

La Négritude dans la littérature afro-caribéenne contemporaine: mort ou
transformation?

by

Lova Bassong-DesRochers
B.A., Vancouver Island University, 2012.

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment
of the Requirements for the Degree of

MASTER OF ARTS

in the Department of French

© Lova Bassong-DesRochers, 2015
University of Victoria

All rights reserved. This thesis may not be reproduced in whole or in part, by photocopy
or other means, without the permission of the author.

Jury de Thèse

La Négritude dans la littérature afro-caribéenne contemporaine: mort ou transformation?

by

Lova Bassong-DesRochers
B.A, Vancouver Island University, 2012

Jury de Thèse

Professeur Sada Niang (Department of French)
Directeur de Thèse

Professeur Marc Lapprand (Department of French)
Second Lecteur

Résumé

Jury de Thèse

Professeur Sada Niang (Department of French).

Directeur de Thèse

Professeur Marc Lapprand (Department of French).

Second Lecteur

Née à Paris dans les années 30, la Négritude, mouvement littéraire, culturel et politique a largement dominé les textes afro-caribéens dans la première partie du XXème siècle. Ses pères que sont Léon-Gontran Damas, Aimé Césaire et Léopold Sedar entendaient, à travers elle, lutter contre le réductionnisme esclavagiste et colonial qu’avaient subi et que continuaient de subir les peuples Noirs. Sur le plan politique, son émergence coïncida avec la montée des mouvements nationalistes en Afrique, dans les Caraïbes ainsi qu’en Amérique Latine. Or, malgré son apport au monde Noir, à partir des années 60 elle devint la cible d’attaques virulentes de toutes parts. En effet, la considérant comme désuète, essentialiste et abstraite, plusieurs critiques se sont levés pour violemment dénoncer ses exubérances et limites. C’est ainsi que jadis célébré, ce mode de réinsertion des peuples Noirs dans la modernité fut rejeté à tel point que nos jours il existe rarement des auteurs francophones qui se réclament encore de cette école de pensée. Toutefois, compte-tenu du nombre considérable de romans afro- antillais contemporains qui continuent de prôner la valorisation du Noir et de sa culture, dans ce travail nous essayons de prouver que, bien que contestée, la Négritude a toujours pignon sur rue. Pour ce faire, à travers une analyse de trois œuvres d’auteurs afro-caribéens modernes, à savoir : *Fleur de Barbarie* de Gisèle Pineau, *Le Ventre de l’Atlantique* de Fatou Diome et *Demain J’aurai vingt-ans* d’Alain Mabanckou nous rendons compte des relents de la Négritude dans la littérature francophone actuelle.

Table des matières

La Négritude dans la littérature afro-caribéenne contemporaine: mort ou transformation? i	
Jury de Thèse	ii
Résumé.....	iii
Table des matières.....	iv
Remerciements.....	v
Dédicaces	vi
I/ Introduction sommaire et survol de l'histoire de la littérature Négro-africaine avant 1932.....	1
I.1. Introduction sommaire.....	1
I.2. La littérature afro-caribéenne jusqu'en 1932.....	3
I.2.1. La tradition orale	3
I.2.2. La littérature coloniale.....	4
I.2.3. La revue <i>Légitime Défense</i>	6
I.2.4. Le cas d'Haïti.....	9
II/ LES FONDEMENTS DE LA NÉGRITUDE.	12
II.1. Le congrès panafricain de 1919	12
II.2. Le surréalisme européen du XXème siècle	14
II. 3. Les écrivains Négro-Américains de la Harlem Renaissance	16
III/ QU'EST-CE QUE LA NEGRITUDE ? DEFINITIONS ET CRITIQUES.....	20
II.1. La Négritude selon Senghor	20
II.2. La Négritude selon Césaire	23
III.3. Négritude et théories critiques	28
IV/ ANALYSE DES ŒUVRES	35
IV.1. <i>Fleur de Barbarie</i> de Gisèle Pineau	35
IV. 2. <i>Le Ventre de l'Atlantique</i> de Fatou Diome	51
IV.3. <i>Demain j'aurai vingt ans</i> d'Alain Mabanckou	69
V/ CONCLUSION.....	87
Bibliographie.....	102
Annexes.....	112

Remerciements

Je voudrais remercier mon Directeur de thèse, le professeur Sada Niang, pour sa disponibilité, ses conseils et son inqualifiable patience envers moi tout au long de ce travail. Plus que tout, je lui suis reconnaissante d'avoir su à des moments enlever sa casquette de professeur pour revêtir celle d'écoute lorsque je faisais face à des défis personnels.

J'aimerais dire un merci très spécial à mon deuxième lecteur, le professeur Marc Lapprand pour tous les échanges que nous avons eus avant, pendant et après rédaction de ce mémoire; échanges sans lesquels je n'aurais pas pu aborder certains chapitres.

Je remercie le Docteur EL Hadji Malick Ndiaye, de l'Université de Seattle, d'avoir accepté d'être l'examineur externe, faisant ainsi partie de mon jury de thèse.

Je remercie tous les professeurs du département de français de l'Université de Victoria, en particulier le Docteur Stephen Martin et Mme Christine Wage dont la très grande sollicitude m'a profondément marquée.

Je remercie aussi les secrétaires du département de Français à l'université de Victoria, en particulier Anaïs Lenoir qui m'a été d'une précieuse aide.

Je ne saurais terminer sans remercier Tomoyo Masuda du Help Desk Center sans laquelle ce mémoire n'aurait pu être mis en page.

Dédicaces

Je dédie ce mémoire à la source de toute mon inspiration, *Dieu* en qui je crois.

A ma très chère et tendre petite-sœur, *Emma Nathalie Nyemb-Guyo*, qui m'a encouragée à retourner aux études après des années de coupure.

A mon père, *Gaston Nyemb-Bassong*, connu de tous comme «mon premier fan». Merci d'avoir fait de moi une amoureuse des livres et des lettres.

A ma mère, *Louise Ngo Bikoy*, qui m'a toujours encouragée à poursuivre mes rêves.

A mon oncle *Christian Raphaël Toko* qui a su me communiquer très tôt l'amour, plutôt, la passion pour la langue française.

A mon fils, ma raison de vivre, *Prince-Benayah Bassong-DesRochers*.

I/ Introduction sommaire et survol de l'histoire de la littérature Négro-africaine avant 1932.

I.1. Introduction sommaire

La Négritude¹, mouvement à la fois littéraire, culturel, politique et artistique a largement dominé les textes afro-caribéens de la première partie du XX^{ème} siècle. Créé à Paris dans les années 30 par Léon-Gontran Damas, Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor, ce mouvement répondait au besoin impérieux que ses concepteurs avaient de lutter contre le réductionnisme esclavagiste et colonial qu'avaient subi les peuples Noirs pendant quatre siècles et plus.

Des nombreux buts et objectifs du mouvement de la Négritude que Léopold Sédar Senghor cite dans *Liberté I*, nous en avons retenu quelques-uns, à savoir : l'importance de défaire les contradictions entre l'Afrique et l'Europe en créant une sorte de greffage entre les deux civilisations (Senghor, 1989), le désir de créer un bicéphalisme culturel (P.14, 18 et 19) en fondant une culture universelle née d'un dialogue fécond entre deux amis divers d'esprit (P.96), la détermination pour les Noirs de la diaspora à ouvrir la voie à une authentique poésie négroïde qui ne renoncerait pas pour autant à être française, américaine ou latino-américaine (P.224); notons aussi l'ambition des pères dudit mouvement d'ajouter à la raison discursive européenne, une raison intuitive sur laquelle se définit la Négritude senghorienne (P.356).

¹ N.B : Excepté quelques citations, l'écriture avec une majuscule des mots `` Négritude, Noirs et Nègres `` ainsi que la plupart de leurs dérivés est un choix volontaire pour rappeler la nouveauté du concept au moment où il a été créé. Puisque que ce travail consiste à montrer les nouvelles facettes qu'il revêt, nous nous sommes permis cette légère entorse aux normes grammaticales pour mieux mettre en évidence notre point.

Influencés par la philosophie des lumières, le panafricanisme de Blyden, Padmore et Nkrumah ainsi que les travaux ethnologiques de Frobenius, Delafosse et Teilhard de Chardin, les pères de la Négritude n'ont lésiné sur aucun moyen pour affirmer haut et fort la grandeur et l'histoire de la civilisation Noire face au monde colonial qui les avait jusque-là dévalorisés. Refusant les discours négativistes affublés à une essence Noire, ils entendaient faire de leur être-là et de l'ensemble des valeurs culturelles des peuples Noirs, le gage d'une identité distincte, mais non exclusive de par le monde. C'est dans les textes littéraires de Senghor, Léon Damas, Guy Tirolien, Césaire que cette théorie a connu sa plus brillante illustration. Sur le plan politique son émergence coïncida avec et raviva l'ardeur des mouvements nationalistes en Afrique, dans les Caraïbes et même en Amérique latine. De ce fait, la Négritude a connu un essor considérable dès son émergence en 1932 avant de se faire taper sur les doigts par la critique vers la fin du XXème siècle. Étant d'abord et surtout un mouvement culturel, du fait que tous ses fondateurs ont tenté par le biais de la littérature de donner forme à leurs idées, la genèse de théorie de la Négritude s'est aussi faite à travers un contact assidu avec la littérature par ses adeptes, de même que par une compréhension et une pratique régulière de la littérature française par ces mêmes adeptes. Mais avant de donner une définition du mouvement de la Négritude, perçu par ses détracteurs comme un «un élément du passé, hors de propos dans un monde qui a évolué de la période du coloniale à l'ère du postcolonial» (Diagne, 2010); avant d'argumenter sur son essor et/ou glissement, nous commencerons par faire un survol de l'histoire de la littérature afro-caribéenne, afin de situer cette théorie dans les courants et mouvements sociaux, politiques et culturels qui l'ont influencée jusqu'à son avènement.

I.2. La littérature afro-caribéenne jusqu'en 1932

Plusieurs critiques de la littérature Négro-africaine² s'accordent à dire que celle-ci a une histoire bien distincte des autres littératures francophones. En effet, si ce n'est que dans les années 30 que cette littérature est sortie de l'ombre, il faut noter qu'elle avait commencé à bourgeonner bien longtemps avant.³

Dans *Histoire de la Littérature Négro-Africaine*, Kesteloot divise l'origine de la littérature Négro-Africaine en trois étapes :

I.2.1. La tradition orale

Selon Kesteloot, la tradition orale, doublée à certains endroits d'une tradition écrite en arabe, très répandue en Afrique de l'Est aux XVIème et XVIIème siècles, serait le premier élément constitutif de la littérature négro-africaine. En effet, si l'écriture est devenue prépondérante en Afrique au milieu du XIXe, la littérature orale demeure incontestablement «la plus ancienne, la plus endogène, la plus diversifiée [et] la mieux répandue dans les masses africaines d'hier comme celles d'aujourd'hui» (P.14) à travers le récit des épopées relatant les différentes migrations des peuples en terre ancestrale. Maints critiques dont Mohamadou Kane, Mihoudian et Kesteloot remarquent que

² Lilyan Kesteloot, Patrick Chamoiseau, Raphael Confiant, Maryse Condé, Wolé Soyinka, Belinda Elizabeth Jack, Alioune Diop, Maurice Delafosse, Bachir Diagne, Boulaga Eboussi, Virginie Coulon, P. Houtondhi.

³ Voir *Histoire de la Littérature Négro-africaine*, (Lylian Kestlout, 1994).

«fables, contes, chants de circonstance, prières rituelles, proverbes et dictons [ont formé et continuent de former] le quotidien de la production littéraire des peuples d’Afrique» (P. 14). De même, l’historien Henri Monoit affirme dans *Les voies de l’histoire de l’Afrique : la tradition orale*, [J. Vansina, *De la tradition orale, essai de méthode historique*] que «les sources de l’histoire de l’Afrique Noire semblent provenir pour une part des sources orales» (Monoit, 1964).

Il en va de même pour les Antilles et Haïti où les cycles de Compère Lapin, Tigre et Coyote, les mythes de dieux vaudous, les fables de Poisson Armé et de Ti-Jean «furent recueillis par des ethnolinguistes caribéens comme Jean Price-Mars, Roger Toumson, Ina Césaire et l’écrivain Raphael Confiant» (P. 15) et colorent encore aujourd’hui les textes littéraires écrits de cette région.

I.2.2. La littérature coloniale

Dans *Negritude and Literary Criticism*, la professeure Belinda Jack décrit la littérature coloniale comme une littérature qui se voulait témoin de la réalité des lieux. La littérature coloniale se définissant comme venant d’ailleurs, elle se différenciait nettement des textes littéraires dits «de voyage». Pour Kesteloot, la littérature coloniale était une littérature «de parfaite correction artistique qui servait de modèles dans les anthologies et bibliothèques que l’on prêtait aux Noirs avides des mystères du savoir Blanc» (Kesteloot, 1994). Le but de l’écrivain colonial était de décrire la situation en milieu colonial, il lui

fallait retransmettre, parfois avec une fidélité douteuse⁴, ce qui se passait dans les colonies, montrer les structures socio-politiques et bien sûr décrire la nature. Selon Roland Lebel, auteur *d'Une Histoire Coloniale en France*, il était naturel pour les africains doués dans l'écriture, de suivre cette tradition de l'écriture coloniale brandie à leur face comme exemple à suivre (Lebel, 1931). L'écrivain colonial était, par-dessus tout, celui qui traduisait le mieux la pensée et l'âme de la colonie, en faisant ressortir dans ses écrits ce que Kesteloot a appelé «l'esprit d'empire». C'est dans cet esprit que dans son roman intitulé *Batouala*, René Maran, écrivain Noir, fit ressortir «la théorie officielle de l'assimilation et du progrès des peuples colonisés» tout en dénonçant les exactions des exploitations de caoutchouc (Kesteloot, 1994). De fait, le prix Goncourt, fondé en 1903 pour récompenser le récit de voyage, lui fut accordé en 1921 pour son roman *Batouala*. Ce fut un pied de nez adressé à une littérature coloniale qui, trop couverte de stéréotypes sur «la barbarie des Noirs» ne s'était jamais intéressée à la condition du Nègre, son âme et ses états d'âme, ainsi que ce qui se cachait derrière sa nature Nègre. De 1925 à 1940, d'autres auteurs Noirs emboîtèrent le pas à Maran en produisant des œuvres qui, bien que favorables à l'action coloniale associée à l'instruction, la santé publique, le progrès technique⁵ et l'affinement des mœurs évoquaient avec précision les royaumes et coutumes africains, leur organisation politique, l'ambiance de vie villageoise, leur joie de vivre, en somme, les coutumes et mentalité

⁴ Cf. *Terres de soleil et de sommeil* (Ernest Psichari, 1908), *Le Voyage du centurion* (Id, 1916), *Les Voix qui crient dans le désert. Souvenirs d'Afrique* (Id, 1920), *Aux sources du roman colonial (1863-1914): l'Afrique à la fin du XIXe siècle*; pp. 82 (Jean-Marie Seillan, 2006).

⁵ Voir *A Mission to civilize : the republican idea of empire in France and West Africa, 1895-1930* (Alice Conklin, 1997).

africaines⁶. Ainsi parurent, *Force-Bonté* de Bakary Diallo, *l'Esclave* et dix autres romans de Felix Couchoro⁷ *Les Trois Volontés* de Malic de Mapaté Diagne. Dès lors que parurent ces œuvres, les Africains eurent conscience de ce que le roman colonial les concernait tous désormais, ceci à cause de l'histoire commune de colonisation et de lutte pour accéder à l'indépendance qu'ils partageaient. Selon la critique⁸, même s'il y avait de grandes différences sur les plans linguistique, culturel ou civilisationnel, l'importance de s'unir pour évoluer vers une écriture d'engagement naquit au sein des peuples africains.

1.2.3. La revue *Légitime Défense*

Publiée le 1^{er} juin 1932, la revue *Légitime Défense*, peut être considérée comme le soubassement fondamental du mouvement de la Négritude. Créée par un groupe de jeunes intellectuels africains et antillais est un manifeste dans lequel les auteurs se déclarèrent «décidés à ne plus composer avec l'ignominie environnante.» (Kane, 1983). Inspirés par Marx, Freud, Rimbaud et Breton, les concepteurs de ladite revue s'attaquèrent à «l'abominable système de contraintes et de restrictions, d'extermination de l'amour et de la limitation du rêve, généralement désigné sous le nom de civilisation occidentale» (Kesteloot, 1994).

⁶ Voir *L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales* (A. S. Mungala, 1982).

⁷ Voir *Œuvres Complètes Tome 1 : Romans de Félix Couchoro* (Laté Lawson-Hellu, Simon Amegbleame, Alain Ricard et János Riesz, 2005) *La textualisation des langues et la résistance chez Félix Couchoro* (Laté Lawson-Hellu, 2011), *L'écriture populaire de Félix Couchoro : la perspective linguistique et littéraire* (Laté Lawson-Hellu, 2014).

⁸ *Les Étudiants africains et la littérature négro-africaine d'expression française* (Amady Aly Dieng, 2009), *Genèse de la littérature négro-africaine* (George Kanhan, 2013), *Genèse et Évolution de la littérature négro-africaine* (Bocar Babaty, 2009).

Très controversée, de fait, se voulant et s'annonçant comme telle, *Légitime Défense* ne connut qu'un seul numéro. Dans ce manifeste, les auteurs s'interrogent sur l'avenir de la Martinique tout en dénonçant le colonialisme et le danger que représente, selon eux, la notion d'assimilation pour l'identité et la culture antillaise⁹. Pour cela, ils se sont dressés contre le projet d'aliénation des populations Noires des Antilles et même des pays déjà indépendants comme Haïti, Cuba, le Brésil ou la Jamaïque face au pouvoir métropolitain. A cet effet, René Ménil, l'un des fondateurs de la revue a déclaré «Dans le système colonial, la conscience des colonisés est façonnée, modelée conformément aux valeurs et aux vérités des maîtres. C'est dire que, dans chaque colonisé, le colonisateur a introduit, dans l'âme même du colonisé, les sentiments, les idées du maître. Dans chaque colonisé nous aurons une âme blanche dans un corps Noir¹⁰.»

De ce fait la tentative de renversement du système des valeurs entreprise par la revue *Légitime défense* fût baptisée comme "le premier pas vers la reconnaissance de la Négritude" par Kesteloot. En effet, écrit-elle, «l'influence exercée par *Légitime Défense* sur les étudiants Noirs de Paris dépassa le cercle des Antillais et atteignit les étudiants africains» (Kesteloot, 1994). Senghor dira que «plus qu'une revue, plus qu'un gloussement culturel, *Légitime Défense* fut un mouvement culturel parlant. Partant de l'analyse marxiste des sociétés des îles de la Caraïbe, il découvrait en l'antillais le descendant d'esclaves Négro-africains maintenus trois siècles durant dans l'abêtissante condition de prolétaire» (Senghor, 1948).

⁹ Voir la *Bibliographie annotée d'Édouard Glissant*, (Alain Baudot, 1994).

¹⁰ Voir *Légitime Défense* (René Ménil, 1932).

Aussi, au milieu d'une Europe se relevant de la torpeur et des traumatismes des années de guerre, *Légitime défense* tenta de démontrer que les Noirs (Antillais plus précisément) ont une personnalité, une culture, une histoire et qu'ils constituent un peuple à part entière, voire différent du peuple français. Mais la vraie contestation littéraire parut avec le trio Césaire, Senghor et Damas à travers le mouvement de la Négritude. En plus de s'attaquer à la colonisation et au système colonial, *Légitime Défense* s'est d'abord et surtout attaquée aussi à la littérature antillaise jusque-là encline à satisfaire le besoin d'exotisme des lecteurs de la métropole. En effet les concepteurs de *Légitime Défense* reprochèrent à leurs aînés Mayotte Capécia, Victor Duquesnay et les frères Thaly d'avoir adopté une écriture qui semblait se soumettre à la volonté et au goût de l'extérieur; une écriture qui fonde et légitime le folklorique¹¹. Ainsi la description de paysages idylliques ainsi que la beauté des femmes antillaises telle que présentés dans l'œuvre de Mayotte Capécia intitulée *Je suis Martiniquaise* furent vivement critiqués. Les pères de *Légitime Défense* diront de ce style d'écriture qu'il est d'une «médiocrité exceptionnelle liée à l'ordre social existant» (Kesteloot, 1994). Fantz Fanon, très sévère à l'égard de cette littérature dite ``doudouiste`` dénonça dans *Peau Noire, Masques Blancs* le comportement aliénant de ses auteurs ; de Mayotte Capécia plus exactement en disant «aucune équivoque n'est possible. *Je suis martiniquaise* est un ouvrage au rabais, prônant un comportement malsain» (Fanon, 1952)¹².

Pour Étienne Léro, un autre des fondateurs de *Légitime Défense*, cette façon d'écrire dénote un complexe d'infériorité de l'Antillais qui s'efforce de maquiller son originalité.

¹¹Voir *La littérature antillaise d'expression française : Problèmes et perspectives* (Roger Toumson, 1982), *Le discours littéraire afro-antillais d'expression française* (Roger Toumson; Simon Jeune, 1985).

¹² Voir la défense de Capécia dans l'article de Clarisse Zimra intitulé *Righting the Calabash: Writing History in the Female Francophone Narrative* dans *Out of the Kumbia: Caribbean Women and Literature* (Carole B. Davis; Elaine Fido, 1990).

René Ménénil, encore plus dur dira carrément que la raison pour laquelle les auteurs antillais étaient si médiocres était qu'ils avaient choisi d'«éliminer leur personnalité au profit des maîtres étrangers; [ce qui était le moyen le plus sûr pour] maintenir les Noirs antillais dans l'aveuglement de leur condition» (Ménénil, 1932).

Tous ces remous au sein de la diaspora Noire en France a fait conclure que, *Légitime Défense* fut le point de départ de la littérature antillaise engagée juste avant le sacre de la Négritude.

1.2.4. Le cas d'Haïti

Selon Kesteloot, en Haïti, comme dans les autres îles des Antilles colonisées par la France, pas plus de 10% de la population était lettrée, au lendemain des indépendances. Dans cette maigre élite «entièrement subjuguée par le prestige culturel de la France, les poètes, romanciers et critiques [qui savaient parler le créole mais le méprisaient] s'appliquaient plutôt à imiter les modèles d'écriture français et leur plus haute ambition fut d'être intégrés dans les courants littéraires français» (Price-Mars, 1959). Selon Kesteloot, même après la proclamation de l'indépendance en Haïti en 1804, la France a continué de «polariser l'attention des écrivains; ainsi les poètes Haïtiens suivaient [avec attention] le romantisme français dont les maîtres furent Victor Hugo et Alexandre Dumas» (Kesteloot, 1994). C'est l'occupation américaine de 1915¹³ qui donna le change

¹³ Les possibles effets sur Haïti de la guerre en Europe (première guerre mondiale) inquiétèrent les États-Unis qui avaient fait dans le pays des concessions pour construire des voies ferrées et développer des plantations de bananes en expropriant les paysans. De même, la banque américaine National City, qui avait acheté une part importante de la Banque de la République d'Haïti jouait le rôle de trésorier du pays et disposait du monopole sur l'émission de billets. La communauté d'origine allemande y exerçant un pouvoir économique prépondérant, les Américains décidèrent d'occuper militairement Haïti, notamment pour défendre les intérêts de la banque d'affaires américaine Kuhn, Loeb & co. Le 28 juillet 1915, la foule se préparait à

à la littérature haïtienne. En effet, ce fait historique provoqua chez les intellectuels Haïtiens une prise de conscience qui les prépara au renouveau littéraire. Par esprit de patriotisme et de résistance, ces derniers «se mirent à s'intéresser au folklore et aux traditions indigènes. Ils étudièrent passionnément les mœurs, les croyances, les contes populaires et les redécouvrirent bien vivants chez les paysans Haïtiens» (Toumson, 1985). Ainsi naquirent les revues telles que *Nouvelle Ronde*, *La Revue Indigène* et *La Revue des Griots* pour exprimer ce nouveau courant d'idées. De toutes ces revues, la *Revue des griots* eut une plus grande influence sur le changement des mentalités dans le pays. Carl Brouard, directeur de publication n'y est pas allé de main morte en disant :

Nous autres griots haïtiens, devons chanter la splendeur de nos paysages...La beauté de nos femmes, les exploits de nos ancêtres, étudier notre folklore et nous souvenir que changer de religion c'est s'aventurer dans un désert inconnu, que devancer son destin c'est s'exposer à perdre le génie de sa race et ses traditions,¹⁴

De son côté, Le docteur Price-Mars a intensifié son intention de répandre le nouveau courant d'idées dans tout Haïti en «dénonçant les carences de la littérature de son pays, en revendiquant ses origines raciales et en stigmatisant l'aliénation de ses compatriotes qui n'osaient pas se considérer comme Nègres» (Kesteloot, 1994). A force de nous croire des Français ``colorés``, dira-t-il, « nous désapprenions à être des Haïtiens tout court, c'est-à-dire des hommes nés dans des conditions historiques déterminées...Nous n'avons

lyncher le président Jean Vilbrun Guillaume Sam dans la légation de France, à la suite du massacre de 167 prisonniers politiques par ce dernier lorsque le Président américain Woodrow Wilson envoya les Marines à Port-Au-Prince. Ils débarquèrent pour occuper le pays jusqu'en 1934.

¹⁴ Cité par Jean Price-Mars dans *De Saint-Domingue à Haïti, essai sur la culture, les arts et la littérature* (Jean Price-Mars, 1959).

de chances d'être nous-mêmes que si nous ne répudions aucune part de l'héritage ancestral. Eh bien cet héritage, il est pour les huit dixièmes un don de l'Afrique¹⁵ ».

Si Price-Mars rencontra de l'opposition de la part des lettrés de sa génération qui se gaussèrent de cet africanisme qui osait faire concurrence à la culture française, il n'en demeure pas moins que dix ans plus tard, comme le souligne Kesteloot, lorsque les idées eurent fait leur chemin, les Haïtiens prirent «une plus grande conscience de leur origine et par conséquent furent plus ouverts à la nouvelle génération de la littérature engagée dont les auteurs les plus connus sont Jean-François Brierre, Roger Dorsinville, Félix Morisseau-Leroy et Marie Chauvet» (Kesteloot, 1994).

¹⁵ Voir *Ainsi parle l'oncle, Essai d'ethnologie*, Compiègne, Bibliothèque Haïtienne (Jean Price-Mars, 1928).

II/ LES FONDEMENTS DE LA NÉGRITUDE.

Outre les conditions et situations que nous venons d'évoquer, un bon nombre de mouvements socio-politiques, culturels et littéraires ont favorisé l'essor de la Négritude, mais dans ce travail, nous nous contenterons d'aborder de trois mouvements importants que sont : le congrès panafricain de 1919, le surréalisme et les écrivains Négro-Américains de la Harlem Renaissance.

II.1. Le congrès panafricain de 1919

Avant d'aborder l'influence exercée par le congrès panafricain de 1919 sur le mouvement de la Négritude, il convient de donner une définition brève du panafricanisme. Selon le politicien et leader du Parti Africain Indépendant Philippe Ouédraogo¹⁶, «le panafricanisme est un mouvement politique et culturel, qui vise à unir les Africains et les descendants d'Africains, hors du continent noir, ainsi qu'à encourager un sentiment de solidarité entre les populations du monde africain» (Ouédraogo, 2009). Dès sa création, ce mouvement eut pour objectif la mise en valeur du passé des civilisations Négro-Africaines en stimulant la fierté de leurs descendants dépositaires de ces valeurs (Ouédraogo, 2009). Les pères de ce mouvement furent Booker T. Washington, Edward Blyden, Joseph-Anténor Firmin, Henry Sylvester-Williams, William Edward B. Du Bois, Marcus Garvey, George Padmore et sur le continent africain Kwame Nkrumah.

¹⁶ Voir *Le panafricanisme : histoire, mythes et projets politiques* (Philippe Ouédraogo, 2009).

Cependant, contrairement à ce que l'on pourrait croire, le panafricanisme n'est pas né sur le continent Noir, mais dans la diaspora. Il s'est développé au fil des ans à travers «un triangle compliqué d'influences atlantiques entre l'Amérique, l'Europe et l'Afrique» (Paul Gilroy¹⁷, 1995; Philippe Ouédraogo, 2009).

L'esclavage et la colonisation s'étant accompagnés du dépouillement, de l'asservissement, des persécutions, de la discrimination, et de la subordination des peuples Noirs (*Discours sur le Colonialisme*, 1955), le mouvement panafricaniste dans un sursaut de dignité s'est érigé pour essayer de bâtir «une identité commune entre tous ceux qui appartiennent à la race Noire» (Ouédraogo, 2009). Toujours selon Philippe Ouédraogo, le panafricanisme a deux objectifs principaux : réexaminer l'histoire africaine dans une perspective africaine (par opposition à une perspective eurocentrique), et emmener les peuples Noirs à retourner aux conceptions traditionnelles africaines de la culture, de la société et de civilisation.

Marcus Garvey, adepte de la doctrine de la race fut l'un des premiers chantres de l'union des Noirs du monde entier et le promoteur obstiné du retour des descendants des esclaves Noirs vers l'Afrique à travers son journal *The Negro World*. Son constat est sans appel : «Partout, le Nègre est marginalisé, maintenu de force au bas de l'échelle sociale de l'humanité, parce que Noir. Sans la moindre considération, ni pour ses qualités humaines, ni pour ce qui pourrait être son intelligence ou ses dons. Nulle part, le Nègre ne jouit de la moindre dignité humaine ; partout, il est esclave... »¹⁸

¹⁷Voir *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness* (Paul Gilroy, 1993).

¹⁸ Cité par Philippe Ouédraogo dans *Le panafricanisme : histoire, mythes et projets politiques* (Philippe Ouédraogo, 2009).

W. E Burghart Du Bois, une autre grande figure de cette lutte a participé de manière décisive à la théorisation du panafricanisme au début du XXème siècle. Co-Fondateur de l'Association Nationale pour l'Avancement des Personnes de Couleur (NAACP) «en 1909 aux États-Unis, il a été le principal responsable de l'organisation du premier congrès panafricain de 1919» (Ouédraogo, 2009).

Le panafricanisme s'est ensuite manifesté à travers le mouvement de la Négritude du fait de leur similitude dans leurs objectifs «créer une mystique de l'unité, de la parenté entre les communautés isolées et déracinées de la diaspora d'abord entre elles et celle de l'Afrique ensuite» (Ouédraogo, 2009). De fait, les accointances idéologiques entre panafricanisme et Négritude, ont favorisé le regroupement d'une équipe d'intellectuels Noirs qui ont lancé «le premier congrès international des écrivains et artistes Noirs, symboles de l'universalité de la culture Noire en 1956» (Ouédraogo, 2009).

II.2. Le surréalisme européen du XXème siècle

Le surréalisme est un mouvement littéraire, culturel et artistique qui a grandement influencé l'Europe au XXe siècle et «les œuvres littéraires, picturales, cinématographiques, théâtrales des artistes tels que Salvador Dalí, Pablo Picasso, Jean Cocteau, Luis Buñuel et Jean Genet en témoignent» (Amor, 2010). Caractérisé par l'écriture automatique sous l'effet de l'hypnose, ses principes majeurs tendent vers «une révolution sociale et intellectuelle; l'objectif étant de créer une transformation radicale et globale de la vie contemporaine dans sa totalité par le refus (...) de l'ordre établi, de la conscience collective en place» (Amor, 2010).

Le surréalisme a entretenu et continue d'entretenir «des rapports étroits avec l'Afrique, [rapports] qui se manifestent originellement par une inclination à l'exotisme» (Amor, 2010). En effet, dans son ouvrage *Littérature Nègre*, Jacques Chevrier documente, en s'appuyant sur les exemples des explorateurs comme Jules Verne et Pierre Loti, l'attrait pour l'exotique dans l'histoire littéraire européenne. Cet attrait a fait qu'on a remarqué dès les premières années du XXème siècle, «un groupement d'artistes français qui se sont mis à transgresser les normes et conventions de l'art européen en prenant pour modèles des statues et des masques africains qui deviennent la source d'inspiration de nouvelles tendances artistiques» (Amor, 2010). Ce nouvel engouement pour l'exotisme s'est répandu sur tous les domaines à savoir la peinture (Picasso, Braque, Matisse etc.), la musique (le jazz avec Joséphine Baker et Sydney Bechet), le théâtre, le cinéma ainsi que la littérature. Cependant, «si [malgré cet attrait pour l'ailleurs et le primitif Africain] les premiers auteurs européens [ont eu du mal] à confirmer que les Africains et les Antillais ont une culture originale et authentique, les travaux des premiers grands ethnologues, tels que Delafosse et Léo Frobenius, vont amorcer un mouvement de revalorisation des civilisations Noires, vers la fin des années trente, en marge de la mode de l'art Nègre et des Nègreries du début du siècle, (Chevrier, 1999). Les pionniers du surréalisme ayant découvert qu'il leur fallait aller à l'encontre de la primitivité de l'âme individuelle ou collective, ont entrepris de se rapprocher et de s'ouvrir aux peuples d'ailleurs, à l'Afrique entre autres. Ainsi donc, ce surréalisme qui rêvait «à une Afrique idéalisée va inspirer toute une génération d'écrivains Africains et Antillais» (Amor, 2010) parmi lesquels figurent les fondateurs de la Négritude qui vont s'approprier les images exotiques des poètes surréalistes pour dépeindre l'Afrique, le Nègre, ses coutumes et son originalité

tels, c'est-à-dire dépourvus de représentations et d'idées préétablies par les colons européens.

L'idée surréaliste connaîtra un grand succès auprès des bâtisseurs de la Négritude surtout parce que ses principaux idéaux que sont «la remise en question de l'ordre colonial, la critique des valeurs de la civilisation européenne et la réhabilitation de l'héritage culturel africain» (Amor, 2010) s'accordent parfaitement à ceux du mouvement de la Négritude.

II. 3. Les écrivains Négro-Américains de la Harlem Renaissance

Les années 30 ont été décisives dans le fondement du mouvement de la Négritude car elles ont vu des jeunes étudiants Noirs, Africains et Antillais, entrer en contact avec les écrivains Négro-américains à l'origine de la Harlem Renaissance. Ces contacts étaient «soit personnels, soit à travers les œuvres, le plus souvent en traduction» (Kesteloot, 1994). Cependant, avant de nous attarder sur les contacts établis entre les fondateurs de la Négritude et ceux de la Harlem Renaissance, nous allons donner une brève explication de la Harlem Renaissance et de ce que ce mouvement revendiquait.

La Négro Renaissance, mouvement né à Harlem, s'est fait «l'écho des vaines tentatives des intellectuels Noirs d'être ``intégrés``, ``assimilés`` [dans la société américaine], de l'injustice du sort qui pesait sur les Noirs-américains, de la peine et de la colère qui bouillonnaient dans leurs âmes, de la dénonciation des faits et des idées au moyen desquels on les opprimait» (Kindo, 2002). Ce mouvement a grandement révolutionné la culture Afro-américaine et cette révolution s'est étendue à plusieurs

domaines de la création tels que les arts de la photographie, de la musique et de la peinture mais aussi et surtout dans le domaine de la création littéraire. Au cœur de ce «bouillonnement intellectuel animé par les Africains-Américains éduqués et cultivés se trouvent une organisation et un homme : la NAACP, Association Nationale pour la Promotion des Gens de couleur, et un homme : W.E.B Du Bois» (Gbané, 2002). Né en 1868, Du Bois fut le premier Africain-Américain à obtenir un doctorat de la célèbre université de Harvard. Avec l'appui d'autres écrivains militants tels que Langston Hughes, Zora Neale Hurston, Countee Cullen et Claude McKay, Du Bois publiera *The souls of the Black Folk* et va inspirer les jeunes Afro-américains à être fiers de la couleur de leur peau. Son ouvrage deviendra, selon Margaret Just Butcher, «la bible d'une école militante de protestation [contre la ségrégation raciale]» (Butcher, 1956). De fait, dans *The souls of the Black Folk*, Du Bois évoque justement le passé de souffrances dues à l'esclavage, la déshumanisation du Noir, son désespoir et sa résignation. «Je suis Nègre et je me glorifie de ce nom, je suis fier du sang Noir qui coule dans mes veines » (Du Bois, 1903) écrit-il.

Son influence sur les jeunes Noirs de son époque fut telle qu'il s'éleva dans Harlem, au sein des écrivains Noirs, un militantisme hors pair. Ce militantisme gravita autour de deux points essentiels: «dénoncer l'amas d'injustices et de préjugés qui faisaient du Noir américain un paria dans son propre pays et réclamer la réhabilitation des valeurs culturelles Nègres» (Kesteloot, 1994). D'aucuns considèrent Du Bois comme «le premier à avoir pensé la Négritude dans sa totalité et sa spécificité» (Kindo, 2002).

La Harlem Renaissance a eu un impact si prépondérant sur les peuples Noirs des États-Unis et d'ailleurs qu'elle a bénéficié d'une certaine reconnaissance. Sa lutte

acharnée pour la valorisation du Noir et de sa culture a atteint un tel que sommet que Harlem a été désigné par certains comme la « capitale mondiale de la culture Noire » (Gbané, 2002). Parlant de reconnaissance, Senghor affirma des années plus tard :

au Quartier Latin, dans les années 30, nous étions sensibles, par-dessus tout, aux idées et à l'action de la Négro Renaissance dont nous rencontrions à Paris quelques-uns des représentants les plus dynamiques. Pour moi, je lisais régulièrement *The Crisis* ; mais aussi *The journal of Negro History* qui consacrait de nombreux articles à la connaissance de l'Afrique. Mais mon livre de chevet, c'était *The New Negro*. Les poètes de la Négro Renaissance qui nous influencèrent le plus sont Langston Hughes, Claude Mac Kay, Jean Toomer, James Weydon Johnson, Stirling Brown et Frank Marschall Davis. Ils nous ont prouvé le mouvement en marchant, la possibilité d'abord, en créant des œuvres d'art, de faire reconnaître et respecter la civilisation Négro-africaine (Senghor, 1971).

Une fois la Négritude lancée, les pères de ce mouvement que sont, Senghor, Césaire et Damas reconnaîtront «qu'entre 1930 et 1940, ils eurent [eux aussi] contact avec les écrivains Négro-américains [et en furent influencés]» (Kesteloot, 1994). Au festival culture de Fort-de-France en 1979, Césaire proclama ouvertement sa dette à l'égard des écrivains Négro-Américains de la Harlem Renaissance en disant «ce n'est pas nous qui avons inventé la Négritude, elle a été inventée par tous ces écrivains de la Négro Renaissance que nous lisions en France dans les années 30»¹⁹

Influencés par le panafricanisme de Blyden, Padmore, Dubois, et Nkrumah, le surréalisme européen, les écrivains Noirs de la Harlem Renaissance ainsi que les travaux

¹⁹ Cité par Kesteloot dans *Histoire de la Littérature Négro-Africaine* (Lylian Kesteloot, 1994).

ethnologiques de Frobenius, Delafosse et Teilhard de Chardin, les pères de la Négritude n'ont lésiné sur aucun moyen pour affirmer haut et fort la grandeur et l'histoire de la civilisation Noire face au monde colonial qui les avait jusque-là dévalorisés. Réfutant les discours négativistes affublés à une essence Noire, ils entendaient faire de leur être-là et de l'ensemble des valeurs culturelles des peuples Noirs, le gage d'une identité distincte de par le monde; d'où la naissance du mouvement de la Négritude.

III/ QU'EST-CE QUE LA NEGRITUDE ? DEFINITIONS ET CRITIQUES.

Depuis sa parturition, la Négritude a connu plusieurs interprétations. Cependant, pour une analyse adéquate des œuvres de notre corpus, il convient de revisiter les définitions qu'en ont données ses pères fondateurs. Bien que ce mouvement ait été engendré par Senghor, Césaire et Damas, il est important de noter ici que, la plupart des définitions pourvues et la majorité des livres et articles parus sur le sujet émanent de Senghor et de Césaire. Ce qui nous emmènera dans les lignes ci-dessous, à nous concentrer exclusivement sur les définitions accordées par ces derniers.

II.1. La Négritude selon Senghor

Senghor a donné plusieurs définitions à la Négritude et dans ce travail, nous allons en examiner quelques-unes. Dans *Liberté III*, il décrit la Négritude comme «l'ensemble des valeurs économiques, politiques, intellectuelles, morales, artistiques et sociales des peuples d'Afrique et des minorités Noires d'Amérique, d'Asie et d'Océanie (Senghor, 1977). En effet pour Senghor, la Négritude se rapporte à tout ce qui touche l'aspect moral, l'art, les valeurs sociales, le fonctionnement politique et économique des peuples Noirs partout dans le monde. Pour ce chantre, on ne peut parler de Négritude sans aborder le côté de l'essence même du Noir. Il soutient que les Noirs d'Afrique ayant créé religions, sociétés, littératures et arts spécifiques au cours des siècles, il était essentiel que ces accomplissements soient reconnus par toutes les autres civilisations de la terre. De plus, La civilisation africaine ayant marqué de façon indélébile les manières de penser,

de sentir et d'agir des Négro-africains, selon ce poète il était hasardeux pour l'Europe de prétendre vouloir coopérer de manière efficace avec les Noirs tout en dénigrant ou en ignorant leur part d'apport à la civilisation de l'universel.

Autrement dit, pour que les autres peuples de la terre et l'Europe plus précisément sachent interagir avec les Noirs dans ce que Césaire, dans *Culture et Colonisation*, a appelé «le rendez-vous du donner et du recevoir²⁰ (Césaire, 1963) », il était crucial de savoir comment les Noirs «comprennent l'univers, le monde qui les entoure, la nature, les gens, les événements [et] aussi la façon dont ils créent» (Senghor, 1964). Les chantres de la Négritude voyaient en ce rendez-vous le lieu où le monde pourrait engager des dialogues humains et solidaires au détriment des replis identitaires. Au côté essentiel du Négro-africain, Senghor a ajouté l'aspect culturel en définissant aussi la Négritude comme «l'ensemble des valeurs culturelles du monde Noir» (Senghor, 1964). Étant donné que pour Senghor la culture est «une réaction raciale de l'Homme dans son milieu (...) [cela] consiste, pour l'enfant, en l'acquisition de l'expérience accumulée des générations antérieures, sous forme de concepts, d'idées, de méthodes et de techniques» (*Liberté I*, p.12), inclure le Noir et tout ce qui le caractérise dans la civilisation de l'universel²¹ reviendrait à s'imprégner de l'histoire de ce dernier, connaître son expérience, connaître sa culture et peut-être étudier son mode de fonctionnement. En effet, quand on sait que parmi les objectifs de la Négritude figuraient le souci d'animer le monde par les valeurs du passé des Noirs (*Liberté I*, p.283), l'envie de surmonter les

²⁰Allusion à un futur où la diversité culturelle serait valorisée et toutes les différentes cultures et civilisations des peuples de la terre seraient acceptées. Ce rendez-vous est sensé uniformiser le monde sur le plan économique, social, politique tout en exacerbant les différences culturelles. Voir *Conversation avec Aziza Mohame* (Léopold S. Senghor, 1997).

²¹ Résultante de la rencontre, l'interaction, le métissage et la fonte de toutes les grandes civilisations de la terre.

contradictions entre l'Afrique et l'Europe en faisant une sorte de greffage entre les deux civilisations (p.101), le rêve de créer une culture universelle née d'un dialogue fécond entre deux amis d'esprit divers (p.96), il est aisé de comprendre pourquoi selon Senghor il était important que l'Europe et le reste du monde s'imprègnent de la culture du monde Noir. La démarche de Senghor tendait vers la conception et ensuite la «naissance d'une civilisation idéale, c'est-à-dire une civilisation métisse qui réunit toutes les races» (Senghor, 1969).

D'autre part, le Nègro-Africain ayant une «âme dite «Nègre» et donc une éthique et une civilisation propres à lui» (Senghor, 1969), il était important que la civilisation européenne et toutes les autres civilisations valident et respectent l'existence et la particularité de cette civilisation Nègro-africaine. Réflexion tout à fait pertinente quand on sait que, comme l'a si bien écrit Claude Lévi-Strauss «il n'y a pas de peuple sans culture».²² Or, qui dit culture dit civilisation. Vu le fait que «l'Afrique a depuis l'Antiquité produit des cultures si riches et si originales que le savant allemand Leo Frobenius [a constaté] qu'il existait vraiment une civilisation africaine portant d'un bout à l'autre du continent Noir « la même frappe », c'est-à-dire le même cachet», on comprend aisément pourquoi Senghor et ses condisciples se sont battus pour que la civilisation Nègro-africaine dont ils se réclamaient les descendants soit acceptée et respectée au même titre que la civilisation européenne. En effet, contrairement à ce que l'on pourrait croire, comme l'a écrit Frobenius, «l'idée du Nègre barbare est une invention européenne»²³. L'Afrique avant l'arrivée des Blancs n'était absolument pas sous-développée sur les plans artistique, littéraire, religieux, familial, juridique, moral et

²² Voir l'article n°69 intitulé *Hommage à L. S. Senghor* dans *Éthiopiennes* (Aïssata Soumana Kindo, 2002).

²³ Id.

politique même si elle accusait un retard technique (Kindo, 2002). En effet, dans *Liberté I*, Senghor s'emploie à décrire le Nègre, son âme, sa société d'antan sans l'influence des Blancs, en somme il décrit sa civilisation. Pour mieux présenter l'essence du Noir, sa particularité et ce qui le distingue des autres peuples de la terre, Senghor évoque la présence de caractères physiques héréditaires communs aux Nègres d'Amérique et d'Afrique. «Ce qui me frappe» dit-il «c'est la permanence des caractères non pas physiques mais psychiques du Nègre [qu'il soit en Afrique ou dans les Amériques] malgré le métissage, malgré le nouveau milieu» (p. 254). Un phénomène important explique cette similarité psychique présente chez les Noirs : la ségrégation. Senghor insiste aussi sur le fait que le milieu, la religion, la société, la famille, la possession des propriétés, le travail et l'art ont toujours fait partie intégrante de la civilisation Négro-africaine, ceci sans influence quelconque des Blancs. Et c'est cette civilisation Nègre libre et autonome que Senghor s'est attelé à faire ressortir dans sa Négritude.

II.2. La Négritude selon Césaire

L'une des définitions les plus répandues que Césaire a émises sur la Négritude est la suivante : «La Négritude est la simple reconnaissance du fait d'être Noir, [et] l'acceptation de ce fait, de notre destin de Noir, de notre histoire et de notre culture.»²⁴ Dans cette définition, nous remarquons d'emblée une chose, c'est que la préoccupation qui anime la Négritude césairienne s'articule autour de la question suivante la suivante « qui est le Noir ? Quelle est sa culture ? » (Obanda, 2009). En somme, la Négritude pour

²⁴ Cité dans *Liberté II*, pp. 269-270 (Léopold S. Senghor, 1964).

Césaire tourne autour de la quête d'identité des Noirs qui tergiversent quant à leurs origines et sont à la limite honteux de la couleur de leur peau devant les discours dépréciatifs que l'Europe leur a tenus pendant plusieurs décennies. Aussi, dans *Cahier d'un Retour au Pays Natal*, il écrit :

et voici ceux qui ne se consolent pas d'être faits à l'image de Dieu mais du diable, ceux qui considèrent que l'on est Nègre comme commis de seconde classe : en attendant mieux et avec possibilité de monter plus haut; ceux qui battent la chamade devant soi-même, ceux qui vivent dans un cul de basse fosse de soi-même; ceux qui se drapent de pseudomorphose fière; ceux qui disent à l'Europe «Voyez, je sais comme vous faire des courbettes, comme vous présenter mes hommages, en somme je ne suis pas différent de vous, ne faites pas attention à ma peau Noire : c'est le soleil qui m'a brûlé (p.58-59).

La honte de leur couleur de peau éprouvée par certains Nègres est bien ce que Césaire déplore dans ce passage. La Négritude se présenta donc tout naturellement comme un palliatif à ce sentiment inextricable de bassesse, ce mal-être intérieur qui ronge certains Noirs. C'est pour cette raison que selon lui, la Négritude devrait servir à approfondir la connaissance de l'identité Noire. Pour Césaire, face à l'idéologie réductionniste et négationniste de l'Occident, il fallait plus-que-jamais, affirmer son identité Noire et en être fier. Et le faire n'est «ni un enfermement, ni un repli sur soi, mais simplement l'expression de son humanisme différent et en même temps partagé. Cette identité est en harmonie avec le passé, le présent et l'avenir, c'est-à-dire une identité pour l'avenir» (Obanda, 2009).

Césaire tenait à développer une Négritude «ferme, ouverte et humaniste, respectueuse de l'homme quel qu'il soit» ; parce que pour lui, il s'agissait «d'élaborer une manière de

vivre l'histoire dans l'histoire» (Césaire, 2005). Dans un entretien avec Françoise Vergès paru aux éditions Albin Michel sous le titre *Nègre je suis Nègre je resterai*, il définit la Négritude comme «une manière de vivre (...) l'histoire d'une communauté dont l'expérience apparaît, à vrai dire, singulière avec ses déportations de populations, ses transferts d'hommes d'un continent à l'autre, les souvenirs de croyances lointaines, ses débris de cultures assassinées» (Césaire, 2005). Plus que quête d'une identité, la Négritude pour Césaire se présente comme une question de rattachement et d'enracinement dans une histoire faite de meurtrissures. Une histoire commune, capable d'engendrer un destin commun. Il s'agit pour des peuples qui ont connu énormément de supplices, autant dans leur corps que dans leur esprit, «de reprendre leur destin en main pour participer à [ce qu'il a appelé] ``la grande Histoire humaine`` selon des valeurs propres à leur culture» (Obanda, 2009). Pour Césaire, les Nègres étaient appelés à reprendre leur destin en main, à faire l'histoire en travaillant main dans la main avec tous les autres peuples de la surface de terre, dans un élan de franche solidarité humaine; sans quoi la Négritude ressemblerait à une autre forme de racisme, un repli sur soi qui serait alors destructeur et autodestructeur. Dans son discours sur la Négritude prononcé le 26 février 1987 à l'Université de Floride, il insista sur le fait que l'un des buts principaux de la Négritude est de «maintenir le cap sur l'identité (...)» (Césaire, 1987). Et pour lever toute équivoque sur les éventuels signes de racismes que la critique percevait dans ce mouvement, il ajoute que «se concentrer sur l'identitaire Noir ne veut pas dire tourner le dos au monde, ni faire sécession du monde, ni boudier l'avenir, ni s'enliser dans un solipsisme communautaire ou dans le ressentiment» (Césaire, 1987). A ce niveau il rejoint son compère Senghor qui, dans son appel à la création d'une civilisation de

l'universel, affirme dans *Liberté I* qu'à bien scruter le monde «on s'aperçoit que même en Europe, les hommes sont différents les uns des autres, qu'il y a non pas LA civilisation mais des civilisations, nées du croisement de plusieurs influences : histoire, langue, race, géographie» (Senghor, 1967). Pour Césaire comme pour Senghor il n'était plus question pour les Noirs de continuer de se plier aux quatre volontés d'une France qui «prônait la liberté, la culture et le pain pour tous, tant que cette liberté, cette culture et ce pain étaient français» (Senghor, 1967). Le monde étant imparti de plusieurs civilisations différentes, la civilisation de l'universel s'avérait le point essentiel autour duquel toutes les nations se rencontreraient pour réaliser « le rendez-vous du donner et du recevoir ». Dans cette perspective, la démarche de Césaire a consisté à inciter les Noirs à l'approfondissement de la connaissance de la culture Noire afin de bien la partager avec d'autres qui ne la connaissent pas du tout ou qui la méprisent. Aussi dit-il, « notre engagement n'a de sens que s'il s'agit d'un ré-enracinement certes, mais aussi d'un épanouissement et de la conquête d'une nouvelle et large fraternité» (Césaire, 1987). Le ré-enracinement ici suppose que les Noirs doivent non seulement se réapproprier leur culture pour lui impartir un sens mais aussi la partager avec les autres cultures.

Ainsi, autant nous pouvons dire que la Négritude Senghorienne est une Négritude idéologique et politique car axée sur les théories et fondements de la civilisation Négro-africaine tout en tentant d'inclure immédiatement l'Europe et l'ailleurs, autant nous pouvons affirmer que la Négritude Césairienne est plutôt une Négritude axiologique c'est-à-dire centrée sur la culture et l'histoire. En effet, Senghor défend l'idée « d'une civilisation commune à l'Afrique précoloniale [de même qu'il présente] l'âme Noire [dotée d'une] connaissance intuitive (...), de spiritualité, propice au pardon, à la

sensualité, sensible au rythme» (Chemain, 1988) tandis que Césaire se focalisait sur la prise en compte des valeurs morales et authentiques des Noirs. Lesquelles valeurs font que «l'homme Noir demeure un homme digne dans l'histoire de l'humanité» (Obanda, 2009). De ce fait, L'originalité de Césaire réside dans ce qu'il n'a jamais considéré la Négritude comme un mouvement politique organisé contre l'Europe. Axée sur la lutte intellectuelle contre les antivaleurs, la Négritude de Césaire est une revendication intellectuelle de la dignité de tout homme. Telle fut la réponse qu'il donna de manière élaborée dans son discours sur le colonialisme à l'attitude de l'Europe colonialiste.

Il faudrait retenir que puisque la Négritude n'est pas exclusivement un mouvement mais aussi une génération d'intellectuels rassemblés autour d'une même prise de conscience, on remarque une certaine dissimilitude dans la façon dont ses théoriciens l'abordent. Et puisqu'elle trouve son appui dans les différents vécus de ses fondateurs, c'est souvent qu'on remarque qu'elle exprime des points de vue personnels et donc différents en fonction des orientations personnelles; ce qui en fait une Négritude à la fois singulière et plurielle²⁵.

Néanmoins, bien que paraissant discordantes, les théories Négritudiennes de Senghor et de Césaire se recourent à plusieurs niveaux. Des nombreux points de convergence entre ces deux Négritudes, on peut retenir l'engagement à défendre l'héritage culturel du monde Noir et à restituer au Nègre sa dignité, la création littéraire comme organe d'expression, l'usage de la langue française car la plupart des «élites Noirs à cette époque s'exprimaient mieux en français que dans leur propres langues» (Senghor, 1967); mais aussi et surtout l'aspiration à cet idéal que représente la civilisation universelle à laquelle

²⁵Voir *Hosties Noires*, (Léopold S. Senghor, 1948).

Césaire se réfère en disant «l'universel, bien sûr, mais non pas par négation, comme approfondissement de notre propre singularité» (Césaire, 1987).

III.3. Négritude et théories critiques

Le mouvement de la Négritude, timidement commencé dans les années 30 à Paris grâce aux journaux que sont *La Revue du Monde Noir*, *Légitime Défense* et ensuite *l'Étudiant Noir*, a continué de se répandre avec la création en 1947 de la maison d'Édition Présence Africaine, dont le but était de publier les textes militants des poètes Noirs qui voulaient apporter une riposte au racisme ainsi qu'à la colonisation. Parmi les ténors de cette riche et turbulente période on peut citer Alioune Diop (fondateur de Présence Africaine), Léopold Sédar, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Guy Tirolien et Léon-Gontran Damas. C'est en effet dans les textes littéraires de Senghor, Damas, Tirolien et Césaire que cette théorie connut sa plus brillante illustration.

Cependant, la Négritude, théorie renommée entre 1932 et 1950, devint rapidement la cible d'attaques virulentes de toutes parts. Elle fut tantôt considérée comme une réaction d'intellectuels Noirs en mal d'eux-mêmes face aux discours réducteurs d'un occident impérial, tantôt perçue comme un mouvement raciste contre le racisme. En effet, la plupart des indépendances africaines célébrées entre 1959 et 1961 furent marquées par un désintéressement pour les écrivains des pays jadis colonisés des problèmes de la race et de la diaspora noire; la nouvelle tendance étant d'écrire les expériences des nouveaux États et la profonde désillusion des nouveaux citoyens. La Négritude qui a grandement pâti de ce soudain désintéressement a subi tant d'avatars qu'au fil des ans, la critique a

fini par la considérer comme un vêtement usé à abandonner. Effectivement, malgré son apport au monde Noir, ce courant de pensée fut fortement contesté par la critique à partir des années 60. Le considérant comme désuet, essentialiste et abstrait, des hommes de lettres tels que Wolé Soyinka, Maryse Condé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant et Édouard Glissant et des professeurs d'université tels que Marcien Towa, Paulin Hountondji et Stanislas Adotevi, pour ne citer que les plus importants, se sont levés pour violemment dénoncer les exubérances et limites dudit mouvement. Soyinka, excédé par sa surenchère théorique lança la célèbre boutade « le tigre ne proclame pas sa tigritude mais il se jette sur sa proie et la dévore » (Soyinka, 1962); ce à quoi Senghor répondra « le zèbre ne peut se défaire de ses zébrures sans cesser d'être Zèbre, de même que le Nègre ne peut se défaire de sa Négritude sans cesser d'être Nègre» (Senghor, 1967). Il n'est que jusqu'au dernier-né des théories en vogue, le postcolonial, qui ne se soit violemment attaqué à ce mode de réinsertion des peuples Noirs dans la modernité. Dans son article intitulé *From Negritude to post-Africanism*, Denis Ekpo a écrit:

Today Negritude is considered so dead and outdated that prominent African/Diasporic scholars such as Abiola Irele, Henry Louis Gates Jr and others, when contacted for this special issue, could not hide their embarrassment. Irele frankly confessed that there was nothing new to say (...) about or beyond Negritude...everything having already been oversaid and overdone» (Ekpo, 2010).

De la même manière, Doris Garraway dans *What is Mine: Césairean Négritude between the Particular and the Universal* corrobore l'idée d'Ekpo en disant « ...the aesthetic tastes and ideological orientation of Négritude have fallen sharply out of fashion in literary scholarship and theoretical work in Western humanities in recent decades»

(Garraway, 2010). Selon elle, la critique s'accorde pour dire que la Négritude est «profondément non-radical, non-révolutionnaire, subjective et ineffective en tant que philosophie de résistance anticoloniale et postcoloniale» (Garraway, 2010). Dans un article hautement polémique intitulé *Négritude césairienne, Négritude senghorienne* Maryse Condé déclare que le «Nègre [et son concept] n'existe pas et est simplement une pure invention de l'Occident impérial». Elle poursuit «la libération [mentale des peuples Noirs] nécessite un renoncement au terme déshumanisant de Nègre ainsi que toute la mythologie qui l'entoure» (Condé, 1974). Pour Condé la Négritude et tout ce qui tourne autour viendraient du fait que les Noirs aient accepté au préalable de s'identifier à un terme négatif et dépréciateur désigné pour les rabaisser. Et renoncer à s'identifier comme tel équivaldrait à rejeter en bloc toute la notion d'infériorité qu'il présuppose ainsi que la représentation inférieure que cela implique. Condé s'attaque aussi au fait que Césaire, dans plusieurs de ses écrits et œuvres évoque non sans une certaine fierté le passé historique infernal (esclavage, colonisation) qu'ont subi les populations Noires. Condé dira que «prendre plaisir dans les souvenirs de la souffrance et de l'humiliation infligées à notre race [Noire] relève d'un masochisme douteux (...) On devrait uniquement prendre en compte les conditions qui ont permis et maintenu [un tel abus]» (Condé, 1974). Mais faire une telle remarque impliquait la non-prise en compte par Condé des propos de Césaire dans le *Discours Sur le Colonialisme* où il a expliqué :

Pour ma part, si j'ai rappelé quelques détails de ces hideuses boucheries, ce n'est point par délectation morose, c'est parce que je pense que ces têtes d'hommes, ces récoltes d'oreilles, ces maisons brûlées, ces invasions gothiques, ce sang qui fume, ces villes qui s'évaporent au tranchant du glaive, on ne s'en débarrassera pas à si bon compte. Ils

prouvent que la colonisation, je le répète, déshumanise l'homme (...) C'est cette action, ce choc en retour de la colonisation qu'il importait de signaler (Césaire, 1955).

Toujours est-il que Condé rejoint Stanislas Adotévi qui pense que la Négritude est une forme de fétichisation de la souffrance des Noirs (Césaire) ou alors une célébration de l'héroïsme de Noirs (Senghor). Pour Adotévi, la Négritude n'est ni plus ni moins qu'une «dialectique négative qui a servi les intérêts du colonialisme» (Garraway, 2010). Dans *Négritude et Négrologues* Adotévi écrit «souvenir dans la connivence nocturne, la Négritude est l'offrande lyrique du poète à sa propre obscurité désespérément au passé» (p.15). Le plus grand reproche qu'Adotévi semble faire à la Négritude est qu'elle a tendance à enfermer les Noirs dans un schéma réducteur, et donc obscur, en les emmenant sans cesse à revisiter le passé. Par ailleurs, il critique les poètes de la Négritude d'avoir donné un sens contraire à ce qu'elle est vraiment. Car bien qu'Adotévi reconnaisse à la Négritude des velléités révolutionnaires, il considère ce mouvement plus politique que poétique. A ce propos il écrit «nonobstant délire et instabilité, cette poésie bizarre parvient finalement aux sources de sa vérité (...) et l'acte par lequel il prononce cet arrêt n'est plus simplement poétique mais éminemment politique. Point n'est besoin de solliciter les textes pour affirmer que la Négritude est politique avant d'être poétique. Pratique, elle l'était avant d'être lyrique» (p.31).

De manière globale, il est aussi reproché à la Négritude de véhiculer une vision Négriste de la poésie. Dans *Identité et Transcendance*, le philosophe Marcien Towa décrit et déconstruit la révérence à la différence que ce mouvement englobe, ce qui ruine

la promesse philosophique en se complaisant dans une sorte d'auto-exclusion²⁶ (Towa, 2011). D'un autre côté les écrivains Martiniquais Jean Barnabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant reprochent à la Négritude le mythe de l'authenticité et de la singularité des origines Africaines qu'elle divulgue aux Nègres des Antilles françaises. Refusant, comme Césaire le préconisait, d'attribuer leurs origines à l'Afrique, dans *Éloges à la Créolité*, ils écrivent «ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles. Cela sera pour nous une attitude intérieure, mieux : une vigilance, ou mieux encore, une sorte d'enveloppe mentale au mitan de laquelle se bâtira notre monde en pleine conscience du monde » (p. 13). En effet, pour ces trois intellectuels considérés comme les pères de la Créolité il n'est pas question de décerner à l'Afrique et à l'Afrique uniquement le monopole de la culture et des origines antillaises. Critiquant cette idée de Césaire, ils affirment :

Nous nous déclarons Créoles. Nous déclarons que la Créolité est le ciment de notre culture et qu'elle doit régir les fondations de notre antillanité. La Créolité est l'agrégat interactionnel ou transactionnel des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques, et levantins que le joug de l'Histoire a réunis sur le même sol. Pendant trois siècles, les îles et les pans de continent que ce phénomène a affectés, ont été de véritables forgeries d'une humanité nouvelle, celle où langues, races, religions, coutumes, manières d'être de toutes les faces du monde se trouvèrent brutalement déterritorialisées, transplantées dans un environnement où elles durent réinventer la vie. Notre créolité est donc née de ce formidable «migan » que l'on a eu trop vite fait de réduire à son seul aspect linguistique ou à un seul des termes de sa composition. (p.26-27).

²⁶ Cf. *Identité et Transcendance* (Marcien Towa, 2011).

Ainsi, pour le trio Bernabé, Chamoiseau et Confiant, l'éloge et la soif de l'Afrique qu'on retrouve dans les écrits de Césaire lorsqu'il invoque le Kaïcédrat royal²⁷ ou encore lorsqu'il dit sarcastiquement «non, nous n'avons jamais été amazones du roi du Dahomey, ni princes de Ghana avec huit cent chameaux ni docteurs à Tombouctou Askia le Grand étant roi, ni architectes de Djenné, ni Mahdis, ni guerriers» (p.38) sont à dénoncer. En effet pour ces trois critiques le poète du Cahier a eu tort d'avoir, avec la Négritude, réduit la complexité plurielle de l'âme antillaise à sa portion congrue africaine; reproche sur lequel nous reviendrons plus loin dans la quatrième et dernière partie de notre travail, lorsque nous présenterons l'Africanité et la Créolité comme des embranchements de la Négritude.

Comme l'a si bien déclaré l'écrivaine et critique Ivoirienne Tanella Boni, «les critiques contre la Négritude ne manquent pas, preuve que le mouvement a marqué son temps et continue d'interpeller» (Boni, 2006). De fait, bien qu'aujourd'hui, aucun écrivain francophone ne se réclame de cette école de pensée, dans les lignes qui vont suivre, nous aimerions montrer qu'il est difficile, voire impossible d'accepter la présumée mort de ce mouvement. En effet, considérant le nombre d'auteurs afro-caribéens qui continuent de produire des romans au ton assez revendicateur de la culture Noire de nos jours nous nous proposons de réexaminer la soi-disant mort ainsi que le pseudo non-sens et/ou non-lieu de la Négritude dans les littératures afro-caribéennes du présent siècle en montrant que ses acquis restent vivants dans les œuvres de création littéraire afro-antillaise. Aussi, par le biais d'une analyse littéraire centrée sur les personnages, les espaces, les structures narratives et les actions, entendons-nous prouver que bien que contestée et reléguée aux

²⁷ Arbre de l'Ouest africain qui n'existe pas aux Caraïbes.

oubliettes, la Négritude a toujours pignon sur rue, bien que de manière moins ostentatoire que dans les écrits de Senghor et de Césaire.

Pour ce faire, nous adopterons une méthode comparatiste pour rendre compte des acquis de ce mouvement dans trois œuvres d'auteurs afro-caribéens contemporains, à savoir : *Fleur de Barbarie* de Gisèle Pineau, *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome et *Demain J'aurai vingt-ans* d'Alain Mabanckou.

IV/ ANALYSE DES ŒUVRES

IV.1. *Fleur de Barbarie* de Gisèle Pineau

Publié en 2005 aux éditions Mercure de France, *Fleur de Barbarie* raconte l'histoire de Josette, une fillette de neuf ans qui retourne en Guadeloupe, son île natale dont elle s'est séparée depuis le tendre âge de trois mois. Plusieurs personnages font partie du décor et donc de la vie de Josette, mais les plus importants sont Tata Michelle sa mère adoptive Blanche, Mémé Georgette et Pépé Marcel (parents de Tata Michelle), Pâquerette la vraie mère de Josette, Théodora Titus sa grand-mère maternelle, Wanda sa meilleure amie, David son amant et enfin Margareth, sa riche grand-tante et «femme de Lettres» dont elle fera la connaissance une fois en Guadeloupe; c'est cette dernière qui lui a d'ailleurs offert le billet d'avion pour rentrer sur l'île. Au pays natal, espace à la fois agressif et captivant, Josette va vivre avec Théodora, propriétaire d'une case peuplée de fantômes et d'esprits malins, ce qui va lui permettre de découvrir les secrets d'un passé tourmenté. Écartelée entre deux mondes ; celui de la France où elle a vécu jusqu'à ses neuf ans et la Guadeloupe son pays d'origine, Josette, rebaptisée Joséphine par Tata Michelle qui voyait en elle «la nouvelle Baker» (p.32), est à la recherche d'une relation réelle avec sa mère biologique Pâquerette, tout au long du roman.

Fleur de Barbarie pourrait se lire à certains endroits comme un remake du *Cahier* de Césaire, car la problématique du retour; problématique qui fût une notion d'une importance cruciale pour les poètes de la Négritude, y est évoquée de long en large. Dans le cas de notre héroïne Josette, on observe une notion de double-retour: celui de sa

mère biologique, Pâquerette, qui réapparaît dans sa vie après une longue période de silence pour lui ordonner (à elle Josette) de retourner en Guadeloupe où elle connaîtra «ses racines». Cependant, si dans le *Cahier*, c'est heureux et triomphant que Césaire envisage de regagner son île natale, Josette, elle est troublée, à la limite tourmentée lorsqu'elle apprend qu'elle doit partir en Guadeloupe pour «retrouver ses racines et rejoindre le pays de ses ancêtres» (p.23). Caressant l'idée de repartir dans son île natale, Césaire écrit dans le *Cahier* «partir, mon cœur bruissait de générosités emphatiques. Partir, j'arriverais lisse et jeune dans ce pays mien et je dirai à ce pays dont le limon entre dans la composition de ma chair j'ai longtemps erré et je reviens (...)» (*Cahier d'un retour au pays natal*, p.22) tandis que Josette, personnage principal dans *Fleur de Barbarie* dira «dans l'avion du retour au pays, moins qu'un paquet jeté dans la soute du Boeing, je ne savais pas vers quoi je volais. Dans la voiture de Viviane, j'ignorais ce vers quoi je roulais» (*Fleur de Barbarie*, p.33). L'inquiétude liée au retour de Josette en Guadeloupe peut se comprendre. En effet, arrivée en France bébé et abandonnée à la DDASS²⁸ par sa mère Pâquerette, elle fut recueillie à l'âge de quatre ans par tata Michelle qui avait pris soin d'elle jusqu'au jour où sa mère naturelle s'était présentée à leur porte pour leur annoncer le retour de Josette aux Antilles. Le retour inattendu de sa mère et l'annonce abrupte de son départ pour les Antilles firent à Josette l'effet d'une douche froide. Son dernier contact avec la Guadeloupe, son pays d'origine, remontant à sa plus tendre enfance, il était prévisible que la peur d'être une étrangère sur son île natale la taraude.

²⁸ Acronyme pour la Direction Départementale des Affaires Sanitaires et Sociales en France. Elle s'occupe de tout ce qui touche aux politiques sanitaires, sociales et médico-sociales.

Il est important de noter qu'hormis le retour physique de Josette aux Antilles, son rattachement à ses origines s'est fait à travers un moyen important: il s'agit de l'usage de la langue française, ce qui est le procédé que les pères de la Négritude ont adopté pour affirmer et brandir leur identité de Noir. Afin d'établir une meilleure corrélation entre cette œuvre de Pineau et le mouvement de la Négritude, il convient d'analyser l'usage qu'elle (Pineau) fait de la langue française pour relever les similitudes entre elle et ses précurseurs.

Défini par Senghor dans *Liberté I* comme «une langue à vocation universelle du fait qu'elle fut pendant trois siècles une langue universelle» (p.225), le français est le moyen par lequel Josette s'exprime tout au long du roman. Comme la plupart des africains francophones Noirs qui « s'expriment mieux en français que dans leurs propres langues maternelles combattues lors de la colonisation» (Senghor, 1984) Josette qui ne sait pourtant pas parler le créole qui est sensé être sa langue maternelle, s'exprime exceptionnellement bien en français. La phrase «pendant longtemps j'eus du mal à aplatir les r jusqu'à les réduire en crêpes, surtout que dans grand-mère Théodora il y'en a trois...» (p.40) traduit l'accent d'une française de pure souche; accent que Josette s'est efforcée d'atténuer lorsqu'elle s'exprimait devant les siens car elle voulait éviter qu'ils soient, comme sa grand'mère Théodora, «stupéfiés dès qu'elle ouvrait la bouche» (p.40). Réalisant assez vite qu'il lui fallait adopter l'accent local pour ne pas être considérée comme une étrangère sur son île d'origine, elle avait dû apprendre à parler comme si elle avait «une patate chaude dans la bouche» (p.40). Ainsi «chaque jour, écrit-elle, je m'astreignis à forcer un peu moins les r pour ne pas (...) écorcher les oreilles. J'essayais

en quelque sorte de rééduquer ma langue, de l'acclimater au pays de mes ancêtres, à la terre de mes racines» (p.40).

On constate par ailleurs que la limite de l'usage du français au profit du créole a duré le temps du séjour de Josette en territoire Guadeloupéen. Une fois revenue en France pour poursuivre ses études universitaires, décidant de se focaliser sur l'écriture qu'elle chérissait depuis l'enfance, elle adopta le français comme langue d'expression. On constate en effet un peu plus loin qu'en plus du français, l'écriture avait toujours joué un rôle prépondérant dans la vie de notre héroïne. En effet, depuis l'âge de 4 ans où elle avait été recueillie à la ferme de la Sarthe, elle avait toujours inscrit dans un «cahier de bêtises, de contes et de légendes» (p.175) des feuilles ramassées ici et là lors de ses promenades dans la forêt avec Pépé Marcel. Ensuite lorsqu'elle avait appris à lire et à écrire, elle s'est mise à coucher sur papier «les souvenirs qui affluaient et présentaient [à elle] en désordre et par brassées». Si au départ Josette s'était mise à écrire pour «soulager sa peine et redonner vie au passé» (P.175), après des années de tâtonnement marquées par plusieurs tentatives sans succès de publication, son premier roman «Sous le Signe de Joséphine» parut enfin et devint un best-seller.

Un des éléments importants de la Négritude de Césaire qui se dégage dans *Fleur de Barbarie* est que Josette, après une longue phase d'errance, a fini par prendre son destin en main. En effet, c'est après avoir cherché sa voie entre les études de médecine (qui étaient la raison de son retour en France) commencées et abandonnées, les cours de théâtre pris pour devenir actrice, le Deug de lettres modernes entamé et inachevé et son travail dans une des bibliothèques de son quartier, que Josette a fini par s'arrêter pour faire un choix: celui de devenir écrivaine. Ce choix, né de son passage à travers toutes

sortes d'épreuves et de transformations, marque la volonté de Josette d'arrêter de subir son passé afin de profiter de toutes les chances que la vie lui offrait. Exactement ce que prônait Césaire lorsque parlant de la Négritude il dit que c'est non seulement «la conscience d'être Noir, mais aussi l'acceptation de ce fait et la prise en charge de son destin de Noir» (Césaire, 1939). En d'autres termes, pour Césaire, Négritude et prise en charge de son destin vont de pair. Bien qu'il soit important de connaître son histoire pour la réécrire, il n'est pas question dans la Négritude de se lamenter sur ce qui aurait pu ou dû arriver. Au contraire, tout en insistant sur le fait de rester conscient de son passé, la Négritude Césairienne invite les Noirs à se battre pour non seulement briser les limitations et les barrières que ce pitoyable passé qui leur est imposé dans la vie présente, mais aussi de refuser l'assimilation qu'annonce le futur. Souvenons-nous que pour Césaire, le mot Négritude « désigne en premier lieu le rejet de l'assimilation; le rejet d'une certaine image du Noir (...) incapable de construire (...) » (Ndiaye, 2002). Et c'est exactement ce que fait Josette qui, malgré l'abandon par sa mère dans une maison d'adoption, malgré son introduction inopinée dans une famille d'accueil de culture Européenne, malgré son arrivée brutale dans son pays d'origine au sein duquel elle se sent étrangère et malgré son retour en France où elle connaît la galère, elle décide de construire sa vie au lieu de continuer de subir. Elle aurait pu renoncer à se battre et s'attribuer l'étiquette de victime, mais ce ne sera pas le cas. Contre toute attente, elle fait un exceptionnel retour sur elle-même en décidant d'écrire sa propre histoire pas le biais de l'écriture créative. Dès le moment où elle prend cette décision, il se produit comme un déclic; «chaque matin, dit-elle, je me réveillais avec une histoire neuve» (P.217). Il est manifeste que ce déclic n'aurait pas pu se faire sans la découverte par Josette de sa propre

créativité. Sa pratique de l'écriture va lui servir à combler les vides dans sa vie et établir un pont là où n'existaient que des coupures et des ratures. Le lancement dans l'écriture par Josette a aussi un côté thérapeutique. En effet si l'on s'en tient à la Professeure Margot Phaneuf qui dans *l'Écriture, Une activité structurante pour le Malade* affirme que « l'exercice de la créativité recèle cette caractéristique de susciter une concentration et une libération de l'esprit, ce qui possède un effet bénéfique sur le stress, l'anxiété, le désespoir et même sur la douleur physique. L'écriture est porteuse de cette capacité d'exutoire, de délivrance du quotidien, d'ouverture à la réflexion, à l'expression de soi » (Phaneuf, 2007) ; on ne peut que dire que l'écriture pour Josette est aussi un moyen de guérir de son passé. Il n'est pas étonnant qu'elle dise j'écrivais pour «soulager ma peine et redonner vie au passé» (P.175). Non seulement en écrivant elle soulage sa peine, mais elle parvient à trouver plus facilement des réponses à ses interrogations personnelles. Les événements ayant précédé sa décision de devenir écrivaine n'ayant pas toujours été particulièrement commodes, en écrivant, plutôt que de sombrer dans la contemplation de ses blessures et l'exaltation de ses limites, elle les transcende et les dépasse. Elle fait une profonde autocritique et finit par comprendre ce qui lui avait toujours échappé. Jusqu'alors confuse quant à son identité, et toujours dans l'optique de la prise de son destin en main, elle se met à assembler toutes les pièces du puzzle de son existence en questionnant tour à tour sa grand'mère, madame Bella, sa tante Margareth, Tata Michelle et de révélation en révélation, elle se construit enfin une identité. En écrivant au jour le jour (dans son journal et ensuite dans des livres qu'elle publiera plus tard) son vécu ainsi que toutes les informations recueillies par elle-même au sujet d'elle-même, elle se débarrasse de son assimilation, de sa léthargie, de son ignorance et recouvre son histoire personnelle ainsi que celle de son île. Libérée de la cage de la quête identitaire dans laquelle elle était

enfermée, elle réalise enfin qui elle est. Véritable porte de sortie, l'écriture est à la fois l'outil qu'emploie Josette pour raconter son passé, mais aussi une arme dont elle se sert pour dénoncer tout ce qui autour d'elle a voulu lui imposer des limites. Si dans la plupart de leurs écrits Césaire²⁹ et ses condisciples dénonçaient aussi l'acharnement de l'Europe à imposer l'assimilation aux ressortissants de ses anciennes colonies, Josette elle dénonce l'obnubilation de sa mère adoptive Tata Michelle à la façonner à son goût. Autant les pères de la Négritude réclamaient entre autres l'Afrique qu'ils considéraient comme leur mère naturelle, source de leurs cultures Noires autant Josette, réclame Pâquerette, sa vraie génitrice qui l'a abandonnée très jeune mais qu'elle «pleure, souhaite revoir, veut serrer dans ses bras et à qui elle pense trop» (p.22, p.31, p.391, p.409). L'abandon de Josette par sa mère pourrait aussi s'interpréter comme l'échange ignoble qui s'est fait entre l'Afrique et l'occident lors de la traite Négrière³⁰. En effet, le fait que sa mère se soit débarrassée d'elle sans ambages laisse penser aux chefs de villages africains d'antan qui livraient leurs parents, enfants, cousins cousines aux esclavagistes occidentaux en échange de la pacotille³¹. De même, l'Europe peut se voir dans ce texte à travers Tata Michelle qui aime profondément Josette mais tient quand même à la changer à tout prix. Tout comme l'Europe s'est attribué le rôle de répartir l'Afrique en colonies³² auxquelles elle a octroyé

²⁹ «La colonisation, je le répète, déshumanise l'homme [...]; l'action coloniale (...) fondée sur le mépris de l'homme indigène et justifiée par ce mépris, tend inévitablement à modifier celui qui l'entreprend ; [...] Le colonisateur, qui, pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre la bête, s'entraîne à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même en bête. *Discours sur le Colonialisme* (Aimé Césaire, 1950).

³⁰ Le commerce des esclaves Noirs qui a duré trois cents années c.-à-d. de 1550 à 1850.

³¹ Voir *Contribution à l'histoire économique du Soudan Français, le commerce colonial de 1870 à 1960 : La traite Négrière, cause et conséquences* (Djibril Issa Niaré, 2003)

³² Renvoie à la colonisation et au colonialisme. Le premier est processus d'expansion territoriale qui se caractérise par l'invasion, l'occupation et parfois la domination politique, culturelle, religieuse et

des noms, Tata Michelle rebaptise Josette. Pour convaincre cette dernière de la hideur de son nom, elle s'écrie cérémonieusement :

vraiment, ma pauvre fille, je sais pas ce qui a pris ta mère de t'appeler comme ça [Josette]³³. Je me demande où elle a bien pu pêcher ce nom...Bon Dieu! Josette, c'est tombé aux oubliettes depuis belle lurette. Y a plus que des mémères qui répondent à ce nom. Des vieilles carnes de cinquante balais. Tandis que Joséphine... Ah, Joséphine! C'est le genre de prénom éternel, ça c'est la classe (P.27).

Au-delà du nom, elle lui assigne un destin. A la page 29 elle poursuit «je peux te jurer que tu seras une grande danseuse, une chanteuse internationale...T'es plus Noire qu'elle (Joséphine Baker), il ne faut pas se coller des œillères, mais la chance est de ton côté et je le lis dans tes yeux» (p.29). Une lecture en filigrane du roman nous emmène à comprendre que Tata Michelle était sérieuse dans son intention de façonner Josette à son goût tout en traçant son avenir. Dans son obstination à faire de Josette la future Joséphine Baker, elle (Tata Michelle) ne rata aucune occasion pour gaver la petite de ``Bonsoir My Love``, ``Mille et Une Nuits``, ``J'ai deux amours``, ``Ram-pam-pam``, titres phares de la Baker, l'obligeant presque à danser afin de pratiquer ses futures sorties sur scène. Il fallait à tout prix que Josette écoute Baker «jusqu'à ce que ses oreilles soient lasses et ses jambes toutes molles à force de danser» (p.71). De même que l'Europe voyait en l'Afrique une sorte de propriété qu'elle tenait à modeler telle une pâte, Tata Michelle en s'octroyant la garde de Josette tenait à en faire une version améliorée de

économique d'un pays/peuple. Le colonialisme quant à lui est une doctrine ou idéologie pratiquée par certains États sur des peuples ou d'autres États contraints d'accepter des liens de dépendance. Cf. la définition juridique en droit international public de la colonisation dans *Le lexique des termes juridiques, Jurisprudence générale*, pp. 90-91 (Dalloz, 1988).

³³ Voir *Problèmes du langage* (Émile Benveniste, Noam Chomski, Roman Jakobson, André Martinet, 1966)

Freda Joséphine Mac Donald³⁴, consacrée «vénus Noire» et donc par ricochet symbole d'exotisme, de sensualité et de sexualité pour la plupart des Européens.

Les insultes «Noiraude, mouton Noir tondu d'Afrique lorsque Tata Michelle lui avait rasée la tête» (p.54, p.56) lancées par les copains d'école de Josette et les exactions de sa tante qu'elle décrit comme «une vieille folle» (p.70) auraient pu la démoraliser complètement et constituer ainsi un frein à son épanouissement. Mais tel ne fût pas le cas. Au contraire, rejetant le négativisme associé aux étiquettes qu'on lui avait depuis toujours collées, elle a tenu bon et a surmonté sa douleur et son ressenti en se lançant dans la découverte d'elle-même. Se remémorant certains commentaires racistes d'un de ses camarades de classe Blanc lorsqu'elle vivait encore à la Sarthe, elle dit «je n'étais plus blessée par ses moqueries. Je n'étais plus en larmes quand il m'appelait l'Africaine, marron d'Inde, cirage ambulante, tête de Nègre, guenon. Je n'avais plus envie d'entrer sous terre pour cacher ma couleur Noire» (p.56). Cette indifférence quant à la manière dont les autres la percevaient l'a conduite à accepter les appellations disgracieuses qu'on lui avait attribuées. Il est important de retenir ici que Josette n'a pas endossé ces appellations comme un fardeau désagréable, mais plutôt un moyen de s'affirmer et prôner son identité jusqu'alors piétinée. Le fait que Josette finisse par accepter son identité et à s'affirmer est marqué dans ce texte à travers un épisode important: son déguisement à deux reprises en Joséphine Baker lors de la célébration du Mardi gras. La première fois, c'était à l'école avec ses copains de la Sarthe. Alors qu'elle n'avait que sept ans, Tata Michelle l'avait vêtue d'«un tricot de corps blanc, un collant rose et une ceinture de bananes en plastique autour des reins» (P.186). Elle lui avait aussi «tartiné les cheveux

³⁴ Nom de naissance de Joséphine Baker.

de blanc d'œuf [pour lisser ses cheveux trop crépus] et mis du vrai rouge à lèvres (p.186). Josette relate cette aventure non sans une grosse pointe de ressentiment. Lorsque les enfants de son école l'avaient reluquée en lui lançant des railleries, «elle avait eu envie de mourir sur-le-champ, être foudroyée comme un arbre, disparaître sous le coup de la baguette magique d'un prestidigitateur» (p.186). Mais au lieu de tout ça, il avait fallu qu'elle «remue du popotin et louche et gesticule pour ne pas gâcher la joie de Tata» (p.187). La deuxième fois ce fût à l'occasion d'un carnaval organisé par la commune de la ville de Marie-Galante. Le lycée que Josette fréquentait devait défilé pendant ledit carnaval et Christophe, son camarade de classe qui l'avait convaincue de se joindre au reste des élèves pour défilé, lui avait aussi proposé de choisir l'uniforme que porterait le groupe des filles lors du défilé. Lorsque Josette proposa de «faire courir les lycéennes ceinturées de bananes en plastique» (p.188), il n'y eut aucune objection. Si pour le comité d'organisation Josette choisit une ceinture de bananes comme tenue de défilé des filles simplement pour mettre en valeur le pays de la banane qu'est la Guadeloupe ainsi que pour soutenir les planteurs, il n'en demeure pas moins que celle-ci admet qu'elle a pris cette décision surtout pour prendre «sa revanche sur le jour du Mardi gras dans son école à la Sarthe» (p.188). En effet, par cette deuxième apparition en costume de la Baker, Josette tenait à faire un pied de nez à la vie comme le lui avait appris Mémé Georgette. Décrivant son apparition le jour du défilé devant la foule immense qui la regardait, elle dit :

J'étais pressée d'enfiler ma ceinture de Joséphine, de renouer avec mon passé, de boucler la boucle, en quelque sorte. Mes doigts tremblaient tandis que les images aux couleurs sépia défilaient devant mes yeux, brouillant ma vue. Je revoyais les sourires d'ânes des

enfants de mon école. De nouveau, je les entendais avec leurs quolibets les grelots de leurs rires, leurs flèches sifflantes. Je m'étais sentie si laide et si Noire ce jour-là. Si pitoyable. Rien de plus qu'un excrément dessous un essaim de mouches bleues. Et je voulais recommencer, comme si je n'avais qu'un petit pois dans la cabèche. Je remettais ça. Je ressortais maintenant la ceinture de bananes telle un trophée, un butin de guerre. Un trésor de pacotille (p.188).

L'accoutrement de Josette mentionné dans ce passage, la ceinture de bananes en particulier pourrait être vu comme le mot Nègre, jeté telle une insulte à la figure des Noirs, par les Blancs tel que le dit Sartre dans *Orphée Noir*. Le fait que Josette se serve de sa tenue pour la brandir comme «un trophée, un butin de guerre» pourrait avoir la même valeur que l'endossement du mot Nègre par les poètes Noirs qui s'en sont servi pour en faire leur instrument de lutte. De la même manière que les poètes de la Négritude se sont saisis du mot Nègre pour créer la Négritude qu'ils ont assumée jusqu'au bout, Josette reprend la ceinture de bananes qui lui avait été imposée dans le passé par Tata Michelle et en fait sa tenue de défilé, tenue dans laquelle elle se pavane désormais avec fierté, orgueil et défiance. «Insultée [par ses copains d'école], asservie [par Tata Michelle], Josette se redresse, réclame les insultes qu'on lui a jeté et se revendique comme Noire, en face du Blanc, dans la fierté» (Sartre, 1948).

Un autre élément important à souligner dans le texte est qu'en revenant en France à l'âge de dix-huit ans comme étudiante, Josette s'installe dans la ville de Paris. Ce Paris des années trente où les écrivains Noirs de la diaspora fondateurs de la Négritude se sont rencontrés comme étudiants. C'est le même Paris de l'activité surréaliste, des arts nègres, de la peinture cubiste, de la nouvelle musique atonale et du jazz. À Paris, Josette fera la

rencontre d'un jeune peintre Noir David, qui comme par hasard avait créé une toile arborant «une femme couleur anthracite, créature dont la tête est coiffée de lettres bleues mêlées les unes autres. Des centaines de lettres qui, au hasard des rencontres, composaient des mots. Des mots tressés dans sa chevelure» (p.409). À Paris, Josette s'abreuve des chansons des rois du blues et du Jazz des années 40 : John Lee Hooker, B.B King lorsqu'elle rédige ses romans.

À Paris, capitale d'un puissant empire colonial dont les Noirs de la diaspora étaient les ressortissants et les victimes dans les années 30, Césaire et ses confrères ont découvert et redécouvert leur identité, de même, Josette s'y découvre et s'y affirme. La découverte identitaire de Josette passe par une période d'errance ou de hantise. Cette hantise comme le dit Césaire, étant liée «à l'histoire tourmentée de la civilisation Noire. Une histoire marquée par des siècles d'esclavage, où le Noir [fut longtemps] considéré comme une catégorie inférieure à l'homme Blanc, et du colonialisme dont l'objet était d'appauvrir les Noirs sur tous les plans, en créant ainsi un véritable désordre de la structure mentale de ce dernier» (*Entretiens avec Françoise Vergès*, 2005). Le déclic se fait en Josette lors de sa rencontre avec le protégé de sa tante Margareth Solin, le sénégalais Lamine Diagne. C'est en effet au contact de ce dernier que Josette en apprend davantage sur l'Afrique et en tombe amoureuse. Le titre du roman est d'ailleurs inspiré de deux légendes que lui a racontées Lamine sur l'origine du nom Langue de Barbarie attribué au fleuve qui se trouve sur l'Ile de Saint-Louis au Sénégal. Il est utile de préciser ici que Josette apprit ce soir-là que «certains historiens assurent que, dans les temps anciens, les Maures venaient de ce côté du fleuve et y parquaient leurs bestiaux. Ils venaient de l'ancienne Barbarie, des États barbaresques (...) de l'Afrique du Nord, de la

Mauritanie et se retranchaient là, près les razzias (...). C'était devenu la terre des Barbares» (p.241). La rencontre entre Josette et Lamine dans ce texte pourrait être perçue comme une parodie de la rencontre Césaire et Senghor lorsqu'ils étaient étudiants à Paris. Rencontre qui a aidé Césaire à remplir le vide qu'il éprouvait sur la question de son identité. Lors d'un entretien avec François Beloux, Césaire témoigne :

par Senghor j'ai compris pourquoi je n'étais pas heureux à la Martinique. Par lui, j'ai très bien senti que mon vrai monde, c'était le monde africain. Lire et [évoquer] les contes, les légendes, l'histoire de la civilisation africaine a été la révélation de ce monde dont je n'avais que de très vagues prémonitions. Ce qui était confus en moi à ce moment-là s'est précisé (...) À mon retour, j'étais gros de tout ce que j'avais entendu, plein de cette vision de l'Afrique que j'avais reçue par personnes interposées (Césaire, 1969).

Comme Césaire, de retour à la maison, au sortir de sa conversation avec Lamine, ce qui était «confus» en Josette «à ce moment-là s'est précisé». On assiste alors à une épiphanie lorsqu'en plein ébats avec son amoureux elle se décrit comme «une mauresque montée sur son cheval» avant de s'écrier à tue-tête «je suis une Barbare, David. Est-ce que tu aimes les Barbares? Est-ce que tu n'as pas peur d'être fait prisonnier par une Barbare?»(P.243). On remarque ici que l'échange entre Lamine et Josette a permis à cette dernière de voir pour la première fois l'Afrique comme la source de ses origines. Grâce à cette rencontre, Josette savait dorénavant d'où elle venait, qui elle était (devenue) et surtout ce vers quoi elle se destinait. Cette rencontre quoique brève résume le détour indispensable pour que l'histoire de Josette puisse continuer de s'écrire de façon chronologique.

L'art Nègre, valeur culturelle profonde que défendirent les adeptes de la Négritude est évoqué dans ce texte à travers, la mention «des artistes afro-américains issus des diasporas disséminées à travers les cinq continents et qui, égarés à Paris (...) n'avaient jamais mis les pieds que dans une Afrique mythique (...) [et] nourrissaient l'ambition de créer une révolution artistique dans le monde Noir en faisant émerger un nouvel art Nègre, né de l'expérience de l'exil et des lambeaux de mémoire (...)» (p.247). Ce rassemblement fait penser à celui des instigateurs de la Négro-rennaissance de Harlem aux États-Unis dans les années 20. Rassemblement qui, tel que mentionné dans la première partie de ce travail, a largement contribué à la création de la Négritude. Confirmant l'influence qu'a eue la Négro-rennaissance sur la Négritude, Senghor lui-même écrit «au Quartier Latin, dans les années 30, (...) les poètes de la Négro-rennaissance qui nous influencèrent le plus sont Langston Hughes, Claude Mac Kay, Jean Toomer, James Weydon Johnson, Stirling Brown et Frank Marschall Davis. Ils nous ont prouvé le mouvement en marchant, la possibilité d'abord, en créant des œuvres d'art, de faire reconnaître et respecter la civilisation Négro-africaine» (Senghor, 1964). Mieux encore, il [Senghor] ajoute, «au sens général du mot, le mouvement de la Négritude - en tant que découverte des valeurs Noires et la prise de conscience pour le Nègre de sa situation - est né aux États-Unis d'Amérique» (Senghor, 1931).

Le dernier élément de la Négritude à relever dans ce texte porte sur la dynamique des relations familiales à l'instar des caractéristiques que donne Senghor du fonctionnement de la société Négro-africaine. Dans *Fleur de Barbarie*, on compte deux des caractéristiques principales inhérentes à l'âme Nègre telle que décrite par Senghor dans *Liberté I* : il s'agit des pratiques mystiques et de la religion ainsi que la gestion de la

famille en tant qu'unité économique Le personnage qui met le plus en exergue la pratique de la religion dans ce texte est la grand-mère de Josette, Théodora pour qui la messe, les prières et paradoxalement la communication avec les esprits sont d'une importance vitale. En effet, on la voit à plusieurs reprises «se retirer dans la pièce où elle n'est là pour personne, ni colporteur, ni marchande de poisson, ni témoins de Jéhovah pour parler aux esprits (p.65) lorsqu'elle est fâchée contre sa petite-fille. Sa communication avec les esprits ne l'empêchent pas d'entraîner cette dernière tous les dimanches à la messe où on apercevait «les grands chapeaux, les souliers neufs, les signes de croix les chants et les génuflexions sous le regard de la statue de Jeanne D'Arc » (p.102).

L'unité économique de la famille est incarnée par Madame Margareth qui, étant la plus riche d'entre les siens, elle emploie sa demi-sœur Théodora comme gouvernante, offre le billet d'avion pour rentrer aux Antilles à Josette, paye les études de la petite en France et lui verse chaque mois de l'argent de poche en même temps qu'elle lui cède pratiquement son appartement sur la Rue de Rennes à Paris. Convaincue elle aussi qu'elle est originaire de l'Afrique, lors de ses voyages au Sénégal, elle «achetait le riz par sacs de cinquante kilos et le poisson» (p.240) qu'elle offrait à ses ``frères`` africains moins fortunés qu'elle. A des moments «elle payait l'école et l'éducation aux démunis, emmenait des livres et les distribuait aux petits talibés et aux mendiants de la rue et n'a jamais eu peur d'ouvrir son porte-monnaie» (p.239).

Roman poignant nous menant dans les méandres de la vie, aussi dure soit-elle, *Fleur de Barbarie* (Beauté née dans un climat sec, dans un mélange d'eau douce et d'eau salée) montre les défauts d'une société tout en incitant à dépasser les limites qui y sont

tracées. Centré sur la mémoire, la problématique de la race et la quête identitaire, il présente Josette, une petite fille Noire qui, en découvrant son identité se libère l'esprit et brise les chaînes de préjugés raciaux, une fois arrivée à l'âge adulte. En effet, acceptant les insultes qu'on lui a attribuées depuis sa plus tendre enfance elle refuse de s'apitoyer sur son sort et décide de prendre son destin en main. L'abandon par sa mère dont elle est victime en très bas-âge projette la déportation des Noirs de l'Afrique et le silence entre elles deux montre la coupure existante entre les Antilles et l'Afrique séparées depuis des décennies par l'esclavage. La prise en charge de sa propre destinée par Josette elle-même laisse entrevoir glorieux futur auquel aspiraient les chantres de la Négritude pour les Noirs. Un futur où, comme Josette, les Noirs cesseront de subir leur passé esclavagiste et colonial en se mettant à écrire leur histoire.

Nous ne saurions conclure cette partie sans remarquer la qualité de l'écriture et la maîtrise du rythme et du temps par Pineau. Plus que tout, nous aimerions reconnaître qu'elle manie la langue française de façon remarquable, trait commun aux poètes de la Négritude qui s'exprimaient de manière brillante en français. En effet, les multiples idiomes, expressions et proverbes français qui foisonnent dans son œuvre, de même que la dextérité avec laquelle elle donne un sens aux mots, aux phrases sans vraiment avoir à les expliquer nous emmène à reconnaître que Pineau fait preuve de maestria en ce qui concerne l'articulation de ses idées en français. Ce qui est un sur les plusieurs points communs entre son œuvre et celle de Fatou Diome que nous analyserons dans les prochaines lignes.

IV. 2. Le Ventre de l'Atlantique de Fatou Diome

Paru aux éditions Anne Carrière deux ans plus tôt que *Fleur de Barbarie* (2003), le roman autobiographique de Fatou Diome, *Le Ventre de L'Atlantique*, raconte l'histoire de Salie, une jeune femme d'origine sénégalaise vivant en France depuis dix ans et partagée entre un attachement indéfectible à sa terre natale et une adaptation difficile à la vie d'immigrante en France. Née sur l'île de Niodior, Salie est élevée par sa grand-mère qui lui transmet les traditions ancestrales. Bien que la tradition ne soit pas en faveur de l'éducation pour les filles et les femmes, Salie qui préfère la compagnie des garçons, veut comme eux aller à l'école. Elle va s'y rendre en cachette, jusqu'à ce que son instituteur parvienne à convaincre sa grand-mère de l'y inscrire officiellement. Elle quitte alors son village d'origine à l'âge de treize ans pour étudier à M'bour et plus tard à Dakar où elle entame un cursus universitaire et rencontre un Français de race blanche qu'elle finira par épouser. Plus tard, elle va suivre son mari en France. Cependant une fois dans l'hexagone, elle est rejetée par sa belle-famille parce qu'elle n'est pas «Blanche-Neige» (p.50) et finit par divorcer au bout de deux ans. C'est ainsi qu'elle va se retrouver seule et démunie, dans une condition précaire de jeune immigrée, face à un monde dont elle connaît à peine les règles, coutumes et subtilités.

Salie a un frère, Madické, resté au pays, un passionné de football qui rêve d'en faire sa profession. Comme sa sœur, il voudrait quitter le Sénégal pour s'installer en France où il espère trouver un club dans lequel il se fera un nom. Comptant sur Salie pour l'appuyer dans ses démarches, il l'assaille de coups de fil pour lui rappeler ses projets. Cependant, celle-ci, trop avertie des difficultés auxquelles font face les jeunes Africains qui viennent à l'aventure en France, refuse de l'aider à quitter l'île de leur

enfance. Convaincre son jeune frère du caractère chimérique de ses projets devient la tâche que s'attribue Salie. Tâche absolument difficile car tout semble prouver à Madické que la seule démarche qui lui permettrait d'échapper à la galère ambiante, c'est de s'exiler en France. Son désir de quitter sa terre natale est alimenté par les récits de «l'homme de Barbès» qui y a soi-disant fait fortune. En effet, le parcours atypique de cet homme relaté par lui-même est salué et envié par les habitants de son village, jeunes et vieux confondus. Les jeunes femmes célibataires rêvent de l'avoir pour époux, les vieux voient en lui le digne fils qu'ils n'ont pas eu la chance de voir et pour les jeunes il est le reflet de leur avenir. Ses séjours dans la capitale française lui ont apporté fortune, pouvoir et notoriété. Parti de rien, il est devenu un homme estimé car possédant une grande demeure, plusieurs épouses, un petit commerce et la seule télévision du village. Mais ce que ce héros, flagorné par les gens de son village, et à qui l'immigration semble avoir réussi, omet de raconter à ses concitoyens, c'est les taudis qui ont abrité sa misère, ses années de galère, les conditions de vie pitoyables qu'il a connues en France. En effet, sans papiers et sans éducation, il a survécu au prix de corvées très dures chez des employeurs auxquels il obéissait au doigt et à l'œil. Il n'est pas surprenant qu'il dédaigne sa Rolex de contrebande, son salon en cuir, son congélateur fermé à clé, ses trois premières femmes et sa télé car le prix payé pour les avoir est on ne peut plus fort. De fait, les conditions de vie paradisiaques qu'il décrit ne sont pas tout à fait exactes car elles n'ont rien à voir avec celles de la grande majorité d'Africains qui débarquent en France chaque année dans l'espoir d'y faire fortune. Mais les clichés de son discours appuyés par la propagande affichée sur les écrans de télévision n'ont que contribué à accroître la crédulité de ses admirateurs au village. Aussi, avertie du pompeux feed-back répandu par l'homme de

Barbès sur l'immigration en France, Salie, qui a fait la douloureuse expérience de la solitude et du racisme, décide lors d'un séjour de vacances sur son île natale d'avertir les jeunes sur la face cachée que peut revêtir ce type d'aventure.

En somme, tout comme dans leurs écrits, les fondateurs de la Négritude dénonçaient la colonisation appelée par Césaire «la honte du XX^{ème} siècle» (*Discours sur le Colonialisme*, 1950), la narratrice de ce roman dénonce l'emprise de la France sur son ancienne colonie, le Sénégal. Pour elle, «après la colonisation historiquement reconnue, règne maintenant une sorte de colonisation mentale. Les jeunes [la population] vénéraient et vénèrent encore la France» (p.60). Dans sa logique, le colonialisme «dont l'objet était d'appauvrir les Noirs sur tous les plans» (Obanda, 2009) a tellement marqué la conscience des Africains que cela a créé en eux un véritable complexe d'infériorité par rapport aux anciennes métropoles. Dans *Peau Noire, masques Blancs*, Fanon affirme que «tout peuple colonisé —c'est-à-dire tout peuple au sein duquel a pris naissance un complexe d'infériorité, du fait de la mise au tombeau de l'originalité locale— se situe vis-à-vis (...) de la métropole. Le colonisé se sera d'autant plus échappé de sa brousse qu'il aura fait siennes les valeurs culturelles de la métropole. Il sera d'autant plus Blanc qu'il aura rejeté sa noirceur, sa brousse» (Fanon, 1962). Le Sénégal étant une ancienne colonie de la France, le «complexe d'infériorité, du fait de la mise au tombeau de l'originalité locale sénégalaise» qu'évoque Fanon se perçoit à travers le frère de Salie et ses copains du village qui, obnubilés par la France³⁵ lui vouent une certaine vénération. Ces derniers, gavés d'images que renvoient la télévision et la réussite apparente des autres immigrés en France, se bouchent littéralement les oreilles lorsqu'ils entendent Salie raconter sa

³⁵ Cf. *A Missions to Civilize : the republican idea of empire in France and West Africa, 1895-1930* (Alice Conklin, 1997).

difficile expérience en terre d'exil. Elle a beau dire, faire, citer preuves et expériences, pour eux, ce pays qui a longtemps dominé, régi et imposé les règles de fonctionnement de leur gouvernement, leurs dirigeants politiques, parents et grands-parents, demeure la référence par excellence. De plus c'est dans ce pays que, selon l'homme de Barbès,

les gens sont très riches. Chaque couple habite, avec ses enfants, dans un appartement luxueux, avec électricité et eau courante. Ce n'est pas comme chez [eux], où quatre générations cohabitent sous le même toit. Chacun a sa voiture pour aller au travail et amener les enfants à l'école; sa télévision, son frigo et son congélateur chargés de bonne nourriture. Ils ont une vie très reposante. Leurs femmes ne font plus les tâches ménagères (p.97-98).

Face à de telles caricatures, les écrits de Diome affichent une pointe de dépit lorsqu'elle est emmenée à admettre que tout ce qui est enviable vient de France. En effet Ndétare, « l'instituteur très savant a fait une partie de ses études en France. Tous ceux qui occupent des postes importants au pays ont poursuivi leurs études en France. Les femmes de nos présidents successifs sont toutes françaises. Pour gagner les élections, le Père-de-la Nation gagne d'abord la France. Les quelques joueurs sénégalais riches et célèbres jouent en France » (p.60). Cependant, à l'instar de Césaire et malgré son désenchantement, Salie invite son frère et ses amis à se débarrasser de leur complexe d'infériorité envers la France, les français et leur mode de vie. Pour cela, elle va pousser son frère à se réaliser personnellement dans son Sénégal natal en y montant son propre commerce. Par ailleurs, Impartiale, Diome, veut éradiquer de la mentalité des jeunes Sénégalais l'idée que seule la France, par le biais de la colonisation, est responsable de la précarité de la vie dans le pays. Pour elle, si les choses doivent changer, il faudrait que ses compatriotes cessent de se comporter

comme des prisonniers candides d'un système dans lequel ils n'ont pas leur mot à dire, ni leur part à faire. En somme, elle invite les sujets coloniaux que sont ses compatriotes à se prendre en charge. Pour ce faire ses concitoyens devraient s'informer davantage sur la vie réelle des immigrés en France au lieu de se baser sur le récit d'un seul personnage. Cette démarche permettrait de limiter les dégâts causés par la propagande sur l'immixtion française au Sénégal. Plus avertis des réalités de l'hexagone, les jeunes sénégalais seraient moins enclins à abandonner leur terre natale au profit de la chimère que représente un exil idyllique.

Le deuxième point commun entre *Le Ventre de l'Atlantique* et les revendications de la Négritude c'est la remarque acerbe de Diome sur les Européens qui, prétextant la soif de l'exotisme, viennent en Afrique «uniquement visiter des paysages de fesses Noires» (p.229). Quand on sait que dans *Discours sur le Colonialisme*, Césaire définit la colonisation comme une autre forme de «chosification de millions d'êtres humains» (Césaire, 1950); on se demande si la mention par Diome des jeunes étalons Noirs aux plaques de chocolat dont se servent «mesdames les touristes venues réveiller leurs corps en carence d'hormones au prix d'une chaîne ou d'une montre même en or» (p.231) n'est pas une illustration de cette chosification que dénonçait le poète. Il semble, en tous cas, que pour Diome, le fait que ces prétendus touristes «amateurs d'exotisme» fassent miroiter la vie en Europe à leurs partenaires africains, en agitant des cadeaux insignifiants et parfois la promesse d'un mariage douteux, soit une façon de prolonger la société coloniale dans laquelle il a toujours existé un dominant et un dominé. Et la racine du mal créé par la société coloniale, tel que l'explique Pape Ndiaye, vient de «l'ordre racial du monde qui fût établi par l'Europe pendant la colonisation» (Ndiaye, 2013). Cet ordre

racial ayant pendant plusieurs décennies placé la race Blanche en position de supériorité par rapport à la race Noire, il est compréhensible que la plupart des Noirs se considèrent inférieurs aux Blancs³⁶ C'est ce sentiment d'infériorité qui pousse justement certaines jeunes femmes Noires «au ventre vide à se marier, comme l'on descend au fond d'une mine de diamants, avec des croulants occidentaux qui n'ont plus que le charme de leur bourse pour séduire» (p.232). Aussi la critique de Diome sur «les vieux touristes pathétiques prêts à s'acheter des noces» et «les hordes de névrosés amateurs de chair fraîche» (p.232) peut être vue comme une dénonciation de l'exploitation du Noir par le Blanc. Le fait qu'elle en parle, même si elle ne préconise pas de solution imminente, indique une interpellation; une sorte d'appel à un renouvellement des mentalités, prélude à la création d'une société plus équilibrée. Loyale, elle s'assure de rappeler à ses confrères africains qu'«en Europe, vous êtes d'abord Noirs, accessoirement citoyens, définitivement étrangers et ça ce n'est pas écrit dans la constitution et certains le lisent sur votre peau» (p.202). Ce rappel exempt de fioritures est une autre invitation à se prendre en charge, une injonction lancée aux jeunes pour qu'ils assument leur destin depuis le Sénégal même où ils vivent. Point n'est besoin pour eux de venir en France pour réaliser leurs rêves. La France n'est pas cet Eldorado imaginaire qui leur est vendu à la télé. «Il ne vous suffira pas de débarquer ici pour mener la vie de ces touristes smicards qui vous font baver, en vous abandonnant leurs pacotille made in Paradis», écrit-elle. «Là-bas aussi il y a le chômage...» (p.203).

Au-delà des influences extérieures qui ont grandement altéré la manière dont ses concitoyens raisonnent, Diome, par l'entremise de l'instituteur du village pointe aussi du

³⁶ Cf. *A Missions to Civilize : the republican idea of empire in France and West Africa, 1895-1930* (Alice Conklin, 1997).

doigt leur manière de faire, héritée d'une tradition désuète. Le vieux savant ne mâche pas ses mots lorsque, déconstruisant les mœurs locales, il avance :

Je crois qu'il faudrait programmer la pilule dans un riz génétiquement modifié afin d'obliger les femmes à s'en servir; si seulement les féodaux qui leur servent d'époux pouvaient arrêter de mesurer leur virilité au nombre de leurs enfants. Ça aussi, petits, c'est le sous-développement et ça se joue dans les mentalités. Essayez de ne pas reproduire les erreurs de vos pères et vous verrez que, même sans aller à l'étranger, vous aurez plus de chance qu'eux de vous en sortir ici. D'accord, soyez prêts au départ, allez vers une meilleure existence, mais pas avec des valises, avec vos neurones ! Faites émigrer de vos têtes certaines habitudes bien ancrées qui vous chevillent à un mode de vie révolu. La polygamie, la profusion d'enfants, tout cela constitue le terreau fertile du sous-développement. Nul besoin de faire des mathématiques supérieures pour comprendre que plus il y a de gens, moins grande est la part de pain à partager (p.206).

Si les idées progressistes de l'instituteur Ndétare n'empêchent ni à la polygamie de perdurer, ni à la limitation des naissances d'en revêtir les allures être d'une provocation, ni les épouses incapables de donner un fils à leur époux d'être rejetées, ni les femmes d'être exploitées, cet appel au changement indique un fait : c'est que, comme le pensait Césaire, l'histoire peut et doit se réinventer. Cela montre surtout que la destinée de l'île de Niodior, de même que celle des Sénégalais, des Africains, des immigrés et (partant du continent) appartient en premier aux rares personnes qui, comme Salie, décideront, de suivre le chemin qu'ils se traceront eux-mêmes.

Bien que Diome présente la tradition dans ce texte comme un moyen pour le peuple de maintenir le statu quo, il n'en demeure pas moins qu'à travers cette description

nous entrevoyons la dynamique de fonctionnement de la société Négro-africaine que décrit Senghor dans *Liberté I*. En effet, les chèques que Salie envoie régulièrement à sa grand-mère et à son frère reflètent l'unité économique des sociétés Noires dont parle Senghor qui, décrivant la dynamique des familles Négro-africaines, précise que «le bien de la famille est commun, indivis» (p.28). Salie qui connaît ce principe fondamental selon lequel «bien commun, bien de tous» (p.191) en Afrique, l'applique sans réfléchir. Aussi, même si elle se plaint du fait que, sans lui demander son avis, on lui avait simplement indiqué la somme qu'elle devait déboursier «pour régaler tout un monde invité spontanément» à un déjeuner familial dès le surlendemain de son arrivée, elle avait abdiqué.

Le troisième élément de la Négritude souligné dans cet ouvrage se rapporte au sens démesuré de l'honneur afin que perdure «le sentiment de dignité bien connu chez les Noirs» (Senghor, 26) qui est inculqué aux habitants de Niodior dès leur plus tendre enfance. En effet, le slogan «chaque miette de votre vie doit servir à conquérir la dignité» dont on les abreuve depuis leur plus tendre enfance et qui revient plusieurs fois dans le roman (p.109, p.112, p.120) revêt deux représentations dans ce roman. La première se voit en la personne de l'homme de Barbès qui malgré sa galère en France, s'en tire passablement bien. En effet, lors de son séjour à l'étranger et malgré son dur labeur, il réussissait, chaque fois qu'il revenait en vacances, à ramener des cadeaux à sa famille. Il a aussi pu économiser suffisamment pour se construire une villa et maintenir son standard de vie en important de la marchandise de France qu'il revend à domicile. «Travailler, économiser et revenir au pays s'occuper de la famille » (p.119) étant les critères indicatifs de réussite d'un digne ressortissant du pays, aux yeux des siens, l'homme de

Barbès avait passé le test. Et sa réussite sociale lui avait permis d'acquérir une certaine notoriété. La deuxième représentation du sens de la dignité, plus lugubre que la première, est incarnée dans cet ouvrage en la personne de Moussa. Seul enfant male et aîné d'une famille nombreuse, «il en avait eu assez de contempler la misère des siens et avait décidé, à vingt ans d'aller chercher à faire fortune car trop de gens comptaient sur lui pour manger» (p.109-110). Il frappa à toutes les portes et finit par se faire remarquer par Jean-Charles Sauveur, un chasseur de talents pour le compte d'un grand club français. Une fois en France, Moussa qui avait été recruté dans un club local «sur son potentiel d'attaquant n'avait jamais inscrit le moindre but ceci malgré les entraînements intensifs et ses nombreux gris-gris» (p.116). Sa carte de séjour s'était périmée et Jean-Charles Sauveur qui avait investi plus de «cinq cent mille balles» (p.117) pour le faire venir en France avait exigé qu'il lui rembourse en allant travaillant au noir sur un bateau qui appartenait à un ami à lui. «Le renouvellement de ta carte de séjour, faut même pas y songer» avait lancé ce dernier; «il me versera ton salaire et quand tu auras fini de me rembourser, tu pourras économiser de quoi aller faire la bamboula au pays» avait dit Jean-Charles. Malheureusement pour Moussa, lors d'un contrôle inopiné de la police sur le bateau, il s'était fait prendre et avait fini par être «vomi sur le tarmac de l'aéroport de Dakar» (P.125) après plusieurs jours d'angoisse et d'agonie dans une minuscule cellule de police française. Une fois au village, il raconta aux siens son expérience de la France, ce qui «le couvrit de cendres. Il ne brilla plus de la lumière européenne et devint moins intéressant que le plus sédentaire des insulaires»(.126). Il fut vilipendé, dénigré, raillé à tel point que, même l'idiot du village le tança disant «tous ceux qui ont travaillé là-bas ont construit des maisons et des boutiques. Si tu n'as rien ramené c'est peut-être parce que tu n'as rien

foutu» (p.126). Blessé dans son amour-propre et incapable de soutenir le regard de sa famille qui se sentait déshonorée par lui, il se refugia dans un mutisme total et finit par se donner la mort en se jetant justement dans l'Atlantique dont il imaginait que «le ventre amer serait plus doux que son lit» (p.128). Nous voyons ici que le sentiment de dignité très accru chez les Noirs dont parle Senghor s'est manifesté en l'homme de Barbès et en Moussa de deux façons différentes. L'homme de Barbès, a travaillé comme un Nègre en France (p.102-104) pour obtenir un certain standing de vie et redorer le blason familial et l'autre, Moussa, moins chanceux malgré sa hargne au travail a choisi de se suicider car l'idée de mourir lui semblait plus noble que celle d'affronter le déshonneur³⁷.

Un autre aspect non moins virulent de la Négritude dans cet ouvrage est évoqué à travers la dénonciation du racisme encore rampant en France au XXIème siècle. En effet, en plus du divorce de Salie causé par sa belle-famille qui ne voulait pas entendre parler d'elle à cause de sa couleur, plusieurs conversations illustrent la discrimination raciale dont elle ou d'autres Noirs furent victimes. La toute première eut lieu au centre de formation dans lequel Moussa avait été admis grâce à son recruteur Jean-Charles Sauveur. A l'occasion d'un entraînement, l'un de ses coéquipiers Blanc lui lança « Hé, Nègro! Tu ne sais pas faire une passe ou quoi? Passe le ballon, ce n'est pas une noix de coco!» (p.114). Aux vestiaires quelqu'un d'autre avait continué à le railler disant «tu ne sais pas faire une passe? T'inquiète, on t'apprendra, on te fera visiter le bois de Boulogne la nuit, tu seras invisible mais tu pourras tout voir» (p.115). Un autre, se moquant de ce que Moussa leur aurait dit que Pigalle fut donné comme nom à la rue parisienne par un célèbre sculpteur français du XVIIIème siècle, ajouta «on se demande où il va chercher

³⁷ Voir *Honour in African History* (John Iliffe, 2005) et *Roman Africain et traditions* (Mohamadou Kane, 1993).

tout ça. Me dis pas que ça discute sculpture sous les bananiers» (p.115). Tel qu'on le constate, Diome met un point d'honneur à révéler les insultes, blagues et allusions racistes faites à Moussa jusqu'à ce qu'il quittât le sol français. Mais les scènes les plus culminantes, celles indiquant le racisme dans le roman apparaissent vers la fin du récit, lorsque Diome relate son arrivée pour la première fois en France. «L'avion atterrit à 14 heures et vomit une foule multicolore qui déferla aussitôt vers le hall de l'aéroport» écrit-elle «les voyageurs formèrent deux rangées devant les guichets de contrôle. D'un coup d'œil, je repérai celle qui avançait le plus vite et suivis le mouvement, avant de remarquer l'inscription : Passeports européens. Ah zut! J'y étais presque! Je croyais que l'apartheid était fini, prestai-je en quittant le rang» (p.234). La référence ici à l'apartheid par la narratrice n'est pas innocente car celle-ci veut amplifier le sentiment de discrimination éprouvé quant à cette séparation de files entre européens et les autres ressortissants du monde. Le fait que la file des passeports européens avançait plus vite que l'autre indique aussi un traitement de préférence et donc efficace et plus rapide.

Toujours à l'aéroport, la deuxième scène se passe entre Salie, un homme en tenue et un couple d'africains juste devant elle qui baragouinait une langue qu'elle n'avait jamais entendu avant. Après vérification des pièces d'identité apparemment douteuses du couple par un officier de police Blanc, ce dernier, réalisant que ses interlocuteurs ne comprenaient pas le français, se tourna vers Salie à qui il ordonna de leur traduire ce qu'il disait. Celle-ci essayait d'expliquer au policier qu'elle ne comprenait pas leur langue lorsqu'elle l'entendit vociférer «mais enfin, c'est incroyable, et vous vous parlez comment chez vous, avec les pieds peut-être?». Refusant de se décourager, elle était en train de citer Georges Fortune selon qui «il y aurait au moins huit cent langues en

Afrique» (p.235) lorsqu'elle entendit le policier violement interjeter «je m'en fous de votre Georges et de sa fortune, ce qui m'emmerde, c'est de vous voir, tous autant que vous êtes, venir chercher la vôtre ici» (p.237). Si le «vous» ici semble revêtir un sens assez global, nous ne pouvons pas non plus exclure l'hypothèse qu'il puisse s'adresser directement au couple africain, à Salie et donc aux Noirs qui sont considérés comme des étrangers. Si nous partons du fait que le «vous» exclut le locuteur, on pourrait déduire que l'officier de police se définit comme le français alors que les autres sont des étrangers. Il se définit comme victime alors que les autres sont des agresseurs, des dangers à son bien-être. L'obstacle majeur qui se cache derrière le mot 'vous' la couleur de peau et dans une moindre mesure le continent dont Salie et le couple sont ressortissants. Pour davantage exposer sa pensée sur l'immigration, Diome l'assimile à l'esclavage. En effet, relatant sa première année de vie en France, elle écrit :

avant de m'accorder ma carte de séjour, on m'avait convoquée dès le lendemain à l'Office des migrations internationales pour une radio intégrale. Sans gale ni pustules, ne couvrant non plus rien d'inavouable, on m'avait adressé, avec une facture de 320 francs français, un certificat médical qui déclarait : Remplit les conditions requises au point de vue sanitaire pour être autorisé à résider en France. Ainsi donc, la maladie est considérée comme une tare rédhibitoire pour l'accès au territoire français. Remarquez, à l'époque où l'on vendait pêle-mêle le Nègre, l'ébène et les épices, personne n'achetait d'esclave malade. Et dans les colonies, les autochtones crurent pendant longtemps que jamais le maître Blanc ne tombait malade, tant tout était fait pour maintenir le mythe de sa supériorité (p.248).

De même que Senghor et Césaire, Diome s'oppose farouchement au fait que les Blancs soient considérés supérieurs et donc au-dessus des Noirs. Par conséquent elle

expose les critères aléatoires de l'immigration dans une France qui continue de tout mettre en exergue, bien que de façon déguisée, pour que sa suprématie par rapport à ses ex-colonies reste intouchée.

Enfin, le dernier point de liaison entre ce texte et la Négritude césairienne est la quête identitaire que l'on voit chez Salie. Pour cette jeune femme, ce sont les avatars de sa naissance qui l'ont cataloguée au sein de sa communauté et l'ont poussée à partir de son village natal. Au lieu de se contenter d'un fils du village, sa mère est allée choisir un amoureux ailleurs et cet homme n'a légué à sa fille, pour tout héritage, qu'un nom à consonance étrangère. Ce qui a fait d'elle la victime de ses camarades et des mégères du quartier. N'eut été le dévouement de sa grand-mère, l'attention bienveillante de l'instituteur qui l'a acceptée à l'école et la force de caractère de Salie, son avenir aurait été bien compromis dans un village où «l'arbre à palabre est un parlement, et l'arbre généalogique, une carte d'identité» (p.90). L'on pourrait penser qu'une fois en Métropole, parce que rejetée par les siens, Salie abandonnerait tout ce qui la liait au pays de sa naissance pour adopter les valeurs de la République. Mais il n'en est rien. Incapable d'effacer à jamais les expériences vécues au cours des années passées au Sénégal, Salie ne cesse de ressasser l'apprentissage de la vie fait sur son île natale. Après une réévaluation neutre de son vécu au Sénégal et en France, elle finit, comme Césaire, par découvrir son identité de Noire en France. Peu avant la fin du roman, se référant à elle-même, elle invoque la «moi d'ici, moi de là là-bas» (p.259). Un peu comme pour dire que son identité est la résultante de sa «valse entre les deux continents» (p.263). Cette fusion de l'Afrique et l'Europe qu'on trouve en Salie fait penser à Senghor qui, définissant la civilisation de l'universel, disait qu'elle serait issue de «l'association de deux ou

plusieurs cultures et races ainsi que d'une assimilation réciproque d'idées et de valeurs essentielles» (Senghor, 1964). Si la phrase, «l'Afrique et l'Europe se demandent quel bout de moi leur appartient (p.294), (...) mais je cherche mon pays là où on apprécie l'être-additionné, sans dissocier ses multiples strates. Je cherche mon pays là où s'estompe la fragmentation identitaire» (p.295-296) rend la mixtion Afrique-Europe quelque peu confuse, il n'en demeure pas moins qu'il reste un panachage quand même. La preuve en est que tout le long du roman, elle parle de sa vie et son vécu en parité. Presque toutes les évocations des citoyens français conduisent à l'évocation des sénégalais. Chaque allusion au régime sénégalais entraîne presque toujours une comparaison à celui de la France et ainsi de suite. Bien plus encore, lorsqu'elle parle d'elle elle cite toujours deux personnes : «la moi d'ici et moi d'ailleurs». Ce qui est une indication du fait qu'elle appartient aux deux et ne peut se dissocier d'aucun des deux. Elle ne se sent nullement tiraillée par ces deux mondes. Elle les assume totalement.

L'on pourrait aussi penser que ce pays où «l'être-additionné est apprécié et où la fragmentation identitaire n'existe pas» auquel fait allusion Salie est une projection du pays/monde idéal que recherchait Senghor en incitant le monde à fonder une culture dite de l'universel au XXème siècle. De même, Salie semble être l'incarnation de l'apport de la Négritude et/ou du «Néo-Nègre» au rendez-vous de l'Humanisme du XXIème siècle. En effet, si la structure identitaire de Salie retransmet «les richesses de la philosophie, de la littérature et de l'art traditionnel Nègro-Africain» (Senghor, 1966), elle est aussi composée «des emprunts faits (...) aux autres civilisations, singulièrement à l'Européenne» (Senghor, 1966). Dans la mémoire de Salie, mémoire fidèle qui lui a permis de définir son identité, il existe la vie au village, les repas en famille autour d'un

grand bol, le service de l'autre, les chants coutumiers dont elle se rappelle mélodie et paroles (p.276), les danses traditionnelles qu'elle esquisse dans la ville de M'bour tout en s'empregnant «de la magie de la litanie rythmique» (p.224) mais aussi la France «qui l'attire car vierge de son histoire, elle ne la juge pas sur la base des erreurs du destin, mais en fonction de ce qu'elle a choisi d'être» (p.262), ce qui est pour elle gage de liberté et d'autodétermination. Étant donné que les différentes facettes de l'existence de Salie au Sénégal et en France laissent transparaître «les beautés réconciliées de deux races» (Senghor, 1964), nous pouvons dire d'une certaine manière que le mélange quoique diffus de l'Afrique et l'Europe en Salie fait qu'elle porte en elle l'universalisme de Senghor.

Outre ceux susmentionnés, le texte compte deux autres éléments non moins importants de la Négritude à savoir, l'image du Nègre en tant qu'être rythmique comme l'atteste Senghor dans *Liberté I* ainsi que l'usage du français et son écriture par les Négro-africains. En ce qui concerne le rythme, Diome dépeignant Moussa qui rêvait des buts qu'il marquerait au Mondial de 1998 auquel il espérait assister, écrit « il s'était inventé une pause victorieuse devant les acteurs du Mondial. Non, Moussa ne se serait pas contenté d'un regard vague et d'un doigt posé sur la bouche pour inviter les spectateurs à admirer le merveilleux buteur épaté par son œuvre (...). Enfant de la terre et du rythme, il exécuterait un mbalax³⁸ endiablé avant de se jeter sur la pelouse » (p.116). Lorsque Diome décrit sa propre réaction au son du Tam-tam lors d'une ballade dans un quartier de la ville de M'bour, elle écrit «aucune fille d'Afrique, même après de longues années d'absence, ne peut rester froide au son du Tam-tam. Il s'infiltré en vous (...) et vous fait vibrer de l'intérieur»

³⁸ Musique sénégalaise très populaire, très dansante et très rythmée. Basée sur les percussions dont le tama et le sabar, le mbalax puise le plus de sa technique de la musique traditionnelle et conservatrice Sérère appelée le Njuup.

(P.225). Réaffirmant la pensée de Senghor qui dit que «la danse est instinctive chez le Nègre» (Senghor, 1964), elle atteste «la danse est un réflexe. Elle ne s'apprend pas car elle est sensation, expression de bien-être, réveil à soi-même, manifestation de la vie, [elle est énergie] spontanée» (p.225). Poussant plus loin son raisonnement, elle affirme «on peut remplacer nos pagnes par des pantalons, trafiquer nos dialectes voler nos masques, défriser nos cheveux ou décolorer notre peau, mais aucun savoir-faire technique ou chimique ne saura jamais faire extirper de notre âme la veine rythmique qui bondit en nous dès la première résonnance du djembé» (p.225). Lorsqu'à la ligne suivante, elle écrit «raison et sensibilité ne s'excluent pas», cela nous renvoie à la fameuse citation de Senghor qui dit que «l'émotion est Nègre et la raison hellène» (Senghor, 1939). L'association par Diome de la sensibilité (qui est une marque d'émotion) et la raison n'est pas innocente. Une fois de plus elle traduit la perception qu'elle a d'elle-même : une fusion entre la manière de réfléchir et de concevoir les choses par les occidentaux à qui Senghor attribue une raison discursive et celle des Africains dont celui-ci dit que la raison est intuitive. Force est de noter que la description du rythme par la narratrice, sa réaction spontanée à l'écoute du son d'un Tam-tam et la manière instinctive dont elle se met à danser en plein rue prouvent non seulement qu'elle reste malgré tout profondément attachée à ses origines africaines mais aussi qu'elle est une légitime fille de la Négritude senghorienne.

Pour ce qui est de l'utilisation du français, non seulement Diome maîtrise cette langue, mais ce qui fait sa particularité c'est qu'elle fait des associations sémantiques chargées d'images et de proverbes qui reflètent parfaitement l'Afrique d'où elle vient. Contant la réaction des hommes et commères de son village suite à son divorce et au fait

qu'elle n'avait pas d'enfant elle dit «en dépit d'une satisfaction à peine dissimulée on me reprocha mon divorce. *L'âne n'abandonne jamais le bon foin*, disaient les hommes, *et l'agriculteur attend des récoltes de ses semailles (...)* *L'honneur d'une femme c'est son lait*» (p.68) renchérisaient les femmes. La mention de l'âne, de l'agriculteur, des récoltes et des semailles ici sont une indication du milieu rural et agro-pastoral dans lequel Salie a grandi avant de quitter le pays. «Le Nègre est un homme de la nature» ne cessait d'affirmer l'un des pères de la Négritude (Senghor, 1964). Par ailleurs c'est souvent qu'elle cite son mentor de grand-mère qui lui avait une fois dit «*ceux qui ont un bon guide ne se perdent jamais dans la jungle*» (p.81). Nous voyons à nouveau ici que la jungle renvoie à un certain milieu trouvé uniquement en Afrique, en Amérique ou en Asie. Et quand on sait que la narratrice est d'origine africaine, on comprend que ce proverbe renvoie à la jungle africaine. Faisant mention de la coépouse sa cousine qui n'avait fait que des filles, sept au total avec son mari, elle écrit «*on l'appelait laalebasse cassée*» tandis que ses seules amies lui répétaient «*nourrir des filles, c'est engraisser des vaches dont on n'aura jamais le lait*» ou encore «*berger sans taureau finira sans troupeau*» (p.166-167). A nouveau, l'image de laalebasse, l'évocation des vaches, du lait, du berger et son troupeau ramène à la vie en milieu champêtre très souvent observée dans les villages en Afrique. Mieux encore, à travers ces images et représentations, Diome parvient à montrer l'importance que la société Nègro-africaine accorde à l'homme. Elle brosse avec brio les critères qui, selon la culture africaine, caractérisent la beauté de ce dernier. «Comme on dit dans mon Boal natal, écrit-elle, la beauté d'un homme est dans sa poche et aussi là où le lézard sautille» (p.165). Une relecture du texte emmènera le lecteur non-averti à comprendre que le lézard ici fait

allusion au sexe masculin, mais pour les paysans avisés, l'analogie lézard et sexe sera évidente à décrypter. Plus loin, pour expliquer la place du secret dans la société Négro-africaine, elle écrit «*la noblesse d'un ventre, c'est sa capacité à offrir une tombe au secret, et celui qui ouvre cette tombe doit en supporter l'odeur*» (p.180). Cette image assez forte du ventre comme une tombe montre bien jusqu'à quel point un secret doit être gardé, le seul moyen de l'extirper étant d'ouvrir le ventre.

Tel que nous le constatons, Diome a cette originalité qu'en plus de maîtriser la langue elle l'adapte de manière remarquable au contexte africain dans lequel elle a baigné dans sa tendre enfance. Aussi, le décor truffé de «cocotiers se balançant à la recherche d'une position idéale» (p.209), de «dauphins, accompagnés de leurs petits piquant des plongées derrière les pirogues» (p.153), de «vagues de l'Atlantique frappant la mangrove» (p.127), de «premiers chants des loups arrachant des prières aux bergers et renvoyant les veaux au flanc de leur mère» (p.82) renvoient à « l'univers naturel avec lequel le Négro-africain est en communion» d'après Senghor.

Fortement imprégné de la vie de Diome (son enfance au Sénégal, son intégration en France et les relations qu'elle entretient avec ces deux pays), *Le Ventre de l'Atlantique* est écrit sur un ton franc et humoristique. Profond et enrichissant, il nous rappelle combien il peut être difficile de savoir qui l'on est et l'image que nous avons tendance à nous forger à cause du regard des autres. Si ce roman présente une multitude de thèmes tels que la culture et la tradition africaine, le football, le racisme, l'immigration, pour ne citer que ceux-là, il expose surtout les préoccupations identitaires de Salie. Identité qu'elle découvre après moult questionnements et finit par dire qu'elle est un assortiment de l'Europe et de l'Afrique, ce «bicéphalisme culturel» dont Senghor

parlait en énumérant les objectifs de la Négritude. En effet, animant l'Europe et le monde à travers les valeurs de son histoire et vécu Négro-africains, dans ce roman, Diome continue d'«ouvrir la voie à la poésie Noire sans pour autant renoncer à être française» (Senghor 1964). Ceci est d'autant plus vrai qu'elle conclut «je suis chez moi là où l'Afrique et l'Europe perdent leur orgueil et se contentent de s'additionner : sur un page, l'alliage qu'elles m'ont légué» (p.210).

IV.3. *Demain j'aurai vingt ans* d'Alain Mabanckou

Écrit par le Franco-congolais Alain Mabanckou, *Demain J'aurai vingt ans* est un roman autobiographique qui a marqué l'entrée de l'auteur dans la prestigieuse collection Blanche des éditions Gallimard en 2010. *Demain J'aurai vingt ans* est un tableau du Congo-Brazzaville entre les années 70 et 80, avec en toile de fond la vague du communisme qui déferla sur plusieurs nations du continent africain au lendemain des Indépendances. Dans ce roman, le narrateur, Michel, âgé d'une dizaine d'années nous décrit comment il fait l'apprentissage de la vie, de l'amitié et de l'amour, pendant que son pays vit sa première décennie d'indépendance sous la houlette du chef charismatique marxiste appelé communément «l'immortel Marien Ngouabi». Les épisodes d'une chronique familiale truculente et joyeuse se succèdent avec des situations burlesques. Le père adoptif de Michel travaille comme réceptionniste à l'hôtel Victory Palace et sa mère, maman Pauline, a parfois du mal à l'éduquer car il est turbulent et très souvent capricieux. Michel a aussi un oncle, René, le frère de sa mère qui est fort en gueule et

plutôt riche bien qu'opportunistement communiste. Son meilleur ami Lounès a une sœur du nom de Caroline qui provoque chez notre protagoniste un furieux branle-bas d'hormones.

Dans cette œuvre de Mabanckou, la tendresse de la voix du narrateur cache une douleur interne qui traverse tout le roman: l'enfance d'un fils unique dont la mère n'aura de cesse de chercher toute sa vie à avoir un autre enfant. La trame du roman tient donc sur la quête d'une clé supposée ouvrir le ventre de cette mère afin de permettre à un autre enfant de voir le jour. D'après un marabout, c'est le petit Michel qui détient cette clé qu'il aurait cachée quelque part après avoir verrouillé à double tour la porte au moment où il sortait du ventre de sa mère.

Si de prime abord *Demain J'aurai vingt ans* semble ne rien laisser présager de la Négritude, il n'en demeure pas moins que ce sujet y est abordé de long en large. Il faut cependant noter qu'il y est traité de manière différente car au lieu de se concentrer sur le passé et l'histoire des Noirs comme le faisaient Césaire et Senghor, Mabanckou lui se focalise sur le vécu au quotidien du Noir; il examine l'aujourd'hui, l'ici, le maintenant et dans une moindre mesure le «demain». De ce fait, la Négritude que présente Mabanckou est une Négritude qui met en exergue le Noir en tant qu'individu qui se bat tant bien que mal pour devenir agent et maître principal de son destin dans un milieu donné. Sa Négritude est une Négritude qui milite pour la survie de l'homme Noir au jour le jour, la vie de ce dernier dans l'aujourd'hui. Cette approche toute nouvelle du mouvement de la Négritude le distingue non seulement de ses prédécesseurs mais aussi de ses consœurs Pineau et Diome dont les héroïnes dans leurs œuvres ont eu besoin de s'ancrer dans le passé pour découvrir leur identité. Le vécu de l'Africain/Noir dont il est principalement question dans le roman de Mabanckou se prénomme Michel. Michel est un jeune

Congolais de dix ans qui, seul face à un monde dont il ne maîtrise pas tous les contours, trime, lutte s'accroche malgré les aléas de la vie en attendant «demain». Un demain auquel il aspire jour et nuit, un demain qui arrivera lorsqu'il aura «vingt ans» et sera capable de se prendre entièrement en main.

De même, le récit au ton enjoué que nous offre le narrateur, la langue allègre et pleine d'images cocasses qui est prêtée à Michel pourrait à nouveau faire croire au lecteur qu'il n'est question que de l'histoire d'un petit enfant qui raconte les événements ayant marqué sa vie. Effectivement, le lecteur conscient du fait que Michel n'est plus ni moins qu'un bambin, est en quelque sorte contraint de tenir compte de la candeur et l'ingénuité de sa voix légère et naïve qui invite à rire sans arrière-pensées lorsqu'on butte sur les phrases telles que «les Blancs gèrent notre pétrole parce qu'ils savent mieux s'en occuper que nous» (p.37). Néanmoins, lorsqu'on se remémore Senghor qui a une fois affirmé «l'humour est une autre face de la Négritude» (Senghor, 1956), on comprend tout de suite que l'humour dans ce texte de Mabanckou est sa façon à lui de prendre la Négritude à contre-pieds. Ce qui est une autre facette qui le démarque nettement de ses pères dont les nombreux textes³⁹ allaient directement, sans faux-semblant et parfois de manière abrupte à l'encontre du racisme, de l'abnégation et l'acculturation des Noirs. On remarque effectivement que la légèreté avec laquelle s'exprime le petit Michel lorsqu'il évoque certaines questions, qui à priori peuvent sembler banales, révèle plus tard des

³⁹Œuvres d'Aimé Césaire : *Cahier d'un Retour au Pays Natal* (1939), *Discours sur le Colonialisme* (1950), *Esclavage et colonisation* (1948), *Discours sur la Négritude* (1987), *Et les chiens se taisaient* (1958), *Une saison au Congo* (1966), *Soleil cou coupé* (1947) 1948, *Corps perdu* (1950), *Ferrements* (1960), *Œuvres complètes* (1976), *Moi, laminaire* (1982).

Œuvres de Léopold S. Senghor : *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (1948), *Liberté I : Négritude et humanisme* (1964), *Liberté III : Négritude et civilisation de l'Universel* (1977), *Liberté IV : Le Dialogue des cultures* (1992), *Ce que je crois : Négritude, francité, et civilisation de l'universel* (1988), *Éthiopiennes* (1956).

messages à déchiffrer. Par exemple, lorsque pour vanter le savoir-faire de monsieur Moutombo en matière de couture, il dit :

quand tu vois l'habit que monsieur Moutombo a fabriqué tu vas être étonné et tu vas croire que c'est un prêt-à-porter qui vient tout droit d'Europe, sauf que ce n'est pas dans une nappe et que tu ne sentiras pas l'odeur agréable qu'on sent sur les habits d'Europe car cette odeur-là ne vient que de l'Europe et les blancs sont tellement malins qu'ils nous cachent bien leur secret pour qu'on continue aussi à aimer et à porter leurs habits dans notre pays même si ça coute plus cher (p.28) ;

on voit bien que Michel ne parle pas que de l'habileté de monsieur Moutombo. Le fait qu'il accorde du crédit aux vêtements que produit monsieur Moutombo parce qu'ils ressemblent à ceux venus d'Europe fait ressortir un complexe. Le fait de préciser que le peuple Afro-congolais préfère acheter les vêtements européens même s'ils coûtent plus chers traduit la vieille hiérarchie colonialiste qui présupposait que les Blancs étaient supérieurs sur tous les plans aux Noirs, y compris sur le plan vestimentaire. En fait ce que Michel fait ressortir ici c'est le sempiternel complexe d'infériorité développé par les Africains au fil des ans à travers l'esclavage et la colonisation. C'est ce sentiment que Césaire dénonce et contre lequel il s'insurge dans *Discours sur le Discours sur le Colonialisme* :

On me parle de progrès, de « réalisations », de maladies guéries, de niveaux de vie élevés. Moi, je parle de sociétés vidées d'elles-mêmes, de cultures piétinées, d'institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées (...)
Moi je parle de millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le

complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme. (Césaire, 1955).

Pour Césaire, la colonisation a causé un tel handicap parmi les peuples colonisés qu'à leurs yeux, les colonisateurs, entendons les Blancs, sont de loin supérieurs à eux. Dans le passage que nous venons de citer, Michel ironise sur le fait que pour les Congolais, les mœurs françaises représentent la référence par excellence en termes de culture. Ceci est d'autant plus vrai que même Michel, depuis son plus jeune âge évalue la qualité du travail de couturier qu'exerce monsieur Moutombo en fonction «des habits d'Europe», du continent colonisateur et donc du Blanc. Par cette raillerie, Michel expose non seulement les talents douteux de monsieur Moutombo mais toujours par le biais de l'ironie il dénonce aussi le complexe de ses compatriotes Congolais par rapport aux Blancs d'Europe, complexe marqué par une préférence vestimentaire occidentale qui ne reflète en rien leur culture⁴⁰. Or dans Histoire et sociologie du Vêtement Roland Barthes nous apprend que «tout système vestimentaire est toujours régional ou international» (Barthes, 1957); en d'autres termes tout mode vestimentaire est indicateur d'un milieu culturel précis. Le vêtement étant un trait fondamental de l'identité culturelle, l'abandon du vêtement local par les Congolais au profit des vêtements européens sous-tend à une valorisation émotive de tout objet d'importation européen, ce qui pourrait être assimilé à un rejet de leurs origines, de leur identité et de leurs valeurs culturelles. En effet, le fait que ces Afro-congolais décrits par Michel aiment mieux les vêtements importés annonce une forme de gêne ou de rejet d'eux-mêmes. Et l'ironie dans ce passage n'enlève rien au reproche qui y est fait.

⁴⁰ Voir la vidéo de Thomas Sankara, speech against Debt, 1987.

Aussi, à sa façon ironique et subtile, Mabanckou dans *Demain j'aurai vingt Ans* révoque l'exploitation des Noirs par les Blancs. En effet, tout le long du roman il expose le rapport dominant/dominé entre l'Europe et l'Afrique⁴¹. A nouveau, la subtilité dont il use ne rend pas la Négritude moins apparente. Point n'est besoin de lire le texte en filigrane pour comprendre que l'évocation des Blancs/Français en tant que dirigeants et maîtres de presque tout au Congo est une révolte en sourdine contre l'appareil politique, économique et culturel français encore présent sur le territoire congolais. A plusieurs reprises, et avec une charge considérable de dérision, le narrateur du roman expose l'exploitation des Noirs par les Blancs. La page 265 nous révèle que «lorsque les Allemands avaient décidé d'habiter de force en France, le général de Gaulle est venu habiter à Brazzaville pour annoncer que la France n'est plus dans la France, que la capitale de la France n'est plus Paris avec sa tour Eiffel, c'est maintenant Brazzaville la capitale de la France libre». Le ton faussement naïf, presque badin, employé par le narrateur qui, malgré tout nous présente une France qui asphyxie littéralement son ancienne colonie le Congo, rejoint la critique que fait Césaire à la colonisation à savoir «colonisation = chosification» (Césaire, 1955). Entre colonisateur et colonisé, écrit-il, «il n'y a de place que pour (...) l'intimidation, la pression, le mépris, la suffisance, la muflerie, des élites décérébrées, des masses avilies. Aucun contact humain, mais des rapports de domination et de soumission qui transforment l'homme colonisateur en pion, en adjudant, en garde-chiourme, en chicote et l'homme indigène en instrument de production» (p.11-12). Critique qui se raccorde admirablement à la trame du roman de

⁴¹ Voir *Portait du Colonisé* (Albert Memmi, 1957), *Peau Noire Masques Blancs* (Frantz Fanon, 1952), *The Narrative of Liberation: Perspectives on Afro-Caribbean Literature, Popular Culture, and Politics* (Patrick Taylor, 1992), *Fanon's dialectique of Experience* (Ato Sekyi-Otu, 1997).

Patrick Chamoiseau *Chronique des sept misères* qui retrace les frasques de l'amiral Robert en Martinique durant la seconde guerre mondiale.

Hors mis la mainmise de la France sur ses anciennes colonies, Mabanckou dénonce aussi dans le texte la subalternation des Noirs par les Blancs. En effet, vers la moitié du livre on se rend compte que la plupart des personnages principaux en âge adulte qui exercent un métier sont sous la botte des Blancs. Papa Roger, père adoptif de notre protagoniste a pour patronne une Blanche dénommée madame Ginette qui va tout le temps en vacances à Paris (P.51). Même le riche tonton René, frère aîné de la mère de Michel, qui est pourtant Directeur Administratif et Financier à la CFAO⁴² travaille lui aussi sous des chefs Blancs à qui il ment que Michel est son fils légitime afin que ceux-ci lui «donnent beaucoup plus d'argent et beaucoup plus de cadeaux à chaque fin d'année» (p.46). La mise en exergue ici des Noirs en tant que sujets de Blancs est une réédition évidente du cri de la Négritude de Senghor qui, en compagnie d'autres membres de l'élite africaine, s'est battu avec acharnement pour que les peuples Africains aient enfin le droit de disposer d'eux-mêmes. Tel que l'explique le politicien français Pierre Messmer, «la marche vers l'indépendance des pays africains a été si difficile» (Les Blancs s'en vont : récits de décolonisation, 1998) qu'on pourrait voir en ce tableau du Congo des années 70, une lutte pour un affranchissement concret du pays. En effet le roman, situé entre 1969 et 1980, nous montre une France impériale toujours très présente dans son ancienne colonie qu'elle domine presque autant qu'avant les indépendances. En somme, *Demain j'aurai vingt ans* est un remake de la perpétuelle histoire entre «l'homme-colonisateur, le pion, l'adjudant, le garde-chiourme, la chicote» et «l'homme-indigène, l'instrument de

⁴² La CFAO, anciennement Compagnie Française de l'Afrique Occidentale, est une entreprise française du secteur de la distribution spécialisée automobile et pharmaceutique, notamment en Afrique et dans les collectivités territoriales françaises d'Outre-mer.

production» (Césaire, 1955). Forts de cette analyse, nous pouvons donc affirmer que *Demain j'aurai vingt ans* est une continuation de la Négritude. C'est une réinvention ou plutôt une transformation du travail commencé il y a un peu plus de soixante-ans par les chantres Senghor et Césaire. Bien que l'histoire se situe dans la fin des années soixante, le fait qu'il soit paru à l'orée du 21ème siècle nous emmène à croire que c'est exprès que l'auteur a choisi de mettre en lumière les éléments dénonciateurs du néocolonialisme; une façon pour lui de nous emmener à réfléchir sur les rapports actuels entre anciennes colonies et pays colonisateurs. La mention des « jolis cadeaux y compris un cadeau qui avait des diamants tout autour» (p.267) que le dictateur Jean Bédel Bokassa, ancien Président de la République Centrafricaine aurait offert à Valéry Giscard D'Estaing et la description de Bokassa comme étant «un très grand ami de la France (...) lâché [par celle-ci] comme un chien qui a des puces ou de la rage, (...) un serviteur de la France» (p.264) fait penser à Césaire qui, déconstruisant la colonisation a écrit :

On me lance à la tête des faits, des statistiques, des kilométrages de routes, de canaux, de chemins de fer. Moi, je parle de milliers d'hommes sacrifiés au Congo-Océan. Je parle de ceux qui, à l'heure où j'écris, sont en train de creuser à la main le port d'Abidjan. Je parle de millions d'hommes arrachés à leurs dieux, à leur terre, à leurs habitudes, à leur vie, à la vie, à la danse, à la sagesse. Je parle de millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme (du mot larbin, péjoratif, qui signifie domestique, valet, homme servile. On m'en donne plein la vue de tonnage de coton ou de cacao exporté, d'hectares d'oliviers ou de vignes plantés (...). On se targue d'abus supprimés. Moi aussi je parle d'abus, mais pour dire qu'aux anciens -très réels- on en a superposé d'autres -très détestables. On me parle de tyrans locaux mis à la raison, mais je constate qu'en général

ils font très bon ménage avec les nouveaux, et que, de ceux-ci aux anciens et vice-versa, il s'est établi au détriment des peuples, un circuit de bons services et de complicité. On me parle de civilisation, je parle de prolétarisation et de mystification (...). Pour ma part, je fais l'apologie systématique des civilisations para-européennes. Chaque jour qui passe, chaque déni de justice, chaque matraquage policier, chaque réclamation ouvrière noyée dans le sang, chaque scandale étouffé, chaque expédition punitive, chaque car de C.R.S., chaque policier et chaque milicien nous fait sentir le prix de nos vieilles sociétés. (p.12).

Le fait que l'auteur dépeigne la relation douteuse existant entre Bokassa et D'Estaing, le fait qu'il insiste sur le dépouillement des diamants centrafricains au profit d'un français traduit bien le «circuit de bons services et de complicité entre l'homme indigène asservi, le Noir insécurisé-Bokassa et l'homme de la métropole, le Blanc usurpateur- D'Estaing» dont parle Césaire dans *Discours sur le Colonialisme* (p.12). De même l'image des «Blancs de la famille d'Estaing [faisant] leur jeu de chasse avec «les animaux qu'ils tuaient dans les forêts africaines juste pour rigoler un peu et prendre des photos (...) pour se vanter devant les gens : Moi j'ai fait de la chasse en Afrique, j'ai tué ce lion, j'ai tué de léopard et j'ai tué cet éléphant» (p.267) peut se lire comme une manière pour l'auteur de continuer de dénoncer la domination des Blancs dans leurs ex-colonies. L'exposition de ce procédé par le narrateur rejoint le combat de Césaire qui n'a eu cesse de dire que la Négritude est aussi l'aspiration «à l'égalité et non à la domination» (*Discours sur le Colonialisme*, p.7). Sachant que la Négritude a toujours milité pour que les Africains dirigent leurs pays et jouissent de leur ressources minières et énergétiques sans le contrôle et l'acquisition de profit par la métropole, ce portrait ressortant l'exploitation de l'Afrique par la France, montre bien une révolte de l'auteur contre la colonisation

abolie dans le fond et non la forme. Enfin, cette description du Congo encore assujéti par la France, ceci neuf ans après la colonisation pourrait s'interpréter comme une invitation par l'auteur à réfléchir sur le néocolonialisme dont la doctrine est fondée sur l'idée que «la fin de la période coloniale n'a pas mis un terme à l'oppression et à l'exploitation des anciens territoires colonisés» (Ardant, 1965). Le néocolonialisme étant une des résultantes de la colonisation, contre laquelle se battaient les pères de la Négritude, son exposition dans cet ouvrage de Mabanckou laisse entrevoir un rejet de cette forme de politique par l'auteur.

En dehors du complexe d'infériorité des africains par rapport aux Blancs et la gouvernance des États africains aux lendemains de la colonisation, *Demain j'aurai vingt ans* indexe aussi la discréditation de la civilisation Négro-africaine. À la page 285, on apprend en effet que tonton René a enlevé la photo de Victor Hugo accrochée à son mur depuis des lustres parce que ce dernier dans son discours sur l'Afrique prononcé en 1879 aurait tenu les propos que voici :

Quelle terre que l'Afrique! L'Asie a son histoire, l'Amérique a son histoire, l'Australie elle-même a son histoire. L'Afrique n'a pas d'histoire (...). Versez votre trop-plein dans cette Afrique et du même coup résolvez vos questions sociales, changez vos prolétaires en propriétaires. Allez, faites! Faites des routes, faites des ports, faites des villes, croissez, cultivez, colonisez multipliez, et que cette terre, de plus en plus dégagée des prêtres et de princes, l'Esprit divin s'affirme par la paix et l'Esprit humain par la liberté!

À nouveau quand on sait que la Négritude a aussi vu le jour pour contrecarrer les propos tendant à déshumaniser l'homme Noir comme ceux de Lucien Lévy-Bruhl⁴³ et

⁴³ Lucien Lévy-Bruhl, ethnologue français à qui revient la distinction d'avoir voulu établir une disparité radicale entre l'Occident et le reste de l'humanité, au niveau même des opérations mentales. Dans la série d'essais ethnologiques inaugurée par *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), jusqu'à

De Gobineau qui, dans *Essai sur l'inégalité des races humaines* relègue le Noir au rang le plus bas de l'humanité, à peine distingué de l'espèce animale, "son animalité inscrite dans ses bassins," écrivait-il (De Gobineau, 1853-55); on comprend que cette intrusion du discours d'Hugo dans le texte par Mabanckou est rarement simple. C'est une différente forme de sanglot, le sanglot d'un autre homme Noir, un rappel et donc une douce insurrection contre la dérision en laquelle l'élitisme colonial essaye de tourner la culture et l'histoire des peuples Noirs. Révolte qui a encore tout son lieu d'être dans le présent 21ème siècle où nous voyons d'illustres politiciens comme Nicolas Sarkozy affirmer que «l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire. Le paysan africain, qui depuis des millénaires, vit avec les saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles (...)» (Sarkozy, 2007).

Le fait que, dans son combat pour la revalorisation des Noirs, Mabanckou insiste sur l'aspect politique tandis que ses prédécesseurs s'appuyaient sur l'aspect culturel montre qu'au lieu de se démarquer des premiers chantres de la Négritude comme il le réclame⁴⁴, il les complète plutôt. Et Senghor, averti de la complémentarité qu'apporteraient leurs successeurs a écrit «nous n'avons été que des précurseurs, nous avons commencé, c'est à vous de continuer»⁴⁵ Il faut noter que le «vous» ici s'adresse aux écrivains Noirs de la diaspora tel que Mabanckou, Diome, Pineau qui volontairement ou

La mentalité primitive (1921), il s'est acharné à donner une caution scientifique à la séparation entre l'homme occidental et le reste de l'humanité en proposant le terme de "mentalité prélogique" pour définir un mode de pensée qu'il a attribué aux peuples et races non occidentaux. Pour Lévy-Bruhl, la logique était l'apanage de l'homme blanc, associée étroitement à la civilisation occidentale ; elle était donc fermée par nécessité aux cultures élaborées en dehors de cette civilisation.

⁴⁴ Voir *le Sanglot de l'homme Noir* (Alain Mabanckou, 2012).

⁴⁵ Dans *Senghor : de la Négritude à la francophonie* (Aïssata Soumana Kindo, 2002).

involontairement suivraient leur traces. «Il nous faut toujours réinventer la Négritude», écrit-il,

donner au mot une nouvelle forme de la Négritude mais le fond de la Négritude, le style de la Négritude est un style éternel, car c'est le style Nègre, qui est aujourd'hui le style le plus nécessaire au monde, le style qui n'est pas symétrique, le style qui n'est pas monotonie, le style qui n'est pas répétition, le style qui n'est pas soumission, le style qui n'est pas logique. Il faut briser cet ordre ancien, cet ordre mort- on a toujours besoin, le monde aura toujours besoin des valeurs de la Négritude car ce monde devra toujours détruire le mort, réinventer la vie⁴⁶.

Au vu de cette citation, il apparaît évident que Mabanckou «réinvente la Négritude». Loin de se dissocier de la Négritude première, Mabanckou «brise l'ancien ordre des choses». Pour prouver qu'il ne s'éloigne pas de ses prédécesseurs, dans son article intitulé *l'Afrique Fantôme*, il écrit :

qui a dit qu'il fallait se désacraliser de ceux qui nous ont montré le chemin? Qui donc a dit que le rugissement du *Cahier d'un retour au pays natal* ne se faisait plus entendre au-delà des montagnes? Qui donc atteint de «névralgies» souhaiterait à présent se «dépigmenter»? (...) Il est question aujourd'hui de dire le monde dans toute sa cruauté, dans toutes ses mutations, quitte à horripiler ceux qui rêvent d'une littérature qui ne ferait que magnifier d'une voix monocorde une Afrique lointaine, factice, une Afrique en papier qui n'est plus la nôtre. Cette Afrique-là n'existe pas. (Mabanckou, 2012).

Tel qu'on le voit, selon Mabanckou les écrivains Noirs contemporains ne devraient plus se borner à magnifier une Afrique parfaite jusqu'à l'arrivée des Blancs. Mieux, la Négritude actuelle ne devrait pas prôner une existence parfaite des Noirs sans les Blancs,

⁴⁶ Id.

mais elle devrait retransmettre la vie au quotidien du Négro-africain ceci où qu'il se trouve. En d'autres termes, la Négritude pour lui serait la somme des expériences et du vécu au jour le jour de l'africain, ceci qu'il vive en Afrique comme le héros de notre roman Michel, en Europe, ou en Océanie. Tel qu'il le dit, ce n'est qu'en partant de ce principe que l'Afrique, la vraie pourrait être redéfinie. A ce moment-là on ne se bornera plus à

une conception géographique et figée du [Noir] et continent Noir (...). Au lieu de parler d'Afrique on parlerait des Afriques [car] l'Afrique n'est plus seulement en Afrique. En se dispersant à travers le monde, les Africains créent d'autres Afriques, [et] tentent d'autres aventures peut-être salutaires pour la revalorisation des cultures du continent Noir (Mabanckou, 2012).

L'on n'aurait pas tort de valider cette vision qu'a Mabanckou de l'Afrique car lorsqu'on compare les trois protagonistes des romans de notre corpus, on se rend compte que bien qu'ils soient de différentes origines, ils parviennent quand même à écrire et à inventer leur Négritude dans les différents milieux où ils sont implantés. En effet, dans *Fleur de Barbarie*, Josette qui est d'origine antillaise et vit en France affirme après une longue période d'errance identitaire «je suis une Barbare» (p.243). Se référant à l'histoire que lui a racontée Lamine Ndiaye sur les Maures «qui venaient de l'ancienne Barbarie, des États barbaresques (...) de l'Afrique du Nord et de la Mauritanie» elle y calque son identité et l'endosse en France. De même dans *Le Ventre de l'Atlantique*, Salie se définit comme «la moi d'ici et la moi d'ailleurs» (p.259), c.-à-d. la Salie aux origines africaines qui, parce que naturalisée française «crée son Afrique» en France où elle vit désormais. Dans *Demain j'aurai vingt ans*, Michel qui n'a jamais quitté le Congo

assume son identité africaine en trouvant les voies et moyens pour devenir agent du changement de «son destin de Noir» (Césaire, 1955) au sein même de cette Afrique-mère source d'inspiration de la Négritude.

Le trait saillant entre la Négritude réinventée de Mabanckou, celle de Pineau, celle de Diome et celle des fondateurs du mouvement reste la manière dont tous manient la langue française. Tout comme ses prédécesseurs et consœurs, Mabanckou a une manière exceptionnelle de jouer avec la langue de Molière. Une lecture brève du texte nous montre qu'il s'approprie le français, le modifie et l'ajuste au contexte culturel afro-congolais dans lequel il baigne. Cette adaptation de la langue française par Mabanckou passe par l'emploi de différents mots, différentes expressions et/ou tournures de phrases typiquement congolaises qu'il traduit partiellement en français standard afin de ne pas faire perdre au lecteur la portée du message qu'il véhicule. Pour illustrer cela, nous allons citer sept exemples. Tous procèdent à un échange des termes linguistiques tout en laissant transparaître les situations locales qui fondent le sens de leurs formes d'origine. Le premier se trouve à la page 37 lorsque décrivant comment sa mère est habillée pour sortir Michel dit «elle a mis ses talons-dames orange». Le groupe de mot «talons-dames» est une expression purement congolaise pour désigner des chaussures à talons hauts ou escarpins. A la page 41, transcrivant une scène entre un réparateur qui tentait d'aider l'un des admirateurs de sa mère dont la moto ne démarrait pas, Michel avance «il a conseillé au type-là d'aller faire le plein dans une station d'essence». La lecture de ce passage apprend au lecteur que le «il» se réfère au réparateur tandis que le «type-là» indexe le soupireur de la mère de Michel. Or, en français standard, au lieu de dire «au type-là» on dirait plutôt «à ce monsieur». S'il est évident que dans le français familier, «type»

signifie monsieur/homme, il faut remarquer qu'il est peu courant d'entendre l'expression «le type-là» ailleurs que dans les usages oraux de la langue française dans les pays francophones d'Afrique. La particularité ici vient de l'accent mis sur le «là» pour signifier qu'il s'agit bien d'un tel et pas d'un tel autre. Dans certains cas cette expression pourrait carrément évoquer de l'ironie, du mépris ou une mise en doute de la moralité du personnage!

Le troisième exemple se trouve à la page 42 où le petit Michel qui se remémore les citations de son père aligne deux expressions purement africaines en français à savoir «les gens n'aiment pas les gens» et «*la femme de l'autre est toujours sucrée*». L'expression «*les gens n'aiment pas les gens*» très célèbre en Afrique centrale veut tout simplement dire que les gens/ les êtres humains ne sont pas toujours enclin au bonheur des autres. Cette expression s'emploie lorsqu'on fait allusion à la jalousie, à l'envie ou à la diffamation de nom. Dans ce cas de figure, le premier «les gens » dont Michel parle se rapporte au courtisan de sa mère qui sait bien que cette dernière vit en couple avec le père adoptif de Michel mais qui insiste néanmoins pour sortir avec elle. Le deuxième emploi de «les gens» renvoie naturellement à papa Roger, le concubin de la mère de Michel. Quant à «*la femme de l'autre est toujours sucrée*», une autre expression rampante en Afrique francophone, cela veut simplement dire que les femmes qui sont déjà casées sont généralement plus attrayantes. Le «sucrée» ici évoque l'attrance, un certain goût du risque, de l'interdit, du danger voir même du profane.

Aussi, à la page 39, pour désigner la maison familiale, Michel dit «je suis allé derrière notre parcelle où le vilain monsieur avait garé sa mobylette». Dans le français standard, le mot parcelle signifie petit morceau/portion de terrain de même culture, bribe, fragment,

grain, lopin de terre, lot, morceau, soupçon ou terrain. Mais au Congo-Brazzaville et au Congo-Kinshasa en particuliers, le mot parcelle est employé pour désigner une maison. A la page 308, lorsque Michel consulte son confident, l'ours en peluche Arthur au sujet de la stérilité de sa mère dont on le tient pour responsable, on ``entend`` Arthur lui répondre «Michel, calme-toi, laisse-les parler et accepte que c'est toi qui a fermé le ventre de ta mère». L'expression «fermer le ventre» est à nouveau une expression imagée à l'africaine pour désigner l'incapacité d'enfanter. Et parce que, comme le dit Senghor dans *Liberté I*, le Négro-africain est un être essentiellement spiritualiste, tout ou presque tout ce qui se rapporte à lui devrait pouvoir s'expliquer de façon mystique. Dans le cadre de notre roman, la difficulté qu'éprouve la maman de Michel à concevoir ne peut trouver son explication que dans une clé mystique que celui-ci détiendrait. Telle est l'explication qui fut donnée à ses parents par un féticheur. D'où la pression exercée sur le petit Michel afin qu'il leur remette la clé dont il se serait servi pour fermer le ventre de sa mère. À la page 325, lorsque Gaston, le grand-frère par alliance de Michel se bat contre un admirateur de sa dulcinée, on entend Dassin, son opposant lancer « espèce d'individu». En réponse, Gaston offusqué répond «c'est moi que tu traites d'espèce d'individu?» En temps normal le mot individu ne devrait pas choquer ni pousser à la bagarre puisqu'il signifie «être vivant ou végétal, distinct et délimité, être humain, personne par opposition au groupe, à la société, à la collectivité, à la masse : Les rapports de l'individu et de l'État, personne que l'on ne connaît pas ou que l'on ne veut pas nommer ; personne en général». Cependant au Congo comme dans certains autres pays d'Afrique francophone, le mot individu désigne très souvent une personne dont on parle avec mépris ou que l'on méprise tout simplement. En d'autres termes «individu» correspond à une insulte et pourrait se

traduire par «va nu-pieds». C'est pour cette raison que se sentant insulté par le terme «individu», Gaston en est venu aux mains avec Dassin.

Pour conclure, toujours partant du principe de la réinvention de la Négritude dont a parlé Senghor, on pourrait dire qu'autant les deux autres romans de notre corpus (*Le Ventre de l'Atlantique* et *Fleur de Barbarie*) véhiculent un message de groupe, autant *Demain J'aurai vingt Ans* met l'accent sur l'individualité. Autant dans les précédents ouvrages, les deux héroïnes avaient tendance à retourner dans le passé afin d'y retrouver leurs racines, découvrir leur identité afin de se définir et s'affirmer, autant dans le texte de Mabanckou, le narrateur vit et se définit essentiellement au présent et dans une moindre mesure il se projette dans l'avenir. Michel vit et «s'accepte»⁴⁷ tel qu'il est. En tant qu'agent de son destin il «se jette sur sa proie»⁴⁸ qui représente le présent et le vit bon gré mal gré. Dans *Demain j'aurai vingt ans* nous voyons effectivement comment le petit Michel arrive à survivre dans un environnement truffé de magouilles (son oncle René faussement marxiste qui ment à ses patrons pour gagner plus d'argent), d'intrigues (sa mère et ses admirateurs), d'injustice (ses parents qui l'accusent d'empêcher sa mère d'enfanter) et de toutes sortes d'amalgame politique. Le plus important étant qu'il survive, Mabanckou s'attèle à nous montrer comment celui-ci arrive à tirer son épingle du jeu.

Si Mabanckou est plus fin dans sa manière de présenter la Négritude, il n'en demeure pas moins qu'il aborde les mêmes points que les fondateurs de la Négritude à savoir : la revalorisation des valeurs Négro-africaines tant sur les plans social, culturel que

⁴⁷ Concept d'acceptation du destin de Noir (Cité par Senghor dans *Liberté III*, pp. 269-270).

⁴⁸ Référence à Wolé Soyinka «Le tigre ne crie pas sa tigritude, il se jette sur sa proie et la dévore».

politique et économique. Effectivement, à sa façon Mabanckou tente de reverser la politique de réduction des valeurs culturelles Noires ainsi que la déshumanisation des africains. Il fustige également la survalorisation de l'occident en essayant de briser le mythe qui faisait croire aux occidentaux que le fait que les Noirs sont différents veut dire qu'ils sont inférieurs. In fine, il faudrait retenir que la démarcation nette entre la Négritude de Mabanckou et celle de ses prédécesseurs vient de ce que pour ce dernier, ce n'est plus "l'Afrique "fantasmée" par Césaire et Senghor qui doit être mise en exergue, mais l'Afrique transplantée dans les différents pays et continents du monde.

VI/ CONCLUSION

Née à Paris dans les années 30, la Négritude, concept visant à revaloriser les Noirs et leur culture, est devenue avec le temps le fanion de tout un mouvement d'éveil des consciences des Noirs par les Noirs. Longtemps écrasés, vandalisés et dénigrés, ces derniers –menés par Senghor et Césaire– se sont levés pour non seulement résister au réductionnisme que leur imposaient les puissances coloniales européennes mais aussi pour défendre et faire connaître la culture Noire à travers le monde. Pour Césaire, le mot Négritude «désigne en premier lieu le rejet. Le rejet de l'assimilation culturelle ; le rejet d'une certaine image du Noir, incapable de construire une civilisation» (*L'Étudiant Noir*, 1935). Chez Senghor, la Négritude est l'ensemble «des valeurs culturelles de la civilisation Négro-africaine : elle est don d'émotion et don de sympathie, don du rythme et de forme, don d'image et don du mythe, elle est esprit communautaire et démocratie»⁴⁹ (Senghor, 1961). Conscients du fait qu'il existe bel et bien une culture Noire, les poètes de la Négritude entendaient le prouver au monde entier en alternant entre discours politiques et poésies exaltant sa beauté et sa richesse. Alors que Senghor a travaillé à dépeindre les valeurs du monde Noir, le mode de vie et/ou le fonctionnement des Noirs ainsi que la mémoire commune du continent Africain, Césaire de son côté a encouragé les Noirs à se replonger dans leur histoire tout en rejetant celle imposée par le colonisateur, une Histoire dont Cheikh Anta Diop a dit qu'il était crucial pour les Africains d'explorer. Il en est de même pour leur civilisation qu'il a déclaré indispensable à «étudier afin de mieux se connaître [et pour finir] arriver à une véritable connaissance

⁴⁹ Article paru dans *Afrique-Action* (30-1-1961) : «Comment nous sommes devenus ce que nous sommes...».

du passé; rendre ainsi périmées, grotesques et désormais inoffensives les armes culturelles de l'aliénation» (*Nations Nègres et Culture*, 1954)

La Négritude a le mérite d'avoir osé dénoncer les outrages faits aux Noirs par les Blancs. Senghor explique que :

devant les préjugés des uns, les lâchetés des autres, les railleries, il [a fallu] frapper fort pour faire admettre [la] culture Noire au banquet de l'Universel. C'était la condition sine qua non de notre participation à l'édification d'un nouvel humanisme. Au demeurant, cette lutte culturelle se doublait alors d'une lutte politique: la Négritude était également arme de combat pour la décolonisation (Senghor, 1967).

Césaire dira qu'il ne s'agissait pas «de métaphysique, mais d'une vie à vivre, d'un péril à courir, d'une éthique à fonder et de communautés à sauver. À cette question, nous tâchâmes (...) de répondre. Et ce fut la Négritude (...). (Discours d'accueil de Léopold Césaire Senghor en Martinique, 1976). Si la Négritude en tant que réponse au mépris ambulant des Noirs par les Blancs fût adulée dans le début des années 30, à partir des années 60 elle fut tour à tour considérée comme abjecte et désuète. Combattue de manière inhabituelle, d'aucuns l'ont déclarée «domaine clos, démarqué des habitudes, des émotions et des sensibilités»⁵⁰ (Langui Konan, 2008). En effet, nés de ce mouvement qui leur a pourtant donné fierté, confiance et combativité, certains intellectuels et écrivains afro-antillais se sont montrés sans pitié. L'un des mémoires les plus importants qui critiqua vivement ce mouvement fût *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude* du Professeur Marcien Towa dans lequel il dit que «l'acceptation [par les Noirs] de leur

⁵⁰ Voir l'appel à contributions pour le Colloque international " Bilan de la Négritude "préparé et présenté par Dr Langui Konan Roger (Université de Cocody-Abidjan) et le Dr Toh Bi Tié Emmanuel (Université de Bouaké), 2008.

situation de Nègre⁵¹ est un sentiment d'aveu d'un naturel inférieur, ce qui les place en position de serfs» (Towa, 1969). Lui emboitant le pas, d'autres comme Maryse Condé ont décrié le fait qu'il (le mouvement) semblait «prendre plaisir dans les souvenirs de la souffrance et de l'humiliation infligées à la race Noire» (Condé, 1974); ce qui, selon elle, relève d'un dolorisme effarant. D'autres encore comme Stanislas Adotévi ont accusé Senghor et Césaire de faire de la Négritude un mouvement qui idolâtre la souffrance subie par les Noirs en même temps qu'il célèbre de manière subjective l'héroïsme des Noirs⁵². Plus virulents encore, et comme par reproduction du trio Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor et Léon-Gontran Damas, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant et Jean Bernabé se sont regroupés pour fonder la Créolité, une étude sensée distinguer le peuple antillais et sa culture des Noirs du monde entier ainsi que de leur culture. Refusant d'être rabibochés essentiellement à l'Afrique, dans leur ouvrage très connu *Éloge de la créolité* ils proclament qu'ils ne sont «ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, mais plutôt Créoles»⁵³. Dans *l'Orphée Noir*, Sartre⁵⁴ a eu à s'interroger sur le caractère raciste ou non de la Négritude. Pourtant, construit contre l'idéologie coloniale française de l'époque, le projet de la Négritude n'a jamais été un mouvement raciste. Tel que l'explique l'écrivain Alfred Lergange «au-delà d'une vision partisane et raciale du monde, la Négritude a toujours milité pour un humanisme actif et concret, à destination de tous les opprimés de la planète» (*D'Île en île*, 2002).

⁵¹ Voir la définition de la Négritude par Césaire plus haut dans le chapitre 'Qu'est-ce que la Négritude'?

⁵² Voir *Négritude et Négrologues* (Stanislas Adotévi, 1972).

⁵³ Voir *Éloge à la Créolité* (Chamoiseau, Confiant, Bernabé, 1989).

⁵⁴ Voir *l'Orphée Noir* (Jean-Paul Sartre, 1948).

Malgré le plaidoyer des fondateurs de la Négritude et celui de leurs successeurs, ce mouvement est resté contredit par les critiques littéraires comme Bernard Mouralis⁵⁵ et Alain Ricard qui estime que «la Négritude est un mythe critique»⁵⁶. Dans *l'Éclipse des Dieux*, Tidiane Ndiaye impute à Senghor la faute d'avoir participé au limogeage de la Négritude à travers «l'usage excessif qu'il en fit en [tentant de]transformer le concept en véritable idéologie, non seulement du point de vue culturel mais aussi en tant que projet de société et alibi politique» (Ndiaye, 2006). La contestation de la Négritude a eu un tel effet négatif qu'avec le temps la plupart des théories littéraires en place se sont graduellement mises à s'attaquer à ce mode de réinsertion des peuples Noirs dans la modernité. Ceci a eu pour conséquence qu'aujourd'hui, aucun écrivain francophone ne se réclame de cette école de pensée. Cependant, persuadés que la Négritude n'est pas morte mais qu'elle s'est plutôt transformée, dans ce travail nous avons déconstruit trois romans d'auteurs Noirs contemporains de la diaspora que sont *Fleur de Barbarie* de Gisèle Pineau, *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome et *Demain J'aurai vingt ans* d'Alain Mabanckou afin d'en faire ressortir les éléments de la Négritude. Déconstruction qui nous a conduit à remarquer qu'en dehors de la dynamique de la vie au quotidien du Négro-africain au sein de sa famille et sa communauté observée dans les trois romans et dont Senghor fait l'apologie dans *Liberté I*, *Fleur de Barbarie* et *Le Ventre de l'Atlantique* recourent trois thèmes principaux de la Négritude à savoir : la quête identitaire, le retour aux sources ainsi que l'enracinement dans la culture Noire. Et ces trois thèmes sont en lien étroit avec la Négritude de Césaire qui espérait donner à son

⁵⁵ Voir *Le champ littéraire africain : Essai pour une théorie* (David K. N'Goran; préface de Bernard Mouralis, 2009).

⁵⁶ Dans *Théâtre et nationalisme*. Wole Soyinka et le Roi Jones, (Ricard A., 1972).

peuple «le goût de la liberté, la revalorisation du folklore afro-antillais, à la redécouverte des origines africaines»⁵⁷. C'est connu, face à un peuple qui avait adopté

toutes les valeurs du colonisateur (...): valeurs bourgeoises, valeurs chrétiennes, valeurs culturelles (...) l'on s'empresse d'oublier le créole. Et par voie de conséquence [le Nègre tente] de faire oublier ses origines. Faire oublier cette tare ineffaçable de l'esclavage, cette honte sur la famille (...) qu'il porte cependant sur sa figure, car il est désespérément Noir, mulâtre ou quarteron,⁵⁸

Césaire voulait inverser la situation. En poussant le peuple à redescendre vers sa source, l'Afrique-mère, il souhaitait le voir s'enraciner dans son histoire, ses arrachements et ses métamorphoses. Si de son vivant Césaire n'a pas vu son souhait se matérialiser, dans *Fleur de Barbarie* et *Le Ventre de l'Atlantique* qui sont des romans à forte consonance autobiographique, les héroïnes Josette et Salie accomplissent le rêve du poète en retournant dans leurs pays natals où elles découvrent et/ ou se reconnectent à leur culture. Ce qui leur donnera de s'y enraciner et plus tard d'y affirmer leur identité de Noires. Retourner en Guadeloupe a donné à Josette la chance d'apprendre à parler créole, de faire stresser ses cheveux crépus dont elle n'a plus honte, de manger local et danser aux rythmes folkloriques endiablés de chez elle. En somme, retourner dans sa terre natale lui a donné de découvrir et de se connecter à sa culture Négro-antillaise jusqu'alors méconnue par elle. Connexion qui l'a aidée plus tard, lorsqu'elle est retournée vivre en France à l'âge adulte, à se définir comme une «barbare venue de l'ancienne Barbarie, des États barbaresques (...) de l'Afrique du Nord» (*Fleur de Barbarie*, p.243).

⁵⁷ Voir Aimé Césaire, *Poète, prophète, témoin de son temps?* (Claudine William et Denis Vango, 2010).

⁵⁸ Id

Le retour au Sénégal de Salie *Dans Le Ventre de l'Atlantique*, a eu sur elle à peu près le même impact que sur Josette. Après s'être sentie quelque peu étrangère dans son pays d'origine où elle avait toujours vécu avant d'immigrer en France à l'âge adulte, quelques jours lui avaient suffi pour se reconnecter à ses origines africaines. Il lui avait suffi de quelques promenades le soir sur son île de naissance, des discussions animées avec sa grand'mère, son frère, son instituteur au primaire et les copains de celui-ci autour du thé traditionnel, sa danse spontanée en pleine rue au son d'un tam-tam ainsi que ses dîners presque tous les soirs autour du même plat avec sa famille aussi rapprochée qu'élargie pour la faire vibrer de l'intérieur et s'autoproclamer «fille d'Afrique» (*Le ventre de l'Atlantique*, p.225). Cette expérience lui a donné de comprendre que malgré sa naturalisation en tant que Française, malgré son intégration dans cette société qui l'avait plus ou moins accueillie, la culture africaine profondément ancrée en elle ne l'avait jamais quittée. La preuve en est qu'une fois rentrée en France, elle s'est déclarée «celle d'ici et celle d'ailleurs»; la double Salie en fait. La Salie européenne et la Salie Africaine.

Il est important de noter que si les motifs de retour aux sources de nos deux protagonistes sont différents (celui de Josette lui ait été imposé alors que celui de Salie a été fait de façon volontaire), le fait reste que ces retours leur ont été salutaires à toutes les deux. En fait, ils furent porteurs et déclencheurs de leur quête identitaire. Mettant fin à leur errance, ils les ont emmenées à creuser dans le passé afin de découvrir (pour l'une, Josette) et affirmer (pour l'autre, Salie) leur identité et cultures Noire.

Bien que *Demain j'aurai Vingt ans* (le troisième roman de notre corpus) ait un style unique bien à lui, il s'apparente tout aussi bien que les deux premiers à la Négritude que Senghor avait dit qu'il fallait que ceux qui viendraient après eux «continuent de

réinventer sans cesse⁵⁹». C'est ce que semble faire Mabanckou à travers Michel, héros de *Demain J'aurai Vingt ans*, qui au lieu de s'inspirer du passé pour se définir (comme ce fût le cas de héroïnes des deux autres romans de notre corpus) s'appuie plutôt sur le présent pour se construire. En effet, il se pose dans l'ici-maintenant pour déterminer qui il est. Agent de son «destin de Noir»⁶⁰, point n'est besoin pour lui de se remémorer la traite Négrière ou l'esclavage pour définir son «demain». Sa vie est faite des défis, joies, peines, victoires qu'il expérimente au quotidien au sein de sa famille et sa communauté. Même s'il n'a de cesse de mentionner les manigances politiques de la France et la mainmise que celle-ci a sur le Congo où il vit, on se rend bien compte que cette situation politique n'influence en rien son devenir. Tout ce qu'il est et fait est déterminé par lui. Et faisant cela, il répond à sa manière au cri négritudien de Césaire qui appelait les Noirs à prendre leur destin en main⁶¹. Dans *Demain j'aurai vingt ans*, Mabanckou semble indécis quant à la forme à donner à la Négritude qui est à la fois identitaire, culturelle et civilisationnelle. En effet dans le roman, Michel, son personnage principal, s'interroge davantage sur son avenir (social, économique et alimentaire) que sur comment il est traité en tant que Noir. En fait le vrai problème qu'il pose est celui de l'articulation de son identité culturelle en tant que Noir avec les nécessités de survie qu'il expérimente sur son propre continent.

Il serait bon d'ajouter qu'il existe un mini-pont de liaison entre *Le Ventre de l'Atlantique* et *Demain j'aurai vingt ans*, il s'agit du souvenir de la colonisation dont les

⁵⁹ Voir l'article *Senghor : De la Négritude à la francophonie* (Aïssata Kindo, 2002).

⁶⁰ Cf. Césaire qui a dit que « La négritude est la simple reconnaissance du fait d'être noir, l'acceptation de ce fait, de notre destin de noir, de notre histoire et de notre culture » (Césaire, 1939).

⁶¹ Id.

pays afro-caribéens ont été l'objet. Savamment entretenu dans la mémoire des hommes et en particulier dans celle des Nègres, ce souvenir qui a affecté leurs consciences d'une manière négative a produit en eux un certain complexe d'infériorité. Ce complexe est vu dans le frère de Salie qui rêve de vivre en France, les filles Noires qui se mettent avec des grabataires Blancs par dépit⁶² ainsi que le peuple congolais qui préfère les vêtements européens à ses vêtements traditionnels⁶³. Au-delà de tout, le point culminant entre ces trois œuvres, leur lien indéfectible reste l'appropriation de la langue française par les auteurs et surtout l'usage que chacun d'eux en fait. De même que pour les chantres de la Négritude le «métissage culturel» auquel ils aspiraient ne pouvait pas se faire sans échange, c'est pour cette raison qu'ils se sont servis du français pour «adresser au monde et aux autres hommes, [à leurs] frères, le message inouï qu'eux seuls pouvaient adresser; (...) apporter à la civilisation de l'Universel une contribution sans laquelle la civilisation du XXe siècle n'eût pas été pan humaine» (Senghor, 1962), les messages de Pineau, Diome et Mabanckou passent par le français car en tant qu'écrivains noirs, ils se sentent «pour le moins, aussi libres à l'intérieur [cette langue] que dans [leurs] langues maternelles. Plus libres, en vérité, puisque la liberté se mesure à la puissance de l'outil: à la force de création» (Senghor, 1962). Loin de vouloir renier leur langues africaines et antillaises qui, aux dires de Senghor, continueront d'être parlées «pendant des siècles, peut-être des millénaires car elles expriment les immensités abyssales de la Négritude⁶⁴», à travers leurs écrits Pineau, Diome et Mabanckou prêchent les archétypes de leur milieu

⁶² Voir *Le Ventre de l'Atlantique* (Fatou Diome, 2001).

⁶³ Voir *Demain j'aurai Vingt ans* (Alain Mabanckou, 2010).

⁶⁴ Voir Léopold S. Senghor, *Le français, langue de culture*, in *Esprit*, 1962.

et leur culture, exprimant ainsi leur authenticité de métis culturels, d'hommes du XXème siècle.

Il est bon de revenir sur le fait que, tels les chantres de la Négritude, ces trois auteurs ont une parfaite maîtrise du français. Autant dans *Fleur de Barbarie* de Pineau l'auteur fait preuve de maestria en ce qui concerne les idiomes, maximes et proverbes français, autant *Le Ventre de l'Atlantique* et *Demain J'aurai Vingt ans* Diome et Mabanckou emploient un bon nombre d'expressions africaines brillamment adaptées au français par leur soin; ce qui confère à leur texte une certaine originalité. En effet, à partir des expressions «calebasse cassée», «nourrir des filles, c'est engraisser des vaches dont on n'aura jamais le lait», «berger sans taureau finira sans troupeau» (*Le ventre de l'Atlantique*, p.166-167), «les gens n'aiment pas les gens», «la femme de l'autre est toujours sucrée» (*Demain j'aurai Vingt ans*, p. 42) et d'autres encore, on arrive à deviner le milieu social et culturel afro-antillais dans lequel les protagonistes sont plongés.

En conclusion nous dirons que c'est l'ensemble de tous les éléments de la Négritude contenus dans les trois romans que nous avons analysés plus haut qui nous ont emmenés à déduire que, si de nos jours le terme Négritude est rejeté, le contenu est récupéré. Et loin d'être morte, la Négritude n'a fait que renaître sous d'autres formes en se révélant à d'autres niveaux avec différents embranchements. Deux de ses embranchements très connus sont la Créolité et l'Africanité qui sont des idéologies prônant à des degrés différents ce que Senghor a appelé «les valeurs culturelles du monde Noir», c'est-à-dire la Négritude. Les degrés différents que nous évoquons ici se rapportent au fait que, bien que les fondateurs de la Créolité estiment la Négritude inappropriée pour retranscrire l'identité antillaise dans toute sa diversité, elle détermine quand même l'apport Noir dans

leur identité. Quand on sait que la Guadeloupe à elle seule compte environ 72 % de Noirs⁶⁵ on comprend aisément que bien que basée sur le panachage de l'apport des Blancs, des Noirs, des Jaunes et des Rouges, la Créolité ne peut se faire sans indubitablement célébrer le monde Noir et sa culture, exactement comme la Négritude. La preuve en est que même Gisèle Pineau (dont nous avons étudié le roman plus haut) qui se considère écrivaine de la Créolité n'a pas cessé d'affirmer l'identité de Noire de Josette, son héroïne «venue de terres barbaresques de la Mauritanie». Cette identité qui, on le sait, a été recoupée par le rattachement de cette dernière à une Afrique que lui a présentée son ami sénégalais Lamine Diagne lors d'une leurs conversations dans un restaurant de Paris (*Fleur de Barbarie*, p.241).

Un autre point commun entre les poètes de la Négritude et les chantres de la Créolité c'est leur détermination à repousser la domination des anciens colons. Dominique Chancé le confirme en disant :

Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau (...) ont en commun une analyse de la société antillaise comme d'une paradoxale «colonisation réussie» selon Glissant, un « pays dominé » selon Chamoiseau. Pourtant, ces deux auteurs qui ont cherché dans leurs œuvres et leurs discours, dans le militantisme et l'engagement, à refonder un lien symbolique et politique, ont amorcé, à partir des années 1980-1990, une démarche que l'on ne peut exactement qualifier d'anticolonialiste (Chancé, 2013).

Loin d'être de se dissocier de la Négritude, les chantres de la Créolité rejoignent involontairement la vision de Césaire et de Senghor sur «la civilisation universelle» en insistant pour que l'histoire antillaise, en dehors de l'apport Nègre, intègre aussi l'apport des autres cultures et races présentes aux Antilles. Aussi il serait bon d'ajouter que, si

⁶⁵ Voir L.C. Peuplement et population de la Guadeloupe In: Population, 18e année, n°1, 1963 pp. 137-141.

pour les adeptes de la Créolité, la Négritude représente «l'Afrique fantasmée par Césaire», il n'en demeure pas moins que ce fantasme les a emmenés à explorer leur identité antillaise qui n'est rien d'autre qu'un métissage des hommes et des cultures; en d'autres termes une confirmation de l'universalité voulue et souhaitée par Césaire et Senghor. Césaire résume bien l'échange Afrique-Caraïbes en disant «je leur ai apporté un monde: l'Afrique. Ils m'apportent un monde: la Caraïbe. Vous trouvez que ce sont les mêmes proportions? La Créolité, fort bien, mais ce n'est qu'un département de la Négritude» (*Entretiens avec François Beloux*, 1969).

Bien que la Créolité s'intéresse essentiellement aux Caraïbes et l'Africanité à l'Afrique, ces deux idéologies sont assez analogues. Nous en voulons pour preuve que tout comme l'Africanité définie par Sylvie Chalaye comme une idéologie «contemporaine et mouvante (...) qui peut passer par l'Amérique du Nord pour un Africain, par l'Afrique pour un Caribéen, et faire, pourquoi pas, le détour par l'Amérique latine, le Japon, la Russie ou l'Inde» (Chalaye, 2009), la Créolité qui est elle aussi l'ensemble d'un métissage de culture et de races⁶⁶. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, «l'Africanité s'affirme en devenir : elle n'est pas arrêtée dans une identité générique, mais se construit en poursuivant son émancipation et sa reconnaissance. L'Africanité ne pose pas une question identitaire essentialiste, mais une question existentielle, une quête de soi au monde» (Chalaye, 2009); il en va de même pour la Créolité et Négritude.

⁶⁶ Voir *Éloge à la Créolité* (Chamoiseau, Barnabé, Confiant, 1989).

In fine, nous dirons comme le Professeur Towa que «l'esclavage et la colonisation ont failli réussir un « génocide culturel » (Towa, 1971)⁶⁷, et c'est pour contrecarrer cela que Senghor et Césaire ont créé la Négritude afin de défendre le droit des Noirs ainsi que leurs valeurs culturelles et civilisationnelles. Quoique l'on dise, cette idée a galvanisé les Noirs de par le monde et les a hissés plus haut que dans la condition qui leur était faite auparavant. Dans une certaine mesure, ils pouvaient enfin ne serait-ce que rêver, et aspirer à un monde meilleur. Nous ne le dirons jamais assez, la Négritude n'a jamais été un mouvement de fermeture à l'autre, encore moins une action poussant au repli sur soi-même. Au contraire, pour Senghor, la Négritude se devait d'être une « pierre d'angle dans l'édification de la Civilisation de l'Universel » (*Liberté I*, 1964). En faisant ressortir les différences entre les hommes, elle avait pour mission d'inspirer une assimilation simultanée de toutes les races afin que celles-ci cohabitent pacifiquement dans le monde. A ce propos Césaire a dit :

nous n'avons jamais conçu notre singularité [la Négritude] comme l'opposé et l'antithèse de l'universalité. Il nous paraissait très important, en tout cas pour moi, de poursuivre la recherche de l'identité. Et, en même temps, de refuser un nationalisme étroit. Notre souci a toujours été un souci humaniste et nous l'avons voulu enraciné. Nous enraciner et en même temps communiquer. Je crois que c'est [chez] Hegel que nous avons trouvé cette réflexion sur la singularité : Hegel explique qu'il ne faut pas opposer le singulier à l'universel, que l'universel, ce n'est pas la négation du singulier, mais que c'est par l'approfondissement du singulier que l'on va à l'universel⁶⁸

⁶⁷ Voir *Négritude ou servitude* (L.S. Senghor, 1971)

⁶⁸ Voir *Résonances – La diversité culturelle : une voie vers le développement*, Publié en 2011 par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture

Malgré ses détracteurs, la Négritude s'est imposée comme un courant fondateur de modernité. La preuve en est que la littérature afro-caribéenne moderne découle de cette révélation poétique dont la lecture a changé le regard qui était porté auparavant sur les Noirs et leur continent. Par conséquent il est rare de nos jours, voire impossible, de lire une œuvre afro-caribéenne sans y retrouver une réclamation directe ou biaisée de la réhabilitation des Noirs sur les plans social, économique, politique et culturel. Il est difficile d'en faire le tour sans y percevoir une sorte d'affirmation d'identité qu'elle soit africaine ou antillaise. Sachant que la Créolité est d'abord un «grand phénomène irréversible du métissage mondial» (Chanson, 2005), le fait que la Créolité insiste pour se démarquer de la Négritude n'enlève rien à la réalité que les antillais vivent «dans leurs chairs créoles (...) le 'surmélange' mondial ⁶⁹». 'Surmélange' déjà préfiguré et présagé dans les écrits de Senghor et Césaire qui envisageaient à travers la Négritude «animer le monde par les valeurs du passé des Noirs» (*Liberté I*, P. 283), «surmonter les contradictions entre l'Afrique et l'Europe; faire une sorte de greffage entre les deux civilisations en créant une culture universelle, une civilisation métisse idéale réunissant toutes les races» (p.42). Pour mieux expliciter la pensée Négritudienne sur l'universel, Césaire a déclaré lors d'un de ses discours en Floride «je n'ai pas cette conception carcérale de l'identité, l'universelle, oui (...). L'universel, bien sûr, mais non pas par négation, mais comme approfondissement de notre propre singularité» (Césaire, 1987). Et justement dans les romans *Fleur de Barbarie* de Gisèle Pineau, *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome et *Demain j'aurai Vingt ans* d'Alain Mabanckou, nous voyons cette universalité se développer en incluant toujours l'apport Nègre dans la

⁶⁹ Voir *Identité et Altérité chez Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, scripteurs visionnaires de la Parole créole* de Philippe Chanson, 2005.

monde contemporain. Salie apporte à la France sa culture africaine et à l'Afrique sa culture française. Josette impose à son peuple guadeloupéen sa préférence de la langue française au créole qu'elle boude jusqu'au bout. Elle adopte cependant la culture antillaise à travers les liens familiaux qu'elle tisse, la religion et les coutumes ainsi que la musique et les danses. Michel quant à lui s'affirme et s'insère dans son Congo natal où il est un africain normal qui n'aspire qu'à une chose : prendre son destin en main.

Loin d'enfermer les Noirs dans un racisme contre le racisme, de même que les précurseurs de la Négritude, ces auteurs libèrent leurs héros et héroïnes de leurs complexes et servitudes mentales, en leur insufflant la fierté retrouvée d'être «Noir» et partant, la force d'être agent de leur destin ceci où qu'ils soient. Cette prise en charge du destin est le thème même du *Cahier d'un retour au Pays natal* de Césaire dans lequel le mot Négritude est apparu pour la première fois. Dans le Cahier, Césaire met en scène l'expérience personnelle (Michel de *Demain j'aurai Vingt ans*) et collective (Salie et Josette dans *le Ventre de l'Atlantique et Fleur de Barbarie*) ainsi que la marche de tout un peuple –qu'il soit Africain ou Antillais—vers la dignité et l'émancipation.

Nous ne saurons terminer sans affirmer que la Négritude est un moment incontournable dans l'histoire de la pensée littéraire, esthétique et philosophique du «monde Noir». La lutte qu'ont menée à leur façon Césaire et Senghor mais aussi d'autres s'est bien terminée car elle a ouvert la voie à d'autres voix. Ce mouvement a permis la réécriture de l'histoire ou plutôt l'écriture d'une autre histoire. Plus que tout, ce rassemblement, né dans une période d'opposition à la colonisation, a permis de jeter un pont entre les Noirs de tous les continents qui pliaient sous le poids du racisme. Aujourd'hui il représente le pilier sur

lequel l'on s'appuie pour se dresser contre toute forme d'avalissement des Noirs par les Blancs.

Bibliographie

- Adélaïde-Merlande, Jacques (1994). *Histoire générale des Antilles et des Guyanes, des Précolombiens jusqu'à nos jours* (Paris : L'Harmattan).
- Adesanmi, Pius (2004). 'Aimé Césaire : une traversée postcoloniale du siècle ?' in *Dalhousie French Studies*, Vol. 67, pp. 163-169.
- Adotévi, Stanislas (1972). *Négritude et Négrologues* (Paris : Castor Astral).
- Affergan, Francis (1987). *Exotisme et altérité* (Paris : PUF).
- (1983). *Anthropologie à la Martinique* (Paris : éditions Presses de la Fondation nationale des sciences politiques).
- Amor, Anis Ben (2010). Champ de tension entre littérature africaine et surréalisme : D'Aimé Césaire à Dambudzo Marechera. Dissertation. <http://edoc.hu-berlin.de/dissertationen/ben-amor-anis-2010-04-21/PDF/ben-amor.pdf>
- Amselle, Jean-Loup (1990). *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs* (Paris : Payot).
- André, Jacques (1987). *L'Inceste focal dans la famille noire antillaise* (Paris : PUF).
- Antoine, Régis (1978). *Les Écrivains français et les Antilles. Des premiers Pères blancs aux surréalistes noirs* (Paris : Maisonneuve et Larose).
- Anzieu, D. (1985). *Le Moi-peau* (Paris : Dunod).
- Ardant, Philippe (1965). 'Le Néo-colonialisme : thème, mythe et réalité' in *Persée*, Vol 15, n°5, pp.837-855.
- Baghio'o, Jean-Louis (1949). *Issandre le Mulâtre* (Paris : Fasquelle).
- Barthes, Roland (1972). *Le degré zéro de l'écriture* (Paris : Seuil).
- (1957). 'Histoire et sociologie du Vêtement : Quelques observations méthodologiques' in *Persée*, Vol 12, n°3, pp.430-441.
- Bastide, Roger (1976). 'Négritude et Intégration Nationale' in *Afro-Asia*, n°12, pp. 17-30.
- (1967). *Les Amériques noires* (Paris : Payot).
- Bekri, Tahar (2007). *Le Livre du souvenir* (Tunis : Éditions Elyzad).

- Benveniste, Emile - Chomsky, Noam - Jakobson, Roman - Martinet, André - Kurylowicz, Jerzy - Fonagy, Ivan - Bach, Emmon - Saumjan, Sebastian K. - Schaff, Adam - Leroy, Maurice - Sommerfelt, Alf - Pande, Govind-C (1966). *Problèmes du Langage* (Paris : Gallimard).
- Benoist, Jean (1972). *L'archipel inachevé, Culture et société aux Antilles françaises* (Montréal : Presses de l'université de Montréal).
- Béloux, François (1969). 'Aimé Césaire : un poète politique' in *Le magazine Littéraire*, n° 34.
- http://www.magazine-litteraire.com/actualite/hommage/aime-cesaire-poete-politique-17-04-2008-31380?quicktabs_commentaires=1
- Bernabé, Jean (1992). 'De la négritude à la créolité : éléments pour une approche comparée' in *Etudes françaises*, vol. 28, n°2-3, pp. 23-38.
- Béti, Mongo, Odile Tobner (1989). *Dictionnaire de la Négritude* (Paris: L'Harmattan).
- Blerald, Alain (1983). *Négritude et Politique aux Antilles* (Paris : Éditions Caribéennes).
- Blyden, Edward W. (1908). *African Life & Customs* (Londres: African Publication Society).
- Boni, Tanella (2006). 'Négritude' in *Germ.*
<http://www.mondialisations.org/php/public/art.php?id=24970&lan=FR>
- Bonnol, Jean-Luc (1992). *La Couleur comme maléfice* (Paris: Albin Michel).
- Bulté, Freddy (1958). 'Surréalisme et Négritude' in *Jeune Afrique*, n°30, pp. 13-16.
- Butcher, Margaret (1958). *The Negro in American Culture* (New York: New American Library).
- Camara, Sana (2009). 'Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor face à l'historicité Nègre' in *Ethiopiennes*, numéro spécial, pp. 179-197.
- Capecia, Mayotte (1950). *La Négrresse Blanche* (Paris : Éditons Correâ).
- (1948). *Je suis Martiniquaise* (Paris : Éditions Correâ).
- Césaire, Aimé (2001). *Une saison au Congo* (Paris : Seuil)
- (2000). *Cahier d'un retour au pays natal* (Paris : Présence Africaine).
- (1987). *Discours sur la Négritude* (Paris : Présence Africaine).

- (1982). *Moi, laminaire*. (Paris : Le Seuil).
- (1963). *La tragédie du roi Christophe* (Paris : Présence Africaine).
- (1963). ‘Culture et Colonisation’ in *Érudit*, vol. 5, n° 1, pp. 15-35.
- (1960). *Ferrements* (Paris : Editions du Seuil).
- (1958). *Et les chiens se taisaient* (Paris : Présence Africaine).
- (1955). *Discours sur le colonialisme* (Paris : Présence Africaine).
- Chamoiseau, Patrick (1997). *Ecrire en pays dominé* (Paris : Gallimard).
- (1997). *L’esclave vieil homme et le molosse* (Paris : Gallimard).
- (1992). *Texaco* (Paris : Gallimard).
- (1988). *Solibo magnifique* (Paris : Gallimard).
- (1986). *Chronique des sept misères* (Paris : Gallimard).
- Confiant, Raphael, et Bernabé, Jean (1993). *Éloge de la créolité* (Paris : Gallimard).
- Confiant, Raphaël (1991). *Lettres créoles, tracées antillaises et continentales de la littérature, Martinique, Guadeloupe, Guyane, Haïti* (Paris : Hatier).
- Chancé, Dominique (2013). ‘De l’anticolonialisme à la créolisation : les écrivains postcoloniaux des Antilles françaises’ in *Revue Asylon(s)*. <http://reseau-terra.eu/article1277.html>
- Chanson, Philippe (2006). ‘Identité et Altérité chez Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, Scripteurs Visionnaires de la parole Créole’ in *Potomitan*. <http://www.potomitan.info/chamoiseau/identite.php>
- Chalaye, Sylvie (2007). ‘Les Masques de l’Africanité’ in *Revueplurielles.Org*, n° 48. http://www.revues-plurielles.org/php/index.php?nav=zoom&no=35&no_article=8691
- Chevrier, Jacques (1984). *La Littérature nègre* (Paris : Armand Colin).
- Condé, Maryse et Cottenet-Hage (1995). *Penser la créolité* (Paris : Karthala).
- (1978). *Cahier d’un retour au pays natal : analyse critique* (Paris : Hatier).
- (1974). ‘Négritude Césairienne, Négritude Senghorienne’ in *Revue de littérature comparée*, n° 48, pp. 409-19.

- Conklin, Alice, L. (1997). *A Mission to Civilize. The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1939* (Stanford: Stanford University Press).
- Couchoro, Felix (1929). *L'Esclave* (Lomé : Akpagnon)
- Confiant, Raphaël (1994). *Commandeur du sucre* (Paris : Éditions Écriture).
- (1993). *Aimé Césaire, Une traversée paradoxale du siècle* (Paris : Stock).
- Dagbo, Gode Pierre (2014). 'William Du Bois and the liberation of black people: From the origins of the modern African political thought' in *American Journal of Social Issues and Humanities*, Vol n° 4.
- Damas, Léon-Gontran (1962). *Pigments* (Paris: Présence Africaine)
- De Gobineau, Joseph-Arthur (1853-55). *Essai sur l'inégalité des races humaines* (Paris: Pierre Belfond).
- Delacampagne, Christian (1983). *L'Invention du Racisme* (Paris : Fayard).
- (1980). *Bonjour et adieu à la Négritude* (Paris: Robert Laffont).
- Diagne, Ahmadou Mapaté (1920). *Les Trois Volontés de Malic* (Paris: Larousse).
- Diallo, Bakari (1985). *Force Bonté* (Paris : Rieder et Cie)
- Dieng, Amady Aly (2009). *Les étudiants africains et la littérature négro-africaine d'expression française* (Oxford : African Books Collective).
- Diome, Fatou (2003). *Le Ventre de l'Atlantique* (Paris : Anne Carrière).
- Diop, Cheikh Anta (1954). *Nations Nègres et cultures* (Paris: Présence Africaine).
- DuBois, William E. B., (1907). *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches* (Chicago: A. C. McClurg).
- Ebode, M. (1963). 'De la Négritude dans la littérature négro-africaine' in *Tam-Tam*, n° 7-8, pp. 29-32.
- Ekpo, Denis (2010). 'From Negritude to Post-Africanism' in *Taylor & Francis Online*, Vol 24, n°2 pp. 177-187.
- Eliade, Mireea (1969). *Le Mythe de l'éternel retour* (Paris : Gallimard).
- Fanon, Fantz (1968). *Les Damnés de la Terre* (Paris : François Maspero).
- (1952). *Peau noire et masques blancs* (Paris : Seuil).

Garraway, Doris (2010). 'What is mine: Césairean Negritude between the particular and the universal' in *Scopus Publication*, Vol 41 n° 1, pp.71-86

Gbané, Siriki (2002). La Renaissance de Harlem : le rayonnement de la culture "black" in *Africultures*. <http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=91>

Gilroy, Paul (1995). *The Black Atlantic. Modernity and Double-Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press).

Glissant, Edouard (1998). *Faulkner, Mississipi* (Paris: Gallimard).

— (1996). *Introduction à une poétique du divers* (Paris: Gallimard).

— (1993). *Tout le monde* (Paris : Gallimard).

— (1981). *Le Discours antillais* (Paris : Seuil).

Gracchus, Fritz (1980). *Les lieux de la mère dans les sociétés afro-américaines* (Paris : Éditions Caribéennes).

Harvey, Phillip (2009). 'Contemporary Reflections on Negritude' in *The International review of African American Art*, n° 22, pp. 42.

Hoffman, Léon-François (1973). *Le Nègre romantique* (Paris : Payot).

Hountondji, Victor M., (1993). *Le Cahier d'Aimé Césaire : Événement littéraire et facteur de révolution* (Paris : L'Harmattan).

Iliffe, John (2005). *Honour in African History* (Cambridge: Cambridge University Press).

Jaham, Marie-Reine (1989). *La grande Béké* (Paris : Robert Laffont).

Jeuneafrique.com (2012). France - Sénégal : extraits du discours de Dakar prononcé par Nicolas Sarkozy en 2007. <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20121012123056/>

Juminer, Bertène (1963). *Au seuil du nouveau cri* (Paris : Présence Africaine).

Irele, Abiola (2008). *Négritude et condition humaine* (Paris : Karthala-Sephis).

Kane, Mohamadou (1982). *Roman Africain et Tradition* (Dakar : Nouvelles Éditions Africaines, 1982).

Kanhan, Georges (2013). 'Genèse de la littérature négro-africaine' in *100%culture*, n°93.

Kebede, Messay (2004). *Africa's Quest for a Philosophy of Decolonization*. (Amsterdam/ New-York: Rodopi).

Kesteloot, Lylian et Ari Gounongbe (2007). *Les grandes figures de la Négritude. Paroles privées* (Paris : L'Harmattan).

— (2001). *Histoire de la littérature Négro-africaine* (Paris : Khartala).

— (1986). *Comprendre les poèmes de Léopold Sédar Senghor* (Paris : Les Classiques Africains).

— (1982). *Comprendre le Cahier d'un retour au pays natal d'Aimé Césaire* (Paris : Les Classiques Africains).

— (1968). *Négritude et situation coloniale* (Yaoundé : Éditions CLE).

— (1963). *Les Ecrivains noirs de langue française : naissance d'une littérature* (Bruxelles : Université Libre de Bruxelles).

Kindo, Aïssata (2002). Senghor : 'De La Négritude à la Francophonie. Hommage à L.S. Senghor' in *Ethiopiennes*, n° 69.

L.C. (1963). 'Peuplement et population de la Gadeloupe' in *Population* 18^e année, n°1, pp. 137-141.

Laferrière, Dany (2009). *L'Enigme du retour* (Paris : Grasset).

Lander, Selim (2009). 'Crépuscule de la Négritude' in *Mondesfrancophones.com*. <http://mondesfrancophones.com/espaces/caraibes/crepuscule-de-la-negritude/>

Largange, Alfred (2002). 'Aimé Césaire' in *D'île en Ile*. Littérature des îles francophones et de leur diaspora. <http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/cesaire.html>

Lawson-Hellu, Laté (2014). 'L'écriture populaire de Félix Couchoro: la perspective linguistique et littéraire' in *Les Cahiers du GRELCEF*, n° 6, pp.75-88.

— (2011). 'La textualisation des langues et la résistance chez Félix Couchoro' in *Les Cahiers du GRELCEF*, n° 2, pp. 245-260.

— Amegbleame Simon, Ricard Alain et Riesz János (2005). *Œuvres Complètes Tome 1. Romans. Félix Couchoro* (London, Ontario: Mestengo Press).

Lebel, Roland (1931). 'Histoire de la littérature coloniale en France' in *Persée : Revue de l'histoire des colonies françaises*, n°83, pp. 567-570

Mabanckou, Alain (2012). *Le Sanglot de l'homme Noir* (Paris : Fayard).

— (2010). *Demain j'aurai Vingt ans* (Paris : Gallimard).

- Maran, René (1921). *Batouala* (Paris : Albin Michel).
- Markovitz, Irving Leonard (1969). *Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude* (New York: Atheneum).
- Memmi, Albert (1957). *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur* (Paris : Buchet/Chastel).
- Ménil, René - Léro, Thélus – Léro, Étienne – Monnerot, Jules-Marcel –Thésée, Auguste – Pilotin, Michel – Quitman, Maurice-Sabas – Yoyotte, Pierre (1932). *Légitime Défense* (Paris : Jean-Michel Place).
- Messmer, Pierre (1998). *Les Blancs s'en vont. Récits de décolonisation* (Paris : Broché).
- Moniot, Henri (1964). 'Les voies de l'histoire de l'Afrique : la tradition orale [J. Vansina, De la tradition orale, essai de méthode historique]' in *Persée*, n°6, pp. 1182-1194.
- Mounkaïla, Fatimata (2008). *Anthologie de la littérature orale songhay-zerma* (Paris : L'Harmattan).
- Moura, Jean-Marc (2006). 'A perte de vue : visions de l'île natale chez Aimé Césaire' in *Critique*, n° 711-712, pp. 675-686.
- Mungala, A. S. 'L'Éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales' in *Ethiopiennes*, n°29.
- N'diaye, Tidiane (2006). *L'Eclipse des Dieux : Ou grandeur et désespérance des peuples Noirs* (Paris : Broché).
- (2002). 'Négritude' in *Culture et Histoire*. <http://www.tidiane.net/culture/afrique-negritude.htm>
- Ngal, Georges (1994). *Aimé Césaire : un homme à la recherche d'une patrie* (Paris : Présence Africaine).
- N'goran, David K. (2009). *Le champ Littéraire Africain : Essai pour une théorie*. Préface de Bernard Mouralis (Paris : L'Harmattan).
- Obanda, Simon (2009). 'Césaire ou une Négritude ouverte' in *Ethiopiennes*, n°83.
- Ouédraogo, Philippe (2009). 'Le panafricanisme : histoire, mythes et projets politiques' in *Thomas Sanakara Website* : <http://thomassankara.net/spip.php?article888&lang=fr>
- Onyeoziri, Gloria Nne (1992). *La parole poétique d'Aimé Césaire, Essai de sémantique littéraire* (Paris : L'Harmattan).

- Pineau, Gisèle (2005). *Fleur de Barbarie* (Paris : Mercure de France).
- Phaneuf, Margot (2008-13). L'écriture, une activité structurante pour le malade/ en soins infirmiers. http://www.prendresoins.org/wp-content/uploads/2013/01/L_écriture.pdf
- Price-Mars, Jean (1959). *De Saint-Domingue à Haïti. Essai sur la Culture, les Arts et la Littérature* (Paris : Présence Africaine).
- (1954). *Ainsi Parla L'oncle. Essais D'ethnographie* (New York: Parapsychology Foundation Inc.).
- Psichari Ernest (1920- Réédité en 2008). *Les Voix qui crient dans le désert. Souvenirs d'Afrique* (Paris : Louis Conard ; Saint-Lubin).
- (1916). *Le Voyage du Centurion* (Paris : Louis Conard).
- (1908). *Terres de soleil et de sommeil*. (Paris : C. Lévy).
- Ricard, Alain (1972). *Théâtre et nationalisme. Wole Soyinka et le Roi Jones* (Montréal : Hurtubise).
- Sala-Molins, Louis (1993). *Le Code noir ou le calvaire de Canaan* (Paris : PUF).
- Saravaya, Gloria (1989). *Langage et Poésie chez Senghor* (Paris : L'Harmattan).
- Sartre, Jean-Paul (1948). *L'Orphée Noir*. Préface à l'Anthologie de la nouvelle poésie Nègre et Malgache de L. S. Senghor (Paris : P.U.F.).
- Scharfman, Ronnie Leah (1987). *Engagement and the Language of the Subject in the Poetry of Aimé Césaire*, (Gainesville Florida: University of Florida Press).
- Seillan, Jean-Marie (2006). *Aux sources du roman colonial (1863-1914). L'Afrique à la fin du XIXe siècle* (Paris : Khartala).
- Senghor, Léopold Sédar (1991). *The Collected Poetry* (Melvin Dixon: University of Virginia).
- (1988). *Ce que je crois : Négritude, francité, et civilisation de l'universel* (Paris : Broché).
- (1977). *Liberté III : Négritude et Civilisation de l'Universel* (Paris : Seuil).
- (1976). 'Qu'est-ce que la Négritude' in *Etudes françaises*, n° 1, pp. 3-20.
- (1971). *Liberté II : Nation et Voie Africaine du Socialisme* (Paris : Seuil).

- (1971). 'Problématique de la Négritude' in *Présence Africaine*, n° 78, pp. 3-26.
- (1967). *Les Fondements de l'Africanité ou Négritude et Arabité* (Paris: Présence Africaine).
- (1964). *Poèmes. Hosties Noires* (Paris : Seuil).
- (1964). *Liberté I : Négritude et Humanisme* (Paris : Seuil).
- (1962). 'Le français, langue de culture' in *Esprit*, n°1 pp.837-844.
- (1948). *Anthologie de la nouvelle poésie Nègre et Malgache* (Paris : P.U.F.).
- Seyki-Otu, Ato (1997). *Fanon's Dialectic of Experience* (Cambridge, MA: Harvard Press University).
- Schoelcher, Victor (2005). *Esclavage et Colonisation. Préface d'Aimé Césaire* (Paris : P.U.F.).
- Sibony, Daniel (1997). *Le Racisme ou la haine de l'identitaire* (Paris : Christian Bourgeois).
- Simasotchi-Brones, Françoise (2005). *Le roman antillais, personnages, espace et création : fils du chaos* (Paris : L'Harmattan).
- Songolo, Aliko (1985). *Aimé Césaire : Une poétique de la découverte* (Paris : L'Harmattan).
- Thomas, L. V. (1965). 'Senghor à la recherche de l'homme nègre' in *Présence Africaine*, n° 54, pp. 7-36.
- (1965). 'Panorama de la Négritude' in *Actes du Colloque sur la littérature d'Expression française*, pp. 45-101.
- (1963). 'Une idéologie moderne : la Négritude' in *Revue de psychologie des peuples*, n° 3, pp. 246-272.
- Taylor, Patrick (1989). *The narrative of liberation: Perspectives on Afro-Caribbean Literature, Popular Culture, and Politics* (New York: Cornell University Press).
- Toumson, Roger (1982). 'La littérature antillaise d'expression française : Problèmes et perspectives' in *Présences Africaines*, n° 121-122, pp. 130 à 134.
- Towa, Marcien (1978). *Identité et Transcendance* (Paris : L'Harmattan).
- (1971). *Léopold Sédar Senghor: Négritude ou servitude ?* (Yaoundé : Clé).

— (1969). ‘Aimé Césaire, prophète de la révolution des peuples noirs’ in *Abbia*, n°21, pp.49-57.

— (1969). ‘Les purs-sang (Négritude Césairienne et surréalisme)’ in *Abbia*, n°23, pp. 71-82.

Vango, Denis – William, Claudine. *Aimé Césaire: Poète, Prophète, Témoin de son temps ?* <http://cerfom.free.fr/CESAIRE%20POETE.pdf>

Vermondoy, J. (1947). ‘Cahier d’un retour au pays natal, par Aimé Césaire’ in *Formes et couleurs*, n°6.

Vergès, Françoise (2005). *Aimé Césaire : Nègre je suis, Nègre je resterai* (Paris : Albin Michel)

— (2005). *Pour un musée du temps présent : la Maison des civilisations et de l’union réunionnaise* (Saint-Denis : Réunion-Graphica).

— Marimoutou, Carpanin (2005). *Amarres. Créolisations India-océanes* (Paris : L’Harmattan).

— (2003). *La République coloniale. Essai sur une utopie* (Paris : Albin Michel).

— Haudère, Philippe (1998). *Esclave et citoyen* (Paris : Gallimard).

Warner, Keith (1973). ‘Negritude Revisited –An interview with Léon G. Dams’ in *Manna*, n°3, pp. 16-24.

Zimra, Clarisse (1990). ‘Righting the Calabash: Writing History in the Female Francophone Narrative’ in *Out of the Kumbia: Caribbean Women and Literature*, pp.143-60.

Annexes

Léopold Sédar Senghor, 9 octobre 1906 – 20 décembre 2001.



Aimé Césaire, 26 juin 1913 – 17 avril 2008.



Léon-Gontran Damas, 28 mars 1912 – 22 janvier 1978.



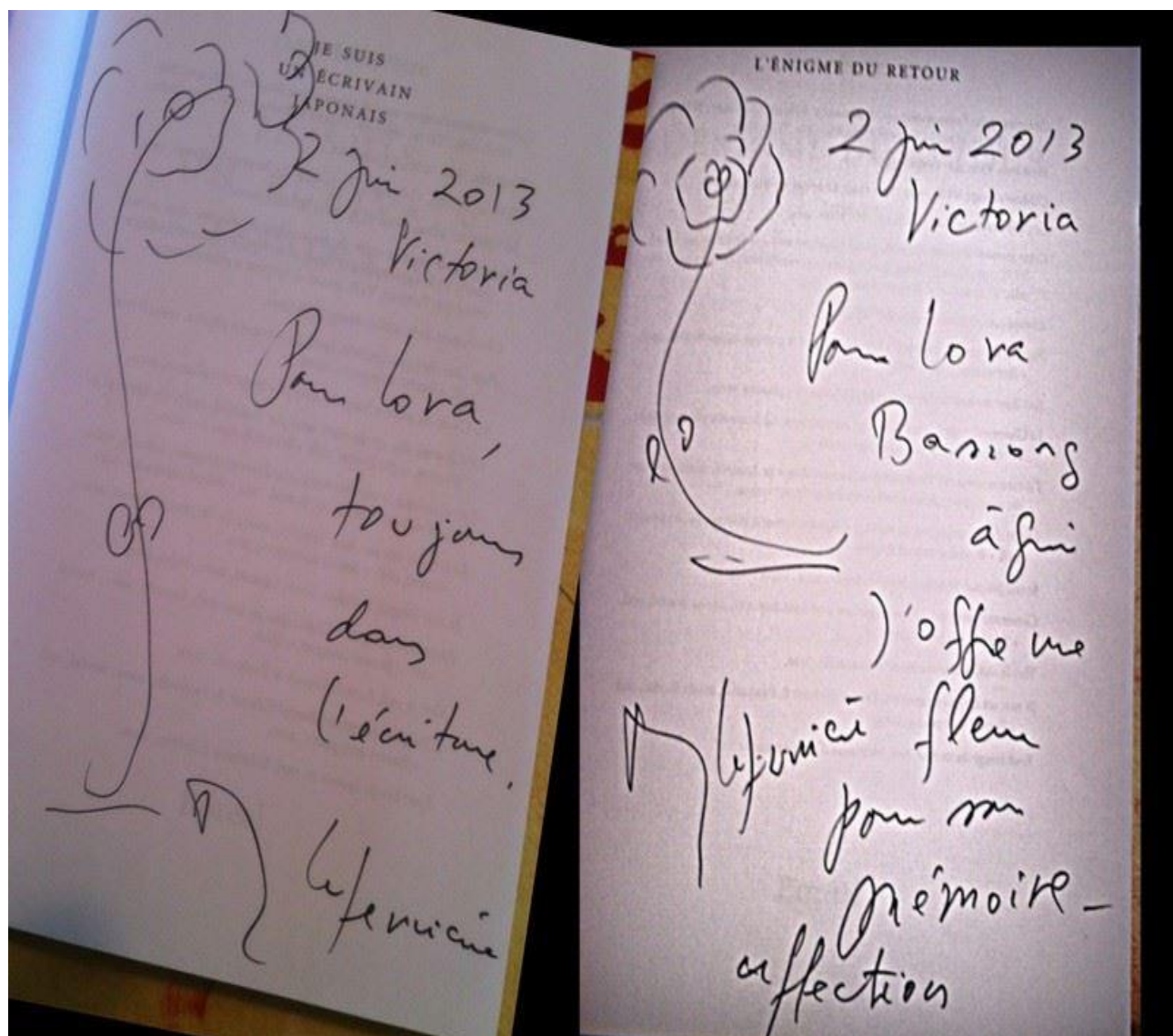
Gisèle Pineau (*Fleur de Barbarie*, 2005).



Fatou Diome (*Le Ventre de l'Atlantique*, 2003).



Alain Mabanckou (*Demain j'aurai vingt ans*, 2010).



Dédicace de Dany Laferrière ici, à Victoria, le 2 juin 2013 alors que je tergiversais encore quant à mon sujet de thèse.

MERCI