

Néropolitains et Euro-Blacks de Tony Delsham: Imaginaires antillais et communauté transatlantique en devenir

Étienne Achille
Villanova University

Abstract: L'écrivain martiniquais Tony Delsham qui jouit d'une forte popularité aux Antilles a jusqu'à présent été très peu étudié par la critique universitaire. Nous proposons dans cet essai de familiariser le lecteur avec une partie de l'œuvre de cet auteur à travers l'étude de *Néropolitains et Euro-Blacks* publié en 2000. Alors que la diaspora antillaise de France compte désormais plus de représentants qu'il n'y a d'Antillais outre-mer, Delsham propose une réflexion sur les conséquences de ce récent "transbord" concernant les idées d'identité, d'appartenance, et de communauté antillaises.

Keywords: Tony Delsham – diaspora - imaginaire antillais – Néropolitains - communauté transatlantique

Compte-tenu de la très grande popularité dont il jouit aux Antilles (Bongie 285-86), l'écrivain martiniquais Tony Delsham a jusqu'à présent été peu étudié par la critique universitaire¹. Se penchant sur les raisons de cette surprenante mise à l'écart, Chris Bongie explique que dans le champ littéraire de la littérature "antillaise" où l'esthétique d'une œuvre constitue le principal critère d'appréciation, Tony Delsham, à cause de ses textes fortement didactiques à la forme peu travaillée est considéré comme un piètre romancier (288). Les romans de

¹ Mis à part le travail de Chris Bongie sur lequel nous nous appuyons dans cette introduction, nous noterons l'essai de Françoise Naudillon intitulé "Mythographies d'Afrique dans le roman populaire antillais. *Filiations* de Tony Delsham" ou, plus proche de notre thématique, l'article "Odyssey of a Double Consciousness: Commonalities and Disjunctions in Contemporary French Caribbean and Réunionese Novels" dans lequel Priscilla Maunier analyse "how the commonalities in the experience of exile that bind the Antilles and the Mascarenes have shaped the characters' ways of thinking and being, and informed the narrative body of the texts studied" (169). Si *Néropolitains* fait partie de l'analyse comparative de Maunier, les références y sont malheureusement peu nombreuses. Notons que la perspective de l'exil de choisie par Maunier (le narrateur étant selon elle en situation de "temporary exile in Paris" (173)) nous semble problématique comme nous le verrons au cours de cet essai.

Delsham sont ainsi délaissés par la critique au profit de ceux de Patrick Chamoiseau ou de Raphaël Confiant qui possèdent des qualités littéraires mondialement reconnues. Au cours de sa discussion sur le futur des études postcoloniales francophones et la direction que celles-ci pourraient prendre à l'avenir, Chris Bongie, s'appuyant sur le travail de Robert J. C. Young sur la question², souligne les limites de la tendance actuelle inspirée des travaux des grandes figures de la théorie postcoloniale et en particulier son fondateur non-officiel, Edward Said. Cette tendance est caractérisée selon Bongie par la pratique d'un textualisme dépolitisé appliqué à une production littéraire élitiste, déconnectée des expériences du quotidien et des réalités géo-politiques (289). Si Robert J. C. Young questionne radicalement la pertinence de la littérature et son apport potentiel aux études postcoloniales, Bongie milite pour l'adoption d'une approche qui permettrait de conserver la critique littéraire comme outil d'analyse tout en tenant compte des dérives mises en avant par Young. L'approche préconisée par Bongie implique le besoin de reconsidérer la pertinence de la littérature dite populaire (ou "lowbrow"), jusqu'à présent jugée inapte, dont la réhabilitation, pourrait fournir un nouveau point de départ productif aux études postcoloniales. Les réflexions de Bongie confèrent donc au travail de Tony Delsham une toute autre dimension: utilisée principalement comme véhicule, la forme romanesque offre tout de même une liberté et des possibilités supérieures à celle de l'essai par exemple³, et permet à l'auteur d'articuler une pensée engagée émanant de son interprétation des réalités de l'expérience antillaise. Par conséquent, si la forme ne présente pas d'intérêt particulier, le fond du travail de Delsham ne devrait pas être négligé comme il l'a été jusqu'à présent. Nous proposons dans cet essai de familiariser le lecteur avec une partie de l'œuvre de cet écrivain à travers l'étude de *Négropolitains et Euro-Blacks*⁴ publié en 2000. Nous organiserons notre étude autour de plusieurs thèmes proposés par l'auteur qui découlent tous d'une réflexion sur les conséquences de la forte migration antillaise vers la métropole, migration qui a marqué la fin du XXe siècle. Nous nous pencherons donc sur: le travail sur l'imaginaire – en tant que poétique ou "manière de se concevoir, de concevoir son rapport à soi-même et à l'autre et de l'exprimer" comme le définit Glissant (*Introduction* 135) – que chaque Antillais "de France"⁵ (Audebert 14) doit accomplir, sur l'évolution de l'idée d'identité et d'appartenance antillaises liée au développement d'une diaspora désormais plus importante que la population antillaise d'outre-mer, et sur le thème de la communauté antillaise en devenir.

² Voir *Postcolonialism: An Historical Introduction* de Young.

³ Sur le plan esthétique, seul le fait que le récit soit composé des rêves du narrateur est significatif.

⁴ Nous ferons désormais référence au roman par le diminutif *Négropolitains*.

⁵ Français d'origine antillaise (ayant au moins un parent antillais) nés dans l'Hexagone. Claude-Valentin Marie privilégie l'appellation "originaires des Antilles" ("Les Antillais en France").

Imaginaire diasporique antillais et identité antillaise évolutive

Robert, le narrateur de *Négropolitains*, est un psychiatre d'origine martiniquaise d'une quarantaine d'années qui vit depuis sa naissance à Paris. Le roman qui débute *in medias res* en Martinique est articulé autour de son étrange relation avec une jeune femme d'origine martiniquaise nommée Corinne. Cette dernière aborde le narrateur lors d'un voyage en Martinique et se comporte avec lui comme s'ils étaient amants depuis plusieurs années. Robert est convaincu de ne pas connaître Corinne mais décide de jouer le jeu en entrant dans la peau du personnage que la jeune femme lui impose. Il multiplie ensuite les rencontres avec des personnes qui semblent faire partie de sa vie sans qu'il ne les reconnaisse et commence à sérieusement douter de sa santé mentale. Robert tente alors de comprendre les raisons de ce qui est pour lui une incroyable méprise. Comme nous l'avons précisé le roman débute *in media res* en Martinique au moment de cette "rencontre". Le lecteur n'a ainsi aucun moyen, jusqu'au réveil du narrateur quelques pages avant la fin du roman, de comprendre que le récit est en fait la retranscription des rêves de Robert suite au délire dans lequel il a sombré pendant trois jours d'inconscience.

Robert et Corinne sont des Antillais de France en situation de crise identitaire imputable à une relation complexe et mal négociée vis-à-vis de leurs racines martiniquaises. Corinne, dont le nom de famille est Bumidom⁶, est caractérisée de manière archétypale par Delsham comme une Antillaise assimilée qui ne se considère pas noire et qui a intériorisé ce que Frantz Fanon appelle "le mythe du nègre" au cœur d'une idéologie coloniale fondée sur l'idée de hiérarchie raciale et culturelle. Corinne fait référence aux Antillais comme étant les "tarés de compatriotes" (39) de Robert, et non les siens. Elle qualifie la Martinique de "pays de merde" (40) et lorsque Robert l'invite à l'accompagner à la communion d'un membre de sa famille, la jeune femme répond qu'elle ne se rend jamais dans "des repères de nègres" (73). Delsham s'appuie sur l'analyse de Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (1952) afin d'insister sur les cas d'aliénation et de dépersonnalisation qui peuvent affecter certains Antillais et qui sont, comme le rappelle ironiquement Robert, les conséquences de la "merveilleuse réussite du colonialisme français" (53). Nous retrouvons ainsi dans le cabinet du narrateur tous les symptômes liés à l'intériorisation des discours coloniaux racistes décrits par Fanon: des Antillais qui consultent Robert afin de comprendre les raisons qui les ont conduits à détester les Noirs, ou ceux qui cherchent à se blanchir la peau à la javel ou à se marier avec des Blancs ou des Mulâtres afin d'éclaircir celle de leurs futurs enfants.

⁶ En référence à l'organisme du même nom (acronyme de Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'outre-mer) créé en 1961 par Michel Debré qui a organisé le départ pour la métropole d'environ 80 000 Antillais entre 1963 et 1981 pour combler les besoins du marché du travail français et solutionner la crise sociale antillaise (Voir Ndiaye 188-97 et "Migrations antillaises en métropole" de Stéphanie Condon).

Si Robert ne souffre pas d'une aliénation aussi totale que celle de Corinne ou de certains de ses patients, Delsham insiste sur le fait que l'imaginaire du narrateur présente également des failles témoignant d'un processus de construction identitaire au cours duquel l'acceptation de ses multiples appartenances et l'indispensable hybridation des différentes composantes qui composent son identité n'ont pas été réalisées. Le narrateur précise qu'il se considère "Euro-Black" mettant en évidence sa volonté de se distinguer des Antillais d'outre-mer⁷ qui n'inscrivent pas nécessairement leur destin dans l'Hexagone, et qui ont donc "d'autres préoccupations, d'autres objectifs" que les siens (130). Cédric Audebert voit dans l'utilisation du terme "Black" un symptôme de "l'émergence d'identités fantasmées que la mondialisation culturelle est capable de susciter via la circulation densifiée des idées et des images" (9). Il considère surtout cette auto-labellisation comme étant "uniformisante par la négation de l'héritage culturel et de la complexité identitaire de populations d'origines diverses" (9)⁸. Si, au contraire de Corinne, Robert assume son identité noire, il réalise qu'il ne s'est pas approprié la partie antillaise de sa subjectivité: la Martinique est pour lui une référence héritée et muette, une origine stérile vouée à un effacement progressif face à l'hégémonie de la culture française radicalisant progressivement par la même occasion son imaginaire. Ainsi, suite à une réflexion raciste de Corinne, Robert est choqué mais avoue qu'il pense pareillement... (43). Cette réalisation intervient lors de son premier séjour en Martinique pendant lequel il découvre "que [s]on pays d'origine n'était pas le socle solide dont la référence constante [l]'avait aidé à résister au racisme parisien" (17)⁹. Ce constat est dû au fait que les réalités de l'île – problèmes écologiques, violence et racisme – brisent la vision idéalisée de l'origine, nourrie en partie par les discours "distorted by the effects of distance and nostalgia" (Maunier 173) de ses parents, qu'il entretenait jusqu'alors: une vision "doudouiste"¹⁰ basée sur les charmes exotiques et autres clichés "cartes postales" qui caractérise l'imaginaire collectif métropolitain. Robert repart alors en métropole plus "perturbé que jamais" (16). Une fois rentré à Paris, il constate que les Euro-Blacks parisiens "fréquentent des Africains, des Arabes, des Polonais, des Russes, des Turcs, tous fiers de leurs origines. Ceux-là ne renient pas leur passé, ne tentent pas de se fondre dans la culture de l'autre" (54). Sans être en mesure de pouvoir l'articuler, Robert, qui

⁷ Antillais nés aux Antilles, qu'ils habitent toujours dans l'archipel ou qu'ils aient migré en métropole. Cette distinction est dictée par Delsham qui base son roman sur la fracture entre Antillais nés de part et d'autre de l'Atlantique.

⁸ Comme le souligne Harry Goulbourne, le facteur racial n'entrera peut-être bientôt plus en compte dans l'identité antillaise: "just as today Jewishness displays a range of racial types, Caribbean racial types will continue to be diverse, and ethnic identification may become more significant than racial identity" (18). Aujourd'hui déjà, être antillais ne signifie pas être noir.

⁹ A l'instar de Chamoiseau par exemple, Delsham utilise le terme "pays", acte de résistance face à l'assimilation de l'île en tant que département d'outre-mer.

¹⁰ Comme l'explique Patrick Chamoiseau dans *Écrire en pays dominé*, à la fin XIX^e et début du XX^e siècle, les poètes antillais, généralement mulâtres, présentaient alors des visions paradisiaques de leur île qui reproduisaient le regard des voyageurs occidentaux (51).

jusqu'alors“ ne [s]’intéressai[t] absolument pas aux Antilles” (164), éprouve un manque dont il prendra véritablement conscience et qui sera comblé lors de son second voyage en Martinique.

Pour ce second voyage, Robert est accompagné de ses parents qui, symboliquement, retournent sur leur île afin de s’occuper d’une affaire d’héritage familial. Durant ce séjour, Robert le narrateur part à la recherche de l’autre Robert, l’homme qu’il pense être celui que Corinne connaît et avec lequel elle le confond. Ce faisant, le narrateur part en réalité à la recherche de lui-même. Malgré la disparition progressive de la culture traditionnelle martiniquaise illustrée par le vol successif du bakoua de son père et du collier-choux de sa mère (chapeau et bijou traditionnels antillais), ce voyage permet au narrateur de découvrir une Martinique gardant des “traces de son empreinte”, c’est-à-dire une différence irréductible liant passé et futur qui subsiste encore et toujours sous la forme d’“une ambiance, une manière d’être, un art de vivre, une lutte permanente contre l’histoire imposée” (90). Cette reconquête identitaire se fait donc sur une modalité de recomposition culturelle qui nous renvoie au concept glissantien de pensée de la trace qui s’oppose à la pensée des systèmes, une “errance qui oriente” (*Traité* 18), qui fertilise l’étant tout en mettant en Relation. L’errance de Robert l’amène à rencontrer une jeune femme nommée Aiyoko qui personnifie son île d’origine, et avec laquelle Robert s’unit dans une scène d’amour figurant la communion entre le narrateur et ses racines créoles et pendant laquelle il affirme avoir l’impression “de naître” (122). Cette scène fait d’ailleurs écho à l’union physique de Robert avec le lieu Martinique rapporté lors de son premier voyage. Alors que Robert s’était endormi au pied d’un fromager, arbre représentant “la mémoire de ce pays” (18-19), une “étrange vision” (33) se présente à lui. Un homme sans âge surnommé papa Edwar, “le nègre de mémoire”, entreprend la reconstruction de la mémoire collective martiniquaise et offre ainsi au narrateur “an opportunity to experience Martinique’s past in order to understand its present” (Maunier 177) et la possibilité de commencer à combler ce “vide perturbant” (60) dans les fondations de son identité antillaise¹¹. Si papa Edwar ne réapparaît pas lors de ce second voyage, l’état d’esprit de Robert lui permet de se souvenir de tous les récits lus et entendus amenant “la mémoire antillaise” à courir “dans [s]es veines comme un sang vivifiant” (96).

Selon Stuart Hall, les identités des individus migrants sont définies par “the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of ‘identity’ which lives with and through, not despite, difference; by *hybridity*” (“Cultural Identity and Diaspora” 235). Hall précise également: “They must learn to inhabit at least two

¹¹ Le thème de la mémoire collective est au cœur du projet des auteurs de la créolité tels Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant. Nous verrons un peu plus tard la façon dont Delsham se distancie de ce mouvement. Nous pouvons déjà noter que le discours de papa Edwar contient une forte critique du rôle de la femme antillaise dans le processus d’aliénation identitaire antillaise, une position qui tranche avec les portraits de “dignes mères martyres” (de Souza 823) que l’on retrouve dans les romans de Chamoiseau et Confiant.

identities, to speak two cultural languages, to translate and negotiate between them” (“Question’ 310). Dans *Néropolitains*, Delsham insiste sur la complexité de ce processus d’apprentissage pour les générations suivantes. L’auteur s’attache à répondre aux interrogations des jeunes Antillais de France qui “regardent [les adultes] les yeux agrandis d’interrogations” (77), tirillés entre la volonté d’appartenir pleinement à la nation française et celle de ne pas renier leur héritage créole – cette “difference-within-sameness” (Murdoch 122) – entrant en conflit avec le modèle républicain d’intégration basé sur le principe d’homogénéité culturelle. Delsham adopte le concept glissant de Détour qui implique de revenir “au point d’intrication, dont on s’était détourné par force . . . là [où] il faut à la fin mettre en œuvre les composantes de la Relation” (*Discours* 57), et insiste sur l’importance du voyage identitaire pour les Antillais de France —qu’il soit physique ou, insistons sur ce fait, imaginaire, le récit constitué des rêves du narrateur nous rappelant l’importance de l’“act of imaginative rediscovery” que Stuart Hall pose comme un des piliers de la constitution de l’identité culturelle (“Cultural Identity and Diaspora” 224)¹². Delsham propose aux Antillais de France un modèle hybride et émancipateur qui transcende la dimension raciale sur laquelle se concentre Fanon¹³ qui ne se penche pas “de façon spécifique sur les colonisés des Antilles française” (*Néropolitains* 36). Ce modèle se base sur la réappropriation de l’origine selon ses propres termes et de façon critique. Delsham réinscrit donc les Antilles au centre d’un processus performatif privilégiant créolisation et hybridité, processus dans lequel le legs culturel antillais, aussi différent qu’il puisse être pour chaque individu diasporique¹⁴, représente non pas un enfermement mais une assise culturelle non-absolue et le point de départ d’un système relationnel permettant de concilier de manière productive ses appartenances française et antillaise: réussir à “être Antillais hors des Antilles” (Marie, 36).

Personnage mineur à première vue car ne faisant qu’une apparition furtive, la caractérisation d’Aiyoko mentionnée ci-dessus est importante. La jeune femme refuse “d’être fondue dans l’autre au point de lui ressembler, au point d’être lui, dans ses prétentions et dans son exaltation de l’unicité” (175). Elle incarne une Martinique à la fois fantasmée et réelle résistante à l’assimilation culturelle française, et fournit également l’explication de l’étrange situation que vit Robert dans son rêve. Le narrateur constate ainsi que Corinne lui impose un passé qui n’est pas le sien, le vide de sa

¹² Lorsque le narrateur se réveille à la fin du roman, il décide de se rendre aux Antilles pour la première fois, sur les traces de son “vrai passé” (185). Delsham brouille les frontières entre rêve et réalité, entre imagination et imaginaire à travers un roman à la structure et au récit confus, à l’image de l’imaginaire de Robert.

¹³ Sachant que l’argument principal de l’essai demeure sans aucun doute le besoin d’effectuer le travail nécessaire à la réalisation et l’acceptation de sa condition d’homme noir, puis son dépassement afin de sortir d’un monde manichéen déterminé par la couleur de la peau.

¹⁴ La culture antillaise étant, comme toute autre culture, dynamique et composée de multiples facettes. Ce travail sur l’origine dépendra donc de modalités individuelles et concernera des aspects culturels spécifiques propres à chacun.

personnalité pour la remplacer par une autre (67). Robert indique également qu'il avait le sentiment qu'on le pousse à adopter les pensées et réaliser les actions de quelqu'un d'autre (137). Il est ainsi possible d'interpréter ce qui arrive à Robert comme un phénomène de dépersonnalisation, autrement dit une reproduction à l'échelle individuelle de l'aliénation imposée au peuple antillais pendant la colonisation puis l'assimilation de l'île en tant que département d'outre-mer: la "domination invisible" dénoncée par Patrick Chamoiseau entre autres¹⁵ que l'on retrouve aussi bien aux Antilles qu'en métropole.

Ce travail de dénonciation de l'oppression culturelle métropolitaine et de "réappropriation d'un bien longtemps délaissé" (*Négropolitains* 124) s'apparente au projet d'exploration du vécu réel antillais exalté par les auteurs de la créolité. Mais le roman de Delsham élude certaines des dérives associées à ce projet. Comme le souligne Pascale de Souza, "on ne peut faire abstraction de certaines tendances normatives dans leur discours" (824), et l'élaboration de modèles "contraignants tant d'un point de vue géographique qu'historique ou thématique" (825). Selon de Souza¹⁶, les romans de Patrick Chamoiseau ou de Raphaël Confiant présentent certaines contradictions avec les idéaux d'ouverture énoncés dans leurs travaux théoriques tel *Éloge de la créolité* (1989). Chamoiseau et Confiant auraient tendance à articuler un modèle normatif faisant des dépositaires de l'identité antillaise les "petites-gens" de la frange paysanne, descendant d'esclaves, enracinés dans une île formant un cadre spatio-temporel fixe et confrontés à une modernité menaçante. Dans *Négropolitains*, Delsham refuse ce modèle essentialiste et se rapproche du concept d'Antillanité élaboré par Édouard Glissant – dont la créolité se réclame malgré les constats énoncés ci-dessus qui ont poussé Glissant à prendre ses distances avec ce courant littéraire¹⁷. Ainsi, Delsham insère plusieurs références à Glissant dans les pages consacrées à la réappropriation de son origine par Robert qui, alors qu'il développe la forme d'osmose avec son environnement dont nous avons discuté, fait deux fois allusion à "la rivière" qui "se remettrait en place" (90, 98). Cette "fameuse rivière détournée et pleurée par le poète" (90) est celle autour de laquelle est construit le récit de *La Lézarde* (1958) de Glissant, roman fondateur de l'Antillanité. Comme le rappelle Mylène Priam, l'Antillanité de Glissant "defends the need to elaborate a poetics of proximity to Caribbean reality . . . that would go beyond Négritude" (81). Priam rappelle également que "associated with *antillanité* is the notion of relation" (81), "the desire to comprehend Martinican reality, not in an isolated, episodic, manner, but relationally, in the region and to the world" (81-82). Glissant théoriserait par la suite, à partir de *Poétique de la Relation* (1990), ses concepts de Relation et du Tout-monde lequel est basé sur l'idée d'un imaginaire d'ouverture entièrement

¹⁵ Voir notamment *Écrire en pays dominé* de Chamoiseau, mais aussi *Le discours antillais* d'Édouard Glissant.

¹⁶ Ou Patrick Corcoran, voir l'introduction de la partie consacrée à la Caraïbe dans *The Cambridge Introduction to Francophone Literature*.

¹⁷ Voir Corcoran, *ibid.*

délésté des notions de territoire et de racine et dans lequel la pensée de l'errance joue un rôle prépondérant: "de[s] projections vers la totalité-monde et de[s] retours sur soi alors qu'on est immobile, alors qu'on n'a pas bougé de son lieu" (*Introduction* 88). En conservant la primauté de l'origine dans le processus de construction identitaire tout en refusant la corrélation exclusive avec le territoire pour privilégier les projections transnationales par l'imaginaire, Delsham combine ces deux projets glissantiers et adapte cette dialectique aux réalités socio-démographiques de la population antillaise. Alors qu'Alain Anselin parlait dès 1990 de "troisième île" (*L'Émigration antillaise en France*), le nombre d'Antillais vivant en France continue de croître et représente aujourd'hui plus de 1% de la population française¹⁸. Delsham met en évidence le fait qu'avec une diaspora métropolitaine – Antillais d'outre-mer ayant migré et Antillais de France assumant et revendiquant leur hybridité culturelle¹⁹ – qui compte dorénavant autant de membres qu'il y a d'habitants dans les îles de la Martinique et de la Guadeloupe, l'identité antillaise doit être repensée. Celle-ci était, dans le projet des auteurs de la créolité, intrinsèquement associée à une relation physique avec le lieu qui était sujet à un processus de réappropriation complexe et continu en tant que cadre de vie²⁰. Delsham fait des Antilles un espace culturellement distinct, mais il refuse aux Antillais d'outre-mer l'exclusivité d'une identité culturelle²¹, et son corollaire d'appartenance, qui est avant tout selon lui une question de "positioning" (Hall, "Cultural Identity and Diaspora" 225), de négociation personnelle de son origine et de son hybridité qui transcende la composante géographique et passe de plus en plus par l'imaginaire.

"Natifs-natals"²² et Antillais de France: identité antillaise en mouvement et communauté en devenir

Dans *Néropolitains*, Delsham délaisse l'analyse verticale basée sur les relations de pouvoir majorité-minorité pour l'approche "horizontale" préconisée par Françoise Lionnet et Shu-mei Shih en se concentrant sur le discours relationnel entre Antillais²³: la réflexion de l'auteur transcende la perspective individuelle pour aborder la dimension

¹⁸ Réjane Ereau fait état de 600 000 Antillais en région parisienne.

¹⁹ Comme l'explique Adlai Murdoch, le concept de diaspora prend une tournure particulière dans le contexte caribéen: "the history of the Caribbean and its people does not conform to traditional diasporic patterns of exile, dispersal and return" (23). Murdoch cite Brent Hayes Edwards qui précise qu'il faudrait concevoir cette diaspora "as a frame of cultural identity determined not through 'return' but through difference" (24).

²⁰ Travail qui demeure indispensable, notamment pour les jeunes générations. Voir l'analyse d'*Un dimanche au cachot* de Chamoiseau intitulée "Archéologie du cachot" de Lydie Moudileno.

²¹ Aussi plurielle, protéiforme et abstraite que puisse être cette notion, Stuart Hall nous rappelle qu'elle est "something - not a mere trick of the imagination" ("Cultural Identity and Diaspora" 226).

²² Antillais nés aux Antilles.

²³ Voir l'introduction de *Minor Transnationalism*.

collective de l'expérience antillaise. Le thème de la communauté sous-tend le roman, mais Delsham ne fait usage de ce terme ("communauté") que deux fois dans le texte: la première ironiquement lors d'une énième anecdote concernant les dissensions entre Antillais, et la seconde dans le cadre métropolitain pour signaler le besoin qu'éprouve Robert de s'écarter de son atmosphère nocive due aux problèmes identitaires discutés dans la première partie. L'auteur hésite à employer un terme appliqué de façon trop générale et automatique et qui s'avère être prématuré dans le contexte antillais. Ainsi, deux passages en particulier illustrent le fait que les conditions indispensables sur le plan de l'imaginaire à la formation d'une communauté – la capacité et le désir de maintenir des contacts et la reconnaissance de ses affinités en tant qu'individus culturellement liés (Gowricharn 6) – ne sont pas remplies. Par conséquent la communauté antillaise, envisagée par Delsham de façon transatlantique en accord avec la spatialité fluctuante de l'univers antillais, demeure un projet en devenir.

L'attitude des Martiniquais envers Robert lors de son premier voyage (rêvé) aux Antilles est peu accueillante. Robert suscite "l'intérêt amusé et souvent condescendant des locaux" (14) chez qui son accent parisien et ses tentatives de parler créole provoquent systématiquement des moqueries. Partout où il se rend les quolibets "négropolitain"²⁴ et "negzagonal"²⁵ l'accompagnent. Lors du second voyage, l'expérience du narrateur est comme nous l'avons vu nettement plus productive. Mais le terme "négropolitain" lui est pourtant directement adressé pour la première fois (112). Ces sobriquets "péjoratif[s] avec volonté d'humilier" (119) visent à instaurer une séparation nette entre les Antillais d'outre-mer et de France, particulièrement les individus nés en métropole comme Robert dont l'hybridité est considérée comme une trahison, un reniement de leur identité antillaise originelle. Delsham critique cet essentialisme identitaire dont font preuve certains Antillais dans une scène faisant figurer une femme censée incarner cette créolité pure. Alors que Robert et Corinne sont à l'aéroport et s'appêtent à repartir vers la métropole, une femme demande à Robert de bien vouloir prendre une de ses valises afin qu'elle n'ait pas à payer de surplus de poids. Le narrateur hésite et Corinne en profite pour intervenir avec l'une de ses nombreuses tirades racistes: "Écoutez, madame, c'est justement pour ne pas emmerder les autres que nous ne tringalons pas des valises pleines de fruits-à-pain, de mangots, de rhum, de dachine, de piments, de ti-nin, toute cette bouffe de nègre que finalement on trouve à Paris" (43). Robert intervient et tente de calmer la situation en acceptant de prendre la valise car "il faut bien s'entraider" (43). La femme lui rétorque alors, en créole, qu'il n'est qu'un "Négropolitain" et qu'elle préfère s'adresser "à un vrai nègre des Antilles" (43). S'étant initialement adressé à lui en français, le passage au créole marque la distance qu'elle souhaite instaurer entre elle et Robert par l'intermédiaire d'un repli sur un élément culturel symbolique sensé signifier à ce dernier sa "non-antillanité". Les

²⁴ Contraction de nègre et métropolitain désignant les Antillais nés en métropole.

²⁵ Injure similaire, contraction de nègre et hexagonal en référence à l'Hexagone métropolitain.

conséquences de cette exclusion subie par Robert sont multiples. Le jeune homme se retrouve en situation de double marginalisation car le refuge imaginaire que constituait la Martinique face au racisme qu'il affronte en métropole vole en éclats²⁶. En plus de le priver de cet héritage culturel indispensable à la réalisation de son identité, cette scène déconstruit les mythes de "solidarité active" (10) et de "grande famille" (9) que Robert pensait trouver aux Antilles. Delsham représente la fracture qui existe entre Antillais de France et d'outre-mer en mettant en avant une incapacité voire un refus d'imaginer une pratique collective de l'identité antillaise qui suggère un devenir communautaire encore hypothétique pour les deux groupes.

La scène de l'aéroport est reproduite de manière quasi-identique à Paris, Delsham insistant sur les tensions entre Antillais nés outre-mer et en métropole résultant de ce qu'Adlai Murdoch appelle des "competing hierarchies of belonging" (47). Lors du baptême d'un petit cousin de Robert, une altercation éclate entre Claude, le père de l'enfant dont le baptême est célébré, et son frère. Malgré le fait qu'ils habitent en France depuis vingt ans, Claude et sa femme manifestent un "refus total de l'immigration" (71) et restent accrochés "à leur Bakoua et collier-choux" (71) qui symbolisent leur attachement à la culture traditionnelle antillaise²⁷. Claude reproche en particulier à son frère de ne pas avoir éduqué son fils Alain selon les traditions antillaises et donc, implicitement, d'avoir trahi ses origines et d'avoir fait de l'adolescent un "négropolitain". La dispute entre les deux frères n'est pas présentée comme portant à conséquence. Le narrateur nous explique que ces éclats sont en grande partie dus aux frustrations ressenties par les Antillais victimes en France d'un racisme qui se manifeste à travers "les contrôles policiers dans le métro" (77), "les regards condescendants des collègues de bureau (77), "le refus des racistes de [leur] louer un appartement" (77). Ce mélange d'impuissance et de colère ne pouvant être dirigé envers ceux qui perpétuent ces actes de peur de "leur arsenal répressif" (77), c'est sur leurs compagnons d'infortune que l'amertume rejaillit. Delsham propose à travers Claude un exemple de ce que Patrick Weil nomme un processus de "désidentification" (62) où la volonté d'appartenir à la nation finit par disparaître face aux multiples actes de marginalisation subis. Ce repli identitaire effectué par Claude s'accompagne de la sublimation et de l'essentialisation d'une identité culturelle antillaise mise en opposition avec celle métropolitaine à laquelle les Antillais de France sont associés. Dans cette scène, le créole est encore utilisé

²⁶ Priscilla Maunier identifie également cette double marginalisation qu'elle qualifie de "from within since he experiences rejection from the Martinican people and from outside because he cannot find his place in Paris", inversant l'"ordre" des appartenances de Robert attribué par Delsham. C'est notamment ici que la perspective de l'exil choisie par Maunier, qui explique que son but "is not to distinguish between exile, expatriation or emigration" (169), est problématique. Si la distinction entre ces termes, comme le souligne Mireille Rosello que cite Maunier, n'est peut-être pas nécessaire dans le cadre des Antilles (l'Afrique représentant désormais une origine lointaine), Delsham souligne à travers les différents imaginaires qu'ils représentent qu'elle devient significative dans un contexte transatlantique Antilles-France métropolitaine.

²⁷ Leur caractérisation est donc similaire à celle de la femme de l'aéroport.

comme élément de différenciation et de distanciation, cette fois-ci à l'encontre d'Alain qui se voit refuser l'accès à un élément culturel qu'il estime pourtant être aussi sien: "vous êtes toujours en train de parler créole entre vous, vous vous moquez de moi quand j'essaie de parler cette langue que vous dites celle de vos ancêtres, vous ne voulez pas que je la parle, vous voulez la garder pour vous" (74). Le père d'Alain renchérit, en faisant référence à son fils:

Deux fois déjà, il est parti aux Antilles, deux fois il en est revenu en larmes et complètement perturbé, vous ne l'avez même pas accueilli comme vous accueillez les zoreyes²⁸ que pourtant vous prétendez haïr, cela a été pire: vous l'avez rejeté, lui, votre frère ! Ici, à Paris, chez lui, il vient dans ce qu'il croit être sa famille et vous le rejetez également. (75)

Le comportement de Claude illustre ce que Michel Giraud appelle "l'inversion du stigmaté", la valorisation de la différence cause du rejet (Giraud 45). Giraud présente cette affirmation identitaire comme pouvant soit motiver un rassemblement communautaire autour d'une identité "emblématique" (Giraud 46), soit mener à un "enfermement ethnitaire" (47). Giraud, sans utiliser le terme, met en garde contre les potentielles dérives communautaristes auxquelles ces attitudes peuvent mener. Delsham propose une vision opposée en représentant une expérience antillaise, similairement à ce que Christine Chivallon²⁹ avait constaté dans le contexte britannique, "amputée du dynamisme collectif à l'œuvre chez les autres peuples diasporiques" (Chivallon 782).

Delsham ne fait pas abstraction du climat de racisme latent qui caractérise selon lui la France contemporaine. Ce climat forme le contexte dans lequel évoluent les personnages et n'est pas étranger aux tensions entre Antillais. Mais là encore Delsham se démarque des perspectives habituelles: il choisit d'aborder le thème de la communauté à travers une réflexion sur les imaginaires antillais transnationaux plutôt qu'un travail territorialement restreint qui se cantonnerait à une déconstruction du principe d'universalisme et ses corollaires d'assimilation et d'homogénéité culturelle rendant difficile, car soi-disant antirépublicain et menaçant pour l'unité nationale, la constitution de toute communauté sur le sol français³⁰. Delsham se focalise sur les difficultés de cohésion entre Antillais envisagées dans le contexte actuel de l'idée évolutive d'identité et d'appartenance antillaises: difficultés liées à l'imaginaire de certains Antillais de France, "arbres sans racine" (*Négropolitains*168), concernant le

²⁸ Terme désignant les Français métropolitains.

²⁹ Qui s'appuie sur le travail d'Alain Médam.

³⁰ Le racisme populaire latent est par contre au cœur d'un autre roman de Delsham, *Paris, il faut que tu saches...* publié quelques années plus tard (2007). Les événements du début des années 2000 — montée du Front National, émeutes dites "des banlieues" et loi sur les aspects positifs de la colonisation de 2005, etc... — semblent avoir poussé Delsham à engager ces thèmes de manière frontale.

processus complexe de réappropriation de l'origine dont nous avons discuté, et celles liées à l'imaginaire caractéristique de certains Antillais d'outre-mer qui s'arrogent l'exclusivité de l'identité créole au nom d'une pureté identitaire utopique – ce “centre dur ayant le monopole de l'identité” (Chivallon 786) qui remettrait en cause la possibilité et le bien-fondé d'une construction communautaire pour les Antillais.

Delsham présente les conséquences de ces clivages comme responsables de la “bouffée délirante” qui a envahi Robert pendant trois jours. Frantz Fanon développe dans *Peau noire, masques blancs* les origines des troubles identitaires qui affectent les Antillais en métropole et qui peuvent se traduire par “un écroulement du Moi” (Fanon 125). Concernant Robert, cette phase n'est pas arrivée lors du contact avec le monde blanc dont parle Fanon, le narrateur ayant grandi en métropole, mais au moment où “le terme néropolitain est apparu dans le vocabulaire des Antillais” (183). Ce rejet de la part de ses “propres frères” (183) qui l'ont “enfermé dans un concept” (183) a précipité la confusion mentale de Robert qui a été elle-même alimentée par les “fantômes” (184) de ses patients et leurs problèmes identitaires respectifs. C'est à ces raisons que Robert impute sa perte de connaissance et les étranges rêves/cauchemars qui l'ont hanté pendant ces trois jours d'inconscience.

Répondant indirectement à Christine Chivallon qui s'interroge sur la nécessité de penser l'identité antillaise à travers “l'idée de continuité et d'unité communautaires” (782), Delsham fustige le manque de solidarité qui caractérise les interactions entre Antillais en posant la réalisation d'une communauté antillaise comme un acte indispensable sur le plan premier, loin de toute stratégie de formalisation et d'institutionnalisation communautaire hâtive même si impérative dans un futur proche, de l'équilibre identitaire. A travers deux scènes clés situées de chaque côté de l'Atlantique et représentant des interactions problématiques entre Antillais de France et d'outre-mer et les conséquences de ce déchirement sur Robert, la connivence autour du facteur arbitraire mais décisif de l'origine commune est posée comme étant nécessaire à des individus formant de part et d'autre de l'océan des diasporas “flottantes” et “en voie de stabilisation” (Médam 59-60) pour qui l'importance du vecteur communautaire dans l'affirmation de soi est primordiale. Robert résume cela sous la forme d'un rappel qui sonne également comme un avertissement: “Déracinés d'Afrique pour former les Antilles ou déracinés des Antilles pour former les Euro-Blacks, nous sommes de la même famille. C'est cela l'important, dans une famille il peut y avoir des branches, mais il ne doit pas y avoir de cassure, jamais” (76).

Je regarde un pays comme Haïti... il y a l'île d'Haïti et puis toute la diaspora haïtienne. [...] on s'aperçoit qu'Haïti est éclaté sur le monde. Il y a à la fois la carte géographique et la carte de l'imaginaire et les Haïtiens sont partout. Haïti est déjà une méta-nation. (Chamoiseau et Chinien)

Négropolitains de Tony Delsham requiert la volonté— ou la capacité — de ne pas se focaliser uniquement sur l’aspect engagé du texte mais de s’ouvrir également à son côté engageant: quarante ans après son premier roman³¹, Delsham continue d’inviter le lecteur à partager son regard intérieur, mélange de chroniques et de réflexions théoriques aussi bien que personnelles, sur l’évolution accélérée des sociétés antillaises. Delsham part du constat que si la réalisation de l’inscription et de l’unité du peuple antillais dans le lieu demeure une intention tout juste esquissée, les Antilles deviennent pour la première fois de leur histoire une terre d’émigration. Claude-Valentin Marie souligne à ce propos que le second “transbord” initié par le BUMIDOM qui a inauguré la troisième phase de l’histoire antillaise appelle inévitablement à l’élaboration d’un nouveau projet identitaire fondé sur la capacité à “se penser d’ici et de là-bas” (36). A l’instar d’Haïti et de son importante diaspora (le “11^{ème} département”³²) qui privilégie l’idée d’une communauté imaginée de façon transnationale où le facteur territorial s’est progressivement dilué à la suite des vagues d’exils engendrées par les dictatures des Duvalier³³, Delsham prend acte de l’évolution de l’idée d’identité et d’appartenance antillaises en tant que concepts se déterritorialisant au fur et à mesure que la diaspora grandit. *Négropolitains* appelle par conséquent les Antillais à articuler des imaginaires en adéquation avec les réalités d’une identité culturelle labile et en mouvement, condition préalable à la réalisation d’une communauté antillaise qu’il représente comme nécessaire et dont le principal défi s’avère(ra) être sa capacité à se penser de façon transatlantique.

WORKS CITED

- Anselin, Alain. *L’émigration antillaise en France: La troisième île*. Paris: Karthala: 1990. Print.
- Audebert, Cédric. “L’intégration des Antillais en France et aux États-Unis: contextes socio-institutionnels et processus de territorialisation”. *Revue européenne des migrations internationales* 24.1 (2008): 65-87. Print.
- Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau and Raphaël Confiant. *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard, 1989. Print.
- Bongie, Chris. *Friends and Enemies: The Scribal Politics of Post/Colonial Literature*. Liverpool: Liverpool University Press, 2008. Print.
- Chamoiseau, Patrick. *Écrire en pays dominé*. Paris: Gallimard: 1997. Print.
- . Interviewed by Savrina Parevadee Chinien. “Je crois à la cartographie de l’imaginaire”. *Africultures*. 6 Mar. 2008. Web. 20 Aug. 2014.
- Chivallon, Christine. “Du territoire au réseau: comment penser l’identité antillaise”. *Cahiers d’études africaines* 37.148 (1997): 767-794. Print.

³¹ *Le Salopard*. Paris: Presses de la Circex, 1971.

³² Le territoire d’Haïti est officiellement divisé en 10 départements.

³³ François Duvalier de 1957 à 1971 et Jean-Claude Duvalier de 1971 à 1986.

- Condon, Stéphanie. "Migrations antillaises en métropole". *Les cahiers du CEDREF* 8-9 (2000). Web. 10 oct. 2012.
- Corcoran, Patrick. *The Cambridge Introduction to Francophone Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Print.
- Delsham, Tony. *Paris, il faut que tu saches...*. Fort de France: Éditions M.G.G, 2007. Print.
- . *Néropolitains et Euro-Blacks*. Fort de France: Éditions M.G.G, 2000. Print.
- Ereau, Réjanne. "Métro-Caribéens: les Antillais d'Ile-de-France". *Respectmag*. 2 Mar. 2009. Web. 22 Aug. 2014.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1952. Print.
- Giraud, Michel. "Racisme colonial, réaction identitaire et égalité citoyenne: les leçons des expériences migratoires antillaises et guyanaises". *Hommes et Migrations* 1237 (2002): 40-53. Print.
- Glissant, Édouard. *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*. Paris : Gallimard : 1997. Print.
- . *Introduction à une poétique du divers*. (1995). Paris: Gallimard, 1996. Print.
- . *Le discours antillais* (1981). Paris: Gallimard, 1997. Print.
- . *La lézarde*. Paris: Seuil, 1958. Print.
- Goulourne, Harry. *Caribbean Transnational Experience*. New York: Palgrave Macmillan, 2002. Print.
- Gowricharn, Ruben. "Introduction: Caribbean Transnationalism and Shifting Identities". *Caribbean Transnationalism: Migration, Pluralization, and Social Cohesion*. Ed. Ruben Gowricharn. Lanham, MD: Lexington Books, 2006: 1-19. Print.
- Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora". *Identity : Community, Culture, Difference*. Ed. Jonathan Rutherford. London : Lawrence and Wishart, 1990. 222-237. Print.
- . "The Question of Cultural Identity". *Modernity and its Futures*. Eds. Stuart Hall, David Held, and Tony McGrew. London: Polity Press, 1992. Print.
- Lionnet, Françoise and Shu-mei Shih. Introduction. *Minor Transnationalism*. Eds Françoise Lionnet and Shu-mei Shi. Durham: Duke University Press, 2005: 1-23. Print.
- Marie, Claude-Valentin. "Les Antillais en France: une nouvelle donne". *Hommes et Migrations* 1237 (Mai-Juin 2002): 26-39. Print.
- Maunier, Priscilla. "Odyssey of a Double Consciousness: Commonalities and Disjunctions in Contemporary French Caribbean and Réunionese Novels". *International Journal of Francophone Studies* 8.2 (2005): 165-181. Print.
- Médam, Alain. "Diaspora/Diasporas. Archétype et typologie". *Revue européenne de migrations internationales* 9.1 (1993): 59-66. Print.
- Moudileno, Lydie. "Archéologie du cachot". *Présence Francophone* 81 (2014) : 48-63. Print.
- Murdoch, H. Adlai. *Creolizing the Metropole: Migrant Caribbean Identities in Literature and Film*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2012. Print.
- Naudillon, Françoise. "Mythographies d'Afrique dans le roman populaire antillais. Filiations de Tony Delsham". *L'Afrique noire dans les imaginaires antillais*. Eds. Obed

- Nkunzimana, Marie-Christine Rochmann and Françoise Naudillon. Paris: Karthala, 2012: 173-194. Print.
- Ndiaye, Pap. *La condition noire. Essai sur une minorité française*. Paris: Calmann-Lévy, 2008. Print.
- Priam, Mylène. "Antillanité". *The Oxford Encyclopedia of African Thought*. Ed. F. Abiola Irele and Biodun Jeyifo. 2 vols. Oxford: Oxford University Press (2010): 80-83. Print.
- Souza de, Pascale. "Traversée de la mangrove: Éloge de la créolité, écriture de l'opacité". *The French Review* 73.5 (2000): 822-33. Print.
- Weil, Patrick. *La république et sa diversité: immigration, intégration, discrimination*. Paris: Seuil, 2005. Print.
- Young, Robert J.C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell, 2001. Print.