit. L'État qui devrait donner confiance à son peuple est présenté comme ayant failli à sa mission, laissant les citoyens en proie à tous les dangers. Les dirigeants sont ainsi décrits comme les présidents généraux d'une société de profiteurs où l'immoralité rivalise avec la corruption et conduit à la prostitution des plus faibles :

We let tourists
Come over to our country
Every year
Like swarm of bees
[...] And government says
Tourism makes the country rich
But is richness
How much gold you possess
Or how your people live?
[...] my niece is now a prostitute
(tourists pin her on the bed for 10 kronor)
My little brother
Has dropped out of high school
(he guides tourists for few dalasis). (Sallah, 1980, p. 30)

Les détournements de fonds en Afrique d'une manière générale sont aussi évoqués par Tijan M. Sallah (1988, p. 39), qui en tant que cadre de la banque mondiale, semble fort bien informé et recourt à un vocabulaire très précis. Il utilise ainsi un langage cru (1988, p. 39) pour parler de ces dirigeants qui se permettent toutes les parties de plaisir. Pour mettre en relief leur insensibilité et leur immoralité, en somme la priorité de l'intérêt personnel ainsi que le manque de patriotisme, Tijan M. Sallah les compare dans le poème ci-dessous à des cochons, soit une animalisation dégradante pour transcrire l'image de valeurs bafouées, salies.

Le budget de l'économie nationale est aujourd'hui alimenté par des prêts et des dons. Ces prêts sont toujours conditionnels, que cela soit au niveau des relations bilatérales avec l'ancienne puissance colonisatrice, ou en lien avec la banque mondiale. La méfiance des groupes financiers occidentaux s'explique par leur souci de ne prendre aucun risque. Aussi exigent-ils une stabilité politique et un climat social serein qu'il est impossible d'obtenir si l'on tient compte de la situation réelle fort dégradée où la population globale africaine se voit plongée et qui se caractérise par une corruption, véritable spirale de violences.

Les chefs d'État eux-mêmes ou les délégations gouvernementales sont ainsi obligés de se rendre dans les anciennes métropoles ou ailleurs à la recherche de capitaux. Le poème suivant souligne ce point tout en évoquant plus particulièrement les relations bilatérales de la défunte Sénégalie et, de façon générale, la nécessité d'une politique de transparence chez les dirigeants africains :

... a pig is just a pig
if he cannot keep himself clean
how can he keep a state house?
I saw him...
he said he was going to meet
his cabinet
about trade negotiations
with neighbouring dogs
but you know dogs
hate pigs
they are not going to tolerate nonsense
either the pig
cleans his house
or the dogs will say
"no deal" (Sallah, 1988, p. 32)

À tous les niveaux et dans tous les domaines, les relations sont personnalisées au point de constituer un obstacle aux relations impersonnelles et anonymes. Ce qui se passe dans les services publics retient alors l'attention des auteurs de notre corpus. Pour obtenir une prestation de service, ils rappellent qu'il faut corrompre les animateurs des structures concernées... Certains fonctionnaires tiennent implicitement ou explicitement des propos qui attirent l'attention quant à leurs réelles motivations. Ainsi, pour n'importe quel dossier administratif, le citoyen est obligé de passer par ce qu'on appelle en Gambie « faire quelque chose » ou « se serrer la main » c'est-à-dire donner de l'argent afin que sa situation ou son dossier soit traité(e) convenablement. Pour ces raisons de lenteur ou de mauvais fonctionnement de l'administration, l'ayant droit ne peut obtenir satisfaction. Le citoyen est alors obligé de faire appel, en marge des circuits prévus à cet effet, soit à l'aide d'une relation, soit à celle d'un homme politique pour que ceux-ci exercent leur influence et pour que le citoyen obtienne ce qui lui était dû.

Dans cette caravane de la corruption, ressort alors la médiocrité des appareils de l'État. Tout est relatif. L'inefficacité administrative permet en outre de réduire les contrôles réels. « *The poor delivery* », soit la médiocre capacité dont fait preuve le personnel technique de l'administration pour élaborer des projets, conduit par conséquent à l'utilisation de compétences extérieures ou à l'improvisation, autant d'éléments qui engendrent de nouvelles corruptions.

La corruption apparaît assurément comme un élément central du fonctionnement de l'État. Pour les dirigeants africains qui ont besoin de stabilité en vue de se maintenir au pouvoir, la lutte contre la corruption serait suicidaire. Nous pouvons prendre comme exemple le cas du professeur Lumumba qui a tenté de combattre la corruption à la lettre :

We live in our times. I have the privilege of serving as the director of Kenyan anti-corruption Commission. But it would appear that I do not understand my brief well. Upon being appointed, I assumed that my mandate was to go out there and fight the corrupt but the truth was that I was not supposed to fight corruption. I was supposed to appear to be fighting corruption. Immediately me and my team tried to fight corruption, the parliamentarians in their wisdom and in my own view in their lack of wisdom used the occasion of the amendment of the law to disband the organization and to send myself and my four directors out of office. The history of anti-corruption crusaders in Africa is one and the same. (Lumumba, 2015)

En somme, les auteurs de notre corpus font écho au quotidien de leurs compatriotes en soulignant combien la corruption et l'impunité règnent en Afrique, et ce jusqu'à constituer une chaîne difficile à briser tant de nombreux acteurs sont directement concernés. En d'autres termes, l'impunité est encouragée au quotidien par les instances chargées normalement de sévir. Cela constitue un facteur important de dissuasion quant à l'application normale des règlements. Comment sanctionner en effet celui qui, en général, ne fait que reprendre les agissements de toute une série d'autres personnes de son réseau ? Sanctionner un individu menacerait tout un système nous rappellent les ouvrages de notre corpus... C'est pourquoi l'impunité est en fin de compte la règle, et la sanction... l'exception. C'est ainsi que la corruption (pour ne pas dire le vol...) se voit pérennisée. En Gambie, par exemple, le projet de loi de lutte contre la corruption soumis au Parlement depuis des années n'a pas encore été adopté.

La caravane de la corruption n'épargne pas le milieu de la justice. Tout fonctionne au rythme de l'argent, qui lorsqu'on le met dans une balance à côté d'une décision finit par entraîner à lui le raisonnement, si bien que le preneur de décisions devient incapable de raisonner sainement. Autrement dit, ce que nous dit Horace (Naudé, 1993 [1639], p. 357) à propos de l'or qui peut

passer au travers des corps des gardes et même briser les rochers plus violemment que le tonnerre est plus que jamais une question d'actualité dans de nombreuses sociétés africaines.

Tijan M. Sallah aborde pour sa part dans « Innocent Terror » (Sallah, 1988, p. 35-40) une réalité, à savoir celle de l'influence des Libanais dans tous les secteurs de l'État en Afrique. Ces Libanais sont en effet au carrefour des pouvoirs économique et politique et leur réussite dans l'un de ces champs est liée à leur influence dans l'autre. Tijan, à travers la nouvelle « Innocent Terror », nous invite à découvrir l'issue d'un procès qui s'achève en faveur d'un jeune Libanais qui a pourtant délibérément tué son cuisinier. L'émotion est vive dans le pays, mais le pouvoir de l'argent l'emporte :

His father was notoriously rich. And gold afforded the luxury of killing [...] Gold, that yellowish necessary devil. And how it can make inadequate into gods. Gold, king Midas died for it. Solomon did not plead for it; wise Solomon, he chose the path of sagacity. Gold, that god that can lure away reason and bribe emotions on the path of tantrums. Gold, especially effortless gold, the genie that can elevate amateur hunters on to the stage of life so that they can treat bloody life as a pantomime. (Sallah, 1988, p. 35-36)

La corruption, le règne de l'impunité et les abus de pouvoir pourraient finir néanmoins par réveiller le peuple et générer diverses formes de lutte.

2. Le réveil possible du peuple

Toujours dans « Innocent terror », le jeune Tamedou, fils du défunt cuisinier, compte mener une guerre contre l'opresseur soutenu par une politique corrompue. La guerre du bien et du mal semble dès lors inévitable. Quand le peu d'humanité que se reconnaît l'esclave est à fond de cale, c'est un homme libre, paré de sa dignité, qui se dresse, au prix de sa vie, devant le maître. Tijan M. Sallah (1988, p. 39) nous montre ainsi la détermination du fils du défunt à combattre pour la justice au nom de feu son père, et ce malgré sa pauvreté :

The younger Tamedou had no money, and therefore was up for a scorpion-fight. He had decided to fight for a New Earth and did not care about the repercussions. Hurricanes may strike, he thought to himself. Even hack the branches on which soothsayers hold. But the vision of the New Earth is more than the fears of the moment. (Sallah, 1988, p. 39)

Le peuple soumis à un système néo-colonialiste continue de baigner dans la misère. Il finit tout de même, sous la plume des auteurs de ce corpus, par prendre conscience de la trahison de ses dirigeants et à trouver de ce fait une certaine forme de résistance.

L'enrichissement illégal ou encore la corruption est ainsi mise en exergue par Tanure Ojaide. Il situe ce phénomène de corruption dans la société dans laquelle il vit, même si ce mal est général dans la société africaine. La corruption est tellement organisée qu'elle en devient un cercle vicieux, une véritable spirale sans fin. Elle se développe du haut vers le bas et vice-versa. Les dirigeants corrompus offrent leurs services au moment du choix des hommes à placer dans les partis et dans l'administration publique. Et leur préférence se porte, naturellement, vers ceux qui, par pragmatisme ou par manque total de scrupules, ne présentent aucun risque pour ce système qui fonctionne sous haute corruption. La corruption se reproduit du bas vers le haut : une fois mise en place, la corruption tend à se développer vers le haut à travers un jeu de multiples complicités. L'ampleur du phénomène atténue le sentiment de culpabilité, d'autant que comme le dit le proverbe : « Qui se ressemble s'assemble »... Et c'est bien cette vision

d'un mal généralisé que retranscrivent tant les œuvres de Tijan M. Sallah que de Tanure Ojaide et de Tunde Omobawale.

Il ressort aussi dans ces ouvrages combien le conformisme est absolument requis pour que perdure la corruption. Ceux qui par prise de conscience ne veulent pas salir leurs mains sont vite limogés. Combien de hauts fonctionnaires, de ministres intègres en ont payé le prix en Afrique comme Lumumba ? Dans une situation pareille, le silence devient alors la règle d'or pour toute victime qui veut encore pouvoir vivre, survivre, sous le joug de régimes répressifs. Quand les administrateurs honnêtes font défaut, il ne reste d'autre solution pour les entrepreneurs que de payer des pots-de-vin. La corruption devient ainsi systématique au point de voir l'illicite devenir légal et constituer la norme. La corruption est à ce point réglementée et institutionnalisée que ceux qui agissent dans l'illégalité pénalisent chaque fois plus ceux qui reconnaissent les « vieilles » normes. Cette perception est mise en exergue chez Tanure Ojaide qui choisit dans sa poésie de décrire des classes politiques présentées comme des associations de profiteurs qui s'arrachent des billets de banque au détriment d'un pays misérable. Le pouvoir est pour eux un moyen d'enrichissement illicite. Les passe-droits se multiplient, la corruption triomphe. Les pourboires décident de l'octroi des contrats. Certains se révèlent dans l'art de l'opportunisme. Tanure Ojaide qualifie ces dirigeants corrompus de voyous. En recourant à l'image des « montagnes avalées », Tanure nous montre l'énormité des détournements de deniers publics réalisés par ces dirigeants. À travers une métaphore filée, il les compare aux effets naturels dévastateurs de l'ouragan et de la tornade qui ne laissent que misère, ruines et désolation suite à leur passage. Le refus de l'injustice, de la misère et du coût d'une corruption uniquement à la charge des pauvres induit (de façon utopique ?) dans la poésie de Tanure Ojaide révolte de la population, instabilité politique et emprisonnement des dirigeants corrompus.

O Aridon, bring back my wealth
from rogue-vaults;
legendary witness to comings and goings,
memory god, my mentor,
blaze an ash-trail to the hands
that buried mountains in their bowels,
lifted crates of cash into their closets.

I would not follow the hurricane,
nor would I the whirlwind
in their brazen sweep-away;
they leave misery in their wake;

I would not spread my ward's wealth in the open
and stir the assembly to stampede;
I, would not smear my staff with the scorn of impotence

You can tell
when one believes freedom is a windfall
and fans himself with flamboyance.
The chief and his council, a flock of flukes
gambolling in the veins of fortunes.

Range chickens, they consume and scatter...
They ran for a pocket-lift
In the corridors of power
and shared contracts at cabals
the record produce and sales

fuelled the adolescent bonfire of fathers.

Shamgari, Shankari, shun garri
staple of the people
and toast champagne;
Alexius, architect of wind-raised mansions,
a mountain of capital.
Abuja has its dream!

O Aridon, bring back my wealth
from rogue-vault;
they had all their free days,
let today be mine.
Cut back pictures of shame
for I know why
the gasping eagle, shorn of proud feathers
sand-ridden, mumbles its own dirge
gazing at the iroko
it can no longer ascend...

Pity the fate of flash millionaires.
If they are not hurled into jail, they live
in the prison houses of their crimes and wives
and when they die, of course, only their kind
shower praises on vultures. (2000, p. 196)

Éradiquer la corruption n'est assurément pas aisé, mais le retour aux valeurs et à la bonne gouvernance pourrait, selon Tanure Ojaide, atténuer cette violence quotidienne.

3. Le modèle de bonne gouvernance : antidote purement littéraire ou réaliste ?

La corruption est donc devenue un mal endémique, retranscrit tant dans les vers que dans la prose de Tijan M. Sallah, Tanure Ojaide et Tunde Omobawale. Outre le fait de mettre en valeur les tragiques éléments-clés de ce diagnostic, la « solution » littéraire considérée comme adéquate est une bonne gouvernance. Il s'agit d'une bonne gouvernance non simulée, réalisée dans la pratique.

S'y ajoute la proposition d'un retour aux valeurs morales et spirituelles d'une Afrique d'antan. La nécessité d'être humble est observée par tous les personnages qui s'engagent sur le chemin de la droiture. « Le moine, disaient les Pères du désert d'Égypte, doit se proposer d'acquérir l'humilité avant toute autre vertu, et aussi L'Homme a besoin de l'humilité et la crainte de Dieu comme le souffle qui sort de sa narine » comme le notent Darricau et al. (1988, p. 88).

Une autre manière de contribuer au bonheur de l'humanité est la capacité de chacun à réfréner ses envies, à faire preuve donc de retenue. Stéphanie Dorwick (2002, p. 148) nous rappelle que la retenue est une vertu qui, au premier coup d'œil, peut paraître mineure. Il n'empêche que la retenue n'est pas une habitude. Elle est, chaque fois qu'elle survient, un nouvel acte de volonté, une expression de notre liberté à décider pour nous-même. Elle est l'expression de notre choix de loyauté vis-à-vis de ce qui nous paraît important ou pas, notre choix réfléchi concernant le bien social. En nous intéressant à ce qui intéresse les autres, en exprimant notre gratitude, en nous passant de ce qui est acquis aux dépens des autres, une autre voie est présentée comme possible.

Combattre la corruption est en somme une responsabilité commune, mais pour réussir dans cette croisade, tout doit commencer du sommet vers le bas, nous rappellent Tijan M. Sallah, Tanure Ojaide et Tunde Omobawale. Les chefs d'État africains doivent ouvrir la marche afin que le reste de la troupe puisse suivre leur cadence. Le Président John Magufuli de la Tanzanie, surnommé « Bulldozer » à cause de sa guerre contre la corruption, est un exemple à suivre si l'Afrique est prête à embrasser la voie de la justice, du développement et de la cohésion sociale. C'est dans cette perspective que Tunde Omobowale nous propose la bonne gouvernance comme une possibilité d'amélioration. Dans sa nouvelle intitulée *The Adventures of Mungu* (2004, p. 136), il nous présente un jeune prince qui vient d'être couronné et qui est soumis à une épreuve d'évaluation de sagesse. Selon la coutume, il doit faire son baptême du feu à la Cour, c'est-à-dire juger pour la première fois un différend qui oppose deux sujets, Dakubi et Oraku. Deux chèvres du plaignant Dakubi se sont égarées et firent des dégâts dans le champ d'ignames de l'accusé, Oraku. Ce dernier, avec ses enfants, tue les chèvres trop gourmandes. Non content de la situation, Dakubi porte plainte et veut réparation. Après avoir écouté Dakubi, le prince lui demande le montant qu'il souhaite recevoir en guise de compensation. Dakubi répond en exigeant vingt sacs de cauris, ce qui est en fait dix fois plus élevé que le prix de deux chèvres. Pour Dakubi, l'occasion qui se présente lui semble favorable pour s'enrichir.

L'accusé et l'assistance sont consternés par la demande de Dakubi. Le prince lui répond que la demande sera accordée. Puis, il se retourne vers l'accusé et lui demande s'il dispose de cette somme, colossale, pour pouvoir payer les dégâts. Celui-ci, fort triste, répond par la négative. Le roi prend alors tout en charge. Il ordonne à l'un de ses valets d'aller dans ses réserves pour lui apporter vingt sacs de cauris. Ainsi, le roi au nom d'Oraku l'accusé, remet les vingt sacs de cauris à Dakubi qui rayonne de joie. Tout le monde s'étonne de la tournure des événements. Mais, au moment où l'accusé s'appête à partir, le prince lui demande si son champ n'est pas aussi ravagé par les chèvres. Oraku répondit par l'affirmative. Le prince lui dit alors qu'il est libre de porter plainte contre Dakubi. Oraku, à son tour, soutient qu'il a perdu quarante pieds d'ignames. L'assistance n'y comprend plus rien. C'est la confusion totale. En guise de réparation, le roi lui demande de fixer son montant. Oraku demande une réparation de soixante sacs de cauris. Dakubi est dépassé. Il pleure et demande pardon parce qu'il n'a pas cette somme. Le prince lui répond qu'Oraku n'avait pas non plus la somme qu'il avait demandée en compensation. Le voile tombe enfin et le prince s'adresse à son peuple en ces mots :

My people, I have something to tell you today and I want you to listen carefully. You all know that for many years now, I have been at the mausoleum of my forefathers, praying for the well-being of this nation. Therefore, it was a surprise when I saw one of my brothers this morning with a message to me about this case. He had come to plead the case of Dakubi during the trial with Oraku. He wanted me to favour him and to do this, he brought four bags of cowries... I am appealing to all of you not to bribe me, to favour any case. The money that Dakubi offered me shall be given to the state, while the prince, who offered it on his behalf, is already being escorted out the capital right now. He is posted to one of the barren regions of the empire as governor. (Omobowale, 2004, p. 136)

Voilà quelqu'un au sommet comme John Magufuli, feu Président de la Tanzanie, qui dit non à la corruption et au règne de l'impunité tout en mettant en garde son gouvernement et son peuple. Le prince de la parabole/parole de griot à portée politique de Omobawale exhorte son peuple au civisme, à la justice, à l'incorruptibilité, à la sérénité et à la tempérance. Tempérance versus appétits de l'homme. La tempérance a quelque chose de moins dynamique, mais elle constitue une régulation indispensable en soumettant à la raison tous nos désirs. Le cultivateur, tout comme le fonctionnaire, peut retrouver par conséquent sa sérénité et son intégrité si nos États

mettent en pratique les principes de bonne gouvernance, en œuvrant pour la stabilité dans toutes ses formes, la démocratie et le respect des droits de l'homme. Wolfgang Seibel (Porta et Meny, 1999, p. 93) nous dit que grâce à la formation de son personnel qui garantit de hauts niveaux professionnels, l'administration est tout à fait au service de l'idée du Rechtsstaat et qu'elle est ainsi, par son efficacité, précieuse aux Allemands. Le fonctionnaire allemand n'est pas très bien payé, mais il détient, à la différence de l'homme politique, un poste stable, et peut tirer un avantage considérable de son identité professionnelle, dont l'incorruptibilité se doit d'être une composante. C'est en tous les cas l'orientation retenue par Tijan M. Sallah, Tanure Ojaide et Tunde Omobawale qui, à travers leurs écrits, s'engagent pour une autre Afrique.

Conclusion

La pauvreté est l'une des causes majeures de la corruption. Cependant, la condition de l'homme peut être améliorée en Afrique si les dirigeants se soucient des besoins du quotidien en essayant de trouver des voies et moyens pour rendre ces besoins accessibles au peuple, répètent, chacun à leur façon, Tijan M. Sallah, Tanure Ojaide et Tunde Omobawale. L'homme qui a faim, qui est malade, qui est mal payé, est prêt à saisir n'importe quelle occasion pour se tirer d'affaire. Ceci revient à dire que quand l'État et le marché mondial ne sont plus capables de répondre aux demandes économiques et sociales de ceux qui ont des problèmes, qu'il s'agisse de salariés ou d'entrepreneurs, la corruption apparaît comme une solution sans fin.

Ce que nous disent Tijan M. Sallah, Tanure Ojaide et Tunde Omobawale, c'est que nous sommes tous directement ou indirectement responsables devant la corruption et qu'il convient de la combattre en commençant du sommet vers la base et de la base jusqu'au sommet comme y invite très clairement Tunde Omobowale. La culture de la justice doit dès lors devenir une priorité chez des dirigeants africains qui pourraient ainsi décourager la corruption en adoptant des lois fortes contre les fautifs. Mais quel antidote possible face à l'écrasante mise en mots du fonctionnement pervers quotidien de cette corruption ? La mission de l'écrivain comme véritable acteur socio-politique n'en demeure pas moins au centre de ces récits. Ces écrivains cherchent, sans nier la réalité, à refonder une autre histoire possible comme des griots ou maîtres de la parole dont le rôle est justement de mettre en garde contre les dangers.

Tijan M. Sallah, Tanure Ojaide et Tunde Omobowale décrivent non seulement la pratique de la corruption et condamnent les États complaisants, mais ils nous invitent aussi à nous réconcilier avec nous-mêmes afin que puissent renaître en nous des valeurs humaines faisant prévaloir l'intérêt national sur les intérêts personnels, le sens du devoir et du patriotisme sur la politique du ventre. C'est à ce prix que l'éradication de la corruption peut devenir une réalité. Tijan M. Sallah, Tanure Ojaide et Tunde Omobowale en sont bien conscients et mettent leur production littéraire au service de cet objectif à la fois civique et humain pour une Afrique qu'ils continuent de rêver autrement.

Références

- Darricau, R. et Peyrou, S. B. (1988). *La Spiritualité*, PUF.
- Dorwick, S. (2002). *Le Pardon et Autres Actes d'Amour*. Éditions le fil invisible.
- Houedjissin, Judith. (2008). *Les Administrations publiques africaines*. L'Harmattan.
- Lumumba, P. L. O. (2015). Corruption in Africa.
<https://racerthoughts.wordpress.com/2015/08/31/corruption-in-africa/>
- Naudé, G. (1993 [1639]). *Considérations politiques sur les coups d'État*. Olms.
- Omobowale, T. (2004). *The Melting Pot and other stories*. University Press Plc.

- Porta D. Della et Meny Y. (1992). *Corruption de la République*. Fayard.
- Sallah, T. M. (1980). *When Africa was a Young Woman*, Calcutta Writer Workshop.
- Sallah, T. M. (1988). *Before The New Earth*, Washington D C, Three Continents Press.
- Sallah, T. M. et Ojaide T. (2000). *The New African Poetry*. Paperback.
- Sallah, T. M. (2007). *Dream Kingdom: New and selected Poems*. Africa World Press.

Entretiens et autres hommages Interviews and other tributes



Paulette Nardal, les confidences de la femme des fiertés noires

Paulette Nardal: the confidences of the woman who stood for Black prides

Philippe Grollemund²¹⁷

URL : <https://www.unilim.fr/flammme/94>

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Résumé : Témoignage direct de la rencontre de Philippe Grollemund avec Paulette Nardal, à la Martinique, en tant que membre de sa chorale « La joie de chanter », cet article présente des entretiens avec cette grande intellectuelle, fière d'être noire, déjà âgée, mais toujours aussi lucide et engagée pour une solidarité raciale. Sont ainsi proposés un rappel de sa biographie, de ses engagements journalistiques dans le monde parisien (*La Revue du Monde Noir*), puis à la Martinique, notamment du point de vue musical (chorale « La joie de chanter ») et associatif (« Rassemblement Féminin »).

Mots clés : Nardal, femme noire, chorale, La Revue du Monde Noir

Abstract: A direct testimony of Philippe Grollemund's meeting with Paulette Nardal in Martinique, as a member of her choir "La joie de chanter", this article presents interviews with this great intellectual woman, who was proud to be black, already old, but as lucid and committed to racial solidarity as ever. Her life, her journalistic commitments in the Parisian world (*The Review of the Black World*) and in Martinique, particularly in the musical field (choir "La joie de chanter") and in the voluntary sector ("Rassemblement Féminin") are thus evoked.

Keywords: Nardal, black woman, choir, The Review of the Black World

²¹⁷ Philippe GROLLEMUND, juriste (Sciences Po. Paris) et chanteur choral, a fait deux séjours en Martinique, dont celui de 1971/1976 pendant lequel il a interrogé Paulette Nardal en participant à sa chorale créée vingt ans auparavant. D'où l'ouvrage relatif à ses mémoires, retrouvées en 2016 après de nombreux déménagements dus à ses activités professionnelles, en Préfecture (Yonne) ou comme inspecteur, puis comme directeur du travail (Aube, Puy de Dôme, Isère, Rhône) ou dans le privé (organisme de formation) ou encore comme conseiller technique au cabinet ministériel de Ségolène Royal en charge de la politique des personnes handicapées, puis au ministère des affaires sociales et comme directeur de la MDPH de l'Essonne avant sa mise en retraite à Clermont Ferrand. Il a publié *Fiertés de femme noire, Entretiens/Mémoires de Paulette Nardal* (L'Harmattan, 2019) et *Les droits individuels des personnes handicapées* (éditions Juris-association, 2012)

Courte biographie de Paulette Nardal (1896-1985)

Née le 12 octobre 1896, au François, commune de la côte atlantique sud de la Martinique.

Son père, Paul Nardal (petit-fils d'esclave affranchi) est le premier ingénieur noir de la Martinique.

Paulette Nardal fait des études de lettres (licence d'anglais) à la Sorbonne (1921 et années suivantes). Avec sa sœur Jane, elles sont les premières étudiantes noires à la Sorbonne. Toutes deux ont œuvré dans différents journaux, dont la *Dépêche africaine* qu'elles ont fondée ensemble.

Paulette fait connaissance, à Paris, dans les années 1930, avec les auteurs noirs américains (Locke, Marcus Garvey...). Peu à peu, autour d'elle, se réunissent des Antillais et des Africains, dont Maran et Senghor dans le « salon de Clamart ». Elle a aussi écrit dans diverses revues des articles concernant l'éveil de la conscience de la fierté noire.

En 1932, elle fonde avec un Haïtien, le Docteur Sajous, *La Revue du Monde Noir* – tout juste avant *Légitime Défense* – et contribue à lancer le thème de ce qu'on a appelé ensuite la Négritude. Joseph Zobel la qualifie d'ailleurs de « Marraine de la Négritude ».

1934 : Pèlerinage à Rome (Congrès Pax Romana). Membre de Ad Lucem.

1935 : Paulette Nardal écrit : « Avoir parlé à Louvain, Namur, Mons, Gand, Liège, Anvers et Bruxelles, j'ai donc touché la jeunesse catholique belge pour exposer les sentiments des Noirs du monde entier et leur révolte devant l'agression fasciste en Éthiopie » (note de juin 1966). Dans un entretien au journal (martiniquais) *Le Naïf* d'octobre 1976, elle situe à cette occasion son sentiment de révolte la conduisant à d'autres initiatives.

Jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale, Paulette Nardal est assistante parlementaire de deux députés : le socialiste martiniquais Lagrosillière et le Sénégalais Galandou Diouf (ce qui la conduit à effectuer un voyage au Sénégal).

1940 : De retour en Martinique, malgré un handicap physique résultant du naufrage du bateau « Le Bretagne » sur lequel elle a voyagé en octobre 1939, revenant d'un congé en Martinique après la déclaration de guerre, elle entreprend des activités d'enseignement, de musique, et surtout une action de promotion des femmes.

Paulette Nardal a été alors professeure d'anglais au Couvent de Cluny (École de jeunes filles).

1940-41 : Paulette Nardal monte des spectacles où elle cherche à mettre en valeur ce qui constitue l'originalité culturelle martiniquaise.

1945 : Elle fonde « Le Rassemblement Féminin » (RF), mouvement affilié à « L'Union Féminine Civique et Sociale » (U.F.C.S.) dont le but est la promotion des femmes et surtout la formation à leurs responsabilités tant personnelles que sociales, voire politiques. Outre des œuvres diverses (layettes, enseignement...), ce mouvement a exploré tous les aspects des responsabilités féminines.

Pour soutenir cette action, Paulette Nardal fonde et anime durant cinq ans (1946-1951) un périodique (mensuel) intitulé *La Femme dans la cité* qui prit position sur divers problèmes, notamment l'abstentionnisme électoral attribué aux femmes.

C'est à l'action culturelle de ce mouvement qu'on doit aussi l'introduction en Martinique de la Fête des Mères depuis Mai 1948 ainsi que l'existence du concours de la Chanson Créole qui a constitué jusque dans les années 1970 une pièce maîtresse du Carnaval martiniquais.

Ce mouvement a aussi lancé l'idée d'une maison de la Mère et de l'Enfant qui est devenue la Maternité de Redoute (remplacée depuis quelques années par l'hôpital de la Mère et de l'Enfant).

1946-1948 : Pendant deux ans, Paulette Nardal travaille à l'ONU, en tant que représentante antillaise à la Commission des Territoires non autonomes. Elle y dépose un long rapport sur le sort des femmes martiniquaises et leur apathie politique.

1954 : Paulette Nardal impose au public le goût pour les negro spirituals, musique des Noirs et, dans ce but, fonde la chorale « La Joie de Chanter » (initialement chorale de la Jeunesse Étudiante Chrétienne). Dans le même temps, elle dirige de nombreux autres chœurs.

Paulette Nardal a ainsi composé et/ou harmonisé pour chœurs quelques-uns des meilleurs chants antillais, permettant à la musique antillaise de trouver de nouveaux modes d'expression qui perpétuent les traditions.

Années 60 : Paulette Nardal est journaliste. Elle collabore à l'hebdomadaire catholique *La Paix*. Elle y écrit notamment quelques articles sur les femmes qui permettent de retracer le chemin parcouru par les femmes martiniquaises au sujet de leur condition sociale. Divers auteurs l'interrogent à propos des débuts de la Négritude.

1966 : Refus de Senghor de l'inviter au premier Festival des Arts Nègres à Dakar. Le Président Senghor l'élève au grade de Commandeur de l'Ordre National du Sénégal, en reconnaissance de sa contribution à la Négritude.

22 mai 1975 : Au cours d'une célébration de l'abolition de l'esclavage organisée par le PPM (Parti Progressiste Martiniquais fondé par Aimé Césaire, maire de Fort-de-France), hommage lui est rendu par ce parti pour sa contribution à la fierté noire.

Avril 1976 : Paulette Nardal est faite Chevalier de la Légion d'honneur, au titre de l'année de la Femme (1975). Au même moment, lors de sa visite officielle en Martinique, le Président Léopold Sédar Senghor, Président de la République Sénégalaise, lui rend hommage en la rencontrant lors d'une manifestation à Fonds Saint Jacques. À l'occasion de cet événement, la chorale « La Joie de Chanter » accompagne sa prestation d'un discours, lu par le choriste Laurent Larode mais préparé par Philippe Grollemund, où cette chorale est présentée en tant que « fille de la Négritude ».

16 février 1985 : Décès à l'âge de 89 ans.

Début des années 2010 : La Ville de Fort-de-France honore son souvenir en attribuant son nom à l'ancienne place de l'Asile, à la gare routière.

6 juin 2015 : Le prix Césaire 2015 rend hommage à Paulette Nardal.

Depuis 2016, les clubs SOROPTIMIST3 de la Martinique militent pour que Paulette Nardal puisse être la première femme noire à avoir l'honneur du Panthéon.

31 août 2019 : La Mairie de Paris a inauguré l'allée Jane et Paulette Nardal dans le 14^e arrondissement.

1. Ma rencontre avec Paulette Nardal et la chorale « La Joie de Chanter »

J'ai eu le très grand honneur de connaître Paulette Nardal, à la Martinique, alors qu'elle était déjà âgée et se consacrait désormais plus particulièrement à la valorisation de la musique afro-descendante. Au cours de l'année 1972, après l'avoir entendue en concert, je suis en effet entré dans sa chorale « La Joie de Chanter »²¹⁸. Les répétitions se déroulaient alors rue Schœlcher, en face de ce qui était la DDASS (et aussi l'état-major où mon père avait été de 1958 à 1961 officier), dans l'appartement d'une vieille dame qui, sa jambe reposant sur un tabouret, assistait aux répétitions. Je compris peu à peu son rôle et son importance, non seulement comme fondatrice de ce chœur qui cherchait à valoriser d'autres types de musique, mais aussi et surtout son action en tant que « Marraine de la Négritude », après avoir été la première étudiante noire

218 Philippe Grollemund, ancien conseiller à la préfecture de la Martinique et auteur de *Fiertés de femme noire. Entretiens/Mémoires de Paulette Nardal* (2019), a été membre de la chorale de Paulette Nardal. Diverses informations sur Paulette Nardal sont consultables sur son site *Micromnesies*.

en Sorbonne en 1921 (j'ai d'ailleurs pu récupérer, via un ami, la photo de la couverture de son dossier d'inscription aux Archives Nationales).

C'est ainsi que j'ai par la suite entrepris de recueillir son témoignage – ce qu'elle a accepté volontiers en m'accordant sa confiance. Ces entretiens se sont déroulés sur environ deux ans, entre 1974 et 1976, à l'aide d'un petit magnétophone. Ces propos oraux, je les ai retranscrits à la main dans la maison que j'occupais alors, route de Balata. Paulette Nardal était à cette époque âgée de 78 ans et sa santé était délicate. Mais ramener ses souvenirs à la conscience lui rendait son énergie, et de nombreux souvenirs revenaient par association d'idées au moment où elle parlait. Dans le même temps, je faisais des recherches aux Archives départementales de la Martinique pour retrouver ses nombreuses publications (*La Femme dans la cité*, notamment). Elle-même m'a confié des photocopies qu'elle avait pu conserver malgré l'incendie de sa maison en 1956.

Ces propos et souvenirs démontraient une grande curiosité intellectuelle, de l'humour, des convictions très affirmées, surtout pour ce qui touchait à sa fierté de femme noire. Son séjour parisien a duré dix-huit ans, durant lesquels elle a beaucoup milité à cause et en faveur des droits des Noirs, au moment où à Paris des Noirs-Américains exposaient vigoureusement leurs conceptions et leurs prétentions. De là est né, grâce à elle et à ses sœurs réunies dans le fameux salon de Clamart – où elle a longtemps habité –, ce mouvement ultérieurement appelé « Négritude », initié par *La Revue du Monde Noir* et amplifié par la trinité Césaire-Senghor-Damas.

2. Extraits d'une note rédigée par l'auteur lors de ces entretiens

Souffrante durant tout l'été 1974, alors qu'elle était dans la maison familiale du Morne-Rouge – une belle et grande maison très ventilée au jardin impeccablement entretenu par l'une de ses sœurs –, Paulette Nardal dut à son retour mi-septembre à Fort-de-France reprendre son souffle. Je lui ai téléphoné quelquefois pour prendre de ses nouvelles. Pour elle, un coup de téléphone valait bien des visites puisque l'effort de paraître lui était évité et qu'elle pouvait se laisser aller à réfléchir à haute voix. D'ailleurs, j'ai pu remarquer la différence de nos conversations au téléphone. Du Morne-Rouge, la voix n'était point aussi ferme qu'à l'accoutumée, et son volume diminuait au fur et à mesure de l'entretien, en même temps que les silences entre les phrases s'allongeaient. En revanche, à Fort-de-France, la vie reprenait le dessus, et ce d'autant plus qu'à l'occasion de la rentrée, elle se sentait revivre avec l'ensemble des émissions de radio, la reprise des parutions, articles dans la presse, etc. Ainsi les conversations en provenance de la rue Schœlcher se faisaient plus longues et plus étoffées. Certes, la médecine n'y était pas pour rien, mais je suis sûr que le climat urbain avait des effets tout aussi bénéfiques sur son moral, bien qu'elle ne l'ait jamais dit de façon explicite.

Les activités de la chorale reprenant, Paulette Nardal suivait les répétitions programmées en vue de l'enregistrement d'un disque, malgré la fatigue qu'elle avouait. Elle veillait personnellement au programme, à la répétition de ses chers negro spirituals, nous reprenant ici, nous encourageant par-là, venant même s'asseoir au piano pour nous accompagner. Elle n'a pas craint de discuter avec Mme Eda Pierre pour préciser des détails d'interprétation, jusqu'à intervenir auprès des trois personnes qui menaient le chant, soit les negros, soit les classiques, insistant sur l'esprit plutôt que sur la lettre des partitions que la chorale étudiait.

J'ai même remarqué ceci : sa surdité ne lui permettait pas toujours d'intervenir au bon moment dans une discussion, mais quand nous répétions un negro spiritual, elle les connaissait si bien qu'elle profitait des moments de respiration, courts instants où la chorale se concentrait avant de se libérer par la musique, pour lancer d'une voix forte et assurée une remarque toujours juste sur une accentuation à respecter, un rythme à conserver ou à reprendre. Tout s'arrêtait alors,

pour une explication détaillée, et le chœur reprenait, en tenant plus ou moins compte d'ailleurs de ses observations. Cette activité, même réduite, lui demeurait indispensable, sans cependant s'arrêter là – et c'est cela qui n'a cessé d'étonner. Elle lisait beaucoup de journaux, tant était forte sa passion pour tout ce qui touchait de près ou de loin la culture, la femme, les problèmes sociaux...

À la suite de la parution d'un compte rendu du spectacle parisien « Hair »²¹⁹, une des actrices avait, selon l'article, dit qu'elle « aimait bien la musique antillaise, mais... », en laissant percevoir de méprisantes arrière-pensées à l'égard de la musique locale, de l'art local, de la personnalité antillaise. Et Paulette Nardal de hausser les épaules en ironisant : « il est bien temps qu'ils en parlent, de la personnalité antillaise, oui, il est temps ! ». Elle faisait évidemment allusion aux efforts qu'elle et ses sœurs avaient déployés pendant une trentaine d'années pour réhabiliter la musique des Noirs et celle des Antillais – efforts peu suivis jusqu'à présent, malgré la chorale, malgré les conférences, malgré ses nombreux articles, malgré ses propres compositions.

Il est certain, reconnaissait-elle, que les temps ont changé ; on accepte maintenant l'idée que nous puissions produire quelque chose, alors que longtemps, l'énoncé seul de cette idée se heurtait à l'incompréhension et surtout aux tabous qui obéraient la pensée de nombre d'intellectuels martiniquais²²⁰. (Grollemund, 2019, p. 13)

Pour ce qui est de la personnalité antillaise, je me prenais à regretter qu'elle ne puisse plus, étant fatiguée par l'âge, reprendre la plume et le débat. Car elle a encore une « conscience claire » (selon son expression favorite) de ce qu'elle doit aux Nègres américains, de ce dont elle est redevable à l'Occident classique qui s'est d'ailleurs incliné devant ceux-ci, dans les années 20²²¹, de ce qu'elle doit aux Antilles elles-mêmes. Elle ne confond rien, de même qu'elle ne privilégie pas l'un ou l'autre : « Mais nous sommes métis, proclamait-elle, il ne faut jamais oublier ce trait de la personnalité antillaise. Métisse aussi est notre culture », ce que, par parenthèses, l'article laissait un petit peu entendre sans vouloir le reconnaître explicitement. Voilà quelques réflexions qui furent tenues entre deux portes, au fond d'un étroit couloir et avant que ne retentissent les vocalises de la répétition...

Cette attention qu'elle portait au déroulement des répétitions, j'ai pu m'en rendre compte aussi lorsque je dirigeais l'un ou l'autre des classiques que nous travaillions : si elle ne chantait pas, ses yeux suivaient mes gestes ou explications avec une telle constance, je dirais même une telle compréhension, qu'il m'est arrivé, l'espace d'une ou deux secondes, d'avoir l'impression que nous étions seuls à échanger de la musique. Je me suis en outre aperçu, par les remarques qu'elle me faisait ensuite, qu'elle ne perdait aucune observation que j'étais amené à faire au cours du travail, insistant pour que j'en reprenne certaines qui n'étaient pas suivies d'effet...

À 78 ans, elle conservait une grande maîtrise d'elle-même et de ses réactions. Cela s'est révélé lorsque je lui posais des questions, en particulier sur sa vie privée. Je croyais qu'elle n'avait pas entendu. Pas du tout. Elle avait très bien entendu. Elle me l'a dit plus tard. Mais elle ne voulait pas répondre sur ces points à ce moment-là et se réservait pour une autre fois, éventuellement. J'étais en ce temps correspondant au *Monde*. C'était une époque où il fallait téléphoner au

²¹⁹ Le spectacle parisien « Hair » (des années 1975) est en effet cité par le journal *Le Naïf* de la Martinique.

²²⁰ Les citations insérées dans cet article sont des extraits tirés de mon ouvrage *Fiertés de femme noire* (2019).

²²¹ On rappellera à cet égard la richesse des événements intellectuels et artistiques qui se produisirent à Paris, après la Première Guerre mondiale, à l'arrivée de nombreux Noirs américains (poètes, musiciens, écrivains, philosophes...).

journal en PCV – le destinataire payait la communication. J’allais quelquefois chez elle pour téléphoner au journal (son domicile était proche de mon lieu de travail). Et mon activité de journaliste l’amusait beaucoup !

3. Le salon de Clamart

En 1920, comme institutrice de 24 ans, petite-fille d’un esclave affranchi, elle s’inscrit à la Sorbonne où elle est la première femme noire, afin de poursuivre des études d’anglais. Peu après, elle s’installe à Clamart avec quelques-unes de ses six sœurs au 7 rue Hébert, pour y rester au moins une quinzaine d’années. La proximité de la gare lui permet à prix abordable d’avoir, en plus de ses études, une riche vie parisienne.

Habitée depuis sa petite enfance à une vie de famille nombreuse sous la houlette d’un père exigeant, mais fier de ses sept filles, et d’une mère musicienne, pianiste très portée sur les relations et l’action sociales, Paulette et ses sœurs ont perpétué à Clamart ce mode de vie. Par suite de son inscription en faculté, Paulette a fait de nombreuses rencontres d’étudiants et a connu également divers intellectuels et artistes, notamment musiciens. Naturellement, ceux-ci étaient invités à Clamart pour échanger idées et pratiques musicales, et comme elle-même était pianiste, ces rencontres à domicile ont constitué le meilleur moyen d’approfondir des découvertes faites en d’autres lieux. C’étaient donc des séances de chant et de piano, surtout après la découverte des negro spirituals dans les années 1925²²².

Vers les années 1926-27, six ans avant *La Revue du Monde Noir*, c’était encore une période de gestation pour moi. C’est alors que sont arrivées les « revues nègres ». À partir de 1925, des artistes tels que Rollan Hayes, Marian Anderson... nous sentions que c’était quelque chose d’important pour nous autres ; pas tellement pour la race mais pour nous autres. Les negro spirituals datent de la même époque [...]. Nous avons eu le fameux quintette des Fisk Jubilee Singers. Je me souviens du récital [...] donné pour moi, chez moi à Clamart. Ils étaient amenés par une amie qui s’appelait Miss Mann et qui prenait des leçons d’orgue avec le comte de Saint-Martin, lequel était l’organiste de Notre-Dame. À partir de ce moment-là, j’ai reçu nombre d’artistes et aussi, ce qui est intéressant, les accompagnateurs de ces artistes qui m’ont donné beaucoup de conseils, de « tuyaux » [...], ce que faisaient les Noirs-Américains. L’accompagnateur de Rollan Hayes s’appelait Parham [?] : nous avons beaucoup collaboré. Autour du piano, il donnait énormément de conseils [...]. C’était un plaisir de chanter, d’écouter les conseils, la pose de la voix. Les accompagnateurs des artistes, comme le Fisk Jubilee Singers ou Rollan Hayes, enrichissaient mes connaissances. Bien que formée dans un milieu imprégné de musique classique, de musique européenne, nous nous sommes enthousiasmées pour [ces] « negros », une musique qui venait de Noirs.

Nous étions étudiantes, complètement assimilées. Quand je suis arrivée, je n’étais que Mademoiselle Nardal. C’est en France que j’ai pris conscience de ma différence. Il y a certaines choses qui me l’ont fait sentir, et puis il ne faut pas oublier que nous avons été élevées dans l’admiration de toutes les œuvres produites par les Occidentaux. Ce qui nous ramenait à presque rien. C’était d’autant plus galvanisant que cela élargissait nos bases classiques (quoique déjà bien complétées par la musique antillaise). Et cela a eu d’importantes

222 Mais déjà, en 1929, elle racontait avec intérêt « Le nouveau bal nègre de la Glacière » dans *La Dépêche africaine*.

répercussions dans nos rencontres intellectuelles, notamment avec des Noirs-Américains comme Allan Locke, professeur de philosophie, ou Claude MacKay. Tout cela en même temps que l'éclosion parisienne des « revues nègres »... Cette nouveauté et ce dynamisme, cette gaieté et ce sens du tragique en même temps ! Avec des gens de grande valeur, on s'en rendait bien compte (combien de fois j'ai été serrer la main de Marian Anderson ou Florence Mill, la « Lady du music hall ») ! Nous étions étudiantes, on n'avait pas beaucoup d'argent, mais nous étions tellement fières que chaque fois qu'un de ces artistes se produisait, on envoyait des « pneus » (télégrammes) à tous nos camarades. (Grollemund, 2019, p. 23-24 et p. 26-28)

Avec cette découverte de la fierté noire, j'ai écrit dans diverses revues, ce qui a permis d'exprimer mes intuitions [...]. Cela a servi à l'éclosion [de] la négritude²²³. J'insiste sur ce mot « intuition ». C'est pourquoi j'ai employé l'expression « suivre la pente de mon tempérament ». La fierté noire ne se fait jour dans ma conscience claire qu'après avoir entendu les negro spirituals et fréquenté les musiciens et des intellectuels américains. (Grollemund, 2019, p. 30)

Paulette Nardal se promenait fréquemment à Paris. Elle attirait le regard, si bien qu'on lui demandait souvent de poser pour des portraits. Dans *Aimé Césaire, un homme à la recherche d'une patrie*, Georges Ngala (1975) rapporte : « Comme en témoigne le Negro-américain John H. Paynter, l'atmosphère de cette famille était typiquement française. Je trouvais une maison radieuse à tout point de vue : tant du point de vue des influences culturelles, des arts, que du point de vue social... La famille Achille (lignée de sa mère) avait une culture qui remontait à la période haïtienne, au temps de Toussaint Louverture ». Et il ajoute : « Mlle Paulette Nardal, qui parlait couramment anglais, servait d'interprète en plusieurs occasions dans les conversations... Son charme jouait le rôle de catalyseur. J'eus le plaisir de [l'] avoir un jour tout un après-midi. [Elle] me servit de guide à travers Paris... avec son charme parisien inhabituel – quoiqu'avec son teint un peu foncé – elle arrivait à attirer l'attention des passants ».

Paulette Nardal précise :

Il y a eu, sans doute, le préjugé ambiant du Paris des années 30. J'ai été très sollicitée par les artistes, pendant mon séjour à Paris. J'ai posé pour nombre de gens [...]. J'ai une photo qui [a] été faite par une juive (la fille du théoricien du sionisme). C'est la photo d'une peinture. Cette peinture a dû faire le tour du monde [...], intitulée « Jeune martiniquaise ». Là aussi, j'ai la tête attachée derrière. Je l'ai sur mon piano, je n'ai pas l'air très gaie ! C'est le tableau dont parle Florette Morand. C'est elle qui a rencontré Maxa Nordau²²⁴ à Paris et qui m'a rapporté cette photo [...]. (Grollemund, 2019, p. 53)

Avec le recul, je crois que ce sont des juifs qui ont aidé le Docteur Léo Sajous pour *La Revue du Monde Noir*. Max Nordau [père de Maxa]²²⁵, c'est le théoricien du sionisme. Nous avons connu beaucoup, beaucoup de gens, et

223 Voir sur ces écrits la thèse d'Ève Gianoncelli (2016).

224 Maxa Nordau (1897-1991), peintre, a participé aux expositions coloniales de Strasbourg en 1924 et de Paris en 1931 ; exilée aux États-Unis pendant la guerre, elle est revenue à Paris en 1941, avant d'exposer ses portraits dans de nombreux pays.

225 Max Simon Nordau (1849-1923) est un médecin natif de Pest, en Hongrie, critique en sociologie, et l'un des grands meneurs du sionisme, cofondateur avec Théodor Herzl de l'organisation sioniste mondiale. Il fut président ou vice-président de plusieurs congrès sionistes.

puis on a vécu en milieu international. Une fois, je passais dans la rue ; deux femmes s'arrêtent [et] me disent : « Oh ! il faut absolument que vous veniez, nous voulons faire votre portrait ». La femme, la mère et la fille, étaient peintres. Je n'avais rien d'autre à faire, je les ai suivies, j'ai posé pour elles. Elles ont fait vite, au bout d'une heure la mère m'avait fait beaucoup plus jeune d'aspect et la fille m'avait fait plus âgée. J'ai énormément posé ! (Grollemund, 2019, p. 54)

Ces portraits ont disparu parce qu'on ne me les a pas donnés. Les seuls que j'avais chez moi (à Paris), on ne les a pas renvoyés²²⁶. Heureusement que Max Nordau avait fait photographe [celui] que sa fille a vendu, probablement. Et Florette Morand a eu l'idée de me [le] renvoyer. (Grollemund, 2019, p. 54)

Cette intense activité culturelle, musicale, intellectuelle et journalistique (collaboration à *La Dépêche africaine*, organe du « Comité de défense des intérêts de la race noire » dans les années 1928-29), faite avec d'autres Noirs, allait aboutir à la création de *La Revue du Monde Noir* (1931-1932). Ces articles, traduits par Paulette, ont souvent été écrits dans l'appartement de Clamart, après d'autres rédigés pour le député Lagrosillière dans *Paris Soir*.

4. Femme et solidarité « raciale »

Mes idées étaient en gestation. C'est après qu'elles se sont épanouies, qu'elles se sont manifestées ; et nous n'avons jamais eu de programme. Parmi [ces] idées, il y en a notamment une qui est apparue [et] que le discours du vice-recteur Lucien, lors de la décoration²²⁷, souligne. Il cite quelques passages de *La Revue du Monde Noir* et celui notamment où je dis que c'est en tant que femme que la solidarité raciale m'est apparue comme impérieuse. On a pu approfondir cette idée qui veut que ce soit comme femme, que j'ai ressenti comme plus impérieuse cette nécessité, donc de parler, de retrouver ce qui a fait ce qu'on a appelé la « fierté noire ».

Mais je le reconnais, [...] j'ai bel et bien exprimé moi-même cette coïncidence [...]. J'ai [eu ce] petit sursaut en répondant à cet étudiant américain qui m'interrogeait sur Senghor, le 17 novembre 1963 en précisant : « Je sais que Lyliane Kesterlout nous a enfin rendu justice en signalant le rôle de *La Revue du Monde Noir* et de notre « salon littéraire » dans l'évolution des idées si brillamment exposées et soutenues par la suite par Césaire et Senghor. Il y a longtemps que ma sœur Jane et moi aurions dû écrire nos mémoires, ne serait-ce que pour rappeler notre action si longtemps passée sous silence. Mais les coups que la vie²²⁸ nous a infligés et, je suppose, le climat débilisant des Antilles, le détachement qu'apporte l'âge, nous ont empêchées de rédiger nos mémoires ». J'ajoutais : « Il est peut-être bon, même si cette influence n'a pas été, à leur avis, décisive, de leur rappeler que ces idées ont eu des promotrices qui, malheureusement, étaient des femmes »²²⁹.

226 Après le naufrage et le retour en Martinique. L'un de ces portraits aurait disparu dans l'incendie de la maison familiale en 1956.

227 Remise par le Sénégal en 1966. Marcel Lucien, alors vice-recteur de la Martinique, fit le discours officiel de cette remise de décoration.

228 Allusion à son naufrage, lors de son retour en France en 1939, et à l'incendie de « sa » maison (paternelle) en 1956 où elle dit avoir perdu beaucoup de documents.

229 Réhabilitation également rappelée par Georges Ngal que Paulette Nardal ne connaissait alors pas. Ngal (1975, p. 46-53) y fait une « longue analyse » de *La Revue du Monde Noir* – source directe de la Négritude.

Dans mon article de *La Revue du Monde Noir* cité par Lucien dans son discours, j'écrivais que les femmes avaient ressenti bien avant les hommes la nécessité d'une solidarité raciale. J'ai souvent pensé et dit à propos des débuts de la négritude que nous n'étions que de malheureuses femmes, ma sœur et moi, et que c'est pour cela qu'on n'a jamais parlé de nous, alors que c'étaient des femmes qui avaient trouvé cela. Cela perdait toute sa valeur ; c'était minimisé du fait que c'étaient des femmes qui en parlaient. J'ai mis du temps à m'en rendre compte ; on était en pleine action ; alors on n'allait pas plus loin. Il est très certain que nous avons dû paraître inquiétantes pour un certain nombre d'hommes. Question de mentalité ! Déjà revendicatrices ! D'ailleurs, il y avait une expression passe-partout : on nous qualifiait de « mauvais esprit » ! Si vous ne jugez pas comme tout le monde, « mauvais esprit » et c'est tout [...].

Toute une série de choses qui existent en Martinique, grâce à mon action, [...] ont un certain sens caché, même si cela n'a jamais été évoqué de façon explicite ; une sorte de « filiation historique » répartie entre les pressentiments, les idées, les faits qui ont présidé certains de mes actes. À propos de ce qu'on appelle aujourd'hui le féminisme, j'ai toujours été sensible à la condition féminine ! Toujours ! et avant le [départ], toujours ! Mais je ne m'exprimais pas ; je ne me suis exprimée qu'arrivée en France. Si, à certains points de vue, je n'étais pas vulnérable, j'aurais eu des propos beaucoup plus violents que ce qu'il y a dans *La Femme dans la cité* ; si je m'étais laissée aller à dire ce que je pensais réellement, j'aurais mis tous les hommes de la Martinique dressés contre moi ! Qu'est-ce que j'aurais pris ! Qu'est-ce que ma famille aurait pris ! J'ai arrondi les choses mais, au fond, je peux être très violente. J'ai toujours voulu tenir compte de ma famille. C'est terrible ! Lorsque vous avez des gens qu'on peut gêner dans leur carrière ! Il n'en reste pas moins que, quelquefois, il faut revenir en arrière, et je suis reconnaissante du don amical que constituent ces entretiens (Grollemund, 2019, p. 95-97).

Paulette Nardal a, en outre, toujours été sensible à la question du préjugé – où qu'elle le découvre. Son séjour de dix-huit ans à Paris, dans les années 1920-30, l'a profondément marquée. Nous parlions de la tenue de la chorale, sur scène et notamment de l'étalement excessif du groupe sur toute la largeur de la scène : il faut voir tous les visages, disait-elle, « surtout qu'il n'y a pas d'estrade pour mieux disposer l'ensemble ». Et pourquoi n'y a-t-il pas cette estrade, demandai-je ? Elle me confia alors : « rendez-vous compte qu'à l'aide d'une estrade, on pourrait voir tous les visages, et notamment ceux qui sont plus foncés que les autres, et ça beaucoup n'en veulent pas ! ». Je compris alors l'ordonnancement minutieux des rangs féminins du chœur. Je n'aurais jamais imaginé de telles explications, si elle-même ne me les avait fournies. Le 12 février 1975 à Fonds-Saint-Jacques, la chorale chante ainsi devant Michel Guy, Ministre des Affaires Culturelles : le chœur s'installe sous les projecteurs et elle note qu'« il faut toujours mettre les gens en pleine lumière, surtout quand ils ont la tenue madras, car cela met en valeur la couleur de leur peau ».

5. De Paris au Sénégal, journaliste et assistante parlementaire

Amenée à travailler avec des députés, Paulette Nardal s'est à ce propos exprimée dans un entretien du 3 juillet 1975.

J'écrivais assez souvent avec le député Lagrosillière dans une page spéciale de *Paris soir*. C'est Frossard, le père de celui qui est au *Figaro*, celui qui « a

rencontré Dieu »²³⁰, qui m'a donné quelques leçons de journalisme. Il m'a appris à fabriquer un article. J'avais déjà reçu l'enseignement universitaire ; j'ai compris tout de suite : il m'a même complimentée en me disant que ce que je faisais était plus synthétique que ce que faisait « Lagros », [...] comme on appelait Lagrosillière... Il a fallu apprendre la sténo dactylo. Mais je ne me servais pas beaucoup de la sténo ! Cela m'a amusée d'apprendre cela. J'ai obliqué vers le journalisme parce que je ne voulais pas passer des examens tout le temps ; je me trouvais loin de la vie, comme [dans] cette routine de la Sorbonne, je voulais faire quelque chose. Je n'étais pas fatiguée des études, je les aimais beaucoup, mais j'étais un petit peu paresseuse. Tout le temps préparer des examens ; je voulais vivre ; faire quelque chose d'autre. Il faut croire que j'avais une espèce de vocation quand même pour le journalisme puisque, plus tard, j'ai lancé la revue...²³¹ Bien avant cela, je collaborais à *La Dépêche africaine*. Dans le milieu de couleur de Paris, il y avait le Guadeloupéen Satineau, c'était le directeur, l'âme du mouvement. Il est revenu en Guadeloupe et il y a eu un accident ; c'était un ami, un ami sincère qui donnait de bons conseils. C'est avec lui que j'ai connu *La Dépêche africaine*. (Grollemund, 2019, p. 85-86)

Pour ce qui est de la rupture avec Lagrosillière, cela n'a pas été une rupture violente. C'est là qu'intervient [...] mon cousin Louis Achille, celui qui m'a fait entrer à Ad Lucem. Lagrosillière n'a jamais essayé de faire mon éducation politique, mais j'ai complètement échoué lorsque j'ai essayé de le convertir ! Je me souviens que je lui avais parlé d'un livre du Père Sertilange que j'avais commencé à lire. Il était franc-maçon. À un moment, j'ai entendu un bruit violent dans la pièce à côté : c'était le bouquin qu'il avait lancé à l'autre bout de la pièce ! « Non, je ne peux pas, je ne peux pas ! » Je l'ai quitté parce que cela ne correspondait plus à mon idéal religieux de ce moment-là. Et puis voilà, c'était la coqueluche des Martiniquais, des Martiniquaises. Hum ! Les femmes en étaient folles ! *Ou a voyé l'oiseau ba moïn !*²³² ... (Grollemund, 2019, p. 89)

Je ne [me] souviens pas des faits qui m'ont fait devenir secrétaire parlementaire de Monsieur Galandou Diouf. Les choses se sont arrangées comme ça, je ne peux pas en donner une raison ; certainement parce que j'en avais déjà fait. Galandou Diouf, ce n'était pas la même chose. Il [avait] une instruction suffisante, mais enfin c'était moi qui faisais ses discours et ses interventions ; il avait des amis très importants, à Bordeaux, des industriels, je ne sais pas par qui, vraiment pas. J'ai été très contente de collaborer avec lui et de pouvoir l'aider en certaines circonstances, de pouvoir lui être utile. Très contente.

Est-ce exprès que j'ai choisi un député africain ? Non ! Cela s'est fait comme ça, j'en ai été ravie. J'avais quelque chose en moi qui me disait... Là c'était délicat, parce qu'il ne s'agissait pas de lui faire sentir que ma collaboration était nécessaire ; il fallait montrer beaucoup de tact, beaucoup de tact. Je me souviens d'une réception à l'hôtel de ville à laquelle il était invité. J'ai emmené avec moi une de mes sœurs. À un moment – il se mêlait à ses collègues – il est revenu, nous étions au bas du grand escalier et je me rappelle

230 André Frossard (1969) raconte en effet sa conversion au catholicisme.

231 Phrase inachevée, mais désignant *La Revue du Monde Noir*, et surtout *La Femme dans la cité*.

232 *Gran to'mobil*, chantée par la chorale « La Joie de Chanter » (folklore harmonisé par Mano Césaire).

cette chose : « Mais oui, les bêtes de même poil doivent voler ensemble ! »
C'est purement africain, nous formions un groupe de couleur ; je me souviens de cette phrase... (Grollemund, 2019, p. 90)

Le voyage au Sénégal a duré environ un mois, un mois et demi peut-être. J'étais à l'hôtel Atlantique, et Diouf était descendu dans sa famille. Je me suis familiarisée avec la famille africaine. Je savais tout... puisque secrétaire du député. Je me suis préparée : j'avais lu tous les ouvrages essentiels qu'il fallait... Mais j'ai reconnu le pays de mes ancêtres !²³³ Le soir, un de mes amis m'avait emmenée sur la plage de Hann²³⁴ et je me suis trouvée seule. Le ciel d'Afrique ! Extraordinaire ! Des étoiles tellement proches ! Un sentiment extraordinaire ! Je me suis dit : « Me voici en Afrique ! Me voici au pays de mes ancêtres ! » J'ai fait des vers dans un poème qui a disparu, comme beaucoup de choses... comme beaucoup de choses... Je voulais absolument connaître l'Afrique ! Cette sensation d'être sur la terre d'Afrique, et surtout de me trouver seule, en pleine nuit, au bord de la mer ! J'ai compris l'envoûtement de l'Afrique, l'envoûtement qu'éprouvent certains métros²³⁵ !... (Grollemund, 2019, p. 91)

Cet attrait pour l'Afrique remontait à plusieurs années. En 1934, Paulette Nardal faisait un Pèlerinage à Rome (Congrès Pax Romana). Membre d'Ad Lucem (« Ne pas oublier que cette association a puissamment aidé à préparer les élites africaines à l'accession à l'indépendance », selon sa note de juin 1966), elle écrivait en 1935 qu'ayant « parlé à Louvain, Namur, Mons, Gand, Liège, Anvers et Bruxelles », elle avait « touché la jeunesse catholique belge pour exposer les sentiments des Noirs du monde entier et leur révolte devant l'agression fasciste en Éthiopie » (note de juin 1966). Dans un entretien au journal *Le Naïf* d'octobre 1976, elle situe à cette occasion son sentiment de révolte qui la conduisit à d'autres initiatives.

6. Du Rassemblement Féminin à *La Femme dans la cité* : féministe noire et indépendante

Sur la création d'un Rassemblement féminin, Paulette Nardal fait d'abord ce constat :

En France, je faisais partie de l'U.F.C.S. et j'ai été très intéressée par la fréquentation de ces femmes, toutes très remarquables. J'ai trouvé tout naturel de fonder l'U.F.C.S. en Martinique. Il n'y avait rien sauf quelques essais charitables, mais rien d'organisé dans le sens de diminuer la misère, des mesures à prendre. (Grollemund, 2019, p. 111)

À l'occasion d'un entretien du 10 juillet 1975, l'aspect féministe noir est à nouveau évoqué.

Je reviens sur la liaison solidarité raciale et condition sociale²³⁶ ; c'est vrai, je l'avais découvert depuis longtemps. J'avais noté des tas de choses qui m'avaient frappées, choquées ; il faut remarquer, dans le premier numéro de *La Femme dans la cité*, [qu'] il y avait un tout petit entrefilet intitulé « Un

233 « La grand-mère de son père était une esclave affranchie peu après 1850 ».

234 Sans doute « la Hann », plage près de Dakar.

235 « Métros » ou « métropolitains » : terme utilisé pour désigner les Français (blancs) de France vivant aux Antilles.

236 Comme un écho à la position communiste de René Ménénil, prétendant que l'essor de la culture antillaise est lié à la lutte anti-impérialiste.

coup de pied dans le ventre... »²³⁷. Des choses comme cela vous marquent ; j'ai été terriblement frappée par la brutalité masculine, et il y a quelque chose de plus, c'est qu'aucune voix féminine ne s'était élevée pour protester contre cela.

J'ai évoqué l'époque de *La Femme dans la cité*, mais j'avais observé bien des choses auparavant ; il suffit de se reporter aux pages relatives à la vie de la femme, la vie de la femme du peuple, en particulier ; toutes mes collaboratrices le ressentaient également. Mais on n'avait jamais osé pousser le sujet plus loin.

Depuis toujours sensible à la condition féminine, les impressions que j'ai reçues étaient tout à fait antérieures à mon entrée à l'U.F.C.S. Celle-ci m'a peut-être donné le sens de l'organisation, le courage de créer quelque chose parce que je voyais agir d'autres femmes. Je me suis intéressée aussi à la femme noire américaine. Là, c'était la lutte contre le préjugé.

Il y [...] a eu d'autres personnes, sans doute, qui ont réagi, mais qui ne l'ont pas extériorisé, probablement. M'étant lancée dans le journalisme, il m'était peut-être plus facile qu'à d'autres d'extérioriser ces sentiments, ces impressions reçues. Une chose dont je ne me suis rendu compte que bien plus tard, c'est mon goût farouche pour l'indépendance, qui est certainement à l'origine de ma sensibilité à la condition féminine²³⁸. Mais, je répète que tout cela n'est jamais arrivé à ma conscience claire. J'ai posé des actes. J'ai rencontré un milieu favorable ; alors j'ai essayé de lancer quelque chose avec Le Rassemblement féminin, mais enfin... (Grollemund, 2019, p. 118-119)

Enfin, Paulette Nardal a voulu soutenir la promotion musicale des Noirs en lançant une chorale. Après les concerts des années 1941-43, elle crée un groupe vocal qui comprend des femmes, noires de préférence, alors que beaucoup de groupes de musiciens étaient exclusivement masculins. Une chorale est traditionnellement mixte. À plusieurs reprises, elle insiste pour dire qu'elle tient à ce que les femmes soient vues au concert, ce qui, dans les années 50, permettait de concrétiser son action féministe. Par ailleurs, elle n'a pas hésité à vanter la musique des Noirs.

En 1975, j'ai eu l'occasion de rappeler toute mon action en faveur des Noirs et de leur musique, entre autres avec la création de la chorale Joie de Chanter. Cette fondation remonte à 1954. Le groupe dont je m'occupais alors se dénommait Chorale de la J.E.C. [et] se réunissait à la salle des Jeunes du Presbytère [...]. Certains [éléments] se [sont] retrouvés dans la chorale Joie de Chanter parfois après des années d'absence consacrées à leurs études ; d'autres sont devenus des hommes politiques éminents ou exercent des professions libérales [...].

D'autres initiatives plus anciennes, remontant à 1940, n'appartiennent pas au domaine du chant choral proprement dit, mais à celui de l'Art en général : fondation du groupe *Antilléa* par exemple. Pour ne parler que du chant choral, il est certain que les manifestations organisées par la chorale Joie de chanter ont stimulé le goût de la musique chez les Martiniquais, création ou

237 « Un coup de pied dans le ventre. Elle allait être mère. Elle en est morte. Verdict : deux ans de prison. Ce n'est vraiment pas cher, la vie d'une femme ». Janvier 1945.

238 « Et de mon célibat », selon son aveu dans Grollemund (2019, p. 44).

transformation de nombreuses chorales (paroissiales ou scolaires, privées ou populaires) et ceci surtout grâce à l'impact des negro spirituals qui pour beaucoup ont été une révélation²³⁹. Par ailleurs, Anca Bertrand, de regrettée mémoire, a signalé dans deux numéros de *Parallèles*, une revue de grande classe dont elle fut la fondatrice, l'harmonisation des chants créoles pour chorales et surtout l'introduction du tam-tam dans leur accompagnement.

J'estime que la chorale Joie de chanter a inauguré dans ce domaine ce que nous appellerons un folklore élaboré, mais restant fidèle à ses origines : je n'en citerai pour exemple que la Calenda, une de mes compositions bien connue du public martiniquais. (Grollemund, 2019, p. 133-134)

Ces derniers propos ont été rapportés lors de son entretien avec Michel Gérard²⁴⁰ dans *Aujourd'hui Dimanche*, le 9 février 1975. Faite officier des Palmes académiques et chevalier de la Légion d'honneur, Paulette Nardal s'est éteinte le 16 février 1985 à Fort-de-France. Une place proche de la maison familiale, rue Schœlcher, porte son nom.

Références

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.

Frossard, A. (1969). *Dieu existe, je l'ai rencontré*. Fayard.

Gianoncelli, È. (2016). *La pensée conquise. Contribution à une histoire intellectuelle transnationale des femmes et du genre au XX^e siècle* [Thèse de doctorat, Science politique]. Université de Paris VIII.

Grollemund, P. (2019). *Fiertés de femme noire. Entretiens/Mémoires de Paulette Nardal*. L'Harmattan.

Grollemund, P. *Micromnesies*. <https://www.micromnesies.fr>

Ngal, G. (1975). *Aimé Césaire, un homme à la recherche d'une patrie*. Nouvelles Éditions africaines.

239 Au début, ses prestations avaient un peu fait grincer des dents : qu'est-ce que c'étaient que ces petits bourgeois, instituteurs et autres qui se mêlaient de parler des Noirs, marchant sur les plates-bandes des édiles communistes alors en pointe sur le problème de l'anticolonialisme. C'était l'époque de Frantz Fanon (1952).

240 Pseudonyme de Philippe Grollemund dans cet hebdomadaire catholique.



Entretien de Paulette Nardal avec Paulo Rosine (archive audio de FR3 Martinique – Martinique La 1ère)

Interview of Paulette Nardal with Paulo Rosine (FR3
Martinique – Martinique La 1ère audio archive)

Paulo Rosine et Paulette Nardal

Paulette Nardal évoque l'importance des negro spirituals pour le monde noir et son choix de les inclure au répertoire de sa chorale « La Joie de Chanter ». Elle présente notamment l'arrangement réalisé par ses soins pour la chanson *Ti Manmaille*.

Nos sincères remerciements à monsieur Philippe Grollemund pour cette archive sonore.

Paul Rosine (1948-1993). Pianiste, compositeur-arrangeur martiniquais. Il devient en 1975 le leader du groupe MALAVOI, fondé par Emmanuel Césaire qui dès lors connaît plusieurs formations et esthétiques.

Quoique toujours ancré dans la tradition, son répertoire fera une large part aux instruments à vents. Ceci, dans une écriture renouvelée où Paul Rosine enrichit ses arrangements, reprises et compositions des apports de l'univers caribéen et aussi du jazz.

Au début des années 80, Paul Rosine recentre le répertoire de MALAVOI sur la musique traditionnelle martiniquaise en renouvelant des genres parfois oubliés. Ce retour à la formation fondée sur les cordes s'ancre encore plus dans la peinture de la société martiniquaise tout en enrichissant le vocabulaire thématique rythmique et harmonique des parties musicales.

Anne Rosine
(Sources Ghislaine Bellance, agrégée de musique)



<https://www.unilim.fr/flamme/140>



Archives iconographiques

Iconographic archives

Archives territoriales de Martinique



Paulette Nardal



Paulette Nardal



Paulette Nardal



Paulette, Lucie et Jeanne Nardal



Les soeurs Nardal

M^{lle} Nardal
 UNIVERSITÉ DE PARIS

FACULTÉ DES LETTRES

Noms, prénoms : Nardal (NARDAU) Felie Jean Paule
 Lieu, Date de la naissance : François, le 13 Octobre 1896
 Nationalité de l'Étudiant : Française (Martinique)
 Adresse de l'Étudiant : ~~33 rue Dauphine~~ 10, Rue Prochard Paris 14^e
 Adresse des parents ou Résidence du tuteur : 183, rue de la Harpe, Paris 5^e
 Grades dont l'Étudiant est pourvu : Julietatrice honoraire chargée de cours
 Prépare-t-il un examen ? Lequel ? De l'École Supérieure de l'Université de la Martinique
 Est-il pourvu d'une fonction universitaire ? Non
 Est-il Élève d'une École ou d'une autre Faculté ? Non
 Se destine-t-il à l'enseignement public ? Oui
 A quelle classe de mobilisation appartient-il ? Volontaire

SIGNATURE DE L'ÉTUDIANT
Paulette Nardal

1. 35, N° 136
 Voir au verso.

INSCRIPTIONS

1^{re} Inscription, le _____ Quittance N° _____
 2^e — , le _____
 3^e — , le _____
 4^e — , le _____

IMMATRICULATION

Année scol.	Date	N° de la carte	Quit. N°
1921 - 1922	3 Janvier 21	2479	100
1921 - 1922	9 NOV 1921	932	100
1922 - 1923	6 NOV 1922	439	100
1922 - 1923	7 NOV 1923	730	Inst. à la Martinique en long
1923 - 1924	1095	666	id
1926 - 1927	3 fev. 1927	5440	da
1927 - 1928	28 OCT 1927	7786	-

EXAMENS

DATES	NATURE DE L'EXAMEN	RÉSULTATS	DATES	NATURE DE L'EXAMEN	RÉSULTATS
Juin 24	Des Anglais	ad			

Inscription à la Sorbonne de Paulette Nardal



Paulette Nardal au Panthéon

Paulette Nardal at the Panthéon

Catherine Marceline²⁴¹

URL : <https://www.unilim.fr/flammme/102>

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Résumé : L'association « Paulette NARDAL au Panthéon » s'investit pour que soit reconnu l'apport considérable de Paulette Nardal comme première journaliste noire de France et précurseuse du mouvement de la Négritude. Son parcours riche et multiple, avec ses engagements littéraires et politiques, son militantisme pour les femmes noires en particulier et les Noirs en général, n'est pas toujours connu de ses compatriotes et doit en effet être mis en lumière.

Mots clés : Nardal, Panthéon, femme, Antilles, dissidence

Abstract: The "Paulette NARDAL au Panthéon" association is committed to getting recognition for the considerable contribution of Paulette Nardal as the first black journalist in France and precursor of the Negritude movement. Her rich and multiple career, with her literary and political commitments and her activism for black women in particular and black people in general, is not always known to her compatriots and must indeed be acknowledged.

Keywords: Nardal, Panthéon, woman, West Indies, commitment

²⁴¹ Catherine MARCELINE est avocate, médiatrice et conférencière. Passionnée d'histoire, elle milite pour la défense des femmes dans la société en général et plus particulièrement pour la reconnaissance de Paulette Nardal en tant que présidente de l'association « Paulette Nardal au Panthéon ». Elle a écrit *Christiane Eda-Pierre, une vie d'excellence* (2019).

Nous avons aujourd'hui aux Antilles un certain nombre de figures, féminines et masculines, qui sont restées trop longtemps dans l'ombre. Il en est de même de leur contribution à l'histoire martiniquaise et à l'histoire en général. Le sujet est essentiel pour nos jeunes qui ont besoin de repères et qui ont besoin de voir le champ des possibles s'ouvrir en apprenant que d'autres, avant eux, ont pu franchir les barrières et aller dans le monde. Il est important aussi pour tous ceux qui ne connaissent pas notre histoire de savoir que nous n'en avons pas seulement été les spectateurs et que nous ne sommes absolument pas dans des postures de demande permanente, mais qu'au contraire nous avons toujours contribué à cette histoire telle qu'elle est.

Et parce qu'elles sont très peu mises à l'honneur, il convient de rendre un hommage particulier à nos figures féminines. En effet, aujourd'hui, moins de 10 % des rues et des monuments portent des noms de femmes. Dans ce contexte, le Club Soroptimist²⁴² de Fort-de-France Alizés-Sud, à la Martinique, a décidé de promouvoir ces femmes qui ont contribué à notre histoire, et plus particulièrement l'une d'entre elles, Paulette Nardal, en raison notamment de la richesse de son parcours. Celle qui est d'abord connue comme écrivaine est aussi la première journaliste noire de France, précurseure du mouvement de la Négritude. Elle s'est également engagée à la Martinique durant la Dissidence²⁴³ en donnant des cours d'anglais à de jeunes Martiniquais avant leur départ pour les îles anglaises, d'où ils devaient se rendre à Londres pour répondre à l'appel du Général de Gaulle. Paulette Nardal a ainsi eu un parcours riche et multiple, pas toujours connu de nos compatriotes, qu'il a paru nécessaire de mettre en lumière.

Nous avons souhaité aller plus loin. En 2013, le Président de la République François Hollande a demandé à des jeunes du lycée Henri IV à Paris de lui dresser une liste d'une vingtaine de noms de femmes susceptibles de rentrer au Panthéon : parmi ces noms, figurait celui de Paulette Nardal. Quelques années plus tard, en 2016, le Club Soroptimist de Fort-de-France Alizés-Sud a décidé de soutenir le projet de demande d'entrée au Panthéon par l'apposition d'une plaque. Après le départ du Président Hollande, nous avons relancé notre campagne en direction du Président Emmanuel Macron et de son gouvernement. Aujourd'hui, la loi prévoit qu'une seule personne est habilitée à prendre la décision d'une entrée au Panthéon : le Président de la République. Cette entrée peut se faire sous deux formes : soit par le déplacement des restes, comme ce fut le cas pour Simone Veil, soit par l'apposition d'une plaque, comme ce fut le cas pour Aimé Césaire.

C'est cette seconde voie qu'a choisie le Club Soroptimist de Fort-de-France Alizés-Sud, avec l'accord plein et entier de la famille, représentée par la cantatrice de renommée internationale Christiane Eda-Pierre, l'ancienne directrice du CHU de la Meynard Annie Ramin, ainsi que Catherine Bigon et Lucienne Marie-Magdeleine. Nous continuons à sensibiliser les pouvoirs publics sur le plan national, le Président de la République et les membres du gouvernement. À l'heure actuelle, la seule ministre à avoir répondu expressément de façon positive est Marlène Schiappa, ancienne secrétaire d'État à l'égalité entre les femmes et les hommes. Nous sensibilisons également nos parlementaires et nos politiques. Nous avons eu quelques réponses de députés – des femmes en particulier qui nous ont répondu que l'idée était bonne. Il s'agit de Josette Manin, de Manuela Kéclard-Mondésir et de Catherine Conconne. Nous avons en outre eu l'oreille attentive de la CTM (Collectivité Territoriale de Martinique) qui a décidé, à la suite du travail réalisé par Sylvia Saithsoothane, conseillère exécutive en charge de l'éducation, et

242 Mouvement féminin et féministe international parti des États-Unis en 1921 et aujourd'hui implanté à travers le monde. Le mouvement Soroptimist International a actuellement le statut d'ONG avec voix consultative à l'ONU.

243 Période de résistance au régime de l'Amiral Robert, émissaire du gouvernement de Vichy à la Martinique durant la Seconde Guerre mondiale.

de Richard Campos, proviseur, de changer la dénomination du lycée Centre-Sud de Ducos en lycée Paulette Nardal.

Aujourd'hui, nous poursuivons notre travail de fond afin que d'autres établissements, rues et monuments, prennent le nom de Paulette Nardal. Nos actions de réseautage nous ont en effet révélé qu'il était important que la population martiniquaise s'approprie ce projet, l'un des indicateurs étant la visibilité – par l'appellation de noms de rues et de monuments, mais aussi de salles et d'établissements. Ceci est le sens de nos démarches engagées depuis 2016.

Il s'agit d'un travail de longue haleine, complexe, nécessitant des moyens. C'est la raison pour laquelle nous avons décidé de structurer notre action par la création d'une association spécifique, l'Association Paulette Nardal au Panthéon, aux côtés de laquelle intervient un comité de soutien. Ce comité est présidé par la cinéaste martiniquaise Euzhan Palcy, l'avocat international Jean-Claude Beaujour et l'expert en histoire afro-américaine François Durpaire – avec pour objectif de rallier des personnalités prêtes à militer pour cette cause.

En août 2019, alors qu'elle inaugurait une rue Paulette et Jane Nardal, la maire de Paris Anne Hidalgo a publiquement annoncé son soutien à notre demande. Et en octobre de la même année, un établissement scolaire de Malakoff a pris l'appellation de Paulette Nardal, sans aucune intervention de notre part dans le processus de choix, preuve s'il en est qu'un certain nombre de personnes extérieures s'approprient désormais l'idée que cette figure martiniquaise est une figure nationale. Notre objectif est de poursuivre notre travail de réseautage auprès des décideurs politiques, de continuer notre action de sensibilisation à la Martinique et à l'extérieur par des conférences, des manifestations et la publication d'articles et d'ouvrages. Nous avons en ce sens également le projet d'organiser un colloque à Paris. Pour une plus grande visibilité, nous avons créé un site Internet²⁴⁴ sur lequel sont accessibles des articles et des photographies de Paulette Nardal et de sa famille, ainsi qu'une pétition en ligne destinée à soutenir le projet. Enfin, une page Facebook associée permet de suivre l'actualité de l'association et des actions engagées.

244 www.paulettenardalaupantheon.com

Notes de lecture sur les mondes noirs

Reading notes on black worlds



Frédéric RÉGENT, *Les maîtres de la Guadeloupe propriétaires d'esclaves 1635-1848*, Paris, Tallandier, 2019, 427 p., ISBN : 979-1021-03666-6

Vincent Cousseau
CRIHAM
Université de Limoges

URL : <https://www.unilim.fr/flamme/121>

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Spécialiste reconnu de l'histoire des Antilles françaises, F. Régent propose une version remaniée de son habilitation à diriger des recherches, soutenue en 2018 à la Sorbonne, et élégamment mise en page par les éditions Tallandier. Après avoir étudié dans ses ouvrages précédents les esclaves et les livres de couleur, il livre ici une histoire de la Guadeloupe vue par le haut, à partir de l'élite coloniale. À cette fin, l'auteur a sélectionné quatre familles (Caniquit, Douillard, Paviot, Ruillier) présentes dès le début de la colonisation en 1635. Il en a suivi les trajectoires de l'apogée pré-révolutionnaire jusqu'à la seconde abolition de 1848. Le traitement chronologique est mené de façon assez égalitaire, chaque génération faisant l'objet d'un chapitre propre, malgré une documentation archivistique inégale. La recherche a été réalisée à partir de sources primaires nombreuses et diversifiées (notariat, registres paroissiaux, enquêtes et recensements...), assurant au lecteur des informations solidement étayées et une analyse ancrée dans la réalité vivante de la société guadeloupéenne.

Comprendre une société esclavagiste nécessite de s'intéresser à ceux qui l'organisent et la structurent à leur profit, en l'occurrence les détenteurs de l'appareil productif, qui possèdent aussi la main-d'œuvre à titre de « maître ». Ce terme s'applique également aux petits propriétaires d'esclaves du monde de l'artisanat et même du commerce, concentrés dans les villes de Pointe-à-Pitre et de Basse-Terre. Toutefois, la majorité des possesseurs d'esclaves sont des propriétaires fonciers, et à ce titre, des « Habitants », terme qui désignait les propriétaires d'« Habitations », correspondant à des exploitations agricoles intégrées. Dans l'imaginaire collectif, les maîtres sont souvent assimilés aux « colons » ou encore aux « Blancs » des colonies en général, pour des raisons qui remontent au moins à la fin du XVIII^e siècle. À cette époque, il s'est en effet forgé la représentation paradigmatique du propriétaire d'habitation-sucrerie opulent vivant de ses rentes, soit à Paris ou dans une grande ville portuaire, soit en potentat sur son domaine. Cette représentation correspondait à ce que l'on pouvait observer couramment en métropole où se concentraient les colons les plus riches, mais aussi aux descriptions de nombre de voyageurs aux Antilles qui bénéficiaient bien souvent de leur hospitalité sur place. Elle répondait notamment à l'image de réussite que ces colons voulaient donner d'eux-mêmes en métropole et accréditait l'idée de l'importance cruciale des possessions coloniales pour le royaume. Paradoxalement, les dénonciations croissantes de l'esclavage et de la traite à partir des années 1770 ont à leur tour contribué à enraciner l'idée d'opulence des colons en contraste avec la misère de la condition servile. Jusqu'à aujourd'hui, cette représentation univoque et d'essence socio-politique a effacé l'hétérogénéité du monde des maîtres, que F. Régent restitue en reprenant le dossier par cette étude de terrain.

Le plan suivi par l'auteur est de type chrono-thématique, avec un chapitre consacré à chaque génération sur des durées variables allant d'une douzaine d'années (pour la période révolutionnaire) à une cinquantaine d'années (pour le début du XIX^e siècle). Le jeu d'échelles entre des histoires familiales particulières et les grandes évolutions économiques et politiques permet de connecter les réalités de terrain à l'évolution générale de l'île, et ainsi de suivre au plus près des acteurs les mutations sociales, démographiques et économiques de la colonie.

La première génération étudiée est celle des colons venus de l'île de Saint-Christophe ou directement de Normandie, d'où partaient les navires de la Compagnie des Îles de l'Amérique. Les nouveaux arrivants s'installent d'eux-mêmes sur des terres non cultivées, la présence autochtone étant limitée à quelques milliers d'Amérindiens pratiquant peu l'agriculture. La main-d'œuvre est alors constituée essentiellement d'engagés venus d'Europe par contrat et d'esclaves encore peu nombreux. Le très faible nombre de femmes européennes incite les Français au concubinage, voire au mariage, avec des femmes amérindiennes ou africaines. De là se produit un métissage primordial, bien attesté par la documentation contemporaine, mais souvent refoulé par les descendants bien établis. Dès le milieu du XVII^e siècle, la naissance d'enfants métissés et quelques affranchissements (on dénombre ainsi quatre maîtres de case noirs en 1664) annoncent déjà la complexité en germe de la société guadeloupéenne.

La deuxième génération est celle de la transition agricole du tabac vers le sucre. Le tarissement du nombre d'engagés trouve sa solution avec leur remplacement par des esclaves, qui constituent la majorité de la population dès les années 1660. Ce basculement conduit la monarchie à encadrer l'esclavage, d'abord en 1664, puis en mars 1685. Ce dernier édit, baptisé Code noir par un éditeur en 1718, est inspiré par le droit romain et fixe la distinction entre esclaves et libres. F. Régent rappelle que ses objectifs fondamentaux sont de sécuriser les habitations en tant qu'exploitations, d'imposer le catholicisme et de moraliser les maîtres, non de créer une société racialisée.

La révolution sucrière de la seconde moitié du XVII^e siècle entraîne une hiérarchisation croissante entre les propriétaires. D'un côté, les planteurs sucriers possèdent plusieurs dizaines voire centaines d'esclaves, de l'autre, des propriétaires en sont dépourvus, tandis qu'entre ces extrêmes se situent les petits maîtres non sucriers. La production de sucre nécessite en effet des surfaces et des capitaux importants et la capacité à résister aux variations de cours et aux cataclysmes naturels. La rente coloniale apparaît risquée et aléatoire, davantage par exemple que la rente foncière en métropole, même si une législation protectrice rend l'habitation coloniale quasiment insaisissable. L'endettement, réel, et la peur du déclin entraînent un repli des grands maîtres sur leur propre milieu, d'où une endogamie croissante qui permet, par des renchéissements d'alliance, de protéger le patrimoine. L'ouverture matrimoniale, consentie pour son apport de capital, est limitée à quelques « Européens » (terme désignant les Français de métropole), qui parviennent par cette voie à s'établir. De fait, seuls les nobles et bourgeois peuvent espérer convoler avec des filles d'habitants sucriers, tandis que les Français les plus modestes s'unissent avec des filles de maîtres métissés plus modestes, choix matrimonial en revanche inimaginable pour les Blancs créoles qui y voient une mésalliance.

À partir de la guerre de Sept Ans (1756-1763), les sources permettent d'obtenir une vue plus détaillée du groupe des maîtres. Sans surprise, les habitations sont détenues en majorité par des Blancs et sont en moyenne plus importantes que celles des propriétaires de couleur, métissés ou noirs, qui représentent tout de même un quart des propriétaires dans les Grands-Fonds. Le maintien des cultures dites secondaires (indigo, café, coton, cacao...), qui occupent plus de la moitié des esclaves, explique la présence de nombreux petits maîtres de niveau intermédiaire, souvent blancs mais de plus en plus de couleur. Outre les écarts économiques, l'ascendance devient un puissant facteur de clivage parmi les propriétaires, avec la mise en place d'une réglementation discriminatoire entre libres de couleur et Blancs qui se renforce pas à pas durant

la génération qui précède la Révolution. Être « réputé blanc » devient nécessaire pour être reconnu de plein droit comme membre du groupe dominant. L'accusation d'une ascendance de couleur devient infamante, comme l'illustre l'affaire Caniquit en 1768, comparable à l'affaire Larcher au même moment en Martinique. Pour les propriétaires métissés clairs, l'enjeu est d'« enjambrer » la ligne de couleur. Pour les habitants sucriers blancs, la « noblesse de peau » constitue un moyen de sécurisation de leur position dominante. Ce processus de fermeture, souligne F. Régent, rappelle la réaction nobiliaire de la fin de l'Ancien Régime, qui cherche au même moment à préserver ses positions face à la bourgeoisie montante. Pour la monarchie, la mise en place d'une barrière de couleur permet de fragmenter le groupe des propriétaires, et répond ainsi à l'objectif politique de prévention de l'autonomisme colon.

La période révolutionnaire, scrutée avec précision au long de deux chapitres, s'avère houleuse pour les maîtres de la Guadeloupe. Les propriétaires ont des intérêts divergents, ceux de couleur réclamant l'égalité juridique et politique, les autres, en particulier les habitants sucriers, la liberté du commerce. Ces derniers, lourdement endettés auprès des négociants métropolitains, attendent beaucoup d'un nouvel état des choses pour retrouver leur lustre. La rivalité économique entre négociants et planteurs se double ainsi très vite d'une rivalité politique, les premiers soutenant la Révolution, surtout dans sa première phase, les seconds s'orientant vers une défense de la monarchie, quitte à mobiliser leurs propres esclaves et à s'appuyer sur l'Angleterre. Toutefois la sensibilité révolutionnaire « patriote » touche aussi certains maîtres, tel le très actif habitant sucrier Coquille Dugommier, pour l'essentiel les habitants modestes et intermédiaires, vivriers et caféiers. En effet, la mise en place de la République correspond aux intérêts des propriétaires intermédiaires, spécialement de ceux de couleur. L'expédition de Victor Hugues, commissaire de la République arrivé dans l'île en juin 1794, met en déroute en quelques mois les forces contre-révolutionnaires avec l'aide des forces locales et permet d'imposer le décret d'abolition voté par la Convention en début d'année (4 février 1794). De nombreux grands planteurs sont alors tués, mais moins selon F. Régent qu'on ne l'écrit souvent. Beaucoup d'autres s'exilent, en emmenant avec eux des milliers de leurs esclaves, et voient leurs biens séquestrés. Les autres maîtres restés dans l'île participent à la mise en place du nouveau système de travail, souvent proche du travail forcé. Malgré la surveillance de V. Hugues et de ses agents, les nouveaux citoyens ci-devant esclaves restent donc des cultivateurs aux conditions d'existence difficiles. Cette expérience se clôt par la restauration de l'ordre colonial traditionnel en 1802. Les grands propriétaires émigrés reprennent alors possession de leurs terres, non sans difficultés, grâce à l'administration et à l'armée du Consulat. Mais la douzaine d'années de perturbations a détérioré la situation, si bien que même les maîtres les plus puissants s'en trouvent affaiblis.

Avec le retour à la paix en 1815, la reprise des affaires ouvre un nouveau cycle d'expansion d'une vingtaine d'années qui permet la relance de la production phare, le sucre. Toutefois, dans les années 1830, l'endettement des planteurs s'aggrave du fait d'une perte de compétitivité face à la concurrence internationale, notamment américaine (Cuba, Brésil, États-Unis...) et à celle de la betterave à sucre française. Bien que fondée sur l'esclavage, l'économie guadeloupéenne n'est déjà plus compétitive avant même l'abolition. La puissance des grands habitants décline malgré quelques tentatives de modernisation technique, par exemple autour de Souques avec l'établissement de l'usine centrale de La Trinité. Mais l'importance des capitaux nécessaires entraîne la faillite des propriétaires sucriers modestes, voire leur disparition avec la nouvelle législation facilitant les saisies. L'externalisation d'une partie du processus productif fait reculer l'habitation, comme lieu de production et lieu de vie intégrés, au profit de la plantation, simple espace agricole. Avant l'abolition, le délitement de la classe des anciens maîtres est déjà entamé. Il va s'accélérer dans les décennies suivantes au profit d'investisseurs extérieurs, issus de sociétés métropolitaines ou encore par des blancs créoles de Martinique. Parallèlement, les

propriétaires de couleur deviennent de plus en plus nombreux, comme à l'Anse Bertrand. Ils sont toutefois le plus souvent de modeste condition, et parfois sortis récemment de l'esclavage à l'occasion des nombreux affranchissements encouragés par la monarchie de Juillet.

En conclusion, F. Régent revient sur la seconde abolition en rétablissant la chronologie des faits et en soulignant à la fois le rôle des luttes antiesclavagistes et celui de Victor Schœlcher. Ces rappels permettent de mettre à distance les manipulations dont cet événement fondateur a fait l'objet par la suite, du XIX^e siècle jusqu'à l'iconoclasme qui sévit actuellement aux Antilles. Sur ce point comme sur d'autres, on ne peut que souligner la clarté du propos et de la démarche de l'auteur : étudier et analyser avec recul, en laissant au lecteur le soin de s'appropriier les résultats exposés. L'ouvrage réintroduit ainsi de la nuance et de la complexité, loin des simplifications qui saturent l'espace public.



Erick NOËL, *Le goût des Îles sur les tables des Lumières ou l'exotisme culinaire dans la France du XVIII^e siècle* (avec une préface de Florent Quellier et une postface de Philippe Meyzie), La Crèche, La Geste – Presses Universitaires de Nouvelle-Aquitaine, 2020, 190 p. (et 16 pages d'illustrations), ISBN : 979-10-353-0948-0

Entretien avec Cécile Bertin-Elisabeth réalisé le 31/12/2020

Erick NOËL

CRILLASH – Université des Antilles

Cécile Bertin-Elisabeth

EHIC – Université de Limoges

URL : <https://www.unilim.fr/flamme/204>

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Cécile BERTIN-ELISABETH : Le monde des épices semble de prime abord plus relié à l'art culinaire qu'à l'histoire. Comment expliquez-vous votre choix d'étude pour ce dernier ouvrage alors que vous êtes spécialiste d'histoire moderne, et plus particulièrement du XVIII^e siècle ?

Erick NOËL : Comme condiment, les épices n'ont effectivement pas fait l'objet de la même attention de la part des historiens que la triade « sucre, café, cacao », qui s'impose d'emblée au chercheur tenté d'étudier l'histoire des Îles. Aliments porteurs d'une économie quantifiée, les produits phares des colonies tropicales ont en effet donné lieu à des travaux majeurs, de Jean Meyer à Danielle Bégot pour le sucre, en particulier, ou de Christian Schnakenbourg à Prosper Eve pour le café – le cacao abordé par Nikita Harwich restant le parent pauvre d'une bibliographie encore à étoffer. Cette désaffection semble tenir, comme pour ce dernier, au moindre espace consacré aux épices qu'à « l'or blanc » des Îles à sucre ou à « l'or noir » de Moka dans l'espace français – tant il est vrai que l'histoire des produits reflète en large part la maîtrise de leurs espaces de production. Les épices n'apparaissent qu'à la marge du premier empire colonial, et il est significatif de constater que c'est à Lorient, fief de la Compagnie des Indes mais port de bien moindre importance à l'époque moderne que Bordeaux ou que Nantes, qu'ont été relevées les quantités les plus appréciables d'« épicerie », dominées par un poivre venu surtout des îles orientales. En fait, sur une route portugaise raflée au milieu du XVII^e siècle par les Hollandais, la France de Louis XIV n'a pu se frayer qu'un étroit passage, via les Mascareignes et les comptoirs de l'Inde continentale, dans un océan Indien dont l'intérêt majeur demeurait précisément ces produits qui avaient appâté deux siècles plus tôt les Découvreurs. Le désaveu par l'État de la Compagnie qu'il avait mise sur pied a permis d'ouvrir sur le tard un marché qui, vers 1770, a abouti à un réveil des îles de France et Bourbon – alias Maurice et Réunion – par un développement, notamment, des épices comme le clou de girofle ou la noix de muscade.

Cécile BERTIN-ELISABETH : Vous avez été l’an dernier directeur de publication d’un autre très bel ouvrage mêlant histoire, littérature et art : *Paris créole : son histoire, ses écrivains, ses artistes (XVIII^e-XX^e siècles)*, soit le choix d’une ouverture à d’autres disciplines. Proposez-vous ainsi, avec cette nouvelle approche « alimentaire », une nouvelle façon d’aborder l’histoire antillaise ?

Erick NOËL : L’approche interdisciplinaire constitue une entrée possible et souhaitable pour approfondir un champ de recherche requérant des regards croisés – particulièrement quand l’objet, complexe, est au cœur d’interactions appelant des avis propres à se compléter. *Paris créole* semblait ne pouvoir se réduire à une investigation historique, au sens où elle aurait dans un cadre chronologique étroit porté sur l’effort politique d’un groupe restreint pour faire valoir des droits bafoués, les aspects économiques apparaissant d’emblée comme l’affaire d’un milieu colon qui ne cessait de marquer la distance avec des Afro-descendants rarement appelés à jouer un rôle majeur, au moins jusque dans un XIX^e siècle avancé. Ainsi, il s’imposait d’aborder sous toutes ses facettes ce groupe de Parisiens déracinés des Îles, du temps de la traite au BUMIDOM²⁴⁵, pour mieux comprendre à travers tout ce que ces femmes et ces hommes ont pu laisser, tant dans la littérature sous la plume d’un Césaire ou d’un Glissant, que dans le domaine des arts, du bèlè au jazz, comme héritage sous toutes formes. La mémoire d’un peuple traumatisé par l’esclavage et en même temps porté par la joie de vivre malgré l’exil forcé ne pouvait être restituée par l’histoire, dans une approche linéaire, au risque de l’oblitérer.

Cette approche pluridisciplinaire peut s’appliquer – pour ne pas dire s’invite naturellement – quand elle cible les espaces ultra-marins, particulièrement dans les domaines alimentaire et culinaire. Au-delà de la géographie qui s’impose à l’historien pour une lecture embrassant l’ensemble des Îles, la compréhension des circuits qui ont sous-tendu l’évolution de productions convie en effet l’économie, tandis que le poids de l’esclavage dans les anciennes sociétés coloniales ne saurait dispenser le chercheur d’une analyse des groupes qui les ont composées, et que la dégustation des produits, collective ou individuelle, interpelle l’anthropologie et les études culturelles. C’est d’ailleurs sous ce dernier angle que le travail mené a semblé le plus prometteur, questionnant nos sociétés malades aujourd’hui d’excès de plats composés ou de boissons « énergisantes », fondées sur des modes d’exploitation peu soucieux de l’environnement, aux origines d’une « malbouffe » qui les gangrène au point de remettre en cause leur fonctionnement.

Cécile BERTIN-ELISABETH : Quel est selon vous le produit qui représente le plus les échanges et les empreintes de cette période et pourquoi ?

Erick NOËL : Le sucre demeure incontestablement le produit phare et le moteur des échanges entre colonies et métropoles des temps modernes, car c’est lui qui entraîne les autres produits en les rendant « consommables ». Ni le café, ni le cacao, n’auraient connu le destin qui est aujourd’hui le leur s’ils n’avaient été édulcorés par le sucre. À elle seule, l’économie de la canne a infléchi les sociétés qui se sont construites au lendemain des « Grandes Découvertes », de la Caraïbe aux Mascareignes, dans le sens d’un asservissement propre à soutenir une massification de la production : présenté comme un *must* de table pour les élites, le sucre est vite devenu, par l’addiction qu’il créait et la facilité des usages qu’il apportait par rapport au miel, un produit prisé par le Français moyen et, à l’heure de la Révolution, les catégories populaires : en

245 BUMIDOM : Bureau pour le développement des migrations dans les départements d’outre-mer, créé en 1963 et dissout en 1981.

témoignent les émeutes de 1791 lorsque, manquant à Paris, il amène le Girondin Gondron à calmer le faubourg Saint-Antoine en déclarant que « les hommes du 14 juillet ne se battaient pas pour des bonbons » ! On mesure le chemin parcouru par le produit depuis le « bon-bon » réclamé par Louis XIII enfant en contrepartie d'une visite à son père le roi Henri...

Cécile BERTIN-ELISABETH : Comment avez-vous procédé pour le choix des aliments retenus ?

Erick NOËL : Partant du sucre, l'approche du café et du cacao, déclinés suivant la place qu'ils ont occupée dans l'économie coloniale et leur rôle jusqu'en métropole, s'est imposée pour consacrer ensuite aux produits dits secondaires des chapitres qui n'étaient pas moins nécessaires. Si le thé, parce qu'il n'a pas été aisément accessible aux Français dans un Extrême-Orient contrôlé tour à tour par les Anglais et les Hollandais, est resté marginal, les épices évoquées plus haut ne pouvaient échapper à une analyse fine, tant leur évolution a imprimé durablement les goûts des sociétés, à la fois urbaines et rurales. Le passage d'une dominante salée et poivrée à une préférence pour les saveurs suaves, dans laquelle la vanille a discrètement trouvé sa place, a eu pour effet de « booster » une pâtisserie et des entremets qui ont envahi au XVIII^e siècle les tables, non seulement des élites, mais progressivement aussi des catégories inférieures de la société – comme en témoigne cette teurgoule²⁴⁶ épaissie de sucre et de cannelle dont l'intendant de Caen a répandu la recette à l'époque de la guerre de Sept Ans pour sustenter la proche campagne normande.

Cécile BERTIN-ELISABETH : Pensez-vous que cette liste est à compléter et que des « compléments » feront l'objet d'une prochaine publication ?

Erick NOËL : Comme le précise l'introduction, ce livre entend être un précis. En ce sens, il a voulu offrir à un public averti, et particulièrement un public étudiant, des pistes de recherche pour des travaux sortant des axes qui, sur le plan universitaire et dans les Îles, spécialement, restent aujourd'hui dominants : esclavage, racisme, métissage. Il offre ainsi, au fil des chapitres, des références bibliographiques, mais aussi archivistiques, permettant de pousser l'enquête dans des directions qui invitent en particulier à aborder les produits « composés » ou des épices qui n'ont pu être que « survolées » – du gingembre aux multiples formes de piments. Il y a là un champ qui n'attend qu'à être exploré et qui, à l'heure où nos bases alimentaires sont remises en cause, constitue pour nos jeunes chercheurs un bouillon de possibilités.

246 Dessert à base de riz longuement bouilli et abondamment sucré, au point d'être caramélisé, voire superficiellement noirci. Ce plat reste populaire et sa tradition est toujours vivace en Normandie occidentale.



Raphaël CONFIANT, *L'épopée mexicaine de Romulus Bonnaventure*, Paris, Mercure de France, 2018, 336 p., ISBN : 978-2-7152-4409-2

La Créolité à la façon de Raphaël Confiant : étude de *L'épopée mexicaine de Romulus Bonnaventure*

Maurice Belrose

CRILLASH
Université des Antilles

URL : <https://www.unilim.fr/flamme/162>

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Propos préliminaires

Il peut paraître surprenant qu'un spécialiste de littérature vénézuélienne se hasarde à rédiger un article scientifique sur *L'épopée mexicaine de Romulus Bonnaventure* du Martiniquais Raphaël Confiant, œuvre publiée en 2018 et dont le protagoniste Romulus Bonnaventure est un ancien esclave engagé volontaire dans l'armée de l'empereur Napoléon III et qui a combattu au Mexique de 1862 à 1867.

Nous dirons que nous appartenons à la même génération que Raphaël Confiant, que nous connaissons bien cette Martinique qu'il recrée dans ses différents ouvrages, et que la Créolité, dont il est l'un des plus célèbres représentants, offre d'intéressantes similitudes avec le *Criollismo* vénézuélien.

La Créolité a trois fondateurs qui Raphaël Confiant, Patrick Chamoiseau et Jean Bernabé (déjà décédé). Elle se situe chronologiquement après l'Antillanité d'Édouard Glissant, laquelle a fait suite à la Négritude d'Aimé Césaire. Jean Bernabé, Raphaël Confiant et Patrick Chamoiseau, dans *Éloge de la Créolité* (publié en 1989), ont déclaré dès l'*incipit* de cet essai : « Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles ».

Le terme « créole », tout comme le terme « français », peut s'employer à la fois comme substantif (dans ce cas il s'écrit normalement avec un « C » majuscule) et comme adjectif qualificatif. Il réfère aussi bien à l'homme antillais (martiniquais et guadeloupéen) qu'à sa langue vernaculaire et à sa culture. Bien qu'il y ait des Antillais de « race » blanche, la majorité d'entre eux est issue d'un mélange ethnique à la fois d'Afrique, d'Europe, d'Inde et d'Asie, même si l'apport africain est prédominant au plan biologique.

La langue créole est née, dans le cadre de l'habitation coloniale, du contact entre le maître blanc et ses esclaves noirs. Pendant longtemps, elle a été la langue maternelle de la majorité des Martiniquais et des Guadeloupéens, et la seule que parlaient vraiment les gens du peuple. Mais elle ne cesse de perdre du terrain au profit de la langue française qui progresse grâce à l'école publique et aux médias (radio et télévision), mais aussi parce que parler français est perçu comme un signe de réussite sociale. La langue créole est parlée également, avec des variantes, dans d'autres pays de la Caraïbe, notamment en Haïti où elle est langue officielle, et dans des îles anglophones jadis colonisées par la France, à savoir : Sainte-Lucie, la Dominique et Trinidad et Tobago.

Le terme « créole » dérive de l'espagnol *criollo*, qui a d'abord désigné le Blanc né en Amérique pour le distinguer de celui venu d'Espagne. Après l'indépendance, acquise au début du XIX^e siècle, le mot *criollo*, utilisé comme adjectif, a évolué sémantiquement pour devenir synonyme

de *típico* et de *nacional*. C'est ainsi qu'au Venezuela, par exemple, est apparu à la fin du XIX^e siècle un courant littéraire appelé *Criollismo* qui s'est surtout intéressé à la campagne où vivait alors la majorité de la population et où se trouvait, croyait-on, l'« âme nationale », appelée aussi « âme créole ». Influencés par le Réalisme et le *Costumbrismo* espagnol, les écrivains *criollistas* qui n'appréciaient guère la bourgeoisie locale, jugée corrompue et aliénée culturellement²⁴⁷, ont cru découvrir cette « âme nationale » dans les traditions, coutumes et croyances des paysans pauvres, lesquels sont représentés dans maintes œuvres par des Noirs ou des Mulâtres, ce qui autorise à parler d'un *Negrismo* vénézuélien²⁴⁸.

Avant de passer à l'étude de *L'épopée mexicaine de Romulus Bonnaventure*, précisons que les évidentes similitudes entre le *Criollismo* et la Créolité ne signifient absolument pas que Confiant, Chamoiseau et Bernabé aient été influencés par les écrivains vénézuéliens, qu'ils ne connaissent d'ailleurs pas. Raphaël Confiant, puisque c'est de lui dont nous allons parler désormais, jette sur la société martiniquaise un regard de sociologue et d'anthropologue, à la fois lucide et moqueur. S'il s'intéresse surtout au présent, il aime aussi à remonter le temps, à fouiller le passé, comme il le fait dans *L'épopée mexicaine de Romulus Bonnaventure*.

Présentation de *L'épopée mexicaine de Romulus Bonnaventure*

Ce roman, que l'on peut qualifier de réaliste, compte quatre grandes parties appelées « cercles », divisées chacune en « chapitres », le nombre total des chapitres étant de 20. Les voix narratives sont au nombre de deux : celle de Romulus Bonnaventure, le protagoniste, et celle d'un narrateur hétérodiégétique, parlant « à la troisième personne » comme on dit couramment. Dans le « Premier cercle », placé après le Prologue, ainsi que dans les chapitres 1 et 20, la voix que l'on entend est celle du protagoniste. Et dans le reste de l'œuvre, il y a une alternance des deux voix narratives.

Le récit commence par une prolepse, c'est-à-dire une anticipation, car la scène à laquelle on assiste se situe en réalité à la fin de l'histoire. On voit en effet Romulus Bonnaventure, de retour du Mexique, fanfaronner dans un français approximatif devant une foule réunie sur la place de la capitale Saint-Pierre, ville située au Nord de la Martinique, au bord de la mer des Antilles. Au chapitre 2, apparaît un autre personnage important, à savoir : Péloponnèse²⁴⁹ Beauséjour, une prostituée mulâtresse, native de Saint-Pierre, plus connue sous le nom créole de Bel-Bonda, à cause de son magnifique postérieur. Péloponnèse Beauséjour, qui est la concubine de Romulus Bonnaventure, se retrouvera elle aussi au Mexique, comme membre de l'expédition organisée par Napoléon III, ce que Romulus Bonnaventure ne saura que très tard.

L'arrivée de Napoléon III à Fort-de-France est annoncée à la fin du chapitre 8. Suite à cette arrivée, le Mexique deviendra le lieu principal de l'action puisque c'est là que Napoléon III a installé Maximilien en qualité d'empereur, lui confiant, dit le narrateur hétérodiégétique, « une mission claire et précise » qui est « d'affirmer la force et le prestige de la race latine en Amérique en donnant un coup d'arrêt à l'expansion de la race anglo-saxonne » (p. 148-149).

Au début du chapitre 12, on entend de nouveau la voix de Romulus Bonnaventure parlant de la guerre du Mexique aux « bonnes gens de Saint-Pierre » ; une guerre qui, explique-t-il, s'est terminée tragiquement pour l'armée française, l'empereur Maximilien et la « bellissime impératrice Charlotte » (p. 165). Quant à Péloponnèse Beauséjour, elle fera son apparition au

247 Voir à ce propos (Belrose, 1979).

248 On peut consulter à ce sujet (Belrose, 1988).

249 Péloponnèse est un nom de famille martiniquais, comme nous avons pu nous en rendre compte en écoutant à la radio les « Avis d'obsèques », le matin du 7 janvier 2021.

chapitre 13, en qualité de chambrière de « l'impératrice Marie Charlotte Amélie Augustine Victoire²⁵⁰, archiduchesse d'Autriche ».

À ce propos, il convient de souligner le travail de recherche sur la géographie et l'histoire du Mexique effectué par Raphaël Confiant. Le lecteur appréciera également l'humour et l'ironie qui caractérisent *L'épopée mexicaine de Romulus Bonnaventure*, comme la plupart des œuvres de Confiant. Il s'avère, en effet, que Romulus Bonnaventure n'a vécu aucune épopée au Mexique, ce qu'il avoue avec lucidité et dans un langage comique au début du chapitre 15 : « Ils nous ont bel et bien couillonnés ! Ils nous avaient fait miroiter des batailles épiques, des joutes homériques, des affrontements frénétiques, des gourmages²⁵¹ épileptiques et nous n'avons obtenu que les tâches les plus ingrates dans la partie la plus désolée de ce pays-Mexique. Oui, ces Terres chaudes que les indigènes eux-mêmes surnomment le Pays de la Mort ! ».

Compte tenu de ce qui précède, le lecteur n'est nullement surpris de l'image qui est offerte du protagoniste dans les dernières pages de l'œuvre : celle d'un vieillard désabusé, triste, sans autre compagnie que celle de son « *chien-fer* », et surtout n'ayant droit à aucune pension, en dépit des sacrifices qu'il a consentis pour la patrie.

Disons deux mots de ce « *chien-fer* ». C'est une race canine qui existe effectivement en Martinique, où elle est plutôt rare et donc peu connue de la population. Ce chien a la particularité d'être totalement dépourvu de poils et la légende veut qu'il soit originaire du Mexique, ce qui explique peut-être le fait que Confiant l'ait associé à l'ancien combattant Romulus Bonnaventure.

Une autre remarque s'impose à propos des soldats polonais Bronislaw Lowensky, Adam Sobesky et Bogdan Ludos mentionnés au chapitre 20, sous-chapitre de « Pologne Créole ». Il s'agit certes de personnages inventés par l'auteur, mais le fait est qu'il existe effectivement en Martinique un certain nombre de patronymes d'origine polonaise, tels que Labensky, Lowensky et Sobesky.

Conclusion

En guise de conclusion, nous dirons tout d'abord que l'étude de *L'épopée mexicaine de Romulus Bonnaventure* permet d'apprécier l'art avec lequel Raphaël Confiant, mélangeant savamment « vérités et mensonges », selon l'expression de Mario Vargas Llosa²⁵², parvient à récrire cette page de l'histoire de la France, de la Martinique et du Mexique. Ce roman a en effet le mérite de placer la Martinique dans son contexte latino-américain et d'inviter les lecteurs à en savoir plus sur l'histoire mouvementée du Mexique, singulièrement sur les interventions militaires étrangères qu'a subies ce pays après son accession à l'indépendance, laquelle a été acquise au prix d'une guerre de libération doublée d'une guerre sociale et raciale²⁵³.

Quoique l'action se déroule en partie au Mexique, *L'épopée mexicaine de Romulus Bonnaventure* est une œuvre bien représentative de la Créolité, telle que Raphaël Confiant conçoit cette tendance littéraire. Précisons, pour éviter tout malentendu, que la Créolité n'implique nullement qu'une œuvre antillaise soit écrite en créole, même si on sait par ailleurs

250 Notons que cette duchesse est connue simplement comme Charlotte.

251 Le substantif « gourmage » rappelle le verbe créole « *goumen* » qui veut dire « se battre ».

252 Voir (Vargas Llosa, 1990).

253 On peut consulter au moins deux ouvrages sur l'histoire du Mexique : (Weymuller, 1963) et *Historia mínima de México* (1983 [séptima edición]).

que l'universitaire Raphaël Confiant est un fervent défenseur de la langue et de la culture créoles, comme l'a été le regretté Jean Bernabé.

Allant plus loin dans notre réflexion, nous dirons que le lecteur, surtout s'il n'est pas antillais, doit se garder d'assimiler « Créolité » à « couleur locale » ou à « folklore ». Certes, on peut trouver dans telle ou telle œuvre représentative de la Créolité la description d'un combat de coqs ou d'une veillée mortuaire, ou encore des personnages présentés comme typiquement martiniquais, très attachés à la tradition et comprenant à peine le français. Mais la Créolité va plus loin : elle ambitionne de nous aider à approfondir la connaissance que les Antillais ont d'eux-mêmes et à éliminer tous les complexes, pour que nous nous sentions pleinement citoyens du vaste monde. Ainsi pouvons-nous dire que Raphaël Confiant nous invite dans *L'épopée mexicaine de Romulus Bonnaventure* à éviter le piège de l'enfermement sur nous-mêmes pour découvrir le Mexique, cette partie méconnue de Notre Amérique, où jadis des Martiniquais ont versé leur sang pour la France.

Références

- Belrose, M. (1979). *La sociedad venezolana en su novela, 1890-1935*. Centro de estudios literarios, Facultad de humanidades y educación, Universidad del Zulia.
- Belrose, M. (1988). *África en el corazón de Venezuela*. Universidad del Zulia.
- Vargas Llosa, M. (1990). *La verdad de las mentiras*. Seix Barral.
- Weymuller, F. (1963). *Histoire du Mexique*. Presses Universitaires de France.
- Historia mínima de México*. (1983 [séptima edición]). El Colegio de México.



Térèz LÉOTIN, *Larmes amères / Sé dlozié anmè a, Exbrayat, 2020, 185 p., ISBN 978-2-35844-442-2*

Roger Ebion

URL : <https://www.unilim.fr/flammme/164>

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

L'ouvrage vient de paraître aux Éditions Exbrayat, éditeur aux Antilles, et le titre du prologue *Paris, Baltimore, le Saint-Esprit*, suscite curiosité et interrogations du fait d'un triple enracinement géographique à partir de noms de villes dont la dernière est une petite bourgade de la Martinique des mornes. Curiosité et interrogations, suscitées de par la mise en rapport de villes a priori disproportionnées, se voient prolongées par les deux dernières phrases du prologue : « Nul ne veut, semble-t-il, réellement comprendre que le temps est la vie, que nous ne sommes que de mortels passants et que tout peut arriver partout sur cette planète, et partant le pire. La fraternité reste une demeure fermée par une grande porte d'illusion, l'on espère la voir un jour s'ouvrir ». L'auteure de cet ouvrage semble considérer que tous les lieux se valent et que la vie s'y déroulerait de façon somme toute identique avec des comportements humains fort similaires.

Térèz Léotin écrit depuis la Martinique, campée fièrement sur ses deux langues : le créole et le français, en nous offrant alors deux versions qui se succèdent dans un ouvrage au titre lui aussi double : *Larmes amères / Sé dlozié anmè a*. Ce titre, programmatique, nous invite-t-il d'emblée à un voyage où tout peut arriver, même le pire ?

Dès le premier chapitre, nous sommes submergés par le mémorable cyclone Édith de 1963. Ce cyclone, inscrit dans la mémoire collective, jeta en effet en Martinique la désolation dans de très nombreuses familles. Dans ce récit, une petite fille nous rapporte ce que sa mère lui a raconté, car elle se souvient pour sa part seulement que « tout avait été pêle-mêle, sens dessus dessous » dans leur maison. Le lecteur apprend lors du récit de cette débâcle, marquée par l'irruption de la rivière qualifiée d'« indécente », que la narratrice est d'une famille composée de la Mère et d'une ribambelle d'enfants, dont un seul garçon. Pas d'homme adulte, juste leurs différentes traces, car ils sont venus, sont passés et ont laissé des enfants.

Est alors décrite avec humour et tendresse la vie de personnes simples dans la commune du Saint-Esprit. Par la voix de la narratrice, revivent ainsi les souvenirs des plus anciens qui vécurent ces heures d'épouvante. Les jeunes d'aujourd'hui peuvent dès lors découvrir le parcours initiatique de ces enfants et adolescents d'une époque révolue et savourer notamment la description d'épisodes se déroulant au cinéma et au théâtre, avec par exemple la compagnie Jean Gosselin, débarquée tout droit de France hexagonale.

Il est frappant de relever l'importance accordée à l'école dans ce roman. En effet, l'héroïne s'ouvre à son environnement proche et au monde en général par l'intermédiaire d'un enseignant. Faut-il y voir le rappel que l'accès à l'éducation a permis aux Antilles de s'élever socialement dans une société marquée par la colonisation et ses fermetures, plus particulièrement dans un milieu rural où le dur labeur dans les champs de canne n'était jamais très éloigné ? Serait-ce également un indice biographique, Térèz Léotin ayant été institutrice et directrice d'école ?

La narratrice, fort proche de l'auteure aussi originaire du Saint-Esprit, affirme en tous les cas, au dernier paragraphe du chapitre 6, et ce en dépit de conditions de vie précaires : « J'étais heureuse de la manière la plus ordinaire et la plus insouciant qui soit. Je m'ouvrais au monde ». Bonheur immense donc, jusqu'au drame : « *Le couperet tomba sur une partie de mon enfance* ». Ce bonheur a été mis à mal. Pourquoi ? Par qui ? Divers indices nous sont peu à peu apportés dans les chapitres suivants, comme dans une enquête portant sur une histoire tragique. Une phrase accompagne alors notre réflexion : « La fraternité reste une demeure fermée par une grande porte d'illusion »...

Térèz Léotin propose de façon très originale dans cet ouvrage deux textes, en français et en créole, qui présentent chacun les mêmes qualités d'élégance et de précision, et nous invite ainsi à savourer deux langues, co-présentes quotidiennement à la Martinique. Il n'empêche que peu d'ouvrages sont à l'heure actuelle rédigés en créole. Le choix de Térèz Léotin de développer la dimension bilingue dans plusieurs de ses œuvres, dont certaines s'adressent à un jeune public, vise assurément à valoriser le créole si longtemps rejeté au rang de « patois » et inférieur par rapport au français du fait d'un contexte diglossique encore prégnant. Il s'agit aussi de permettre à des non créolophones de comprendre certains aspects de cette langue issue des contacts de la colonisation.

Thérèse Léotin, de son nom de plume Térèz (T.é.r.è.z) Léotin a consacré sa vie à la promotion de la langue créole. Membre fondateur de *Grif an tè*, premier journal écrit tout en créole, membre de l'Association pour la coordination et l'antillanisation de l'Enseignement, membre de KM2 (association d'écrivains de langue créole martiniquais), Térèz Léotin a toujours eu pour passion l'écriture. Engagée pour la promotion de la culture créole, elle a préparé et obtenu son Diplôme Universitaire en Langue et Culture Régionales. Elle est l'auteure de poèmes, de contes, de romans, de traductions et d'ouvrages pour enfants. Rappelons qu'elle a traduit en créole les *Fables* de La Fontaine / *Fables en case créole Fab bo kay* (2008), *l'Avare* de Molière / *Piète-a*, *Alice au pays des Merveilles* de Lewis Carroll/*Aliss nan Mèveylann*, *Les Rustres* de Goldoni / *Lé Souba* et *La chèvre de Monsieur Seguin* d'Alphonse Daudet / *Kabritt Misié Sègen an*.

Elle est la seule femme auteure ayant produit une œuvre aussi importante en créole martiniquais. Parmi ses nombreuses œuvres, écrites toujours dans les deux langues : français et créole, les plus récentes sont *Un bonheur à crédit / An bonnè asou karné crédi* (2018) et *Larmes amères / Sé dlozié anmè a* (décembre 2020).

C'est un véritable délice de voir comment cette auteure fait revivre la Martinique d'antan et nous permet par exemple de découvrir les attitudes et les réparties de spectateurs, aussi vivants que les films ou les pièces de théâtre qu'ils regardent. Térèz Léotin décrit avec justesse la vie des petites gens, au quotidien, avec leurs qualités, leurs défauts et leurs forces ; autant d'éléments qui font qu'on les admire tant et que leurs faiblesses nous touchent.

Larmes amères / Sé dlozié anmè a est, indiscutablement, un roman qui propose des heures de bonheur et d'émotion en ces temps de crise sanitaire et de confinement où ce retour sur l'humanité des plus humbles est un appel à une saine réflexion sur nos héritages en général et, plus particulièrement, sur les conditions de vie aux Antilles, loin des stéréotypes exotiques.



Gerry L'ÉTANG, Corinne MENCÉ-CASTER et Raphaël CONFIANT (dir.), *Tracées de Jean Bernabé*. Colloque international, 25-27 octobre 2017, Université des Antilles, Schœlcher (Martinique), Paris, Scitep Éditions, 2020, 408 p., ISBN : 979-10-93143-41-5.

In memoriam Jean Bernabé

Raphaël Confiat

CRILLASH
Université des Antilles

URL : <https://www.unilim.fr/flamme/168>

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Décédé le 12 avril 2017, Jean Bernabé est considéré comme le fondateur des « Études créoles » ou créolistique au sein de l'ex-université des Antilles et de la Guyane (UAG), puis de l'université des Antilles (UA). Agrégé de grammaire et docteur d'État en linguistique au cours de la décennie 1960-70, rien ne le prédisposait à devenir le spécialiste de ce qu'il nommera plus tard sa langue « co-maternelle ». Ce féru de grec et de latin, ce sorbonnard jusqu'au bout des ongles, en vint pourtant à s'intéresser à cette langue qui, à l'époque, était encore considérée comme un patois ou une sous-langue, non par les linguistes (la créolistique est née dans les années 1880 et l'Allemand Hugo Schuchardt est considéré comme son fondateur), mais par la grande majorité de ses locuteurs.

J. Bernabé créera, au sein de l'UAG, un groupe de recherches, le GEREC (Groupe d'Études et de Recherches en Espace Créole), qui déploiera une intense activité tant au niveau universitaire qu'au niveau social, voire politique. Ce groupe disposera de trois revues (*Espace Créole*, *Mofwaz* et *Textes-Et-Documents*) qui, pendant près d'une quarantaine d'années, défricheront le champ de la créolistique aux plans linguistique, sociolinguistique, anthropologique, historique, didactique et traductologique. Formidable meneur d'homme, l'auteur du monumental *Fondal-Natal. Grammaire basilectale approchée des créoles guadeloupéen et martiniquais* (1983, L'Harmattan) donnera une impulsion décisive à la « créolistique native », celle qui émane tant de chercheurs antillais et guyanais que de Français de l'Hexagone installés en terre créole comme Robert Damoiseau, autre pilier du GEREC. C'est à Jean Bernabé, ce passeur remarquable, qu'un colloque international intitulé *Tracées de Jean Bernabé*, qui s'est déroulé les 25, 26 et 27 octobre 2017 sur le campus du Pôle Martinique de l'Université des Antilles, a tenu à rendre hommage.

L'importance de cette manifestation tient au fait que sa production scientifique « nous donne à penser et à repenser les notions de langue, de conflit linguistique, de diglossie littéraire ou de spécificité ethnoculturelle, concepts toujours guettés par les tropismes idéologiques ». À vrai dire, J. Bernabé a cherché à déconstruire, au sens derridien, « les nœuds conceptuels emmêlés » (Marion, 2021) et à enrichir la créolistique de ses « tracées ».

Ce colloque désormais publié aux éditions Scitep et qui a rassemblé des chercheurs d'horizons divers – pour nombre d'entre eux créolistes *stricto sensu*, mais aussi des hispanistes, anglicistes, spécialistes des Lettres modernes, historiens, anthropologues et traductologues – démontre, si besoin en était, l'intérêt qu'ont suscité les travaux de Jean Bernabé au-delà de sa discipline. Cet

ouvrage s'ouvre sur une demi-douzaine de témoignages de compagnons de route du directeur du GEREC à commencer par celui de son épouse, Marie-Françoise Bernabé, qui fut la directrice des bibliothèques universitaires de l'ex-Université des Antilles et de la Guyane auxquelles elle a donné une impulsion décisive, y consacrant quatre décennies de sa vie. Après ces témoignages, vingt-quatre articles émanant d'universitaires de tous horizons (France, Allemagne, Suisse, Haïti, Martinique, Guadeloupe, Guyane etc.) s'attachent à éclairer les différents aspects de l'œuvre de J. Bernabé. Parmi ces articles nous retiendrons tout particulièrement les suivants :

– « Jean Bernabé visionnaire : cognition et submorphémique en créole et dans la langue en général » (Denis Philips).

Dans cet article, ce spécialiste de linguistique anglaise défend l'idée selon laquelle le créoliste martiniquais a cherché « à promouvoir l'investissement de la créolistique dans le champ de la cognition et amorcer la redynamisation des créoles de la zone américano-caraïbe à partir de leurs mécanismes lexicogéniques [ou processus de formation des mots] » (Bernabé, 2015, p. 9).

– « Jean Bernabé ou l'inquiétude étymologique » (Corinne Méné-Caster).

L'argument clef de cette réflexion est que J. Bernabé « entendait également, comme il l'a lui-même écrit, faire des créoles 'des laboratoires féconds pour la morphogénèse des langues en général' ».

– « Jean Bernabé et la réflexion écologique : changement de paradigme dans la créolistique ? » (Ralph Ludwig).

Le créoliste allemand explicite la démarche du linguiste martiniquais sur ce qu'il entendait par « l'ancrage multiple des langues créoles ». Cette réflexion qu'il a appelée « écologique » s'imposait du fait des contextes socio-géo-historiques qui ont vu naître les créoles.

J. Bernabé ne fut pas qu'un linguiste. Sa pensée se prolongea dans les quatre romans qu'il a écrits. Ainsi, les deux articles que nous avons retenus témoignent de cette corde supplémentaire à son arc.

– « De la *Quête des gangans* au *Partage des ancêtres*. Une tracée palimpseste de Jean Bernabé » (Philippe Chanson).

Dans ce roman, l'anthropologue y décèle : « Que des quêtes des identités-filiations, aussi fantasmées que dangereusement essentialistes, peuvent être positivement subverties par un nouvel état d'esprit ouvert aux genèses et aux appartenances multiples qui préludent au partage des ancêtres ». P. Chanson est convaincu du prolongement de l'acte d'inventivité du chercheur : vulgariser via ce genre littéraire.

– « Un roman ? Mode narratif et genre littéraire de *La Malgèste des Mornes* de Jean Bernabé » (Charles W. Scheel).

S'il s'est agi de vulgariser la/sa science, J. Bernabé l'a toujours fait. « Ces romans, rédigés dans une langue très riche – baroque à plus d'un titre – n'ont connu de succès ni critique ni commercial. [Ch. Scheel a essayé] de comprendre pourquoi en démêlant l'écheveau de la construction, particulièrement complexe (notamment en termes de posture narrative), du volume final de la trilogie » bernabéenne.

– « Chapé-couli. Qui a échappé à quoi ? » (Gerry L'Étang).

Dans cet article, son auteur restitue l'échange fécond entre le linguiste et lui-même en sa qualité d'anthropologue indianiste, à propos du lexème *chapé-kouli* ; échange que seule une enquête de terrain eut pu départager. Les deux lectures s'avèrent fondées, après enquête.

La lecture de l'ensemble des communications de ce colloque, devenues donc des articles, donne à voir toute l'ampleur des champs du savoir que Jean Bernabé a explorés tout au long de sa carrière. De la linguistique à l'anthropologie, de l'analyse littéraire à la sociolinguistique, de la didactique des langues à l'écriture fictionnelle, il fut, pour reprendre le titre de l'un de ses romans, un *Bailleur d'étincelles* (2002, Écriture). Autrement dit : un éclaireur... Mais outre la richesse de sa trajectoire, nous retenons ses travaux de créolistique, surtout dans leurs riches productions de concepts utiles à la compréhension de ces sociétés créoles post-esclavagistes. Il n'eut de cesse d'interpeler ses pairs sur ses trouvailles à propos desquelles il acceptait le débat.

Bernabé, J. (2015). *Approche cognitive du créole martiniquais- Révolution 1*. L'Harmattan.

Marion, J.-L. (2021). *À vrai dire*. Cerf éditeur.



Quelques publications récentes concernant la littérature antillaise

Charles W. Scheel
Université des Antilles

URL : <https://www.unilim.fr/flammme/202>

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Scheel, C. W. (coord.). (2018a). Réel, merveilleux, magie et baroque dans la Caraïbe. Dans *Archipélies*, 5. PUA.
<https://www.archipelies.org/87>

Sommaire : Charles W. Scheel, Introduction au dossier / Maurice Belrose, *El bazar de los idiotas* (1974) de Gustavo Álvarez Gardeazábal : une modalité originale du réalisme magique colombien / Cécile Bertin-Elisabeth, Aux origines du réalisme magique et du réel merveilleux : la fécondité oubliée du Vénézuélien Enrique Bernardo Núñez / Malik Noël-Ferdinand, Moulin à sucre merveilleux, machine à vapeur parodique : Reinaldo Arenas lecteur baroque d'Alejo Carpentier / Jean-Durosier Desrivères, La poétique du Mystère dans la composition dramatique et la prose poétique de Faubert Bolivar. Lecture de *La Flambeau* et de *Sainte Dérivée des trottoirs* / Claudie Gourg, Poétique du réalisme magique dans *The Ventriloquist's Tale* de Pauline Melville : de la liminalité à la complexité / Charles W. Scheel, Réalisme magique, réalisme merveilleux et autres modes narratifs de Patrick Chamoiseau « première manière » (I) : le diptyque burlesque *Chronique des sept misères* et *Solibo Magnifique* / Sandrine Miram-Marthe-Rose, *La Grande Drive des esprits* de Gisèle Pineau : le roman d'une écrivaine guadeloupéenne à la recherche d'une passe entre réalisme et merveilleux. **Hors-dossier :** Ralph Ludwig, Herméneutique et mémoire(s). Réflexions sur la littérature franco-antillaise / Corinne Mencé-Caster et Cécile Bertin-Elisabeth, Approches de la pensée décoloniale / Dominique Aurélia, Middle Passage Narratives : Flight, Loss and Resistance. **Note de lecture :** Corinne Mencé-Caster, Édouard Glissant, philosophe d'Alexandre Leupin.

Little R. (coord.). (2018). René Maran : une conscience intranquille. Dans *Interculturel Francophonies*, 33. Alliance Française Lecce. EAN13 : 9788895343310.
https://www.fabula.org/actualites/interculturel-francophonies-n-33-rene-maran-une-conscience-intranquille_85499.php.

Sommaire : Roger Little, René Maran, une conscience intranquille / Juan Fandos-Rius, Le parcours de René Maran en Oubangui-Chari et au Tchad / Boris Lesueur, Le Tchad de sable et d'or : une colonisation heureuse ? / Ferroudja Allouache, Batouala et la presse littéraire : fabrication discursive d'une perception racialisée / Katrien Lievois, Traduire René Maran : « véritable roman nègre » ou « passion brute » ? Florent Sohi Blesson, René Maran et la nature : essai d'analyse historique de *Bêtes de la brousse* / Tunda Kitenge-Ngoy, Lecture pragmatique de Djouma, chien de brousse / Buata B. Malela, Authenticité et réécriture de soi dans *Journal sans date (Un homme pareil aux autres)* de René Maran / Loïc Céry, Du regard à la vision :

propositions anthropologiques et intertextuelles autour d'*Un homme pareil aux autres* de René Maran / Hanétha Vété-Congolo, René Maran : une aporie identitaire ? / Kusum Aggarwal, René Maran : écrivain colonial ? Réflexions sur ses écrits biographiques d'après son *Savorgnan de Brazza* / Sylvie Brodziak, René Maran : l'écriture noire de la conquête blanche ? / Roger Little, *Deux Amis* : Chapeau (bas) / René Maran.

Scheel, C. W. (coord.). (2018b). *La forge de Zobel. Contes et reportages parus dans Le Sportif de Fort-de-France, 1938-1959* (Préface de Jenny Zobel). Scitep éditions, 222 p.

<https://www.scitep.fr/livre/la-forge-de-zobel/>

Ce volume rassemble des textes courts parus sur une vingtaine d'années dans un journal qui, en raison de la Seconde Guerre mondiale, passa très rapidement du statut de feuille d'information sportive à celui d'« hebdomadaire sportif, littéraire et d'information » de la Martinique. La préface de Jenny Zobel, la fille de l'écrivain, et l'avant-propos du concepteur de l'ouvrage permettent de situer ces publications dans la carrière de Joseph Zobel et sa réception sur son île natale.

I. Dix contes, publiés au début sous le pseudonyme Kay-Mac-Zo (en l'honneur de l'écrivain jamaïcain Claude McKay, auteur de *Banjo*), dont plusieurs inédits : 1. « Géo Bamboula » (1938) ; 2. « Justina » (1939) ; 3. « Le Pionnier d'une nuit » (1940) ; 4. « Mon Village » (1940) ; 5. « Maurice » (1941) ; 6. « Mapiam » (1941) ; 7. « Midi » (1941) ; 8. « Il était un petit navire » (1944) ; 9. « La part du pauvre » (1949) ; 10. « Défense de danser » (1955).

II. Zobel, reporter du *Sportif* à Fort-de-France : « Nouveau Visage de Fort-de-France » (1939) ; « Un quart d'heure avec Mr Gassette » (1940) ; « Zombis » (1940) ; « La Bohème et Fédé » (1940) ; « Branle-bas chez nous au Sportif » (1941) ; « Je vous y convie » (1941) ; « Événements » (1944) ; « Les lettres, les Arts » (1944) ; « Murmure pour un tam-tam » (1949) ; « Un peintre : Alexandre Bertrand » (1945) ; « La journée du tourisme » (1946) ; « Les 'Négro-spirituels' » (1946).

III. Zobel, reporter du *Sportif* à Paris : « Comment je vois Paris (I) » (25.02.1947) ; « Comment je vois Paris (II) » (31.05.1947) ; « Comment je vois Paris (III) » (27.09.1947) ; « Brève Rencontre avec la Jeunesse du Monde au Jamboree Mondial de la Paix » (27.09.1947) ; « Comment je vois Paris – Constellation Noire (I) » (02.04.1949) ; « Comment je vois Paris – Constellation Noire (II) » (09.04.1949).

IV. Zobel, reporter pour *Le Sportif* d'une randonnée en Auvergne : « Par monts et par vaux » (9 articles entre le 02.10.1948 et le 15.01.1949).

V. Réception de Zobel dans *Le Sportif* : « A propos de *Diab'là* » (1946) ; « À paraître : *Les Jours immobiles*, de Joseph Zobel » (1946) ; « Avec Joseph ZOBEL – Rétrospectives littéraires » par Soïme (1946) ; « Les Jours immobiles » aux États-Unis (1946) ; « Le succès de Zobel » par F. E. (1947) ; « La Pluie » – Joseph Zobel et la Presse Parisienne (1947) ; « Le Prix des Lecteurs 1950 à Joseph Zobel pour son roman antillais *La rue Cases-Nègres* » par Jean Coutin (2 décembre 1950) ; « M'man Tine est morte le 22 mars 1959 » (26.03.1959) ; « Joseph Zobel parmi nous » (25.07.1959).

Scheel, C. W. (coord.). (2019). 1976-2016 : Quarante ans de roman antillais – Hommage au Professeur Jack Corzani, dans *Archipélies*, 7. PUA.
<https://www.archipelies.org/441>

Sommaire : Charles W. Scheel, Présentation / Liliane Fardin, Une « ethno-littérature » en questionnement / Emmanuela Cacchioli, Ernest Pépin : un romancier-poète à l'écriture protéiforme / Claude Cavallero, Du rêve au réel : l'expérience de l'île dans *L'Envers du décor* d'Ernest Pépin / Charles W. Scheel, Réalisme magique, réalisme merveilleux et autres modes narratifs de Patrick Chamoiseau « première manière » (II) : de la saga épique de *Texaco* à la démesure monstrueuse de *Biblique des derniers gestes* / Marie-Rose Abomo Mvondo Maurin, Ville cruelle, solitudes et errances : Jean-Marc Rosier, pour une transcription du présent martiniquais / Anaïs Stampfli, Les romans d'Alfred Alexandre, de Frankito et de Jean-Marc Rosier : une nouvelle mouvance littéraire antillaise post-créoliste ? / Frédéric Vigouroux, Liste des romans antillais publiés de 1976 à 2016.

Arthéron A. et Chali J.-C. (dir.). (2020). *Joseph Zobel : Portées, héritages et modernité*. Éditions Passage(s), collection Essais.
<http://www.editionspassages.fr/collections/axel-artheron-jean-georges-chali-dirs-joseph-zobel-heritages-portees-modernite/>

Les textes qui composent ce volume sont issus des communications qui se tinrent lors du colloque « L'Œuvre de Joseph Zobel : portées, héritages et modernité » à l'Université des Antilles, les 13, 14 et 15 octobre 2015, à l'occasion de la commémoration du centième anniversaire de la naissance de l'écrivain, le 26 avril 1915. Ces contributions apportent un éclairage sur l'ensemble littéraire et artistique de cet « auteur-carrefour » du XX^e siècle, afin d'aider à comprendre comment cette œuvre polymorphe parvient à faire trace dans le temps. Romancier, poète, nouvelliste, sculpteur, Joseph Zobel a construit une œuvre représentative des enjeux linguistiques, anthropologiques, ethnoculturels et littéraires qui s'imposèrent à l'homme de culture noire et aux intellectuels des Amériques après la Seconde Guerre mondiale. Écriture populaire, esthétique enracinée au cœur des traditions populaires, le texte « zobelien » révèle les mutations sociales antillaises qui émergèrent au lendemain de la période esclavagiste.

En marge de cette publication, voir également Scheel C. W. (2016). Juste après Giono et peu avant Baghio'o : le réalisme merveilleux de Zobel dans *Diab'-là*.
<https://www.academia.edu/35951507>

Bertin-Elisabeth, C. (2020). *Zobel'ami. Lettres de Joseph Zobel à Roland Rosélie et à Jean-Dedieu Léon Armède*. Ibis Rouge Éditions, 168 p.
<https://www.armitiere.com/livre/17444596-zobel-ami-lettres-de-joseph-zobel-joseph-zobel-cecile-bertin-elisabeth-jean-ded--ibis-rouge-editions>

Cécile Bertin-Elisabeth nous invite à rencontrer Joseph Zobel autrement, à partir du témoignage de son amitié envers deux compatriotes martiniquais : Roland Rosélie et Jean-Dedieu Léon Armède. Ces échanges épistolaires permettent d'appréhender sur une vingtaine d'années l'extrême sensibilité, les difficultés et espoirs quotidiens de l'homme Zobel et de réévaluer la réception de ce romancier et poète de génie.

Sofa, G. (2020). *Les éclats de la traduction. Langue, réécriture et traduction dans le théâtre d'Aimé Césaire*. Les Éditions Universitaires d'Avignon,

Collection En-jeux, 240 p.
<https://eua.hypotheses.org/3726>.

Les éclats de la traduction est une lecture du théâtre d'Aimé Césaire au prisme de la fluidité textuelle, à travers une analyse de la révision, de la réécriture et de la traduction des pièces de l'auteur martiniquais. En suivant les mouvements de ces œuvres, se déploie une vision de la littérature en tant que système en évolution constante.



Recherches en Esthétique n°26, « Le (dé)plaisir », Fort-de-France, CEREP, janvier 2021, 270 p., ISBN : 366-3-322-11332-1

Martine Potoczny

CRILLASH - CEREP

Université des Antilles

URL : <https://www.unilim.fr/flammme/160>

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

Entre surprise et fascination, découvrir ce nouveau numéro de *Recherches en Esthétique* s'affirme comme une promesse renouvelée. Un titre incitatif, dont la graphie originale fait sens et joue avec les couleurs d'une œuvre intrigante, éveille l'imagination du lecteur, avisé ou non, laissant augurer la possibilité de faire, entre les pages, d'imprévisibles et fécondes rencontres. Cet exemplaire ne déroge en rien au projet de cette belle revue-carrefour : s'affranchir des frontières, surprendre, en proposant une approche éditoriale originale, singulière, celle d'un espace transversal de réflexion où s'expriment des sensibilités intellectuelles et artistiques d'horizons géographiques et culturels divers. Défi ou pari réussi, *Recherches en Esthétique* est une revue au long cours. Elle possède une mémoire dont les traces s'inscrivent dans l'ensemble de ses numéros thématiques qui l'élèvent au rang de collection. Publiée en Martinique depuis 1995, cette revue a su conserver son rythme annuel de parution, son mouvement, sa pulsation. Plaisir sensible retrouvé après l'attente, celui de pouvoir arpenter ce numéro qui s'offre comme un rendez-vous, un rituel, une rencontre. Lire autrui entretissé avec d'autres permet d'interroger ou de s'interroger, de s'étonner, d'ouvrir de nouveaux espaces de création et de réflexion.

Pour Dominique Berthet (2015), qui est à la fois directeur de la rédaction et de la publication, « une revue exprime une pensée en acte, une pensée du moment », et faisant écho à ces propos, la thématique de ce présent numéro s'inscrit résolument dans son temps : « plaisir relatif et profond déplaisir » (p. 61) se côtoient et se tissent à l'envi au creux de cette période étrange faite de ruptures, d'empêchements, d'isolements, de temps suspendu, imposés par le confinement et la crise sanitaire. À ce propos, Richard Conte s'interroge dans ce numéro de *Recherches en Esthétique* : « peut-on réellement confiner un artiste dont l'espace de l'atelier prolonge à l'infini les limites de son cerveau et l'étendue de son corps ? » (p. 89). Artiste et théoricien, l'auteur livre un retour passionnant sur sa pratique de la liasse, un rituel graphique accompagnant sa réflexion sur la question du plaisir/déplaisir. Journal de bord sensible et sans mots de cette période de confinement, cette liasse, véritable « mémoire poïétique » (p. 86), est largement illustrée par la reproduction de seize doubles pages (dont huit sont en couleur), des dessins de l'artiste qui accompagnent ses « Divagations poétiques », un texte captivant.

Il revient au lecteur d'improviser son itinéraire à partir des sections qui composent le sommaire de ce 26^e numéro, d'arpenter la revue au gré du hasard ou de ses envies ou d'en suivre l'organisation : « (Dé)plaisir esthétique », « (Dé)plaisir de la création », « (Dé)plaisir de la réception », jusqu'au « (Dé)plaisir en Caraïbe et à la Réunion ». Les titres des différents articles reflètent à eux seuls la polyphonie des voix et la liberté d'approche des contributeurs (philosophes, sociologues, critiques et théoriciens de l'art, universitaires, artistes) pour questionner la notion de plaisir en relation avec les arts et traiter de la tension qui émane du couple plaisir-déplaisir. La revue développe son propos au fil des vingt et un articles et les

réflexions qui émergent des débats d'idées, études de cas, entretiens, s'entretiennent à la manière d'une trame.

La complexité semble le maître mot, que l'on se place du côté de la réception ou de la création. Selon Dominique Berthet, pour un artiste, « créer, c'est fréquenter intimement les affres de l'inquiétude et les joies de l'action » (p. 62). D'après Christian Bracy, chez certains artistes comme ORLAN par exemple, « le plaisir de déplaire » (p. 188) peut parfois constituer à lui seul le moteur de leur création.

Dans l'expérience esthétique, les deux notions plaisir/déplaisir entretiennent des relations intimes et ambiguës. Au cours de l'entretien avec Marc Jimenez, qui ouvre les premières pages de la revue, Dominique Berthet soulève un paradoxe : dans la rencontre avec une œuvre, le déplaisir éprouvé pourrait avoir autant d'intérêt que le plaisir. « Dans la question de la réception de l'art, n'y a-t-il pas un intérêt à trouver dans le déplaisir ? » (p. 12). Selon Bruno Péquignot, le déplaisir est nécessaire, car il force à « rechercher, penser, analyser, critiquer » (p. 42) face à une œuvre qui parfois heurte, déroute ou perturbe. Si plaisir et déplaisir se côtoient, s'opposent, se complètent, se répondent, leur mouvement atteste au final de l'importance de la réflexion du récepteur.

Parce qu'il est difficile de rendre compte, en quelques lignes, du contenu de deux cent soixante-douze pages, on retiendra plus particulièrement la diversité des exemples et des écritures, traces de propositions artistiques et d'expériences esthétiques de grande intensité, sur ce thème passionnant du « (dé)plaisir ». À chacun de trouver son chemin à partir de cette composition de fragments d'idées, de s'appropriier ces réflexions ou encore de les prolonger par la découverte des quatorze notes de lectures des quelques publications récentes qui clôturent le volume.

Au terme de ce numéro, s'impose une halte sur les hommages vibrants rendus par Dominique Berthet et Françoise Py à Frank Popper et Aline Daller, « écrivains d'art » et « pionniers de la critique d'art » (p. 217 et p. 221). S'ajoute celui de Dominique Berthet à Marvin Fabien, « un artiste contemporain caribéen » (p. 231), mis à l'honneur à travers la reproduction de l'une de ses œuvres récentes sur la couverture de ce numéro qui lui est dédiée. Tous trois ont laissé des marques précieuses de leur pensée entre les pages de cette revue.

On ne peut que souhaiter le plus vif plaisir aux lecteurs de *Recherches en Esthétique* dans la découverte de ce nouveau numéro passionnant et la plus grande longévité à cette belle revue qui « crée des liens entre les lieux, les individus, les esthétiques » (Scopalto).

Références

Berthet D. (2015). Dominique Berthet : les vingt ans de *Recherches en esthétique*. Dans *La Revue des revues* : 1(53), 99-103. DOI : 10.3917/rdr.053.0099.

Scopalto, <https://www.scopalto.com/revue/recherches-en-esthetique>



Mérine CÉCO, *Le pays d'où l'on ne vient pas*, Paris, Écriture, 2020, 287 p., ISBN : 978-2-35905-334-0

Du sable rouge à l'île-cercle, ce pays d'où l'on ne vient pas. À propos du nouveau roman d'une auteure courageuse, Mérine Céco

Philippe CHANSON²⁵⁴

Laboratoire d'Anthropologie Prospective (LAAP)
Université de Louvain

URL : <https://www.unilim.fr/flammme/200>

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

En réalité, tout se passait comme si le vrai bourreau, c'étaient les souvenirs. (Céco, 2021, p. 58)

Je me rendais compte que nous étions des drogués de la mémoire du passé. Nous nous réfugiions dans le passé pour ne pas affronter le présent, et encore moins l'avenir. (Céco, 2021, p. 237)

Pas très sûr que Fèmi, l'héroïne du roman, fille née en bordure du sable rouge béninois, aussi rouge que le furent les fers brûlants des esclaves passant la porte du non-retour, ne vienne pas vraiment de cette île-cercle de la Martinique. Entre l'immense étendue de sable et de mer de cette côte de Ouidah et celle entourant le petit cercle refermé de l'île propices aux « sports antillais » que sont la *drive* et les *kankans-milans*, elle porte une double part qui gît en elle : par sa mère et par son père. Mais n'ayant jamais pu connaître ce dernier, elle comprend que le pays de Martinique dont elle ne croit pas venir est de cette façon venu à elle. Et c'est dès lors à lui qu'elle va venir. Tel est le soubassement de ce roman, précisément intitulé *Le pays d'où l'on ne vient pas*, dont on ne va pas raconter en soi l'histoire si bien contée sous la plume toujours aussi belle, incisive, subtile et engagée de Mérine Céco.

Le mieux est d'accueillir son nouvel opus et de recueillir l'essentiel de ce qu'elle burine dans ses lignes, tant elles laissent si bien éclater les courbes et les profondeurs des sillons creusés par un commerce triangulaire d'histoires entremêlées, sens Afrique-France-Antilles. Un commerce triangulaire pour une fois inverse à celui de l'Histoire imposée, sens France-Afrique-Antilles qui, pourtant, encore et toujours affleure. Ainsi se trace le parcours de Fèmi qui découvre que de Cotonou à Fort-de-France en passant par les banlieues parisiennes, son Afrique est finalement étonnamment à géométrie variable. Branchée par ici, débranchée par-là, rebranchée

²⁵⁴ Docteur en Sciences sociales et membre du LAAP, l'auteur collabore également aux cours en interculturelité à l'École de langue et de civilisation françaises de l'Université de Genève. Ses travaux couvrent en particulier les Antilles-Guyane où il a vécu et enseigné, enrichis par des terrains connexes en Amérique du Sud, dans l'Océan Indien et en Afrique de l'Ouest. Ils abordent les questions de formes et de mobilités religieuses et traitent celles des mémoires blessées, des identités, des métissages et des transversalités entre les aires culturelles caribéennes et polynésiennes. Il a notamment publié : *La blessure du nom* (Academia, 2008) – *Variations métisses* (Academia, 2011) – *Mobilité religieuse* (Karthala, 2014) – *Dans la fabrique des identités* (Ouverture, 2020).

encore ailleurs, l’Afrique n’est plus, n’est pas que la seule terre africaine de jadis²⁵⁵. Elle est désormais partout, quoique traînant toujours partout avec elle les scories de l’Histoire que l’on sait. Une découverte qui interroge Fèmi lorsqu’elle pointe les écarts de langage et d’attitude des uns et des autres et entre les uns et les autres ; ces uns (Africains) comme ces autres (Antillais) étant toujours prêts à s’accuser mutuellement d’un passé qui empêche toujours leur présent et noyautent leur avenir, jusqu’à paradoxalement se substituer parfois à celui qui le fomenta : cet Autre colonial...

Voilà ce que décortique et dispute ce roman qui, jouant beaucoup sur la métaphore, tourne autour de la mémoire, du souvenir et de l’oubli via une affaire – franchement surréaliste – qui s’en mêle et s’emmêle, ravivant aussi bien les rancœurs que les frictions et les fractions de tous bords. En bref tout un lot de postures propres à diviser ce qui devrait plutôt pousser à unir pour résister. Quelle est cette affaire ? Fèmi qui mène l’enquête en Martinique tout en profitant de tenter d’y retrouver son père, découvre qu’une délégation de la Métropole, en mission avec l’aval d’« élites » locales collabos, essaye d’administrer au forçage d’étranges petites pilules roses pâles dont l’effet vise à effacer la mémoire de ses nouveaux compatriotes en faisant le pari que, devant leurs éternels spasmes revendicateurs et propres à réclamer réparations, l’oubli *consenti* de l’Histoire servile et coloniale amnésiera leur mal-être et les amènera, du coup, à vivre enfin le bonheur d’un contentement citoyen ! Comme si l’on pouvait guérir d’une souffrance imposée par ceux-là mêmes qui ne le reconnaissent « qu’un petit peu mais pas vraiment », et qui tentent plutôt de mettre en place une stratégie de l’oubli. Manigance autant étrange que l’idée même en est incongrue : le « pays de la froidure » pense pouvoir congeler collectivement le passé alors que l’on ne peut d’autant moins anéantir une mémoire dite – bizarrement – « collective », que toute mémoire ne peut être en fin de compte que personnelle ; et quand bien même pourraient s’en partager des bouts et des pans, ces éclats de mémoire ne seraient-ils pas toujours diversement appréhendés ? À preuve cette quasi impossibilité, crasse, dans cette île-cercle, de s’unir et faire cause commune, chacun défendant avant tout ce qu’il pense être son précieux petit *mo-la*. Comment donc s’en sortir ?

Dans l’entremêlement de ses personnages, dont toute une panoplie d’héroïnes féminines bien *doubout* sur leurs deux pieds, Mérine Céco, lucide et sans tabou – ce qui veut dire courageuse –, reprenant tout par devers l’Histoire (avec un grand « H »), va donc nous montrer tout « ça » (au sens vraiment psychanalytique !), osant carrément parler de « cyclothymie ambiante » (Céco, 2021, p. 175). Une expression forte, presque violente mais sans ambages pour désigner ce désarroi²⁵⁶ conduisant, entre déprimés et euphories, les néo-colonisés de l’île-cercle « tantôt à se résigner, tantôt à se déchaîner » (p. 175), via des sautes d’humeur ou de haut et de bas aussi intermittents que caractéristiques. Et Mérine Céco de nous balader à travers cette cyclothymie à moult tendances auxquelles ses *fanm doubout* auront à faire, victorieuses, jusqu’à l’évaporation de cette délégation repartant finalement impuissante, la tête basse, en catimini, non sans rebondir sur ce que cette affaire offre à penser : la mémoire ne doit pas être écueil mais accueil ; elle ne doit pas tomber dans l’écueil fantasmé ou manipulé par du collectif mais être accueil de ce qu’elle recueille déjà *pour soi-même*. Et dès lors, se muant en rétrospection intérieure, elle peut se partager aboutissant à comprendre, dans cette affaire, que les véritables petits cachets roses pâles amnésiants n’étaient sans doute pas tant ceux que la délégation

255 C’est ce qu’expose Amselle (2001, p. 7-15) en proposant une nouvelle manière de considérer l’universalité des cultures par branchements. Je reprends et traite ce point de vue dans Chanson (2011, p. 145-155).

256 Désarroi qui, dans une perspective épidémiologique, a été singulièrement analysé sous les termes de « détresse créole » et « détresse psychique » par Massé (2008).

distillait aux Martiniquais que « tout ce derrière quoi on se cachait pour ne pas affronter la réalité » :

On voulait jouir de la même égalité que les Français mais on ne voulait pas vraiment être français. On voulait plus de responsabilité mais on refusait de voter en faveur de l'article 74 de la Constitution du pays de froidure qui nous aurait permis d'acquérir un brin d'autonomie. On réclamait des réparations mais on n'était pas clairs sur le statut politique que l'on souhaitait. On rêvait de construire notre pays mais on était fiers que nos enfants réussissent en s'expatriant à l'étranger. On s'estimait lésés par les Békés mais on n'aimait pas trop que des Nègres nous commandent. On feignait de mépriser les Blancs mais on vénérât la moindre goutte de sang blanc qui coulait dans nos veines. On se savait d'origine africaine mais on n'aimait pas que l'on nous traite d'Africains. On préférait s'exprimer en français mais on militait avec rage pour la pérennité du créole, etc. (Céco, 2021, p. 253)

Et Méline Céco de demander via ses héroïnes si l'on voulait sortir « oui ou non, de cette situation intenable où l'on était toujours pris entre deux feux »... (p. 253)

Sortir donc de ces entre-deux que prolongent la course au paraître, le leurre des 40 sacro-saints pourcentages de vie chère, l'immersion dans des religions anesthésiantes, l'enfermement des colorismes identitaires et etcétera de tenailles semblables qui enserrèrent entre les crocs de l'oubli absolu du passé (alors qu'aucun peuple ne s'est jamais construit dans l'oubli) et ceux du ressassement continu d'une mémoire traumatique comme happée par la circularité irréductible de l'île (alors qu'aucune blessure ne s'est jamais guérie par rumination). Arrêter de faire semblant et bien plutôt résolument regarder le passé en face et non s'y réfugier pour affronter le présent et construire-étayer l'avenir. Se prendre en mains et assurer ses responsabilités en surmontant ses peurs. Et accepter de s'échiner à trouver une voie commune visant à se décoloniser d'un passé encombrant au lieu de continuellement s'approvisionner à la source même de ceux qui n'ont cessé de dominer pendant des siècles, pour sortir de la colonisation mais bien aussi de la néo-colonisation qui sourd de l'ancienne. C'est au miroir de cet arsenal, brandi à travers les héroïnes de Méline Céco, que l'on pourra apprécier la mise en cause du souvenir dérivé en tant que bourreau, de la mémoire en tant que fardeau et du passé comme blessure et drogue. On sent bien que l'auteure fustige cette lourde domination sous perfusion, économique, politique, sociale, épidermique, qui anesthésie la réalité aux Antilles et dont le résultat crédite ces divisions et ces tensions continues entre tant de factions.

En somme, le roman de Méline Céco est le récit et l'expression d'un désarroi, la traduction d'une angoisse face aux remous, aux dilutions et aux incertitudes que connaît la Martinique actuelle, mais un roman que l'on devine cependant serti de l'espérance en un « à-venir » possible. Car si l'auteure convoque à dessein ces figures de femmes néo-dissidentes en leur donnant la mission romanesque de substituer les petites dragées aussi roses pâles que l'épiderme des ex et néo-colonisateurs et les empêcher par ce biais de zombifier la mémoire des résidents de l'île-cercle, ce n'est pas pour rien. À travers elles, notre auteure pousse non seulement les Antillais de la gent masculine à faire leur autoréparation au lieu de se la laisser faire par d'autres, mais, devant leur façon affichée et leurs ressorts exacerbés de *kok*, elle les pousse également à « dé-passer » le machisme tutélaire ambiant tout en dépoussiérant ce matriarchalisme et cette matrifocalité mythologisés par ces vieux poncifs de *Da*, de *Man* et de *Poto-mitan*, sans parler de ces manies et manières de réduire si souvent les *fanm* en termes de *bonda* et *koukoune* ; des assignements qui tentent au vrai de cacher leurs propres peurs et faiblesses d'aveugles face à ce qu'ils savent bien ce qu'elles valent, ce qu'il leur doivent, ce dont elles sont capables, en un verbe *ce qu'elles sont*. Il faut lire ici les pages 153-155, dures

mais saisissantes, pour ne pas dire crucifiantes, que nous livre Méline Céco²⁵⁷. Elles se terminent par cet agacement non contenu :

Or, voilà que ces hommes qui n'avaient jamais cessé de parler en notre nom à nous, sans jamais douter de leur savoir sur nous, femmes, mères, sœurs, amantes, grand-mères et j'en passe, continuaient de tenir le crachoir, alors même que nos enfants étaient menacés, nos familles en passe de se diluer dans une Martinique-Madino dont nous ne voulions pas. C'est alors que nos digues ont cédé. Nous leur avons craché au visage que nous avons décidé de faire bande à part, à moins qu'ils n'acceptent de se soumettre à nos manières de faire. Enfin, nous prenions les choses en main ! Notre nouveau slogan : « Qui nous aime nous suive » ! (Céco, 2021, p. 155)

Il y a donc encore quelque chose en plus à découvrir dans ce roman-cri de Méline Céco : le combat d'une créolité via les femmes, ou d'une « créolité femme » ou « côté femmes », tant ces dernières ont ce don intuitif et perceptif de faire plus *droit* au passé tordu par le mal des mâles (et jusqu'à se sacrifier) pour construire plus *fidèlement* le présent tout en pensant bien plus *concrètement* à « l'à-venir ». Et c'est pourquoi, concrètement, au-delà de la fiction romanesque, Méline Céco qui n'a cessé et qui n'a de cesse de se nourrir des écrits d'une créolité magnifique, mais qui jusque-là a toujours été – faut-il le préciser ? – très masculine²⁵⁸, tente en effet, à travers l'action conjointe et unie de ses héroïnes capables de cimenter une vision ou à tout le moins une action commune, « de forger – m'a-t-elle confié – une créolité un peu plus féministe ». En soi, cet élan n'est pas nouveau. On pense forcément aux sœurs Paulette et Jeanne Nardal dont on oublie qu'elles ont carrément balisé, à leur époque (l'entre-deux-guerres), les idées et les chemins de la Négritude que reprendront les hommes. Et c'est sans doute ce qui ressort le plus de ce roman, sa pointe : l'appel à une créolité plus féminine (de sens et de caractère), plus féminisée (d'option et de point de vue), et donc plus féministe (en termes d'engagement et de résistance), parce que « notre vision des choses ne rejoint pas exactement celle des hommes », m'écrit encore avec justesse Méline Céco.

L'auteure chercherait-elle, par ce trait d'horizon, à devenir – comme certains ont pu le penser – une des voix féminines majeures de la littérature antillaise ? Ce serait très mal connaître Méline Céco ! Je crois bien plutôt à ce dont son engagement et sa personne tout simplement reflètent et témoignent : cesser d'être et de rester une enfant de la Martinique pour devenir impérativement majeure et mature dans sa réflexion sur et au bénéfice de ce pays aimé d'où elle vient. Car elle, elle sait le pays d'où l'on ne vient pas. C'est la voie et la voix qu'elle porte profondément, humainement et littérairement en elle, incarnant assurément ce qu'elle fait dire de Frida à Sonia, deux de ses héroïnes : « Elle, elle me dit qu'elle ne sait pas rester à la circonférence des choses. Je suis comme elle, je déteste la superficie, le degré zéro, la surface » (Céco, 2021, p. 62).

De sa terre Marine dont elle porte l'Écho, elle est courageuse Méline Céco.

257 On gagnera, du coup, à relire ici la nouvelle intitulée « Mythologies filiales » que Méline Céco nous livre dans *Au revoir Man Tine* (2016, p. 137-149). Elle renforce cruellement cette appréhension. C'est le texte sans doute le plus véridique et abouti que l'on pourra trouver sur « être *fanm* » aux Antilles. Dans le même ouvrage, sur « être Da », on lira le délicieux portrait – un adagio ! – que l'auteure peint de « Da Michèle » (p. 81-93).

258 On pense par exemple au superbe manifeste *Éloge de la Créolité* de Bernabé, Chamoiseau et Confiant (1989).

Références

- Amselle, J-L. (2001). *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Flammarion.
- Bernabé, J., Chamoiseau, P. et Confiant, R. (1989). *Éloge de la Créolité*. Gallimard.
- Céco, M. (2016). *Au revoir Man Tine*. Écriture.
- Céco, M. (2021). *Le pays d'où l'on ne vient pas*. Écriture.
- Chanson, P. (2011). *Variations métisses. Dix métaphores pour penser le métissage*. Academia Bruylant.
- Massé, R. (2008). *Détresse créole. Ethnoépidémiologie de la détresse psychique à la Martinique*. Presses de l'Université Laval.

Œuvres d'art

Artworks

Fabienne CABORD

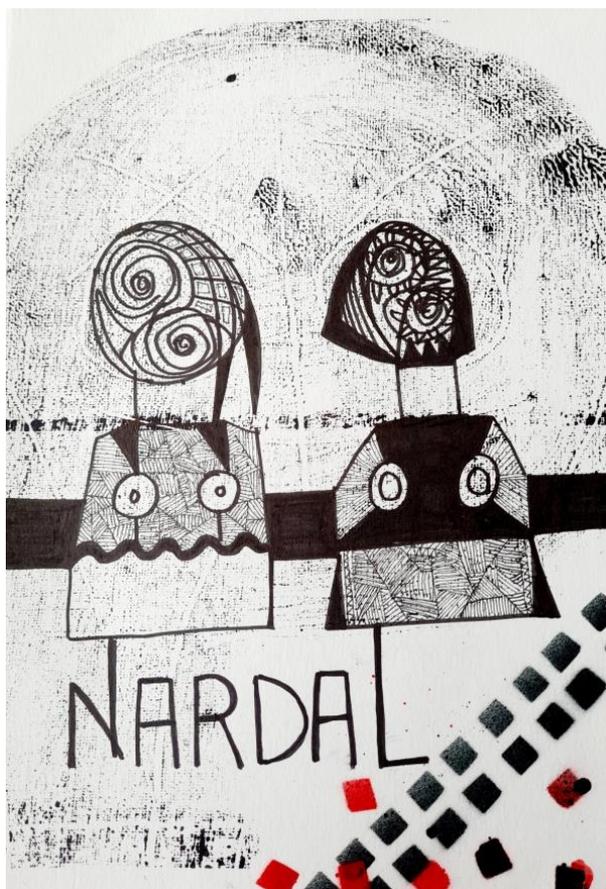
Née en Martinique, je travaille dans le domaine de la culture et développe depuis plusieurs années un travail personnel, que je montre le plus souvent dans le cadre d'expositions collectives.

Ce travail se caractérise par une association entre graphisme et couleurs. L'utilisation des mots y est également très importante.

Pour moi, créer des dessins, des peintures, c'est d'abord créer des images. Parmi la profusion d'images que nous absorbons en permanence, j'ai la chance de pouvoir inscrire mes propres représentations que j'aime qualifier « d'images improbables ».

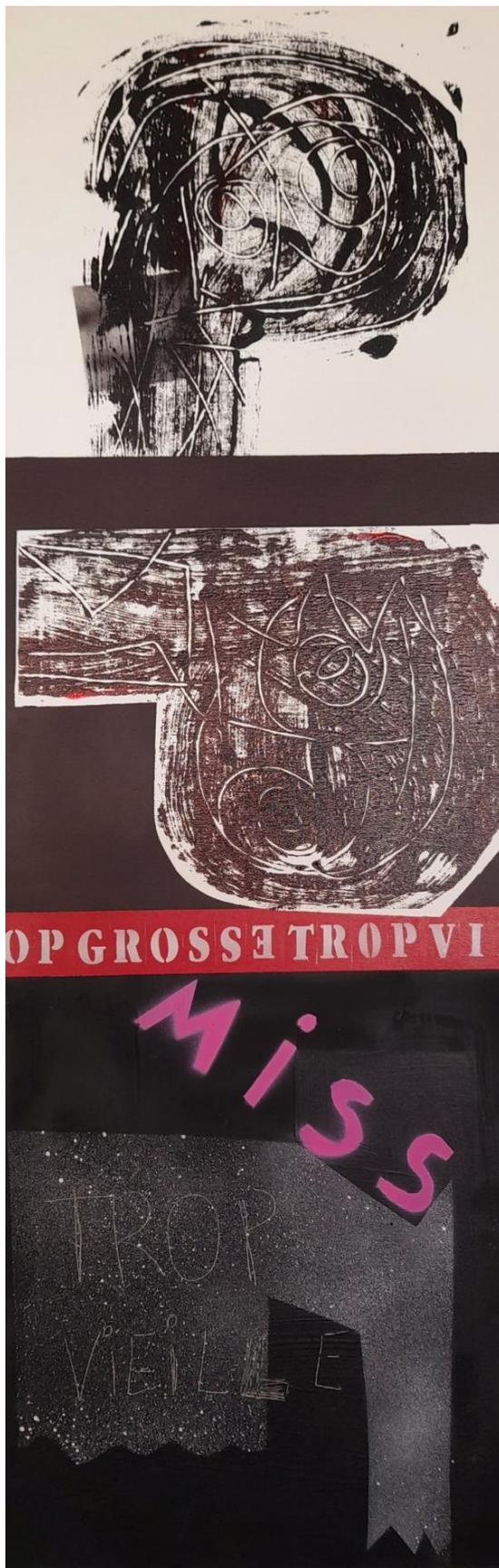
Principales expositions (Martinique) :

- 2016, exposition individuelle *Route de la folie*, Centre culturel Gérard Nouvet, Fort-de-France ;
- 2018, exposition collective *Tribulations Archipéliques*, Tropiques Atrium Scène Nationale, Fort-de-France ;
- 2019, exposition collective *Pictural*, Fondation Clément, Le François ;
- 2021, exposition collective *Expériences de femmes*, Créole Art café, Saint-Pierre.



Nardal – 2021

Acrylique sur papier
29,7 x 21 cm



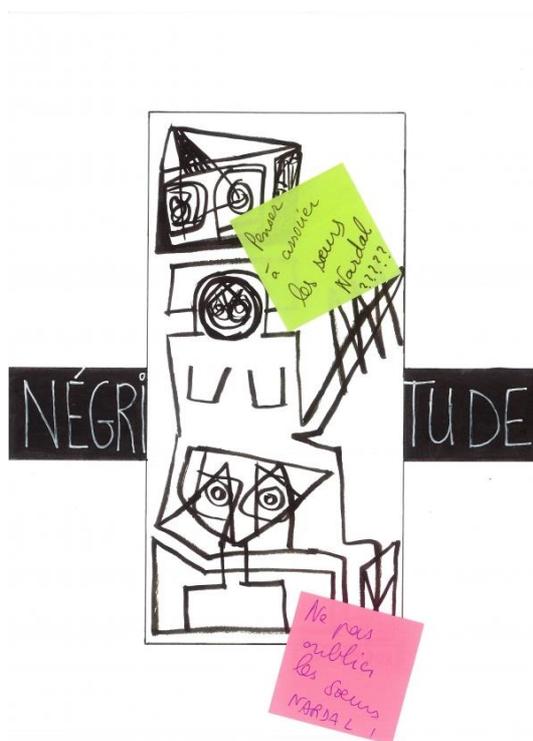
Tropismes 2 – 2021

Acrylique sur toile
90 X 30 cm



Généalogie féminine de la négritude et ses dessous – 2021

Acrylique et collage sur papier
32 X 24 cm



Ne pas oublier – 2021

Acrylique et encre sur papier
29,7 x 21 cm



Parité mâle (détail installation) – 2020

Technique mixte, acrylique sur toile et bois.
Installation : 4 toiles et une étagère de 90 X 30 cm



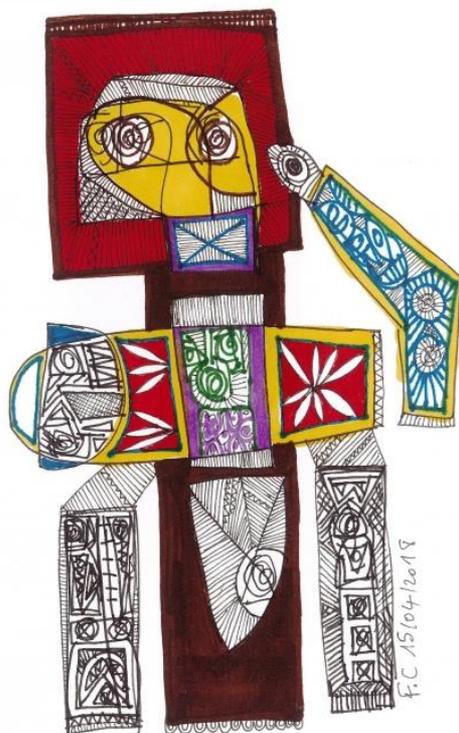
Sans interdits – 2020

Acrylique sur toile
90 X 30 cm



Des fleurs et des bonbons (détail) – 2020

Acrylique sur toile
50 X 150 cm



Sans titre – 2018

Acrylique et encre sur papier
21 x 15 cm

Christian VOLTZ

<https://christianvoltz.com/>



Personnage – 2019

Grès noir, élément naturel
Dimensions inconnues



Arbre – 2019

Grès noir, élément naturel
Dimensions inconnues



Squelette – 2019

Grès noir, faïence, métal
Dimensions inconnues



Lumière – 2017

Grès noir

Dimensions inconnues