



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

La notion de la négritude dans le *Cahier d'un retour au
pays natal* d'Aimé Césaire

verfasst von / submitted by

Verena Hoffmann

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2018 / Vienna, 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 344 347

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium: UF Englisch, UF Französisch

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Jörg Türschmann

EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Wien, im Februar 2018

Unterschrift

DANKSAGUNG

Besonderer Dank gilt Univ.-Prof. Dr. Jörg Türschmann für seine Inspiration zu meinem Diplomarbeitsthema durch sein interessantes Seminar zur karibischen Literatur. Vielen Dank für die kompetente und angenehme Beratung und die Gespräche, die zur Entwicklung meiner Arbeit beigetragen haben.

Ich möchte außerdem meiner Familie danken, die mich finanziell unterstützt hat und meiner Ausbildung und meinem späteren Beruf keine Steine in den Weg gelegt hat, sondern, im Gegenteil, immer an meiner Seite gestanden ist.

Zuletzt möchte ich mich bei meinem Partner bedanken, der auch in stressigen Zeiten immer ruhig geblieben ist und versucht hat, mich zu beruhigen und zu unterstützen.

Table des matières

Introduction.....	1
1. La Martinique en contexte.....	7
1.1. <i>La géographie de la Martinique</i>	<i>7</i>
1.2. <i>La société et l'économie.....</i>	<i>9</i>
1.3. <i>L'histoire de la Martinique</i>	<i>9</i>
1.4. <i>L'histoire de la Martinique influencée par Aimé Césaire</i>	<i>12</i>
1.5. <i>Histoire de la littérature caribéenne</i>	<i>14</i>
1.6. <i>Histoire de la littérature martiniquaise.....</i>	<i>17</i>
1.7. <i>La langue – un moyen de culture et de pouvoir.....</i>	<i>20</i>
1.8. <i>Le pays mythique</i>	<i>21</i>
1.9. <i>La mémoire.....</i>	<i>22</i>
1.10. <i>La diaspora.....</i>	<i>24</i>
2. La négritude dans le Cahier d'un retour au pays natal.....	27
2.1. <i>Le Cahier.....</i>	<i>27</i>
2.2. <i>L'analyse de la négritude dans le Cahier.....</i>	<i>30</i>
2.2.1. <i>L'apparence du mot négritude dans le Cahier</i>	<i>30</i>
2.2.2. <i>La notion implicite de la négritude dans le Cahier</i>	<i>31</i>
3. La négritude : Des perspectives différentes.....	41
3.1. <i>L'humanisme et la négritude.....</i>	<i>41</i>
3.2. <i>Flaugh : compétences et incapacités.....</i>	<i>42</i>
3.3. <i>Négritude : particularité et universalité.....</i>	<i>43</i>
3.4. <i>Négritude politicienne</i>	<i>47</i>
3.4. <i>Négritude comme histoire et comme mythe.....</i>	<i>49</i>
3.5. <i>L'image de l'Europe.....</i>	<i>51</i>
3.6. <i>L'image de l'Afrique</i>	<i>52</i>

4. La Négritude d'un point de vue plus général	55
4.1. <i>Le mot nègre</i>	55
4.2. <i>Le terme négritude</i>	56
4.3. <i>Début de la négritude</i>	61
5. Damas et Senghor – Les autres fondateurs de la Négritude	65
5.1. <i>Damas et la négritude</i>	65
5.2. <i>Senghor et la négritude</i>	66
6. Influences des autres mouvements littéraires.....	69
6.1. <i>L'influence du surréalisme et d'André Breton</i>	69
6.2. <i>La Renaissance de Harlem</i>	70
6.2.1. <i>New Negro</i>	70
6.2.2. <i>La Renaissance de Harlem</i>	71
6.3. <i>La renaissance haïtienne</i>	74
6.4. <i>Le panafricanisme</i>	75
7. La notion de la négritude après le temps de la négritude et aujourd'hui.....	79
7.1. <i>L'antillanité</i>	79
7.2. <i>La créolité</i>	80
7.3. <i>Plus tard et aujourd'hui</i>	85
Résumé.....	89
Perspectives d'avenir.....	92
Bibliographie	95
Appendice.....	101
<i>Images</i>	101
<i>Abstract</i>	103

Introduction

*ma négritude n'est pas une pierre, sa surdité ruée contre la clameur du jour
ma négritude n'est pas une taie d'eau morte sur l'œil mort de la terre
ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale
elle plonge dans la chair rouge du sol
elle plonge dans la chair ardente du ciel
elle troue l'accablement opaque de sa droite patience.*

(Césaire 117)

Pendant le séminaire du semestre d'hiver de l'année 2015/2016, le thème de la littérature caribéenne a commencé à attirer mon attention. J'ai réalisé que le passé des îles caribéennes, spécifiquement celui imprégné du colonialisme français, m'intéresse beaucoup et que je voulais en apprendre davantage sur les Caraïbes. C'était aussi dans ce séminaire que j'ai été en contact pour la première fois avec la littérature caribéenne et le texte fameux d'Aimé Césaire (Martiniquais) : *Le Cahier d'un retour au pays natal*. Après le séminaire, j'ai perdu ce thème de vue, mais un an plus tard, je m'en suis souvenue et j'ai décidé que ma thèse devait traiter d'un thème similaire, mais plus précis : celui de *La notion de la négritude dans le « Cahier d'un retour au pays natal » d'Aimé Césaire*.

De même, pendant notre époque contemporaine, l'égalité entre les personnes de couleur n'existe encore pas partout. C'est la raison pour laquelle ce thème est encore de grande importance et doit être traité. Particulièrement pour des personnes dont l'histoire est marquée par le colonialisme et l'esclavage, et qui sont confrontées avec des questions comme « Qui suis-je ? » ou « Où est ma place ? ».

Dans ce travail, on se concentre sur la notion de la négritude, qui apparaît pour la première fois en 1939 dans le *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire (voir Arnold 1988, Confiant 1993 et Vergès 2005). Donc, ce texte peut être considéré comme texte de fondation du concept littéraire, philosophique et politique. La négritude prend fait et cause dans l'assertivité de tous les hommes

d'Afrique et ayant des racines africaines (Vergès 15). Confiant (55) remarque d'une façon pertinente le point suivant : « Rarement un mot aura symbolisé à lui seul les souffrances et les aspirations de toute une race ». Avec Léopold Sédar Senghor (Sénégal) et Léon-Gontran Damas (la Guyane française), Aimé Césaire (Martinique) a commencé avec l'aide du journal *L'Étudiant noir* le discours sur L'Afrique et l'origine africaine en langue française (Garraway et Vranjic 195).

Même si ce discours a été un pas décisif dans la bonne direction, ces trois auteurs n'avaient pas été les premiers ayant essayé de créer, à l'aide de la littérature, de la poésie et de la philosophie, un espace de protestation contre la suppression et l'oppression des blancs. Déjà avant, des concepts similaires liés à la négritude, comme le panafricanisme, le négritisme, la Renaissance de Harlem et la renaissance haïtienne avaient existés et avaient poursuivi des buts très similaires (voir Confiant 1993 et Arnold 1998). Donc Césaire a été le premier à mentionner le mot *négritude* dans son œuvre, mais pas le premier à s'intéresser à ce thème.

Maintenant se posent les questions suivantes :

- Où est-ce que dans le cahier apparaît le mot « négritude » et dans quels passages peut-on implicitement voir la notion de la négritude ?
- Comment est définie la négritude de Césaire et comment se distingue-t-elle des autres formes de la négritude ?
- Quels autres concepts ont influencé la négritude et comment ? Quelles valeurs étaient importantes pour ces autres développements ?
- Que s'est-il passé après « l'époque de la négritude » ? Joue-t-elle encore un rôle important et est-elle est encore légitime ?

Ce travail a pour but de répondre à ces questions. La notion instable de la négritude est examinée sur des angles différents, sans perdre des yeux le texte fondateur tout en faisant référence au *Cahier*. Le pont focal est centré sur la négritude de Césaire et son histoire symbolique et culturelle (kulturelle

Begriffsgeschichte) est traitée, instrumentalisée et interprétée à l'aide de la littérature secondaire. Cette analyse peut être attribuée à la sémantique historique (p.ex. : Joachim Ritter, Reinhart Kosellek, Erich Rothacker), mais elle s'occupe aussi des références et des arrière-plans culturels. Avant tout, il est important que la négritude reste une recherche permanente de l'identité qui n'atteint jamais son but – elle est plutôt un échange continu. Il est nécessaire que cette thèse offre une vue d'ensemble sur la relation entre les différentes notions de négritude, tout en faisant facilement le parallèle avec des situations actuelles similaires, car même dans notre vie de tous les jours, le racisme est un thème omniprésent.

Dans la première partie du travail, la Martinique est replacée dans son contexte en discutant sa géographie, sa société et son économie, ainsi que son histoire. Toutes ces dimensions sont réduites aux faits clés pouvant être reliés avec la négritude. Un petit chapitre se concentre sur l'histoire de la Martinique influencée par Aimé Césaire. En outre, l'histoire de la littérature caribéenne et plus spécifiquement l'histoire de la littérature martiniquaise est traitée. Par ailleurs, cette partie explique quatre concepts qui peuvent aider à comprendre la situation en Martinique et dans le *Cahier* : la langue, le pays mythique, la mémoire culturelle et la diaspora. Le second chapitre se concentre sur le *Cahier d'un retour au pays natal* et fait une analyse explicite et implicite de la notion de la négritude dans le *Cahier*. Le troisième chapitre essaye de présenter une vue d'ensemble des différentes perspectives liées à la négritude, plus exactement celle de Césaire. Dans le chapitre suivant, le mot *négritude* est défini d'une manière plus générale. Le cinquième chapitre met l'accent sur les deux autres auteurs fondateurs de la négritude, Senghor et Damas, et propose leur propre vue de la négritude. Comme la négritude est un concept qui a été influencé par d'autres mouvements, le sixième chapitre étudie le *surréalisme*, la *Renaissance de Harlem*, la *Renaissance haïtienne* et le *panafricanisme* ; et essaye de créer un rapport avec la notion de la négritude. Finalement, l'influence de la négritude sur les concepts et développements plus récents est discutée pour comprendre l'importance de la négritude après son apogée.

Les termes qui sont utilisés dans ce travail, qui désignent la couleur et les origines des personnes, sont des expressions qui apparaissent dans la littérature primaire et secondaire. Même si quelques-uns de ces termes ne sont plus actuels, ils n'ont pas l'intention de sembler péjoratifs ou discriminatoires dans le contexte de ce travail.

1. La Martinique en contexte

Pour le dire dans les mots de Césaire « [d]’abord nous voulons définir la Martinique. Il faut la définir géographiquement. Il faut la définir historiquement. Il faut la définir ethnographiquement. » (Césaire, Walker & Palcy 10). Donc avant de commencer avec une analyse du terme *Négritude*, il faut d’abord mettre le thème en contexte et parler de la situation de la Martinique en expliquant sa géographie, sa société, son histoire ainsi que son histoire littéraire. Il faut découvrir de qui il s’agit lorsqu’on parle d’un Martiniquais. Suzanne Césaire essaye de l’expliquer dans un numéro de *Tropiques* :

Qu’est-ce que le Martiniquais ? --- L’homme-plante. Comme elle, abandon au rythme de la vie universelle. Point d’efforts pour dominer la nature --- Médiocre agriculteur. Peut-être. Je ne dis pas qu’il fait pousser la plante. Son indolence ? Celle du végétal. Ne dites pas « Il est paresseux », dites « Il végète » et vous serez doublement dans la vérité. Son mot préféré : « laissez porter ». Entendez qu’il laisse porter par la vie, docile, léger, non appuyé, non rebellé, amicalement, amoureusement. (S. Césaire 1942)

Dans cet extrait, Suzanne Césaire met l’accent sur le mot « laissez porter ». Selon elle, le Martiniquais est guidé par la vie et non pas l’inverse.

1.1. La géographie de la Martinique

Les Antilles sont des îles d’Amérique qui incluent la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane. Au sud, on trouve la Martinique (360 000 habitants) et au centre la Guadeloupe avec Marie-Galante, la Désirade, les Saintes, Saint-Barthélemy et la partie française de Saint-Martin. Toutes ces îles appartiennent aux Petites Antilles en opposition avec les Grandes Antilles (Cuba, Jamaïque, Haïti et Porto-Rico). Les Antilles se situent dans la mer des Caraïbes. (Delas : 5)

La Martinique fait 64 km de long et 30 km de large, et la superficie de l’île est à la deuxième plus grande des Petites Antilles. Concernant le paysage de la Martinique, on trouve une grande diversité qui inclut des montagnes (La Montagne

Pelée culmine à 1397 m), des forêts tropicales, des collines et des plages. Dans le sud de la Martinique, on est confronté à un paysage sec et peu élevé, contrairement au nord où se trouvent les deux massifs volcaniques et la Montagne Pelée. La côte est marquée par du sable volcanique et des villages peu fréquentés. (Routard :

<http://www.routard.com/guide/martinique/113/geographie.htm>)



(Image 1 : [https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AMap_of_the_Caribbean_\(fr\).png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AMap_of_the_Caribbean_(fr).png))



(Image 2 : https://commons.wikimedia.org/wiki/Atlas_of_Martinique)

1.2. La société et l'économie

Depuis 1946 la Martinique est un département d'outre-mer qui appartient à la France après avoir été colonisée par celle-ci (Wildgen 15).

Les environ 400 000 habitants (environ) se constituent de 90% de personnes ayant des racines africaines ou mixtes, de 5% de blancs et de moins de 5% ayant des racines asiatiques (Wildgen 15).

50% des terres fertiles sont la propriété des Békés, qui sont des descendants de la classe supérieure blanche des colonisateurs. Donc, seulement une petite minorité contrôle toute l'économie de la Martinique. L'économie de la Martinique vit pour la majeure partie du tourisme, mais la culture de la canne à sucre et des bananes y joue aussi un rôle. La Martinique est l'île la plus « riche » de la région, mais a quand même un taux de chômage officiel de 23,5% (Même 48,4% chez les jeunes de 16 à 24 ans). (Wildgen 15)

1.3. L'histoire de la Martinique

Le chapitre suivant présente une vue d'ensemble de l'histoire très complexe de la Martinique et essaye de se concentrer sur les points les plus importants.

Le 15 Juin 1500, Christophe Colomb, au nom du roi d'Espagne, a nommé l'île dont il prend possession « Matinino » ou « Madiana » (Alliot 11). Bientôt, la cour d'Espagne a perdu son intérêt pour cette île à cause de son lieu peu stratégique (Alliot 11). En 1635, la colonisation de la Martinique a commencé avec Pierre Belain d'Esnambuc au nom du roi de France, qui est arrivé avec 100 hommes afin d'utiliser le pays pour la culture du sucre (Wildgen 21, Blérald 11, Alliot 11/12, Delas 7). Avec Colbert, en 1664, la Compagnie des Indes occidentales a été fondée. Elle a eu pour but d'introduire des colons chrétiens et de concéder

l'exploitation de la Martinique (Alliot 12). En 1674, le roi Louis XIV a décidé de faire de la Martinique une colonie française (Alliot 12).

En 1685, Colbert a édicté le *Code Noir* qui réglementait les rapports entre maîtres et esclaves (Alliot 14). Selon Alliot (14) le *Code Noir* « fait de l'esclave un bien mobilier dépourvu d'existence juridique ». Même si aujourd'hui ce code apparaît d'être une chose abominable, c'était en ce temps-là une « amélioration » de la situation précédente (Alliot 14). Des points importants dans le *Code Noir* et contrôlés par la Couronne étaient les suivants :

- [Un esclave] doit être de religion catholique, baptisé, et ne travaille pas le dimanche.
- Le mariage entre esclaves était encouragé, mais les relations sexuelles entre les maîtres et les esclaves étaient interdites.
- Le texte régit également les conditions de vie de l'esclave, ainsi que le barème des punitions à appliquer.
- Le *Code Noir* régissait aussi les rares droits de l'esclave, ainsi que les conditions de son affranchissement, après vingt ans de service. (Alliot 15)

Ce dernier point était quasiment sans valeur car un esclave dans une plantation avait une durée de vie moyenne de quinze ans (Alliot 15).

Parce que les Martiniquais semblaient être réticents au travail forcé et parce qu'il y avait un manque général de main-d'œuvre aux plantations de sucre, les Européens ont commencé à importer des esclaves d'Afrique. Donc, un triangle prospère et efficace pour les Européens a été créé. Le système du commerce triangulaire, comme déjà mentionné, est un système écologiquement très efficace, mais humainement parlant, c'est un désastre. Environ un million d'esclaves a été déporté entre 1713 et 1789. À cause des traitements insupportables et cruels et des maladies, un tiers de chaque navire a dû mourir. (Alliot 13/14)

Au début de cette immigration, les Caribéens et les Français partageaient le pays, mais bientôt la situation a changé et les Caribéens étaient tués, s'enfuyaient vers les autres îles ou mourraient des maladies importées. Avec les esclaves s'est

établie une société mixte qui se constituait de quelques indigènes, des européens, des colons et des esclaves de l'Afrique de l'Est. (Wildgen 22)

Comme la plupart des esclaves étaient très jeunes ils n'ont pas importés beaucoup de traditions. Le Créole s'est développé comme moyen de communication entre esclaves et entre esclave et maître. De plus en plus d'esclaves étaient transportés en Martinique pour créer une société de plantation de canne à sucre, qui a survécu jusqu'en 1848. Les « grands blancs » ou les ancêtres des « békés » constituaient l'aristocratie de l'île et possédaient les terres. Il existait aussi une classe des « petits blancs », qui était constituée de commerçants, d'artisans, d'ouvriers etc. De plus, il s'y est développé une nouvelle classe, les mulâtres ou « libres de couleur », qui avaient aussi bien des ancêtres blancs que noirs. Il s'agissait d'un groupe situé entre la classe supérieure et les esclaves et vivaient une vie misérable avec des emplois subalternes. On peut expliquer cette situation avec les colons qui arrivaient pour la plupart sans femmes. (Wildgen 22/23, Alliot 12/13)

Après des années de mouvements abolitionnistes et des philosophes des Lumières qui critiquaient le commerce des esclaves, la Révolution française a joué un rôle important dans le tournant de l'histoire Martiniquaise. Malheureusement, un malentendu entre la métropole et la colonie s'installa parce que les békés espéraient obtenir leur autonomie. (Alliot 15)

Le décret de l'abolition de l'esclavage de 1794 (Paris) n'a pas été réalisé à cause de la capitulation du gouverneur Rochambeau et du maintien de l'esclavage de la part des troupes anglaises. En 1814, la Martinique est redevenue française et Napoléon, sous l'influence de sa femme Joséphine, a nié la décision de l'abolition de l'esclavage. Après la proclamation de l'indépendance de l'île Saint-Domingue et l'indépendance d'Haïti en 1804, l'histoire a aussi changé pour la Martinique. Seulement, en 1848, l'année de la proclamation de la République, une nouvelle loi promulguée par le gouvernement français a enfin interdit l'esclavage. Malheureusement, cette loi n'a pas beaucoup changé la situation en Martinique.

La majorité des esclaves sont retournés au travail à cause d'une manque d'argent et de propriétés. Ils travaillaient dans des conditions très similaires à celles d'avant et recevaient des salaires de misère. A cette époque, la classe des mulâtres a reçu beaucoup d'influence. (Wildgen 23/24, Alliot 16-19)

C'est dans la IIIème République qu'une politique d'intégration des Martiniquais commençait et que l'île a pu sortir du statut féodal (Alliot 20). Selon Alliot (20), cette politique semblait sincère et harmonique, mais pouvait plutôt être considérée comme assimilative. Donc, si les Antillais voulaient s'élever socialement, il leur faudrait négliger leur langue, culture et histoire pour s'adapter aux blancs (Alliot 20/21).

Pendant le régime de Vichy et la seconde guerre mondiale, la situation a changé. La vie « harmonique » entre blancs et noirs a fait place à une vie de racisme à cause des marins qui étaient « capturés » en Martinique. Avec ce sentiment de vivre sous l'occupation, les Martiniquais ont peu à peu développé un sentiment de nationalisme, qui pouvait être lié à la négritude d'Aimé Césaire. (Wildgen 24)

1.4. L'histoire de la Martinique influencée par Aimé Césaire

Car Aimé Césaire a joué un rôle essentiel dans l'histoire de la Martinique, ce chapitre explique son influence.

En janvier 1946, les représentants des Antilles ont présenté une version de la loi qui propose l'intégration des Antilles (en ce temps-là territoire d'outre-mer) comme département d'outre-mer. Après peu de succès à l'Assemblée Nationale le 5 mars, cette loi a eu de succès à l'Assemblée Nationale provisoire du 12 mars au 14 mars, et ce malgré des craintes de répercussions financières et le gouvernement provisoire a signé le projet de loi le 19 mars. (Von Krosigk et Jadin 12/13)

Ce débat de la départementalisation était marqué par le discours inaugural d'Aimé Césaire, député communiste de la Martinique et rapporteur de la commission des territoires, qui a présenté un appel ou plaidoyer pour l'assimilation proposée. Cependant, il s'est aussi rappelé ses relations avec la France ainsi que son héritage idéologique. Contrairement à l'intégration politique, le succès des lois sociales n'était pas accessible aux colonies françaises et présentait une inégalité. Donc, il faudrait s'assimiler à la France. (A.N. Constituante, Débats 12.3. 1946 dans Von Krosigk et Jadin 13-15) Césaire a été élu maire de Fort-de-France et a réussi à faire de la Martinique un DOM (département d'outre-mer) de la France à la place d'une colonie ou d'un territoire. Contrairement à l'espoir d'un changement, la situation n'a pas changé beaucoup et on ne pouvait pas célébrer des progrès sociaux et économiques. (Wildgen 24/25) Néanmoins, on ne peut pas condamner Aimé Césaire et d'autres députés car la relation entre la métropole et les colonies était privilégiée et proche d'un point de vue temporel. Et pourtant, on peut critiquer la naïveté de ces personnes et leur image sélective et même idyllique. (Von Krosigk et Jadin 20)

Après dix ans, Césaire a terminé sa liaison avec le parti communiste Français parce que les idéologies de ce parti concernant le colonialisme ne lui convenaient plus. Il a donc fondé le « Parti Progressiste Martiniquais » en 1958, qui a lutté pour plus d'indépendance de la Martinique. (Wildgen 25)

De 1959 à 1971, on pouvait remarquer une situation tendue en Martinique, qui a été marquée par des émeutes, la déclaration de l'indépendance de la Martinique et l'échec des espoirs et souhaits de la population. Le 22 mai 1971 a été déclaré fête nationale Martiniquaise en l'honneur de l'abolition de l'esclavage. À cause des lois de décentralisation de 1982 et 1983, le préfet a dû perdre des compétences. En 1993, Césaire a finalement terminé sa vie politique et à partir de ce moment-là, le « Parti Progressiste Martiniquais » a perdu de plus en plus d'importance. (Wildgen 25)

Dès l'année 2009, le mécontentement de la population martiniquaise a grandi, critiquant le pouvoir d'achat très bas des habitants à cause de salaires très bas. (Wildgen 26)

1.5. Histoire de la littérature caribéenne

L'histoire de la littérature caribéenne est un thème très intéressant et aurait besoin d'être traité plus en détails que dans cette thèse. Donc, cette partie ne traite pas ce thème en profondeur.

Avant de traiter la littérature caribéenne, il faut expliquer la Francophonie. Qu'est-ce que la Francophonie et comment peut-on la définir ? Il existe deux formes différentes du mot : Francophonie et francophonie (Ndiaye 9). La première version avec petit f est utilisée pour ceux qui parlent « la langue française dans leur vie quotidienne ou dans des relations internationales entre pays » et la seconde version « a un sens plus politique, désignant le regroupement des gouvernements des pays ou des instances officielles qui ont en commun l'usage du français dans leur travaux ou leur échanges » (Ndiaye 9). Donc on avait trouvé un mot pour le regroupement de régions géographique différentes, causé aussi par l'expansion coloniale qui inclut des pays en Europe, en Afrique, en Indochine et en Amérique du Nord (Ndiaye 10). Cette importance de langue ne peut pas seulement être attribuée à la France, mais aussi à tous les locuteurs qui l'adoptent comme langue de la vie quotidienne ou internationale (Ndiaye 11). Ndiaye (11/12) présente quatre régions francophones :

- Les pays où le français est la langue maternelle d'une communauté utilisant la langue depuis plusieurs siècles (L'Europe et le Canada francophones)
- Les pays créolophones, où le français est la langue d'usage et la langue officielle pour une communauté qui ne le considère pas comme une langue étrangère, même si elle a une autre langue, comme le créole (Les Antilles, Haïti, île Maurice, les Seychelles et La Réunion)

- Les anciennes colonies françaises et belges où le français jouit souvent d'un statut particulier de langue d'enseignement et de langue officielle, parfois avec une langue nationale (le Burundi, Madagascar et le Rwanda)
- Les pays où le français ne subsiste qu'à l'état de traces, comme dans la péninsule Indochinoise, au Proche-Orient (Liban et Égypte) ou en Europe centrale

Concernant la deuxième catégorie dont la Martinique fait partie, la situation est la suivante : Le Français et le créole coexistent, donc on peut parler d'une diglossie. Le français est avant tout une langue administrative qui est aussi utilisée dans les domaines d'enseignement et de la diplomatie. Le créole, par contre, a un statut ambigu, car il s'agit de la langue liée à la colonisation et à l'esclavage. Néanmoins, c'est aussi la langue qui est utilisée au quotidien et qui est enseignée à l'école. De plus, elle a une grande valeur pour les chants de combat et dans les domaines identitaires et politiques. (Ndiaye 13)

Après avoir parlé de la francophonie en générale, il faut mentionner la littérature francophone. Le terme de *littératures francophones* a succédé aux termes suivants : *littératures d'expression française* et *littératures de la langue française hors de France*. Ce terme est un terme de catégorisation géographique, qui est utilisé dans le domaine d'étude des lettres francophones. En général, ce terme décrit l'histoire littéraire globale avec quelques exceptions. Les littératures francophones peuvent être considérés comme renouvellement concernant le plan d'écriture et les méthodes critiques. (Ndiaye 15/16)

En France, dans l'enseignement de la littérature et de l'histoire de la littérature, les textes sont normalement répartis selon des critères linguistiques. Quand on parle de littératures francophones, il faut reconsidérer le système. Il s'avère être difficile pour des littératures en langues différentes de coexister sur un territoire *national*. Donc, la littérature francophone est enseignée dans le cadre de la littérature générale et comparée et non pas dans celui de la littérature française ou des autres littératures européennes. (Ndiaye 57-59) Selon Ndiaye (60), on voit que le fait linguistique des littératures francophones n'est pas forcément un fait

national. Les auteurs des littératures francophones créent une communauté ayant une conscience nationale du français, même si cette langue n'est pas leur langue maternelle (Ndiaye 60). Il existe alors une littérature de langue française, qui n'appartient pas à la littérature française (Ndiaye 60).

Comme cette thèse se concentre sur le terme de la négritude mentionné pour la première fois par un Martiniquais, notre attention est attirée par la littérature francophone des Caraïbes, plus exactement des Antilles-Guyane.

Le passé de la migration fait de la littérature franco-caribéenne une littérature qui est aussi importante pour l'Europe. L'Europe est marquée par la nostalgie des identités nationales et régionales et par une crise du métissage et de la mondialisation. (Ludwig 11) Donc la littérature antillaise peut contribuer à la discussion actuelle du multiculturalisme (Ludwig 12).

Selon Ndiaye (27), la littérature des Antilles-Guyane a commencé avec les écrits des békés. À cause d'une domination du système esclavagiste, une classe privilégiée qui pouvait apprendre le français (langue de culture et de l'administration) s'étalait. Au contraire, les esclaves, qui n'avaient pas la permission d'apprendre le français, parlaient le créole, une langue orale. Donc c'était aux Blancs d'écrire les premières œuvres Antillaises. Ce n'était pas surprenant que ces premiers textes soient pleins de propagande et d'éloges du système esclavagiste pour convaincre le public français. (Ndiaye 27/28)

Après l'abolition de l'esclavage en 1848, cette littérature disparaît au profit de la littérature de « la nostalgie du paradis perdu de l'époque esclavagiste » (Ndiaye 28). Peu après, une autre forme de littérature s'est développée, qui était appréciée par les blancs, métis et noirs, et qui avait comme thème le mythe des *Antilles heureuses*. En ce temps, la poésie était préférée aux autres genres. Cette littérature a été succédée par des textes qui critiquaient le système colonial et l'exploitation et soutenaient la politique de l'assimilation. (Ndiaye 28) On y trouvait

le thème central de la « défense passionnée du Noir et la critique sans ménagement du racisme » (Ndiaye 29).

Même si le plan intellectuel de la négritude est parfois vu comme contestable, la négritude reste un mouvement littéraire très important pour les Antilles. Ce courant a réussi révolutionner la forme et le style de la littérature antillaise. L'antillanité, qui est un mouvement qui se concentre sur l'histoire et la culture des îles caribéennes et valorise la créolité, ainsi que le courant de la créolité, qui a les mêmes principes de bases que l'antillanité, mais met son accent sur le mélange des langues (français et créole), sont tous les deux des mouvements qui se développaient après la négritude. (Ndiaye 29-31) La négritude, l'antillanité et la créolité ne sont pas décrits en détails dans ce chapitre parce qu'ils apparaissent aussi plus loin dans cette thèse.

Grace à l'ignorance des principes littéraires qui existaient déjà officiellement, ainsi qu'à l'individualité d'écrivains antillais, une littérature antillaise pleine de vitalité et d'enrichissement se développait ; littérature qu'on ne pouvait pas trouver chez autres auteurs francophones (Ndiaye 34).

1.6. Histoire de la littérature martiniquaise

Même si les trois genres du théâtre, du roman et de la poésie sont également importants, ce chapitre se concentre le plus sur la poésie car le *Cahier d'un retour au pays natal* est le plus souvent considérée comme un texte poétique.

Concernant le roman en Martinique et en Guadeloupe, on peut mentionner la différence avec le roman haïtien, car le premier n'a pas fait l'expérience d'un événement historique marquant tel que l'indépendance. Donc les premiers textes ont été écrits par les békés, qui se décrivaient comme bénéficiaires de cet héritage. Ils ne voulaient pas défendre les valeurs humanistes universelles et

préféraient montrer leur « monde parfait » qui était un monde où l'apartheid colonial était au premier plan, ce qui peut être considéré comme une perversion de l'engagement. Alors, il est clair que cette forme du roman était destinée à la métropole, à Paris. (Ndiaye 157/158)

Donc, quand peut-on considérer que la littérature du « réel » Antillais a fait son apparence ? On peut considérer l'abolition de l'esclavage de 1848 ou plus tard la parution de *Légitime Défense* en 1932 comme début d'une nouvelle forme de roman (Ndiaye 159). Des auteurs comme Zobel, Sainville, Tardon et Carbet critiquaient la discrimination de la société antillaise et le racisme, mais restaient attachés à la France (Ndiaye 160). La négritude, l'antillanité et la créolité marquent des étapes de développement du roman antillais et de toute l'histoire littéraire (Ndiaye 161). On peut désigner Maryse Condé en tant que personnage central dans le contexte de la négritude car elle a réussi à « dégonfler le mythe d'une Afrique paradisiaque » (Ndiaye 161). Concernant l'antillanité, on peut mentionner Édouard Glissant, Daniel Maximin, Xavier Orville, Vincent Placolty et Simone Schwarz-Bart et lié à la créolité des auteurs importants comme Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant (Ndiaye 163-165).

Comme déjà constaté, la poésie joue le rôle le plus important dans cette thèse. Selon Ndiaye (173), tous les chercheurs sont d'accords pour dire que la négritude et le *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) marquent le début de la poésie antillaise. Césaire peut être considéré comme premier poète en Martinique et donc comme précurseur pour d'autres qui suivaient (Ndiaye 174).

Similaire au roman antillais, la poésie antillaise commençait aussi avec des auteurs békés qui écrivaient des poèmes de mauvaise foi car ils ne montraient pas la réalité aux Antilles. On peut considérer cette poésie comme ayant une idéologie colonialiste. De plus, les auteurs de la poésie antillaise de ce temps produisaient des textes qui associaient la *doudou* (la femme antillaise) à la nature pour créer l'exotisme qu'ils voulaient montrer. C'est la raison pour laquelle les poètes étaient nommés poètes *doudouistes*. (Ndiaye 174)

Le véritable début de la poésie antillaise date donc de la négritude et des revues *Légitime Défense* (1932) et *L'étudiant noir* (1935). Le *Cahier d'un retour au pays natal* joue un rôle et a eu comme résultat des commentaires en grand nombre. (Ndiaye 175) Les autres textes de Césaire, comme *Les armes miraculeuses* (1946), *Ferremets* (1960), *Cadastre* (1961) et *Moi, laminaire* (1982), n'ont jamais eu autant de notoriété que le *Cahier* (Ndiaye 175), mais faisaient quand même partie « d'une quête poétique traversée par une exigence, à la fois étique et esthétique » (Ndiaye 176). Souvent oubliés quand on parle de la négritude, sont des auteurs comme Paul Nizer, Guy Tirolien et Georges Desportes qui faisaient des pèlerinages pour vivre l'expérience africaine et pour retourner vers l'Afrique maternelle (Ndiaye 176). Dans ce contexte on peut aussi mentionner Édouard Glissant de la génération de l'antillanité qui est connu pour sa vie comme théoricien et romancier, dont l'œuvre consistait en un grand nombre des poèmes. Avec ces poèmes, Glissant essayait d'écrire une contre-histoire et célébrait les Antilles. (Ndiaye 176) D'autres poètes de l'antillanité étaient par exemple Sonny Rupaire, Daniel Boukman et Alfred Melon-Degas.

Concernant le théâtre des Antilles, Ndiaye (184) constate que ce genre est souvent négligé car l'importance est plutôt accordé au roman et à la poésie. Les raisons de cette situation peuvent provenir de la particularité éphémère du théâtre, dans la jeunesse du genre et dans le nombre insignifiant de ventes des pièces de théâtre. Le théâtre antillais se constitue de deux sous-genres : le théâtre sérieux et le théâtre comique. On peut considérer le carnaval antillais comme modèle du théâtre. (Ndiaye 184) Selon Ndiaye (185), « on peut rapprocher les effets de cette fête populaire de la purgation des passions, la catharsis aristotélicienne de la libération psychologique ». Des exemples célèbres du théâtre antillais sont *Une tempête* (1969), *La tragédie du roi Christophe* (1963), *Une saison au Congo* (1965), *Et les chiens se taisaient* (1956) d'Aimé Césaire. Édouard Glissant, Vincent Placolty et Simone Schwarz-Bart sont d'autres auteurs qui ont influencé le théâtre antillais. (Ndiaye 185-186) Le but des pièces de théâtre antillais était d'inclure « la culture populaire dans les pratiques dramatiques » (Ndiaye 187).

1.7. La langue – un moyen de culture et de pouvoir

La langue est un moyen très puissant qui peut aider à réussir dans beaucoup de contextes. La langue joue aussi un rôle important dans le contexte de la négritude.

Selon Assmann (52), « Sprache ist, was den Menschen zum Menschen macht und vom Tier unterscheidet. /La langue est ce qui fait de l'homme un homme et ce qui fait la différence entre l'homme et l'animal. (Ma traduction) ». Assmann (52) explique qu'on peut utiliser la langue pour se révolter et s'imposer face à quelqu'un ou à quelque chose. Dans ce contexte, elle (Assmann 52/53) mentionne les textes *The Tempest* de Shakespeare et *Robinson Crusoe* de Defoe. Dans l'exemple de *The Tempest*, Caliban utilise la langue pour s'imposer face à son maître quand il dit :

CALIBAN : You taught me language, and my profit on't
Is, I know how to curse. The red plague rid you
For learning me your language !
(Shakespeare, *The Tempest*, I, 2, 366-369 dans Assmann 53)

De jurer est une forme d'agir et donc Caliban peut l'utiliser pour inspirer la peur à son maître, de le menacer et de se soulever (Assmann 53).

Concernant la situation coloniale, qu'on trouvait aussi à la Martinique, on peut remarquer une politique linguistique des puissances coloniales. Les colonisateurs forçaient les colonies à s'adapter et à apprendre leur langue. Il en résultait la diminution des langues de population indigène et de leurs traditions. Comme ces langues n'étaient parlées qu'à l'oral, ils avaient peu de chance de survivre et la langue coloniale devenait la langue standard. (Assmann 53) Pour lier ce concept aux Caraïbes, les auteurs de la négritude utilisaient la langue des colonisateurs pour s'imposer à eux, ce qui créait une situation paradoxale.

Considérant cette situation paradoxale, on doit examiner les langues en Martinique plus précisément.

En Martinique, on parle deux langues : le français et le Créole (Wildgen 15). L'Antillais avait un problème linguistique parce que les régions colonisées étaient divisées en deux : les personnes qui pouvaient parler/utiliser la langue des colonisateurs et celles qui ne le pouvaient pas (Condé 52). On le voit dans la description de Fanon (*Peau Noire, Masque Blanc* 1952 dans Condé 52) : « Tout peuple colonisé se situe vis-à-vis du langage de la nation civilisatrice c'est-à-dire de la culture métropolitaine ». On est donc confronté à une diglossie et non pas à un bilinguisme (Condé 53) Les deux langues, le créole et le français, étaient utilisées pour des registres différents : le créole étant la langue des esclaves qui cherchaient une manière de communiquer oralement et pour raconter des proverbes et des contes ; et le français, la langue des maîtres (Condé 53). Similairement, Confiant (73) mentionne que ceux qui travaillaient aux plantations, utilisaient exclusivement le Créole pour communiquer. Comme le créole est une langue orale, les Antillais eux-mêmes ont considéré le créole plutôt comme un dialecte ou un patois (Condé 53).

Quand on regarde Césaire et les autres auteurs de sa génération, on voit qu'ils écrivaient leurs œuvres en français et non pas en créole (Condé 53). Donc, selon Condé (53), il faut réhabiliter le créole et l'installer à toutes les étapes de notre vie. Pourtant, Ludwig (12) remarque que les auteurs caribéens ont commencé à accepter la situation d'une diglossie et d'une tension entre le français comme langue écrite et le créole comme langue orale. Même si les textes étaient en langue française, ils étaient inspirés de la vie, des mythes et des traditions créoles. Donc, au lieu d'une tension, on pouvait y trouver un bénéfice esthétique. (Ludwig 12)

1.8. Le pays mythique

En relation avec le *Cahier d'un retour au pays natal* et avec la notion de la négritude, il faut expliquer le terme « pays mythique ».

Assmann (174/175) constate qu'il existe trois termes importants : « Raum/espace », « Ort/lieu » et « Land/pays ». Pour cette thèse, on se concentre sur le terme « pays », que l'on voit en relation avec la littérature Indo-américaine dans laquelle les indigènes commençaient à articuler leurs perspectives et valeurs. Grâce à l'accueil de cette littérature dans le discours sur l'espace, un changement de l'identité et des valeurs culturelles s'est développé. Une sensibilité pour les périphéries avait été créée. (Assmann 175)

La notion de « pays » n'est pas toujours claire dans des contextes occidentaux parce qu'elle est profondément liée aux mythes, rites et images indigènes. Le pays n'est pas seulement un lieu pour vivre, mais on vit avant tout avec et de ce pays. Dans ce contexte on peut évoquer la recherche de l'identité et des racines pour se retrouver. Car le pays est plein de vivacité, regagner son pays n'est pas une action politique ou écologique, mais plutôt mythique. Créer une mémoire culturelle peut aussi créer une relation avec le pays et peut donc aider à établir une identité culturelle. (Assmann 175-177) Comme le *Cahier d'un retour au pays natal* inclut aussi une recherche des racines et un retour au pays natal, il va ensemble avec le terme « pays mythique ».

1.9. La mémoire

Le chapitre suivant définit les différentes formes de la mémoire dans le contexte de la littérature.

Selon Assmann (181), le terme *mémoire culturelle* (*kulturelles Gedächtnis*) est utilisé dans les domaines des lettres et des sciences culturelles. Ils s'intéressent aux textes, images, idées et pratiques qui établissent un héritage culturel. Donc, le thème de la mémoire culturelle est interdisciplinaire. C'est pourquoi chaque discipline peut seulement analyser une petite partie de ce thème. Pour

comprendre la totalité, il faut un échange entre ces différentes disciplines. (Assmann 181) Même si le mot « mémoire » semble simple et direct à première vue, il a beaucoup de notions et on peut le considérer comme un terme instable qui est toujours sujet d'évolution dans les textes littéraires. (Assmann 182)

De plus, on doit faire la distinction entre *mémoire communicative* et mémoire culturelle. La mémoire communicative n'a pas plus de 80-100 ans et contient des actes du quotidien. En revanche, la mémoire culturelle comprend une période beaucoup plus large et a un caractère cérémoniel. Donc, on peut en déduire que la mémoire communicative est liée à l'oralité et la mémoire culturelle à la littérature. (Ludwig 18) Dans ce contexte, la *mémoire raturée*, initialement forgée par Glissant, joue un rôle. Les langues, religions et cultures des pays d'origine laissent seulement des traces, mais le tout est perdu. Donc un esclave n'a plus de propriété (matérielle et symbolique). Pour créer une nouvelle mémoire culturelle, il faut lier la mémoire communicative et la mémoire culturelle car il n'existe pas de vieux canon culturel que l'on puisse utiliser. La littérature essaye donc de construire le nouveau quotidien d'une nouvelle société caribéenne et aide à développer une mémoire culturelle qui appartient à elle seulement. (Ludwig 18/19)

Concernant cette thèse, la distinction entre *mémoire individuelle* et *mémoire collective* doit aussi être mentionnée. Assmann (188) constate que l'existence d'une mémoire individuelle est évidente pour chacun, mais l'existence d'une mémoire collective est souvent mise en doute ou vue comme pure mystification. De plus, Assmann (189) explique que les hommes, contrairement aux animaux, sont capables de mémoriser non seulement les choses qu'ils ont vécu eux-mêmes, mais aussi des choses qu'ils ont appris autrement et n'ont pas vécu eux-mêmes. Cette mémoire collective peut se constituer dans des groupes qui partagent les mêmes expériences et souvenirs (Assmann 189). Dans ce contexte, on peut nommer deux groupes :

- Un petit groupe dans lequel les membres se connaissent (une famille, une classe à l'école, un groupe de voyageurs)

- Un groupe beaucoup plus grand comme des ethnies, des nations et des États
(Assmann 189)

Assmann (189) remarque que le deuxième groupe n'a pas automatiquement une mémoire collective, mais la crée par des textes, des images, des jours fériés etc. Cela nous permet de développer une identité de nous (Wir-Identität) qui s'établit par le biais de traditions, rites, identification etc. De plus, Ludwig (13) remarque que la mémoire collective est en rapport avec l'histoire et la littérature. La mémoire collective et la mémoire individuelle ont un rapport étroit qui est influencé par la position de l'individu envers la société ou envers le milieu social (Ludwig 17). Donc, le développement de la littérature antillaise dépend du changement de la perception de soi-même et de la perception par les autres (Ludwig 17).

1.10. La diaspora

Après avoir traité les termes précédents, il faut aussi expliquer le terme *diaspora* dans le contexte de cette thèse. Ludwig (58) définit le mot diaspora comme suit :

[E]ine gesellschaftliche Gruppe verlässt – die Gründe variieren – ihr Heimatland und bildet in einer anderen, aufnehmenden Gesellschaft eine Minorität, die das Bewusstsein der verlassenen Heimat, der von der neuen Umgebung unterschiedenen eigenen Kultur in der kollektiven Erinnerung bewahrt/À cause de raisons variées, un groupe quitte son pays natal et forme une minorité dans un autre groupe qui l'accueille. Cette minorité préserve la conscience du pays natal abandonné et de sa propre culture, qui se distingue de celle du nouvel environnement, dans la mémoire collective (Ma traduction).

On peut appliquer ce concept aux générations de migration qui ont tendance à idéaliser leur pays natal. C'est la raison pour laquelle le rêve ou l'imagination d'un retour au pays natal font souvent partie d'une conscience diasporique. D'un côté, les premières générations d'esclaves africains ont eu le rêve du retour, mais d'un autre côté, cette pensée du pays natal devenait de plus en plus un mythe spirituel. Ce mythe restait une partie des contes, de la foi et de la littérature jusqu'à aujourd'hui. (Ludwig 59) Selon cette définition du concept de la diaspora, on peut

assumer que le *Cahier d'un retour au pays natal* fait partie de la littérature diasporique.

Selon Ludwig (61), à cause de la spiritualisation, la conscience diasporique commence à s'estomper. Ce fait est une condition préalable à la créolisation de la société et du développement des sociétés franco-caribéennes d'aujourd'hui (Ludwig 61).

2. La négritude dans le *Cahier d'un retour au pays natal*

La négritude est traitée dans plusieurs œuvres d'Aimé Césaire. *Cahier d'un retour au pays natal* est le premier texte dans lequel ce terme apparaît. C'est la raison pour laquelle ce poème peut être analysé en impliquant les notions de la négritude.

2.1. Le Cahier

Avant une analyse plus précise de la négritude dans le cahier, il est nécessaire de commencer avec quelques informations sur cette œuvre-même.

Le *Cahier d'un retour au pays natal*, publié en 1939, est un texte de révolte. Il montre l'oppression et le fait surprenant qu'on remarque très vite est l'originalité de ce texte. On peut voir cette notion de révolte chez Arnold (26) qui mentionne le suivant : « Césaire's poem remains one of ethnic revolt and heightened consciousness. The motif of the downtrodden rising up is anything but expected here [...] » (Arnold 26) Donc, le poème montre le motif d'être supprimé, mais d'être enfin capable de se libérer. Similairement, Midiohouan (48) propose que dans le *Cahier* « l'Africain retrouve son histoire d'horreur et de sang, son angoisse et son espoir, son puissant rêve de liberté ». Pour le dire dans les mots de Césaire (Césaire, Walker et Palcy 10) lui-même, l'essence du cahier est le suivant :

C'est simplement l'histoire d'une prise de conscience : qui je suis, qui je veux être, des souvenirs, des projets, des fantasmes, c'est tout ça pêle-mêle, le *Cahier d'un retour au pays natal*. Il ne faut pas le prendre analytiquement. C'est un journal. En même temps, c'est un grand cri, c'est une projection sur l'avenir. Ce sont des souvenirs, et c'est de la prophétie. C'est la naissance de la parole. Il y a un déblocage qui s'opère par le cahier, par le cahier d'un retour au pays natal. Il fallait en passer là. C'est tout un monde que je redécouvre, ou que je découvre tout simplement. C'est la négation de toutes les choses vues à travers l'œil du colonisateur.

Hountondji (55) explique que le cahier est une forme de « libération du nègre à l'intérieur du cœur même de son auteur ». Chez Césaire, il existe une distance entre le rêve d'une révolution et sa réalisation, dans la mesure où il faut que le peuple se soulève et se libère, fasse sa propre révolution (Hountondji 56/57). En plus, Hountondji (63-68) constate que le *Cahier d'un retour au pays natal* a aidé à provoquer une révolution culturelle et politique dans le monde nègre. Le *Cahier* agit comme guide/précurseur pour la masse. Cette notion est aussi évoquée par Vrančić (200) qui voit le *Cahier* comme un moyen pour « éveiller la mémoire et l'espoir des opprimés » (200). Selon Irele (774), quand Césaire a publié le *Cahier*, il y avait déjà inclus de manière implicite les notions de la Renaissance de Harlem ainsi que de la Renaissance haïtienne. En plus, il a été influencé par la littérature française, la culture européenne de l'entre-deux-guerres, le Marxisme et le Surréalisme (Irele 774). Toutes ces influences ont aidé à produire cette œuvre, qui représente la condition des noirs (Irele 774). Saravaya (25) voit le *Cahier* comme « un discours à valeur absolue dont le niveau ordinaire de compréhension se heurte à des difficultés ». De plus, elle (Saravaya 25) constate que l'histoire dans le *Cahier* est inversée car l'argumentation essaye de faire en sorte que le lecteur retrouve les caractéristiques propres à la langue parlée. Donc, pour elle, le retour dans le texte est une réécriture de langue, mais de l'oral (Saravaya 25).

Le *Cahier* est engagé et très spécial. On y trouve le point de vue d'un « personnage principal ». Avec ce *Cahier* l'auteur veut montrer l'oppression des Antillais, la misère et la cruauté. De plus, Césaire offre « une analyse du désir du retour, examine ses raisons sous-jacentes et tente d'instituer le sujet antillais en maître et artisan de son présent » (Calixte 80). Le texte semble un peu autobiographique. Dans le *Cahier* on voit aussi l'identification de l'auteur avec son peuple quand il change d'utilisation du pronom « je » au pronom « nous ». Il s'identifie avec les opprimés, les victimes et la misère. Ce changement est un point très intéressant et important dans le *Cahier*. Concernant la littérature engagée, Césaire change de « porte-parole » pour le rôle d'éducateur, puis revient au rôle de « porte-parole ». En outre, Césaire emploie des mots français rares, des mots injurieux, des images et des symboles (p.ex. : le soleil, les

végétaux, le sang) (Condé 54-56). Ce *Cahier* est un poème surréaliste, écrit en prose et non en vers. On n'y trouve aucune de rime, mais il y a quand même quelques éléments dans le texte qui sont typiques pour la poésie. (Piriou : <http://la-plume-francophone.com/2007/11/04/aime-cesaire-cahier-dun-retour-au-pays-natal/>) Similairement, Condé (58/59) constate que le cahier est marqué par un style complexe et un rythme spécial qui est lié à la poésie et pourrait être influencé par le jazz des musiciens noirs de l'Amérique. Maintenant on pourrait croire que ce rythme a été créé sans efforts et d'une nature simple, mais quand on fait une analyse plus précise, on peut remarquer des procédés comme la répétition (« Au bout du petit matin... »), la juxtaposition et le jeu des sons (Condé 59-63). En outre, Condé (33) voit une structure du *Cahier* qui se constitue de trois parties :

1. Redécouverte du pays et du peuple. Dénonciation de leur misère. Refus de l'exotisme.
2. Rappel des souffrances, des humiliations et des lâchetés aussi de ce peuple qui vient se gonfler et s'élargir du passé de l'ensemble de la race. Acceptations et identification du poète.
3. Prise de conscience née de cette identification et point de départ de la révolte.

Ces trois parties sont aussi marquées par des styles différents (Condé 33). Condé (33) décrit le style de la première partie comme « prosaïque » (Condé 33) et avec une « répétition lancinante » (Condé 33) (au bout du petit matin...). La seconde est décrite comme « un surgissement, une houle d'images que séparent de courts passages en prose, tantôt satiriques, tantôt amers et qui trahissent bien les mouvements de la conscience du poète submergé par les souvenirs » (Condé 33). Enfin, la dernière partie « débouche sur l'espoir » (Condé 33) et peut être décrite comme « cri, véritable hymne sous lequel on a cru entendre les battements du tam-tam » (Condé 33). Similairement, Vranjic (202) voit le *Cahier* comme une pièce en trois actes :

1. L'analyse de la misère matérielle et morale des Martiniquais qui vivent dans aliénation
2. L'arrivée du sujet-narrateur au pays natal dont il assume les laideurs par solidarité raciale
3. La révolte et la rébellion pour la libération universelle

2.2. L'analyse de la négritude dans le Cahier

Dans le chapitre précédent, l'essence du cahier a été décrit et le chapitre suivant se consacre aux mots du cahier et sur la manière d'y voir la négritude.

2.2.1. L'apparence du mot *négritude* dans le Cahier

Même si on a déjà entendu le mot *négritude*, tout le monde ne connaît pas l'origine de ce mot. Dans ce cas, on ne parle pas de sa définition qui sera au centre de ce travail plus tard, mais, plutôt de sa création et sa première apparence.

Quand on cherche le mot *négritude*, le premier instant où on le trouve est le suivant : « [...] Haïti où la Négritude se mit debout pour la première fois et dit qu'elle croyait en son humanité et dit qu'elle croyait à son humanité et la comique petite queue de Floride où d'un nègre s'achève la strangulation [...] » (Césaire 67). Dans cette phrase, le mot *Négritude* apparaît pour la première fois dans le poème. Ici, Césaire inclut tous les hommes de peau noire. (Kesteloot 2001 : 108) Haïti est mentionné dans le poème parce qu'il s'agit du premier pays de révolte des esclaves. Césaire veut montrer que ses œuvres sont lues partout dans le monde par des Antillais, mais aussi par d'autres. Il écrit pour les personnes ayant vécu une situation similaire et qui connaissent la misère. Cette notion de l'inclusion se manifeste à la même page quand Césaire nomme des villes qui ont fait partie de l'oppression du monde noir :

Et je me dis Bordeaux et Nantes et Liverpool et New-York et San-Francisco
pas un bout de ce monde qui ne porte mon empreinte digitale et mon
calcanéum sur le dos des gratte-ciels et ma crasse dans le scintillement
des gemmes ! (Césaire 67)

La phrase mentionnée ci-dessus est la première où l'on peut voir le mot *négritude* et pourtant il ne s'agit pas du passage le plus cité lorsque l'on parle de la négritude. Le passage surréaliste dans le *Cahier* au sein duquel on trouve la seule

autre occurrence du mot « négritude », qui semble comme un chant, est le plus connu et le plus cité dans le monde et décrit la négritude comme suit :

ma négritude n'est pas une pierre, sa surdité ru e contre la clameur du jour
ma négritude n'est pas une taie d'eau morte sur l'œil mort de la terre
ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale
elle plonge dans la chair rouge du sol
elle plonge dans la chair ardente du ciel
elle trouve l'accablement opaque de sa droite patience. (Césaire 117)

Césaire décrit ce qui ne définit pas la négritude en utilisant des Anaphores, mais à la fin de ce passage on en apprend quelques caractéristiques. La négritude a un caractère qui se définit par sa vivacité, sa profondeur, sa patience et son intransigeance. (Exigence du nègre, exigence de justice, exigence de dignité et d'humanité, plus tard exigence de fraternité) (Kesteloot 2001 : 108) De plus, contrairement à l'immobilité et la verticalité de la raison de l'ouest, la négritude montre une association entre le noir, la nature organique et les forces irrationnelles de l'univers. (Garraway 73) Selon Condé (31), ce passage est aussi la seule vraie définition de la négritude qui existe.

2.2.2. La notion implicite de la négritude dans le Cahier

Le mot *négritude* est seulement explicitement mentionnée deux fois dans le cahier, mais cela ne veut pas dire que la notion de la négritude n'apparaît pas implicitement dans d'autres passages du cahier.

Le titre

Le titre du cahier implique déjà une notion de négritude, de l'identité et de quoi le poème parle. Le personnage principal retourne dans son pays natal, le pays où il est n  et où se trouvent ses racines. Le lecteur n'apprend pas explicitement de qui il s'agit, bien que l'on pense au personnage principal. Même si le texte ne donne pas d'informations, on peut assumer que le cahier est partiellement autobiographique. Selon Calixte (80-81), la tendance du retour est déjà référencée clairement dans le titre du Cahier. En outre, il n'est pas clair si le retour est un retour fictif dans la tête de l'auteur ou s'il s'agit d'un vrai voyage. Calixte (81)

propose que le Cahier soit en fait « une réflexion sur la quête du retour des descendants Africains qui aménage un nouveau socle pour l'affirmation du sujet Antillais comme artisan de son devenir ». De plus, Calixte (82) voit le retour dans ce texte comme « un retour en soi » qui a pour but de questionner « l'âme antillaise en quête du lieu paisible pour se réaliser ». Donc, le retour vu par Calixte semble être un retour imaginé plutôt qu'un retour réel.

La rue Paille

Césaire parle une seule fois dans le texte de la « rue Paille » (55-57). La rue Paille est une « rue où toutes les cases sont couvertes de paille et où vit la population la plus pauvre, la plus démunie (= Rue Cases Nègres, expression qui a été choisie comme titre d'un livre et d'un film sur la vie des classes les plus défavorisées aux Antilles) » (Balmont : <http://michel.balmont.free.fr/pedago/cesaire.html>). La rue est décrite comme un lieu très triste : « Tout le monde la méprise la rue Paille. C'est là que la jeunesse du bourg se débauche. » (Césaire 55). Césaire lui-même a vécu dans cette rue. Peut-être qu'il s'agit de la raison pour laquelle cette rue est mentionnée dans le *Cahier*. De plus, cette rue est une indication pour le contexte autobiographique du texte. En outre, la rue Paille renforce l'image de la dévalorisation des Antillais et des hommes noirs, plus précisément au temps de l'esclavage.

Le cri

L'image du cri apparaît plusieurs fois dans le *Cahier*. Au tout début du texte, on trouve un cri d'une masse qui a des sentiments différents : la misère, la révolte, la haine et elle souffre aussi de faim.

[...] dans cette ville inerte, cette foule
a côté de son cri de faim, de misère, de révolte,
de haine, cette foule si étrangement bavarde
et muette. (Césaire 33)

Selon Hountondji (49) on peut assumer que cette « ville inerte », malgré l'absence du nom, représente Basse-Pointe, ou bien Fort-de-France. De plus, cette ville joue aussi un rôle représentatif de tout le peuple Martiniquais (Hountondji 49).

Plus tard, c'est un cri du morne qu'il retient et il reste en silence : « [...] et le morne qui depuis des siècles retient son cri au-dedans de lui-même, c'est lui qui a son tour écartèle le silence » (Césaire 107). Mais le cri n'est pas seulement un cri des hommes noirs, il est plutôt un cri humain, c'est à dire, il est un cri qui inclut toutes les races. (Thébia-Melsan 16/17). Aussi la citation suivante montre la misère du pays et son cri et décrit la situation historique :

Et ce pays cria pendant des siècles que nous sommes des bêtes brutes ; que les pulsations de l'humanité s'arrêtent aux portes de la négrerie ; que nous sommes un fumier ambulante prometteur de cannes tendres et de coton soyeux et l'on nous marquait au fer rouge et nous dormions dans nos excréments et l'on nous vendait sur les places et l'aune de drap anglais et la viande salée d'Irlande coutaient moins cher que nous, et ce pays était calme, tranquille disant que l'esprit de Dieu était dans ses actes. (Césaire 99)

La citation décrit les habitants comme des victimes et que « les pulsations de l'humanité s'arrêtent aux portes de la négrerie ». Quand bien même, cette situation était acceptée par le pays comme fait donné.

Passages du Cahier

Dans la partie suivante, des passages sélectionnés sont analysés pour montrer les aspects de la négritude dans le *Cahier d'un retour au pays natal*.

Au début du poème, le lecteur rencontre une image des îles Caribéens et il est confronté à une île déserte désespérée. (Garraway 71) Le narrateur voit son pays avec dégoût, il le décrit avec des mots du champ lexical de la maladie et des choses laides. De plus, le narrateur ne peut pas s'identifier avec cet endroit et avec les gens qui habitent là-bas. Pour lui, ils ne ressemblent même pas à des êtres humains parce qu'ils ne sont pas conscients d'eux-mêmes. (Garraway 72) Garraway décrit les gens dans cette situation comme une « mass of living dead ». (72) « Et dans cette ville inerte, cette foule criarde si étonnamment passée à côté de son cri comme cette ville à côté de son mouvement, [...] » (Césaire 33).

Le narrateur décide d'être la voix des gens opprimés qui ne peuvent pas parler

pour eux-mêmes : « Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche, ma voix, la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir. » (Césaire 61) Il, le « je » dans le poème, veut parler de la misère et de la violence qui existent.

Dans le passage prochain, qu'il est important de mentionner, le narrateur commence à s'identifier avec le peuple martiniquais. Le narrateur passe d'un « je » distancé à un « nous » collectif, et finalement à un « je » transcendant qui accepte la situation comme appartenant à lui-même (Garraway 72). Aux pages 71-75 on trouve aussi le thème de l'identité. Il revient par un rêve ou un désir parce qu'il utilise le conditionnel. Le lecteur sent la voix de résistance à cause du procès de la négritude (Garraway 81), quand il lit « Nous dirions. Chanterions. Hurlerions. Voix pleine, voix large, tu serais notre bien, notre pointe en avant. » (Césaire 71). De la même façon que Garraway (72), Hountondji (59) remarque aussi pour la première fois l'utilisation du « nous » collectif au lieu du « je » égocentrique, ce qui symbolise la solidité raciale, qui réapparaît. En outre, il cherche des mots pour dire ce qu'il veut : « Des mots ? Ah oui, des mots ! » (Césaire 73) Les mots qui suivent sont des mots de haine : « Parce que nous vous haïssons vous et votre raison, nous nous réclamons de la démence précoce de la folie flamboyante du cannibalisme tenace. » (Césaire 73). (Voir Tonneau : http://www.academia.edu/2065804/La_Négritude_et_l'Afrique_dans_le_Cahier_du_n_retour_au_pays_natal)

De plus, l'identité est une question de racines. Le narrateur pose la question suivante : « Qui et quels nous sommes ? Admirable question ! » (Césaire 75) directement aux lecteurs. Césaire construit la métaphore d'un arbre qui a ses racines dans le sol. C'est un symbole pour l'identité. « A force de regarder les arbres je suis devenu un arbre et mes longs pieds d'arbre ont creusé dans le sol [...] » (Césaire 75). Il mentionne des choses comme des « larges sacs à venin » et des « hautes villes d'ossements » qui se trouvent dans le sol. Ce sont des choses négatives qui appartiennent à l'identité. De plus, Césaire explique qu'il a aussi commis des crimes, par exemple celui de ne pas respecter Dieu :

[...] je déclare mes crimes et qu'il n'y a rien à dire pour ma défense.
Danses. Idoles. Relaps. Moi aussi

J'ai assassiné Dieu de ma paresse de
mes paroles de mes gestes de mes chansons
obscènes (Césaire 77)

Peu après, Césaire montre par l'ironie la dévalorisation des esclaves et des peuples colonisés. Le lecteur trouve des images des hommes noirs qui font l'expérience de la violence des blancs. Trois humains différents sont décrits : l'enfant caribéen, l'homme noir du sud des États-Unis et l'Africain exposé. Contrairement à la construction idéologique, les raisons de l'oppression des noirs ont leurs racines dans l'économie capitaliste des plantations du sucre, l'ordre social des blancs et la division coloniale du travail. (Voir Garraway 78)

- moi sur une route, enfant, mâchant une racine de canne à sucre
- trainé homme sur une route sanglante une corde au cou
- debout au milieu d'un cirque immense, sur mon front noir une couronne de daturas (Césaire 79)

L'esclavage est un thème qui apparaît plusieurs fois dans le poème de Césaire. Le mémoire de ce fait historique est cruel :

Que de sang dans ma mémoire ! Dans ma mémoire sont des lagunes. Elles sont couvertes de têtes de morts. Elles ne sont pas couvertes de nénuphars.
Dans ma mémoire sont des lagunes. Sur leurs rives ne sont pas étendus des pagnes de femmes.
Ma mémoire est entourée de sang. Ma mémoire a sa ceinture de cadavres !
(Césaire 91)

Cette citation semble comme un traumatisme (Garraway 78). Le passage suivant décrit la situation et le traitement des hommes noirs. Il montre la condition de la vie des esclaves dans l'histoire. (Bergman Chinapah 17) Une violence physique, *battre un nègre*, est mentionné et aussi *l'odeur du nègre*. La description de la race est au premier plan. Peut-être que ce passage est entre parenthèses parce que le contenu n'est pas l'opinion du personnage principal.

(les nègres-sont-tous-les-mêmes, je-vous-le-dis
les vices-tous-les-vices, c'est-moi-qui-vous-le-dis

l'odeur-du-nègre, ca-fait-pousser-la-canne
rappelez-vous-le-vieux-dicton :
battre-un-nègre, c'est le nourrir) (Césaire 91)

Dans la phrase suivante le personnage principal du poème voit un homme noir dans le Tramway. Dans cette situation, le mot *négritude* fait référence à la couleur de peau : « Son nez qui semblait une péninsule en dérade et sa négritude même qui se décolorait sous l'action d'une inlassable mégie. » (Césaire 101-103). Plus tard, on constate la soumission du narrateur aux blancs (Garraway 80) :

Un nègre comique et laid et des femmes derrière moi ricanaient en le regardant.
Il était COMIQUE ET LAID,
COMIQUE ET LAID pour sûr.
J'arborai un grand sourire complice ...
Ma lacheté retrouvée !
Je salue les trois siècles qui soutiennent mes droits civiques et mon sang minimise.
Mon héroïsme, quelle farce ! (Césaire 105)

L'homme noir, qui est assis dans le Tramway, est décrit comme un monstre comique. Le narrateur répète les mots des femmes qui se trouvent derrière lui, mais il réalise ce qu'il a fait et l'admet. Il démystifie l'idée d'être un « héro » qui parle pour les gens opprimés. (Garraway 80) En plus, le personnage de l'homme dans le Tramway montre l'aspect mélancolique dans le cahier qui est aussi explicitement nommé dans le texte : « nègre mélancolique » (Césaire 105). Le lecteur voit un homme peureux qui accepte d'être humilié par les blancs qui forment un collectif. Cette situation conduit à une incapacité de l'homme noir qui se manifeste psychologiquement et physiquement. (Flaugh 299) Sa position est « affalée » (Césaire 105) et il est dépendant d'un « bâton noueux » (Césaire 105), qui symbolise l'immobilité et l'incapacité des noirs (Flaugh 300).

Le narrateur dans ce poème déclare qu'il n'existe plus de notion de race, mais que l'homme est universel (Garraway 79) : « Tenez je ne suis plus qu'un homme, aucune dégradation, aucun crachat ne le conturbe, je ne suis plus qu'un homme qui accepte n'ayant plus de colère » (Césaire 129). Il est important de comprendre que la condition des noirs est un effet de l'histoire et non pas un fait naturel. Cette

conscience peut aider l'homme noir à s'imaginer comme humain et à réaliser que la négritude est justement une autre forme d'humanisme. (Garraway 79) Le narrateur commence à accepter sa situation qui inclut son corps, son âme et le soi (Flaugh 294). Il accepte sa « race » (Césaire 129) avec tous ses défauts : « J'accepte... j'accepte... entièrement, sans réserve [...] » (Césaire 129). Cette citation montre le commencement d'une révolution qui est « purement intérieure, mentale » (Vrančić 202). Avec l'acceptation, un changement dans la pensée du narrateur s'annonce.

Pour la première fois dans le texte, la situation des hommes noirs commence à changer et « la vieille négritude » disparaît comme le montre la citation suivante :

[...]
la vieille négritude progressivement se cadavérise.
Il n'y a pas à dire: c'était un bon nègre. Les
Blancs disent que c'était un bon nègre, un
vrai bon nègre, le bon nègre à son bon maître.
Je dis hurrah ! (Césaire 143)

Le *bon nègre* est une personnification de la race noire qui est emprisonné par la vieille négritude. (Flaugh 297)

[...]
et il ne lui venait pas à l'idée qu'il pourrait
houer, fouir, couper tout, tout autre chose
vraiment que la canne insipide
[...] (Césaire 145)

En plus, il n'avait pas de valeur et se trouvait dans un statut de soumission. La seule valeur qui appartenait au *bon nègre* était le fait qu'il puisse travailler dans les champs de canne à sucre. (Flaugh 297)

Et on lui jetait des pierres, des bouts de
ferraille, des tessons de bouteille, mais ni ces
pierres, ni cette ferraille, ni ces bouteilles. (Césaire 145)

L'homme noir a une position très basse et il se trouve sous les hommes blancs qui jettent des pierres à ceux qu'ils considèrent comme inférieurs. Selon Flaugh (297), dans le cahier le bon nègre est le seul capable de se libérer de sa misère.

Je dis hurrah ! la vieille négritude
progressivement se cadavérise
l'horizon se défait, recule et s'élargit
et voici parmi des déchiquètements de
nuages la fulgurance d'un signe
le négrier craque de toute part [...] (Césaire 147)

Ce passage introduit une nouvelle ère pour l'homme noir. Comme on peut le lire « la vieille négritude progressivement se cadavérise [...] » ; Elle disparaît et fait place à une renaissance. L'homme noir commence à être revalorisé et un humanisme universel est créé. C'est aussi une idée qui est importante pour la négritude de l'auteur Aimé Césaire. (Bergman Chinapah 22)

La négraille aux senteurs d'oignon frit retrouve dans son sang répandu le
gout amer de la liberté
Et elle est debout la négraille
[...]
debout
et
libre (Césaire 147-149)

Concernant ce passage, qui se trouve presque à la fin du cahier, Flaugh (291) parle d'une apparition d'une « nouvelle négritude » pour les Caribéens. Ils doivent penser différemment d'eux-mêmes, accepter leur couleur, être fiers de leur coutumes et traditions et rejeter le colonialisme des Européens. Le mot « debout » est très important dans le cahier parce qu'il permet au peuple noir de se libérer. (Flaugh 291/292) Avec le mot « négraille » (Césaire 147), Césaire utilise un néologisme (Flaugh 295). En outre, la forme de « debout et libre » (Césaire 149) est très spéciale à cause de l'utilisation du vers libre et de la figure du style de l'enjambement, qui souligne le thème de la libération (Flaugh 295). Finalement, il est possible pour les hommes noirs de quitter l'oppression de la colonisation. La liberté est associée avec la mobilité alors que l'emprisonnement est associé avec l'immobilité. (Flaugh 296) Ce passage montre aussi le thème de « able-bodiedness » (Flaugh 292) et « disability » (Flaugh 292). La différence entre capacité et incapacité apparaît plusieurs fois dans le texte du cahier. On y trouve l'incapacité des hommes (aussi bien physiquement que psychologiquement) et la capacité des femmes (seulement physiquement). (Flaugh 292) Le mouvement

d'une incapacité à une capacité montre le changement « from a colonized state and into an eventual decolonized and postcolonial community/ d'un pays colonisé à une communauté qui est probablement décolonisée et postcoloniale (ma traduction) » (Flaugh 296).

La négritude dans le *Cahier d'un retour au pays natal* inclut quatre aspects différents : couleur, race, psychologie et revendication. (Kesteloot 2001 : 109) En plus, elle est « inseparable from the humanist dream of universal emancipation radicalized in the Haitian Revolution/ inséparable du rêve humaniste de l'émancipation universelle radicalisé dans la révolution haïtienne (ma traduction) » (Garraway 83). La négritude n'est pas un mouvement national, mais elle inclut toutes les races dans le monde avec leurs différentes histoires. Avec le mouvement de la négritude, on rencontre une humanité partagée (« shared humanity ») (Garraway 84).

3. La négritude : Des perspectives différentes

Le chapitre suivant essaye de montrer et analyser la notion de la négritude de plusieurs perspectives pour souligner sa vaste variété.

3.1. L'humanisme et la négritude

Selon Calixte (86), la négritude n'est pas un nouvel humanisme qui juxtapose l'humanité nègre au lieu de l'humanisme européen, mais « l'affirmation d'une humanité qui n'isole aucun homme en particulier, tout en comprenant que chacun participe à l'humaine condition ». Pour lui (Calixte 86), la négritude est le cri de ceux qui se combattent pour libérer l'homme et donc la négritude est aussi une « promesse d'un humanisme sans exclusif ».

Thésée et Carr (2009) considèrent la négritude de Césaire comme humanisme identitaire et écologique. Cet humanisme « se réenracine dans une histoire-temps, dans une géographie-lieu et dans une identité-monde » (Thésée et Carr 219). De plus, Thésée et Carr (219) remarquent que la négritude ressemble à un baobab, qui est un arbre sacré en Afrique, parce que les auteurs cherchent leurs racines. En outre, selon Thésée et Carr (219), l'humanisme de Césaire est lié au concept de l'identité.

Ouane (381) propose un humanisme universaliste qui est sous-jacent aux appellations et comportements qui ont stimulé l'action et la pensée en Afrique. Les conflits apparents à cause du colonialisme et de l'esclavagisme ne contredisent pas la recherche des valeurs humanistes (Ouane 381/382). L'humanisme africain trouve son inspiration dans la spiritualité noire, dans les réalités africaines, dans le génie des peuples noirs et dans l'influence des contacts avec d'autres cultures et peuples (Ouane 382). Selon Ouane (383), « [l]a négritude est un courant de revendication et d'affirmation de l'humanisme prôné par les peuples noirs et de

son apport au métissage et à la civilisation de l'universel ». Même si la négritude inclut l'enracinement en soi, elle veut aussi unir toutes les cultures du monde (Ouane 383).

3.2. Flaugh : compétences et incapacités

Dans ce chapitre une réflexion sur Flaugh (2010) est proposée car il est le seul auteur d'analyser le *Cahier d'un retour au pays natal* dans le contexte des compétences et incapacités.

Dans le mouvement de la négritude, la libération a été possible à cause d'une balance des compétences des races (Flaugh 293). Selon Flaugh (293) les auteurs de la négritude ont vu « la race nègre » en appréciant non seulement le travail physique mais aussi l'esprit. Donc, l'esprit et la matière étaient inséparables (Flaugh 293).

Selon Flaugh (294), le *Cahier* est un texte qui est capable de réévaluer les compétences de la « race nègre » et de refuser la colonisation qui a objectifié les hommes noirs. Dans le *Cahier* on trouve quelques figures qui sont utilisées métaphoriquement pour montrer « an oppressed, predominately proletarian, people living under the vestigial whip of the French colonial empire/ un peuple opprimé, prolétarien vivant sous le fouet vestige de l'empire colonial français (ma traduction) » (Flaugh 294). En plus, le *Cahier* a inspiré les Martiniquais et aussi tous les autres hommes colonisés à se libérer de cette oppression et de leur incapacité (Flaugh 294). La notion d'être libre ou d'être « debout » est aussi présente dans le reste de l'œuvre de Césaire (Flaugh 295). Flaugh (295) voit la liberté chez Césaire comme une liberté associée à des droits de l'homme comme la vie, la liberté et la propriété. Selon Flaugh (296), le manque de la liberté est montré par les hommes et les femmes dans le *Cahier*. Dans le *Cahier* on trouve deux modes de reconsidération :

[...] in a free state, the formerly colonized now equate leaving behind the immobilizing disability of the old Negritude; and, concomitantly, the claiming of an ability associated with the new Negritude. In other words, the individual's movement from a disabling colonialism into a liberating state of ability represents a larger shift from a colonized state and into an eventual decolonized and postcolonial community. (Flaugh 296)

Flaugh (297) constate que dans le *Cahier* les personnages féminins, comme la mère qui travaille, sont associés avec le fait d'être capable, mais sont exclus des conditions psychologiques. Cette notion de la femme étant seulement présentée comme être du corps, de travail et de reproduction et ce sans tête/âme, provoque une inégalité entre les deux sexes (Flaugh 302). Au contraire, les hommes (p.ex. : « le bon nègre », « le nègre de tramway ») peuvent faire l'expérience d'incapacité (Flaugh 297). En conséquence, dans le cahier il apparaît que la négritude et la libération de la colonisation sont deux choses dont simplement les hommes sont concernés. Flaugh (303) constate que la mère dans le *Cahier* est représentée « a double dilemma », qui se manifeste dans le fait d'être en même temps prisonnier des normes de l'incapacité de la négritude phallogcentrique et de la colonisation. Néanmoins, on doit aussi considérer la situation de ce temps-là, pendant lequel la mère/femme était valorisée pour sa capacité de reproduction, d'avoir des enfants et de vivre une vie domestique avec beaucoup de travail physique.

Pour Flaugh (302), la mélancolie est aussi associée à la négritude et au but de se libérer de sa condition présente, parce qu'il y a seulement deux possibilités pour se libérer de la mélancolie : le suicide ou le deuil. Dans le cas du cahier, c'est la seconde option qui est choisie (Flaugh 302). En fait, ce n'est pas exactement être en deuil, mais plutôt une phase de reconnaissance de soi-même – la direction vers un être sans incapacité (Flaugh 302).

3.3. Négritude : particularité et universalité

Le chapitre suivant essaye de répondre à la question de si la négritude est une notion de particularité ou si elle contient plus de notions liées à l'universel.

Garraway (71) indique que le début du cahier est marqué par la violence que le narrateur voit quand il retourne à la Martinique : un paysage désert, la pauvreté et la misère.

En outre, le mot *négritude*, selon Garraway (73), montre l'essence de la vie de Césaire : « tireless, lifelong struggle against Western racism, colonialism, capitalist exploitation, and cultural assimilation/lutte constant durant toute sa vie contre le racisme de l'Occident, le colonialisme, l'exploitation capitaliste et l'assimilation culturelle (ma traduction) » (Garraway 73). Cette citation n'appartient pas seulement à la vie de Césaire, mais en fait aussi à la *négritude* en général.

Selon Garraway (76), même si Césaire et sa *négritude* est encore/a été critiquée beaucoup, Césaire apparaît avoir anticipé ces critiques et « [exhibited] prescient insights into theoretical debates around subjectivity, identity, difference, and liberation that continue to engage us today/a montré des aperçus presciens aux débats théoriques autour de la subjectivité, de l'identité, de la différence et de la libération qui continuent à nous engager aujourd'hui (ma traduction) » (Garraway 76). En plus, Garraway (76/77) constate que d'être noir chez Césaire est non-essentialiste, parce qu'il inclut des aspects historiques, expérientiels et phénoménologiques et accepte son histoire pour être capable de se libérer et d'être « juste » un homme comme n'importe quel autre – un être humain. Donc, pour Garraway (77) cela veut dire que l'on doit tendre vers l'universel. Ironiquement, pour l'universel, la particularité est en même temps contradiction et possibilité, plus exactement de se libérer de la notion de race comme « essence *and* construction » (Garraway 77). Donc, il n'est pas possible de séparer l'universalité et la particularité – ils sont entrelacés (Garraway 77). Garraway (77) décrit cette situation adéquatement : « it is only when blackness is embraced as a particular historical experience that blacks can be recognized as human subjects as opposed to predetermined essences/seulement quand être noir est englobé comme une expérience historique particulière, que les noirs peuvent être reconnus comme sujets humains plutôt que comme des essences prédéterminés

(ma traduction) » (Garraway 77). En plus, l'universalité chez Césaire est un produit de toutes les différences qui ont pour résultat une humanité partagée dont tous sont des membres (Garraway 83/84).

Hiddleston (2010) est encore un autre auteur qui essaye d'analyser la notion de la négritude dans son travail, dans les termes de l'humanisme. Elle (Hiddleston 90) remarque que la négritude de Césaire se développe non seulement à partir de la détermination de l'identité noire, mais par contre, elle se concentre sur la célébration de l'humanisme universel, signifiant d'être ouvert envers le contact avec autres. De plus, Hiddleston (90) souligne la dimension géographique de la négritude césairienne et du *Cahier*. Déjà au début du *Cahier* le lecteur est confronté au titre avec le mot *retour*, qui est en même temps une allusion au retour du protagoniste au pays natal (Martinique) et aux racines africaines (Hiddleston 90). En outre, Hiddleston (93) ajoute que la Négritude peut être trouvée dans le *Cahier* car elle

figures the black man as a relational subject who moves between territories and remains in touch with natural and elemental forces. [...] [T]he *Cahier* constantly balances against one another images of expansion and containment, and negritude explodes the constraints of colonialism precisely through its evocation of the black's man dynamic relation with the world and cosmos./montre l'homme noir comme sujet relationnel qui bouge entre différents territoires et reste en contact avec des forces naturelles et élémentaires. [...] [L]e *Cahier* mesure constamment des images d'expansion en fonction des images de confinement, et la négritude pulvérise les contraintes du colonialisme par son évocation d'une relation dynamique de l'homme noir avec le monde et le cosmos. (ma traduction)

Donc, Hiddleston (94) voit la Négritude césairienne et aussi la Négritude senghorienne comme l'humanisme, qui se concentre plus sur les relations et l'interaction avec les autres que sur les racines et les particularités de chacun.

Similairement, Walker (757) dit de la Négritude de Césaire qu'elle n'est pas « an antiracist racism/un racisme antiraciste », mais une libération et une manière de réaliser l'humanisme universel. Néanmoins, Walker (758) utilise des termes plus radicaux et appelle la représentation d'Afrique et le monde nouveau de Césaire anthropophage. Dans le *Cahier*, on retrouve les thèmes de l'identité, de

l'affirmation culturelle et de la décolonisation d'âme (Walker 757). À cause de la recherche de l'identité, il s'est développé un « cannibalistic aesthetic » qui est selon Walker (758) une « hunger for originality, emancipation, economic empowerment, and justice through a strategic assimilation of the strengths of Afro-Euro-American values and cultures/faim pour l'originalité, l'émancipation, l'accès économique, et la justice par assimilation stratégique des forces des valeurs Afro-Euro-Américains et de leurs cultures (ma traduction) » (Walker 758). De plus, la négritude césairienne était un procès continu qui ne terminerait pas avant que les problèmes liés à l'aliénation individuelle et collective soient résolus.

Contrairement aux autres auteurs dans ce travail, Vrançic (2015) prend une approche plus directe et explique le concept de la négritude avec des mots simples. Selon Vrançic (196), la négritude est un mouvement d'auteurs, dont la majorité est née dans des colonies françaises comme l'Afrique subsaharienne, les Antilles et la Guyane. Des intellectuels comme Césaire venaient en France à cause de l'éducation et avaient une chose en commun : ils voulaient refuser le dénigrement de la race noire, qui était inférieure aux hommes blancs dès le contact de l'Europe avec l'Afrique (Vrançic 196). À cause d'expériences similaires, le mouvement de la négritude et la Renaissance de Harlem des années 1920 ont eu beaucoup en commun (Vrançic 196). En outre, Vrançic (200) souligne que le *Cahier* réussit à « éveiller la mémoire et l'espoir des opprimés, évoque le retour aux Antilles, mais aussi la revendication du retour à la liberté après des siècles d'oppression et d'esclavage pour le peuple noir en général ». Comme Walker (2010) et Hiddleston (2010), Vrançic (2015) voit la négritude comme une négritude universelle et non pas particulière. Il (Vrançic 204/205) la définit comme suit :

Elle se veut fondamentalement universelle, s'érigeant contre l'idéologie impérialiste occidentale et prônant une nouvelle marche de l'Histoire libératrice des jougs coloniaux et des clivages raciaux. La négritude de Césaire se veut un projet humaniste à l'attention de tous les oubliés de la terre, de tous ceux et celles qui sont victimes de toute forme d'apartheid, c'est pourquoi il s'est revendiqué « de la race de ceux qu'on opprime ».

3.4. Négritude politicienne

La négritude dans le *Cahier d'un retour au pays natal* a le potentiel d'être analysée d'un point de vue politique comme le font Condé (1978), Wildgen (2010) et Nesbitt (2015). Ce chapitre montre la négritude comme négritude politicienne et fait aussi référence au Marxisme qui était une période importante dans la vie de Césaire.

Condé (34) constate que la majorité des interprétations du *Cahier* se concentre sur la politique. Dans le *Cahier* on trouve une description de la mauvaise situation aux Antilles. Donc le *Cahier* veut atteindre une libération de cette dépendance causée par la colonisation et l'infériorité des noirs (Condé 34). Dans le contexte du cahier, Condé (35) connecte trois notions différentes avec le mot nègre :

- l'esclave
- le colonisé
- l'exploité

Quand on examine les trois mots, on remarque que tous les trois sont en contraste avec les blancs (Condé 34). Donc, la notion de domination est encore soulignée (Condé 34).

Selon Wildgen (69), la poésie de Césaire est liée aux problèmes sociaux et politiques de la Martinique. Dans ce contexte, Wildgen (69) cite le *Cahier* de Césaire pour montrer l'incapacité de la population martiniquaise :

Dans cette ville inerte, cette étrange foule qui ne s'entasse pas, ne se mêle pas : habile à découvrir le point de désencastration, de fuite, d'esquive. Cette foule qui ne sait faire foule, cette foule, on s'en rend compte, si parfaitement seule sous ce soleil, à la façon dont une femme, toute on eut cru à sa cadence lyrique, interpelle brusquement une pluie hypothétique et lui intime l'ordre de ne pas tomber ; (Césaire 33-35)

Wildgen (70) constate que cette foule ne peut pas bouger, elle n'a pas de guide et pas d'énergie. En plus, il est déjà dans la tête des Martiniquais que l'oppression de la population est une chose normale et naturelle (Wildgen 70). L'idéologie

raciste de l'Europe est si présente que la population martiniquaise reste immobile, ne fait rien et ne voit pas de solution pour cette situation (Wildgen 70).

Même au 20^{ème} siècle, on peut découvrir des structures coloniales qui sont bien cachées (Wildgen 72). Théoriquement, depuis le 19^{ème} siècle, les enfants ont le droit de recevoir la même éducation et les mêmes perspectives de promotion (Wildgen 72). En réalité, les descendants des planteurs blancs sont encore en majorité dans les domaines écologiques (Wildgen 72)

Quand Césaire est retourné en Martinique pour devenir professeur au lycée Schoelcher, ses idées et ses textes semblaient étranges et incompréhensibles pour la population de l'île. Seulement, à cause de la seconde guerre mondiale et du racisme des marins blancs qui arrivaient en Martinique, la population noire a décidé de changer d'avis et a dû reconsidérer son identité (Wildgen 73/74). La négritude commençait finalement à être écoutée et acceptée, ce qui permettait à Césaire de recevoir davantage d'attention (Wildgen 75). Cette situation a eu comme résultat que Césaire se porte candidat pour devenir maire de Fort-de-France (Wildgen 75).

Contrairement à Flaugh (2010) et Garraway (2010) qui ont une vue essentialiste, Nesbitt (2015) fait une analyse de la négritude césairienne d'une perspective différente, celle du Marxisme anticolonial. Pour Nesbitt (132) il y a trois structures de l'état que Césaire a défendu durant une partie de sa vie :

- les départements d'outre-mer
- son appel à un statut fédéral (associé) pour la Martinique
- et une lutte Marxiste-Léniniste internationaliste et une révolution contre la domination de structures coloniales du pouvoir

Concernant ces trois points, Nesbitt (132) croit que la troisième structure doit être défendue aussi aujourd'hui même si Césaire avait été dépolitisé après 1968 et était depuis ce temps seulement célébré pour sa poésie.

Quand le *Cahier* est paru, on ne pouvait pas encore trouver des traces du Marxisme dans l'œuvre d'Aimé Césaire (Wildgen 76). Selon Wildgen (76), c'est dès l'année 1945 qu'on remarque une affinité de l'auteur pour les idées du Communisme et du Marxisme. Wildgen (76/77) trouve les raisons de cette conviction dans l'espoir qu'il avait pour les hommes qui avaient dû endurer le colonialisme, mais aussi à travers la possibilité de se lancer dans la politique. Césaire restait de l'avis que le colonialisme représentait encore un grand problème qu'on peut remarquer dans *Le Discours sur le Colonialisme* (1950) qui montre le conflit de la différence entre classe et race (Wildgen 77).

Selon Wildgen (78/79), la raison pour laquelle Césaire décide de se distancier du Communisme vient de sa comparaison du colonialisme avec le racisme, et non au capitalisme comme le faisaient les communistes.

Même si Césaire a eu beaucoup de succès dans sa vie politique, il n'a pas eu beaucoup d'influence à Paris (Wildgen 79). Malgré ses efforts, les Martiniquais étaient encore traités comme inférieurs et aucun changement ne s'est opéré (Wildgen 79). De plus, Wildgen (79) constate que le communisme comme le surréalisme étaient juste des moyens de parvenir à ses fins.

3.4. Négritude comme histoire et comme mythe

Après avoir analysé la négritude d'un point de vue politique, la prochaine partie se concentre sur la négritude dans un contexte d'histoire et de mythe.

Selon Calixte (83) Césaire, contrairement aux autres auteurs de ce temps, avait eu la vision de l'existence d'une mémoire collective, et croyait que chaque homme dans le monde appartenait à une histoire et à une tradition. Concernant l'histoire de la colonisation liée à la négritude, il faut la comprendre et en parler dans la mesure où elle a détruit le potentiel des pays noirs (Wildgen 50/51). Cette histoire

existe depuis deux perspectives différentes : celle de l'Europe et celle des pays colonisés (Wildgen 51). Wildgen (51) explique que selon Césaire, l'histoire de la colonisation est marquée par la cruauté des colonisateurs, mais en même temps aussi par la culture et l'art des colonisés. En plus, selon Wildgen (51/52), cette notion de l'histoire chez Césaire devient évidente si on compare la négritude de Césaire avec celle de Senghor qui la voit plutôt biologique.

On voit cette notion historique et non pas raciste aussi dans le *Cahier* (Césaire 123-125):

Mais les faisant, mon cœur, préservez-moi de toute haine
ne faites point de moi cet homme de haine pour qui je n'ai que
haine
car pour me cantonner en cette unique race
vous savez pourtant mon amour tyrannique
vous savez que ce n'est point par haine des autres races
que je m'exige bêcheur de cette unique race
que je veux
c'est pour la faim universelle
pour la soif universelle
la sommer libre enfin

Wildgen (52) explique que pour Césaire « [e]s ist nicht das Blut, das den Afrikaner zum Afrikaner macht, sondern seine Kultur, die auf einer gemeinsamen Geschichte basiert, der Geschichte Afrikas, die Césaire neu entdeckt und beschreibt/ce n'est pas le sang qui fait de l'Africain un Africain, mais sa culture, qui s'appuie sur une histoire commune, l'histoire de l'Afrique, que Césaire a découvert de nouveau et qu'il décrit (ma traduction) ».

Malgré des faits historiques de la culture africaine que l'on voit chez Césaire, l'image reste mythique (Wildgen 53). On est confrontés à une négritude historique abstraite parce qu'elle est construite à partir de manuels scolaires et de langues mortes et non pas de vraies expériences (Wildgen 53). En plus, il y existe l'hypothèse que les Antillais n'ont contribué en rien au développement de la civilisation (Condé 37). Comme le passé des Antillais est marqué par la brutalité, la honte et la souffrance, les mythes d'origine africaine n'ont pas eu la chance de

s'établir (Condé 37). Malgré ces faits négatifs, Leiner (40) constate que ce mythe est une langue universelle avec laquelle Césaire touche l'inconscient collectif, qui et qui réussit à transcender l'expérience individuelle. C'est la raison pour laquelle le *Cahier* essaye de réintégrer les symboles et les images pour donner un nouvel aspect à l'histoire et à son peuple (Condé 37). Pour se guérir du mal qui a frappé la population, il faut le nommer (Condé 37). Pour la guérison du mal, Césaire insiste « sur le portrait du nègre, s'en repaître tout en le colorant par instants d'ironie » (Condé 37).

Wildgen (53) constate que même si la négritude est parfois vue comme un détachement de la société martiniquaise, elle joue encore un rôle important pour le développement des discours de l'identité en Martinique. Elle offre une histoire africaine pour les Africains et pour les hommes ayant des racines africaines, qui étaient essentiels pour l'histoire moderne (Wildgen 53).

3.5. L'image de l'Europe

Wildgen (41) décrit la négritude dans le cahier comme une reconnaissance qui est lié à un changement révolutionnaire de l'image de l'Europe, de l'Afrique et du racisme.

Selon Wildgen (42), la négritude a résulté du colonialisme et donc aussi de la politique et de l'histoire européenne. C'est aussi la raison pour laquelle Césaire a décidé d'écrire son fameux *Discours sur le Colonialisme* (1950) qui traite de la même problématique. De plus, on trouve une critique du colonialisme dans le *Cahier* de Césaire (119-121) quand il écrit :

Écoutez le monde blanc
Horriblement las de son effort immense
Ses articulations rebelles craquer sous les étoiles dures
Ses raideurs d'acier bleu transperçant la chair mystique
Écoute ses victoires proditoires trompeter ses défaites
Écoute aux alibis grandioses son piètre trébuchement

Donc, on peut voir que même si ce « monde blanc » a introduit l'esclavage et a agi comme étant supérieur au monde noir, il a aussi des défaites et doit vivre avec des événements négatifs, comme la seconde guerre mondiale et le fascisme (Wildgen 43). Pour Wildgen (44), la seule vraie différence de la perception européenne entre l'esclavage et l'Holocauste est une différence raciste. Le *Cahier* de Césaire et d'autres œuvres décrivent ce paradoxe d'une façon très pertinente et Wildgen (44) constate le phénomène suivant :

Durch den Verweis auf die « Entgleisungen » Europas und die Einordnung der Thematik Afrika/Sklavenhandel in die Kontinuität rassistischer Geschichte erhält die Kritik an der abendländischen Kultur einen anderen Charakter. Der zweite Weltkrieg spielt dabei eine große Rolle./Par le renvoi aux « impairs » de l'Europe et à la classification de la thématique de l'Afrique/du commerce des esclaves dans la continuité d'une histoire raciste, la critique de la culture occidentale reçoit un caractère différent. La seconde guerre mondiale joue un grand rôle dans ce contexte. (ma traduction)

3.6. L'image de l'Afrique

Wildgen (45) mentionne que les Européens ont une perception incorrecte de la culture de l'Afrique et que contrairement aux autres, Césaire voit en effet une culture africaine qui pourrait aussi contribuer au progrès de la civilisation humaine. À cet égard, Wildgen (46) parle du concept du Paideuma qui propose qu'il existe un principe de la civilisation qui soit le même pour toutes les cultures et non pas seulement celui **d'une** civilisation (la civilisation européenne) qui se propage. Wildgen (50) voit l'image de l'Afrique chez Césaire comme le lieu, dans son imagination, où triompherait une société juste et idéale. Dans le *Cahier* on est confronté à un métissage du mystique et de l'histoire, où l'Afrique devient un idéal (Wildgen 48). De plus, l'Afrique est le pays qui célèbre les personnes n'ayant pas adopté les valeurs européennes (Wildgen 48) :

[...] ceux qui n'ont inventé ni la poudre ni la boussole
ceux qui n'ont jamais su dompter la vapeur ni l'électricité
ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le ciel

mais ceux sans qui la terre ne serait pas la terre
[...]
pour ceux qui n'ont jamais rien dompté
mais ils s'abandonnent, saisis, à l'essence de toute chose
ignorants de toute chose
insoucieux de dompter, mais jouant le jeu du monde [...]
(Césaire 111-117)

Dans ce contexte, Wildgen (49) remarque aussi que le *Cahier* fait référence à la civilisation évoluée de l'Afrique avec laquelle il veut provoquer l'ignorance de l'Europe envers la culture africaine :

Non, nous n'avons jamais été amazones du roi du Dahomey, ni princes de Ghana avec huit cents chameaux, ni docteurs à Tombouctou Askia le Grand étant roi, ni architectes de Djenné, ni Madhis, ni guerriers [...]
Et puisque je juré de ne rien celer de notre histoire (moi qui n'admire rien tant que le mouton broutant son ombre d'après-midi), je veux avouer que nous fumés de tout temps d'assez piètres laveurs de vaisselle, des cireurs de chaussures sans envergure, mettons les choses au mieux, d'assez consciencieux sorciers et le seul indiscutable record que nous ayons battu est celui d'endurance à la chicotte [...]
(Césaire 97-99)

Condé (46) constate que dénoncer les stéréotypes qui existaient et existent encore à travers ce pays, parler pour sa beauté et « affirmer la simple existence d'une civilisation africaine », était courageux. Ce courage était présent/visible dans la poésie des auteurs de la négritude (Condé 46). Contrairement aux autres, l'Afrique chez Césaire était plutôt une idée ou un mythe, différent de la réalité (Condé 46). Cette vision ressemblait aux croyances des esclaves antillais (Condé 46). En outre, Condé (46) constate que l'Afrique de Césaire est une « terre de grands fleuves, de baobabs, de rythme, de rythme surtout ».

4. La Négritude d'un point de vue plus général

4.1. Le mot nègre

Garraway (73) souligne que le mot *nègre* a été utilisé péjorativement en français pendant la majorité de l'histoire coloniale. Par conséquent, *nègre* était associé aux noirs de la classe ouvrière pendant que *noir* référait seulement à la haute société des descendants africains (Garraway 73). Similairement, Condé (44) voit l'origine du mot nègre comme impliquant une notion négative – il est méprisant envers tous les hommes noirs et les voit comme inférieurs aux hommes blancs (Condé 44). C'est la raison pour laquelle Condé (44) voit les hommes blancs comme créateurs du nègre parce qu'ils ne l'acceptent pas et ils ne le comprennent pas (Condé 44). En outre, ils ne le mettent pas en relation, mais ils le nomment un « sauvage » (Condé 44).

Donc, Césaire et d'autres auteurs essaient de se réapproprier cette image négative en intégrant ce mot dans la poésie (Condé 44). Si on examine l'œuvre et les interviews de Césaire et celles d'autres auteurs de la négritude, on peut voir clairement que le mot *nègre* n'est pas utilisé dans un contexte négatif. Un exemple de cette réappropriation du mot *nègre* est la situation dans laquelle Césaire lui-même dit ceci : « Il y a une raison nègre, il y a un art nègre. C'est une découverte très tardive. Il s'agit de rappeler une Afrique oubliée, déformée et moquée. En finir avec un exotisme superficiel. » (Césaire, Walker et Palcy 56) Mais est-ce que c'est vraiment possible ? De changer la sémantique d'un mot pour qu'il reflète uniquement les conditions socio-économiques qui existent ? (Condé 45) Selon Condé (45), la nouvelle génération des Antillais et d'Africains ont la responsabilité de simplement rejeter ce mot parce qu'il est un mot vide, qui ne respecte pas les différentes personnalités des populations noires et qui est plein de stéréotypes.

4.2. Le terme *négritude*

La négritude est un terme complexe qui peut avoir plusieurs définitions différentes, il n'existe pas UNE définition de ce terme. Par ailleurs, la négritude est un mouvement qui inclut des représentants noirs du domaine de la littérature et de la politique. La négritude césairienne est aussi un terme controversé, qui a beaucoup été discuté et critiqué à la fois, qui a des partisans, mais aussi des adversaires. Le chapitre suivant tente d'expliquer ce terme et de le définir.

Selon Calixte (86), la négritude est une invitation pour l'homme noir à assimiler les mépris dont il a dû faire expérience par le passé. Peut-être le plus convenable, Confiant (55) constate ceci : « Rarement un mot aura symbolisé à lui seul les souffrances de toute une race. Négritude, mot-phare, mot-soleil. ». Wildgen (40) décrit la négritude simplement comme un concept qui se rapporte à une tension entre deux mondes différents : le monde des blancs (l'Europe) et le monde des noirs (l'Afrique). En plus, elle se trouve à plusieurs niveaux : « der kulturellen, intellektuellen, ideologischen, politischen, soziologischen, literarischen und historischen/ culturel, intellectuel, idéologique, politique, sociologique, littéraire et historique (ma traduction) » (Wildgen 41). Selon Wildgen (41), l'émancipation comme procès intellectuel est au centre de la négritude et agit comme reconnaissance/élucidation. Ndiaye (29) résume l'essence de la négritude comme suit :

[L]a négritude allait révolutionner la littérature antillaise dans sa thématique et dans sa forme, en chantant la beauté, la danse, le rythme, la grandeur d'Afrique-mère sur des airs du surréalisme révolutionnaire et de l'idéologie communiste proclamant l'égalité des hommes, au-delà de la couleur et de la condition sociale.

En 1959, Césaire dit que la Négritude est « une conscience d'être noir, simple reconnaissance d'un fait, qui implique acceptation, prise en charge de son destin noir, de son histoire et de sa culture » (entretien avec Lilyan Kesteloot de juin 1959 dans Kesteloot 2001 : 109) En plus, la négritude de Césaire a une connotation plus agressive que d'autres interprétations (Kesteloot 2001 : 108).

Irele (762) voit une parallèle entre les thèmes importants de la Renaissance de Harlem et la Négritude quand il dit :

The connection between the responses of black writers in America and Africa to what came to be felt as the global experience of the race is best exemplified by what one may consider as the carry-over of the themes of the Harlem Renaissance into the Negritude movement and their amplification into a comprehensive vision of the black race in which the idea of Africa functions as a central reference.

Donc, les deux concepts voulaient créer une vision compréhensive de la race noire et voyaient l'idée des fonctions d'Afrique comme une référence centrale. Similairement, Césaire (Césaire, Walker et Palcy 56) remarque que la Renaissance de Harlem, la situation en Amérique et à Haïti ont été des modèles qui ont eu une grande influence sur la situation dans le monde français, parce qu'avant, les « petits » Martiniquais ne connaissaient pas l'histoire de l'Amérique et d'Haïti. C'est la raison pour laquelle, Césaire (Césaire, Walker et Palcy 56) voit une relation entre ces différents mondes noirs :

La première négritude, c'est la négritude américaine. Nous avons le terrible handicap de l'isolement : une île lointaine, francophone dans un monde américain. On ne savait pas grand-chose du monde noir.

La rencontre avec le monde nègre américain a été pour nous un choc, un bouleversement. Je crois qu'il y a eu deux rencontres culturelles importantes pour nous à cette époque. C'était la rencontre du monde nègre américain et puis la rencontre du monde nègre haïtien. Il fallait voir dans quelle condescendance étaient les Martiniquais à l'égard des Haïtiens. Personne ne connaissait l'histoire d'Haïti. On n'en savait que ce que les manuels français d'histoire voulaient bien raconter. Alors je crois qu'il a été extrêmement important pour nous de rencontrer les Américains et de comprendre la nature du combat qu'ils menaient. Bien sur le contexte était différent. Mais c'est bien ça, le sort des nègres. Le combat à la Martinique de petits Noirs français n'est pas exactement le combat que peuvent mener les Noirs dans les Antilles anglaises. Le combat dans les Antilles anglaises n'est pas exactement celui que peuvent mener les Noirs en Afrique du Sud. En tout cas, il y a une chose qui est commune, c'est que nous reconnaissons dans leur lutte, dans leur combat propre car, à l'horizon de tout cela, il y avait la même ambition : restituer l'homme noir, le remettre dans un combat pour la reconnaissance et la dignité. »

Dans cet extrait, Césaire décrit les combats comme des combats différents, parce qu'ils ne peuvent pas lutter de la même manière, mais ils ont en fait eu un but commun qui était celui d'atteindre la reconnaissance et la dignité des hommes noirs.

Thébia-Melsan (16) décrit la négritude comme suit : « [...] la négritude se définit et se conceptualise comme opératoire, enracinée dans le temps de l'Histoire et vécue comme le renversement lucide de l'entreprise séculaire de déshumanisation de l'homme noir. » La négritude est un concept qui a une importance et un contexte historique. Elle est influencée par l'histoire esclavagiste et la dévalorisation de l'homme noir. Quand on examine le texte de Trott (436), qui inclut aussi une notion historique de la négritude, elle décrit que :

Like the Lost Generation, *Négritude* originated in France and established solidarity in a common black identity as a rejection of national racism, arguing that the shared heritage of members of the African diaspora was the best tool in fighting white political and intellectual supremacy over black culture./Comme la génération perdue, *Négritude* a vu le jour en France et a établi la solidarité d'une identité commune d'être noir comme refus du racisme national, en déclarant que l'héritage partagée des membres de la diaspora africaine a été le meilleur instrument pour lutter contre la suprématie politique et intellectuelle des blancs envers la culture noire (ma traduction). (Trott 436)

Donc, cette solidarité qui est évoquée par Trott (436) a eu comme résultat de lutter contre la suppression des noirs par les blancs.

De plus, la négritude est le plus vieux de trois mouvements différents : la négritude, l'antillanité et la créolité. Confiant (260) explique la différence entre la négritude et la créolité : « [...] la Négritude est une idéologie, c'est à dire un discours construit de toutes pièces [...] tandis que la Créolité est la prise en charge d'une réalité historique et anthropologique [...] que personne ne peut ni contourner ni invalider. » (Confiant 260) Confiant propose aussi l'idée que l'Antillais est la victime absolue. L'esclavagisme s'est opéré la plupart du temps à travers des razzias européennes ou des ventes opérées. Ce thème de l'esclavage des Africains a été tabou, contrairement à l'esclavage des blancs. (Confiant 134/135)

En outre, Flaugh (293) donne une explication de la négritude qui inclut la « valorization of African cultural traditions and of the black self, return to origins, and the ensuing process of redefining a *culture* and therefore *identité nègre* ». Selon cette définition la négritude n'est pas rigide, mais elle est plutôt un procès et elle peut changer. Les points importants sont de valoriser la culture et les traditions et de retourner à ses origines.

Garraway (74) définit la Négritude comme « [...] racial essence, as ideological mystification, and as identitarian reification [...] » et souligne une révolte qui est le résultat d'une histoire d'esclavage et d'oppression. De plus, Garraway (76/77) argumente que Césaire voit la solution de se libérer de l'histoire coloniale à travers l'acceptation et démystification de ce fait, signifiant que

only when blackness is embraced as a particular historical experience that blacks can be recognized as human subjects as opposed to predetermined essences/seulement quand le fait d'être noir est adopté comme expérience historique et particulière est-il possible d'être reconnu comme sujets humains, contrairement aux essences prédéterminées (ma traduction). (Garraway 77)

Similairement, Flaugh (291-292) montre qu'il est essentiel pour les Afro-Caribéens de premièrement accepter leur identité et histoire avant qu'ils puissent accepter leur héritage comme quelque chose de positif, leur appartenant à eux. Donc, la négritude est aussi un procès de revalorisation (Flaugh 292). À cet égard, comme on l'a vu dans le troisième chapitre, Flaugh (294) mentionne le concept d'être *debout* dans le *Cahier d'un retour au pays natal*, qui exemplifie l'acceptation, la revalorisation et *able-bodiedness* qu'on peut trouver dans le mouvement de la négritude. Cela veut dire que la liberté dans le *Cahier* peut être associée avec mouvement et le fait d'être debout tandis que l'immobilité est associée avec l'emprisonnement (Flaugh 296).

Selon Bergman Chinapah (10-12) il existe trois caractéristiques de la Négritude : L'esprit critique, l'écriture en français et les attributs physiques.

- Esprit critique : Contrairement aux gens qui n'ont pas assez de l'éducation, les jeunes d'Afrique et des Caraïbes qui font des études réalisent que les traditions africaines ont une grande valeur. Ils voulaient répandre la fierté de leurs racines et voulaient l'émancipation de l'homme noir.
- L'écriture en français : Comme les œuvres d'Aimé Césaire sont écrites en français, elles n'étaient pas accessibles pour tous les habitants des Caraïbes.
- Les attributs physiques : La Négritude avait comme but un humanisme universel et une revalorisation de l'homme noir. Dans l'histoire les gens ayant une couleur de la peau noire étaient souvent humiliés.

(Bergman Chinapah 10-12)

Kesteloot (1990 : 54) montre qu'un des leitmotivs les plus importants de la littérature de la négritude était la langue et la culture de l'est, présentées comme facteurs de déracinement et d'aliénation. Pour Senghor, par exemple, l'amour de la langue française n'était pas en contradiction avec les valeurs noirs d'Afrique (Kesteloot 1990 : 55). C'est la raison pour laquelle les colonisateurs étaient en même temps flattés et irrités par ces pièces de littérature ; une petite partie d'eux leur était prise par des écrivains de la négritude (Kesteloot 1990 : 55).

Garraway (74) dit en outre qu'à cause de la théorie anglophone postcoloniale, la Négritude a commencé à être vue comme « unradical, unrevolutionary, and ineffectual as a philosophy of anticolonial resistance and postcolonial subjectivity » (Garraway 74). Cela veut dire que la négritude césairienne vue par les Américains, n'est plus à la mode, n'est plus assez efficace et n'est plus estimée. Dans cette perspective, la négritude semble plutôt une notion nostalgique et datant du 19^{ème} siècle. Le thème de la négritude reste tout de même actuel et nous concerne tous.

Dans la citation suivante, on voit l'irritation de Césaire envers le mot négritude en 1973 : « [...] je dois vous dire tout de suite qu'aucun mot ne m'irrite davantage que le mot négritude – je n'aime pas du tout ce mot-là, mais puisqu'on l'a

employé et puisqu'on l'a tellement attaqué, je crois que ce serait manquer de courage que d'avoir l'air d'abandonner cette notion. » (Discours à André Malraux dans Condé 43) Cette citation peut être surprenante à la première lecture, mais en fait, Césaire est juste contre le changement. Ceci donne à la notion poétique du mot que l'on trouve dans ses propres textes une notion plutôt politique comme le fait par exemple Senghor (Condé 43). On doit être conscient de ces idéologies différentes quand on parle de la négritude. Ils « ont en commun une certaine image de l'homme noir, du nègre et de l'Afrique » (Condé 43), mais ils ont des différences dans d'autres domaines.

4.3. Début de la négritude

Dans les années 30 la négritude est apparue pour la première fois à Paris, où des intellectuels et des étudiants se rencontraient et où *l'art nègre* a commencé à attirer beaucoup d'attention (Wildgen 55). La *Revue du monde noir* publiée entre 1931 et 1932 était un journal qui traitait des thèmes concernant la culture et l'histoire africaine (Wildgen 55-56). Césaire n'était pas intéressé par ce groupe parce qu'il le trouvait trop bourgeois (Wildgen 56). Il a préféré la Renaissance de Harlem et ses auteurs l'ont beaucoup influencé lui, et dans son travail (Wildgen 56). Similairement à la *Revue du monde noir*, Césaire n'était pas satisfait de la *Légitime Défense* parce qu'elle n'a pas reconnu la différence entre classe et race (Wildgen 57). Ces deux journaux ont quand même aidé Césaire à trouver sa propre direction (Wildgen 57). En 1933, l'attention de Césaire a été attirée par la traduction de *l'Histoire de la civilisation africaine* de Leo Frobenius, qui avait une grande importance pour la prise de conscience du monde noir (Alliot 37).

Finalement, un nouveau journal, *L'Étudiant Noir*, est paru le 1^{er} septembre 1934 avec des auteurs comme Aimé Césaire (Martiniquais), Léopold Sédar Senghor (Sénégalais), Léon Gontran Damas (Guyanais), Léonard Sainville (Martiniquais), Birago Diop (Sénégalais) et bien d'autres (Condé 10, Wildgen 57, Kesteloot

2001 : 108 et Alliot 44). Césaire a joué un grand rôle dans le fondement de ce journal (Condé 10 et Wildgen 57). Selon Condé (10) *L'Étudiant Noir* a eu des contenus plutôt vagues, n'a pas été un journal d'idéologie politique et a inclus les thèmes de la « valorisation de la race et l'appel à la solidarité de tous les Noirs dans une commune vénération de l'Afrique-Mère » (Condé 10). Le but est de faire tomber les barrières entre Antillais et Africains (Condé 10), ce que l'on voit dans le premier numéro de *L'Étudiant Noir* (n° 1, 1934):

On cessait d'être un étudiant essentiellement martiniquais, guadeloupéen, guyanais, africain, malgache pour n'être plus qu'un seul et même étudiant noir. Terminée la vie en vase clos. (*L'Étudiant Noir* n° 1, 1934 dans Condé 10).

En ce temps-là, la négritude n'a pas encore eu des théoriciens qui ont expliqué et défini le concept plus précisément (Condé 10). Même si le mot *négritude* n'est probablement pas mentionné explicitement dans ce journal, l'idée principale de ce concept est déjà indiquée et Césaire, Senghor et Damas peuvent être considérés comme fondateurs de la négritude (Wildgen 59 et Kesteloot 2001 : 108).

Enfin, après le rejet de la part du premier éditeur, le *Cahier d'un retour au pays natal* est paru dans la revue *Volontés* en août 1939 (Condé 11 et Alliot 53/54). Dans la même année, une guerre pendant laquelle la Martinique et la Guadeloupe sont séparées de la métropole, a été déclarée (Condé 11). Les populations étaient confrontées à un racisme important et à une suppression de la liberté de presse ainsi que de la liberté de parole (Condé 12). Avec sa femme, Suzanne Césaire, René Ménil, d'Aristide Maugée et d'autres, Aimé Césaire a fondé la revue *Tropiques* avec laquelle il a commencé à développer une préférence pour les idéaux du surréalisme (Condé 12). Avant Césaire, la situation de la poésie antillaise était profondément différente : Les auteurs avaient décrit des personnages en ne mentionnant presque jamais des hommes ; la poésie avait été une imitation du Parnasse et une ignorance de la valeur de l'homme noir (Condé 12). Selon Midiohouan (47) la raison pour laquelle Césaire se distingue des autres auteurs négro-africains est son talent de parler aux Africains et non pas seulement de l'Afrique.

Quand Césaire a rencontré des jeunes Africains à Paris, il a réalisé qu'il n'avait pas de racines et d'identité comme celles des Africains. Kouassi (9) décrit cette situation plus précisément :

(L)e brillant étudiant nègre martiniquais, dès les premiers contacts avec ses frères africains, prenait conscience que tous humiliés qu'ils étaient dans les cafés à cause de leur peau noire, tous sifflés tantôt par les petits copains blancs, tous rendus graves, précocement graves par leur condition, ils étaient pourtant différents : lui Antillais, sans référence patriotique décente, comme on dit, sans racine, eux, Africains, ayant une patrie, des origines ancestrales sûres et dignes de fierté comme par exemple Senghor qui peut se consoler de son ascendance noble, etc.

Cette prise de conscience a conduit à une crise identitaire chez Aimé Césaire par laquelle la négritude a résulté plus tard.

5. Damas et Senghor – Les autres fondateurs de la Négritude

La négritude de Césaire est différente de celle de Senghor et Damas. La négritude de Césaire est plutôt « littéraire et axiologique ». Cependant, la négritude de Senghor est « idéologique et politique ». (Obanda: <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article1669>) Les jeunes africains critiquent souvent ces théories. Le style du troisième auteur, Damas, qui est moins connu, est « simple, direct, sarcastique. Il irrite ou provoque le rire. » (Tshitenge : <http://www.jeuneafrique.com/142176/culture/n-gritude-l-on-gontran-damas-le-troisi-me-homme/>)

5.1. Damas et la négritude

Deux ans avant le *Cahier d'un retour au pays natal*, en 1937, *Pigments* de Damas est paru (Delas : 55). Léon Gontran Damas a commencé au milieu des années 30 à transformer la langue française pour mettre l'accent sur Harlem concernant les thèmes et les rythmes dans sa poésie. Néanmoins, il restait une originalité de ton unique qui était spécifique à Damas lui-même. (Irele 773) Selon Delas (55), on trouve une « [a]mertume grinçante, désenchantement individualiste, sentiment de l'infériorité du Noir, dégoût de son appartenance à une couche sociale incapable de se renouveler politiquement » dans l'œuvre de Damas. De plus, Delas (55) voit Damas comme auteur plus ambigu que Césaire ou Senghor. Damas essayait toujours de montrer sa propre place dans l'actualité du mouvement de la négritude, mais il était aussi un poète qui était « de plus en plus découragé et sceptique » (Delas 56). Il était donc un écrivain qui respirait l'espérance et la tristesse (Delas 57). Ses procédés et son vocabulaire rappelaient le jazz et une atmosphère de bar ou de boîte (Delas 57). De plus, Damas soulageait ses souffrances et son mal par l'humour parce que pour lui son enfance et sa vie avaient toujours un goût amer (Delas 58).

5.2. Senghor et la négritude

Senghor est un autre auteur qui a défini une autre négritude que celle de Césaire, et dont la version controversée a été beaucoup discutée (Wildgen 40).

Senghor représente aussi bien la négritude que la francophonie. Dans ce contexte, Kesteloot (1990 : 51) constate que Senghor est « black among blacks or a French-speaking person among francophones, rather like being Roman among the Romans/noir entre noirs ou une personne qui parle le français entre francophones, plutôt qu'un Romain entre Romains (ma traduction) ». Cela veut dire que Senghor savait comment s'adapter à une situation ou besoin. Senghor n'a pas mis les deux concepts en opposition, pour lui il était possible d'être convaincu des deux (Kesteloot 1990 : 53).

Dans le monde, Senghor était connu comme étant LA figure de la négritude ; il était son héros, son emblème, son artiste, son professeur et avant tout son philosophe (Kesteloot 1990 : 51-52). Ce fait peut être expliqué par sa carrière politique au Sénégal et le savoir de la psychologie Africaine qui résultait de cette expérience (Kesteloot 1990 : 52). D'après Kesteloot (1990 : 52) on peut être surpris par le fait que sa littérature et sa vie se distinguaient profondément : la littérature est marquée par l'idéalisation de la nature et des aspects positifs, mais sa vie, par contre, était marquée par le réalisme.

Pour Irele (777) il est évident que la négritude de Senghor représente un discours contre la représentation européenne et américaine de l'Afrique. Pour lui (Irele 776), la négritude signifie aussi un nouvel esthétisme de l'Afrique qu'il montre dans ses poèmes. En outre, Senghor voit la négritude comme un concept culturel, comme un concept entièrement organique et comme une identité globale des noirs et des hommes ayant des racines africaines (Irele 777). Selon Irele (779), la négritude de Senghor est allée encore plus loin que la Renaissance de Harlem, car elle offre des informations du principe de la personnalité noire et constitue la base d'une philosophie existentielle et d'être.

Condé (50) remarque que pour Senghor, les aspects importants sont « la grandeur, la beauté, la noblesse d'une Afrique que son souvenir pare de toutes les séductions ». Donc, on voit des différences entre la négritude senghorienne et la négritude césarienne (Condé 50). Garraway (74) aussi voit des différences entre la négritude césarienne et la négritude senghorienne : la première est décrit comme « revolutionary emphasis on a revolt born of the memory of a shared history of oppression/Accentuation révolutionnaire sur la révolte née de la mémoire d'une histoire d'oppression partagée (ma traduction)» et la deuxième comme « essentialist, nostalgic, even mythological/essentialiste, nostalgique et même mythologique (ma traduction) » (Garraway 74).

6. Influences des autres mouvements littéraires

Les Caraïbéens et les Martiniquais ne peuvent pas s'attribuer le mérite d'initier le mouvement de la conscience noire, mais ils sont néanmoins responsables d'un goût unique (Arnold 21).

Dans les territoires français et Haïti, le mulâtre a dû choisir entre les blancs et les noirs et leurs valeurs (Arnold 23). Après la seconde guerre mondiale, il y a eu deux groupes : l'un qui était plus radical et qui voulait promouvoir les valeurs du Marxisme (p.ex. René Ménénil) et l'autre avec Césaire qui n'acceptait pas ce Marxisme (Arnold 23).

6.1. L'influence du surréalisme et d'André Breton

Le surréalisme d'André Breton passait par toutes les formes de l'ordre littéraire, moral et social et mettait le rêve et le merveilleux au centre, à la place de la raison. De plus, les auteurs surréalistes avaient pour but de changer le monde avec une poésie déchainée et se proclamaient révolutionnaires. Ce changement du monde n'était pas dans un sens économique ou culturel, mais plutôt moral. Il s'est donc établi un rapport difficile entre les communistes et les surréalistes. En outre, les écrivains surréalistes peuvent être considérés comme anticolonialistes et comme partisans des hommes de couleur. (Delas 32-33)

Concernant la négritude, Delas (33) remarque qu'elle est un mouvement parallèle au surréalisme (« privilégier l'esprit sans oublier la matière, cultiver le rêve sans négliger l'analyse concrète, croire à la vertu de la provocation sans négliger l'action continue »), qu'on y trouve les mêmes contradictions et que le surréalisme était inhérent aux nègres.

La majorité des auteurs du surréalisme ont été inspirés des rêves, de la sexualité et du plaisir, ont été influencés par Karl Marx et sont devenus membres du parti

communiste (Wildgen 59). Selon Sarayaya (24) le surréalisme était une méthode pour les écrivains de la négritude, plus exactement pour les auteurs antillais.

6.2. La Renaissance de Harlem

Dans une période d'esclavage, de plantations en Amérique du Sud et de brutalité, des noirs d'Afrique de l'Est et d'Afrique Centrale se retrouvaient ensemble et commençaient à se réinventer, en se nommant « Africains », « hommes de couleur » et « Negro ». Durant le 19^{ème} au 20^{ème} siècle, les descendants de ces noirs dans les villes du nord des États-Unis étaient les fondateurs du mot « New Negro ». Comme la distinction entre noir et blanc est un développement relativement récent, on peut assumer qu'elle est le résultat du pouvoir. (Jordan 848/849)

6.2.1. New Negro

La création du terme « New Negro » était le résultat des points suivants :

1. La violence raciale et la dominance de blancs dans le sud des États-Unis
2. Les philosophies des nationalistes noirs
3. La migration en masse
4. La Première guerre mondiale
(Jordan 852)

Même si les Afro-Américains ont eu des droits après l'abolition de l'esclavage aux États-Unis en 1865, les années 80 marquaient un début de régression : le congrès, le président et la cour suprême ont abandonné ces noirs et avec *Plessy vs. Ferguson* en 1896 la ségrégation a été réintroduit. En plus, le Ku Klux Klan faisait son apparence. (Jordan 852) Jordan (856) décrit deux possibilités d'action face à la situation dans laquelle les Afro-Américains se trouvaient qui se développaient durant cette période : être le vieux nègre et se comporter selon les règles des blancs ou essayer de résister face à ces injustices et lutter pour leurs

droits comme p.ex. Frederick Douglass et W.E.B. Du Bois. En plus, Jordan (857) mentionne trois idéologies du mouvement de nouveau nègre :

1. New negroes did not subscribe to a single political philosophy./Les nouveaux nègres ne souscrivaient pas à une seule philosophie politique (ma traduction).
2. New Negro subjects often subscribed to bits of one ideology and bits of another./Les nouveaux nègres souscrivaient souvent à des parties d'une idéologie et d'une autre (ma traduction).
3. They all emphasized pride, dignity and [...] 'uplifting race'./Ils soulignaient fierté, dignité et la race euphorisant (ma traduction). (Jordan 857)

Dans les années 1890, les Afro-Américains qui avaient habité dans le Sud des États-Unis jusqu'ici, commençaient à déménager vers les villes du Nord comme New York et Chicago, voulant s'échapper de l'exploitation et de la brutalité et parce qu'ils voyaient des opportunités économiques dans les grandes villes (Jordan 557/558).

6.2.2. La Renaissance de Harlem

La Renaissance de Harlem qui était présente dans les années 30, a eu une grande influence sur Aimé Césaire ; encore plus qu'Haïti et Cuba (Arnold 27). Pour les intellectuels noirs, les personnages de la Renaissance de Harlem comme Langston Hughes, Claude McKay, Jean Toomer et Countee Cullen, étaient vus comme des héros quand Césaire est arrivé à Paris en 1931 (Arnold 27).

Même si les noirs avaient lutté côte à côte avec les blancs pendant la guerre et ont espéré que leur situation changerait et s'améliorerait, ils sont retournés à une situation similaire à celle avant la guerre : l'oppression et l'humiliation. En plus, ils étaient confrontés au Ku Klux Klan, à des émeutes raciales et à des déportations. Ils n'avaient rien acquis et ressentaient de la désillusion et du ressentiment. Le résultat était une forte résistance de la part des noirs. (Trott 436, Jordan 859 et Irele 763) Irele (761-762) présente trois raisons pour lesquelles l'Afrique avait une signification importante aux yeux des noirs en Amérique :

1. "[...] the forced exile of Africans and their enslavement [...] / l'exil forcé des Africains et l'esclavage (ma traduction)" (Irele 761)
2. "[...] the problematic relationship of black communities to the dominant culture of the white majority [...] / la relation problématique des communautés avec la culture dominante de la majorité blanche (ma traduction)" (Irele 761)
3. "[...] their personality overlaid by the impositions of western norms [...] / leur personnalité recouverte des impositions des normes de l'est (ma traduction)" (Irele 762).
(Irele 761/762)

Le plus conservateur du mouvement de la négritude, Senghor, a vu Mc Kay comme le père de la négritude (Arnold 28) En outre, Césaire admirait le sentiment religieux qui appartenait à la Renaissance de Harlem. On voit ce sentiment dans le passage du cahier où on rencontre le thème de Noël. (Arnold 30)

Les écrivains afro-américains ont créé une forme unique de littérature de guerre, à cause d'une histoire marquée par l'esclavage et la violence de la guerre (pour lutter pour la citoyenneté) (Trott 435). Ils mettaient l'accent sur la lutte contre le racisme et sur le fait d'être reconnus comme dignes citoyens (Trott 435). De plus, Delas (34) constate que les auteurs de la Renaissance de Harlem voulaient se défaire des stéréotypes et des inhibitions. Selon Trott (435), la littérature de la Renaissance de Harlem ou les œuvres de la guerre peuvent être définis comme une « work that depicts the behavior of its characters distorted by warfare/littérature qui montre le comportement des caractères dénaturés par la guerre (ma traduction) ». Les auteurs voulaient se libérer des idéaux de l'Europe victorieuse et se rebeller contre les règles de la société noire et polie (Trott 436). En outre, la Renaissance de Harlem jouait un rôle important dans le développement de la conscience du caractère unique de la culture africaine/américaine (Trott 436).

Beaucoup d'auteurs de la Renaissance de Harlem avaient été trop jeunes pour lutter pendant la guerre, mais ils ont quand même écrit des œuvres traitant de ce thème (Trott 440). Tel que les blancs, les auteurs afro-américains étaient confrontés à des émotions comme l'aliénation et la désillusion et voulaient

montrer leurs angoisses politiques et sociales (Trott 440). Une culture des intellectuels noirs commençait à se développer pour souligner l'importance des possibilités égales et de la liberté pour tous les citoyens (Irele 763). Alors, ces livres étaient une démonstration « [of] manhood, masculinity, both tied to traditional notions of acceptance, integration, and, ultimately, equality/des hommes, de la masculinité, liés à des notions traditionnelles d'acceptation, d'intégration, et, au bout du compte, d'égalité (ma traduction) » (Trott 440). En fait, Irele (764-766) constate que la littérature de la Renaissance de Harlem se concentre sur trois thèmes qui sont centraux et qui ont aussi influencé l'émergence de la négritude :

1. « [...] racial protest, and the acute consciousness of a collective condition that went with this theme » (Irele 764)
2. « [...] the celebration of black life by the Harlem writers, the confident affirmation of black humanity in the midst of a difficult collective existence » (Irele 765)
3. « [...] ambivalence toward Africa in the mind of the African American » (Irele 766)
(Irele 764-766)

Il reste la question de pourquoi la Renaissance de Harlem a seulement vécu entre environ 1923 et 1930. La raison évidente est la crise économique de 1929 à 1930, mais ce n'est pas la seule raison que l'on peut mentionner. (Delas 34-35) Selon Delas (35), les Africains-Américains étaient trop américains eux-mêmes. La Renaissance de Harlem est un mouvement ambigu et c'est peut-être aussi la raison pour laquelle elle a influencé la négritude. D'une part, les membres de la Renaissance de Harlem étaient contre tout séparatisme, mais d'autre part, ils étaient très radicaux et communistes et voulaient unifier le « continent africain sous l'égide du communisme » (Delas 35). Au début, la négritude était plus timide et intellectuelle, mais à partir des années 35, on pouvait remarquer un changement vers des positions plus radicales des auteurs de la négritude (Delas 35).

6.3. La renaissance haïtienne

La parution de la *Revue indigène* a marqué un tournant important et offrait un lieu de rencontres en ce qui concerne le modernisme et le cosmopolitisme (Delas 39). Les écrivains de la Renaissance haïtienne peuvent être considérés comme les premiers membres de la négritude, même si le terme lui-même est apparu plus tard (Irele 1965 dans Irele 772)

Le roman paysan était considéré comme le mode d'expression préféré de l'indigénisme littéraire. Les auteurs les plus connus de la littérature indigéniste étaient Jaques Roumain et Jaques-Stephen Alexis. (Delas 39-41)

Toussaint L'Ouverture et sa révolte contre l'esclavage, l'indépendance en 1804 et l'occupation de Haïti entre 1815 et 1934 par les États-Unis ont eu une grande influence sur la mémoire historique de ce pays (Irele 769). Les intellectuels réagissaient avec un procédé d'auto-évaluation, et cherchaient à avoir un nouveau regard sur leur génie national (Irele 769). Alors, en Haïti, il s'est produit une réinvention de la Renaissance de Harlem avec des thèmes légèrement différents (Irele 770). La dimension messianique y était spécifique, tout comme sa forme, son contenu et son imagerie, qui étaient centraux pour la renaissance haïtienne (Irele 771).

Selon Irele (772), c'est probablement la renaissance haïtienne qu'on peut mentionner comme lien entre la Renaissance de Harlem et la négritude. Ils ont produit un grand nombre d'œuvres qui incorporaient cette notion du nouveau nègre qui avait joué un rôle important dans la Renaissance de Harlem (Irele 774). Haïti a probablement une place spéciale dans les pensées de Césaire car un épisode de Toussaint L'Ouverture apparaît dans le *Cahier* (Arnold 24). Ce passage montre la notion d'être noir comme une valeur positive contre la froide et mortelle civilisation européenne blanche sans vie (Arnold 25). Selon Garraway

(83), la négritude est liée à l'émancipation universelle qui a été radicalisée au temps de la révolution haïtienne.

6.4. Le panafricanisme

Le Panafricanisme est lié à la notion de la négritude car lui aussi ne peut pas nier son passé marqué par le racisme. C'est la raison pour laquelle d'être victime du racisme est à la base de ces deux concepts. La négritude peut être vue comme précurseur des mouvements comme le panafricanisme. (Emerson 281)

Le souhait d'indépendance de l'Afrique se manifeste dans deux directions politiques : D'un côté la fusion des états au sein des frontières de l'Afrique, et de l'autre côté l'obtention de l'unité de l'Afrique pour s'unir, pour des raisons particulières ou générales. (Emerson 275) Selon Emerson (275), les réalistes tendent de voir le panafricanisme comme rêve romantique et pensent qu'il n'est pas possible de faire face à la souveraineté que les états sont en train d'obtenir. Néanmoins, l'indépendance des états a seulement de la valeur, quand tous les états sont libérés. Donc, ils ont un intérêt commun. De plus, en Afrique il existe la conviction que les Africains partagent leur destin. (Emerson 275) Considérant les faits ci-dessus, Emerson (280) définit le panafricanisme comme suit :

[T]he sense that all Africans have a spiritual affinity with each other and that, having suffered together in the past, they must march together into a new and brighter future/Le sens que tous les Africains ont une affinité spirituelle entre eux et que, ayant souffert ensemble dans leur passé, ils doivent marcher ensemble vers un avenir nouveau et brillant (ma traduction).

Selon Emerson (282), une définition plus précise n'est pas souhaitable parce que le panafricanisme a comme but d'unir et non pas d'avoir des arguments qui divisent. De plus, être noir est en elle-même une chose qui unit (Emerson 282). Similairement, Geiss (5) constate que le panafricanisme est en même temps le plus complexe et le plus vague phénomène de l'histoire. Alors, Geiss (9) essaye de définir le panafricanisme et propose trois points :

1. Courants intellectuels ou politique des Africains ou des Afro-américains qui voient l'Afrique, les Africains et les hommes avec des racines africaines comme une unité.
2. Toutes les idées qui soulignent et aspirent à une unité culturelle et à l'indépendance politique de L'Afrique.
3. Idées ou mouvements qui sont partisans d'une unité politique de l'Afrique ou en moins d'une imbrication politique.

Geiss (9) voit la difficulté d'une définition du panafricanisme dans le développement simultané d'un concept similaire aux trois continents : L'Amérique du Nord, l'Afrique et l'Europe.

7. La notion de la négritude après le temps de la négritude et aujourd'hui

7.1. L'antillanité

Édouard Glissant a forgé le concept de l'antillanité dans les années 60 (Sabbah 48). Son livre théorique *Discours Antillais* est peut-être le plus important concernant ce mouvement, parce qu'il montre une vue d'ensemble de tous ses idées (Picanço 44).

Avec son œuvre et son concept d'antillanité, Glissant vient au-delà de la négritude. De plus, il montre les perspectives pour la littérature antillaise. (Ludwig 115) Il voit l'histoire de la Martinique comme indépendante de celle de l'Europe et de l'Afrique, donc comme un nouvel espace historique (Picanço 51). Son idée d'antillanité est inspirée du racisme de la part de Paris, mais pour lui les raisons sont sociales, économiques et politiques (Picanço 53). Selon Faustmann (8), la pensée de Glissant rejette la logique cartésienne comme guide, mais inclut quand même « le droit d'écrire, de structurer ses écritures, de décrire, de raconter sa vie dans une opacité paradoxalement profondément révélatrice ». De plus, Sabbah (48) dit que pour Glissant les Antilles sont en même temps spécifiques, diverses, ouvertes et plurielles. Faustmann (9) constate que l'antillanité est lié à un retour vers l'intérieur au lieu de se concentrer sur l'extérieur. Similairement, Sabbah (48) voit l'antillanité chez Glissant comme une « quête de l'identité antillaise » qui voulait « remplir les trous de la mémoire collective ». Selon Delas (70), *l'antillanité* est

la réalité antillaise, sa culture, sa géographie, ses traditions, sa langue que l'écrivain doit explorer et faire vivre, avec le double objectif de montrer la valeur et ainsi de désaliéner l'Antillais à partir des Antilles réelles et non d'une France ou d'une Afrique mythiques.

Faustmann (9) explique que l'antillanité se distancie de la négritude parce qu'elle met son accent sur l'enracinement fondamental antillais. Néanmoins, l'antillanité

doit être vu comme concept de transition entre la négritude et la créolité (Faustmann 9). Glissant est donc considéré comme « père spirituel des écrivains du mouvement de la créolité » (Sabbah 49).

7.2. La créolité

Selon Delas (71), la créolité

résulte d'un approfondissement et d'une extension du premier (l'antillanité) : cette réalité antillaise doit être perçue dans sa dimension propre, c'est à dire créole, métisse, ouverte aux brassages d'histoire, vivante au carrefour des langues et des cultures ; cette représentation du monde créole est celle que partagent tous les peuples de la Caraïbe, tous les peuples où existent des langues créoles et, sans doute de plus en plus, le monde entier, le *Tout-Monde*, qui est en voie de créolisation.

Car au début de la colonisation, les blancs étaient confrontés à un manque de femmes blanches à épouser ou avec qui se mettre en ménage. Ils devaient donc trouver des partenaires caraïbes ou noires. Donc, la plupart des békés avaient au moins quelques racines nègres. Seulement quand le *Code Noir* a été introduit, ces unions étaient interdites. En revanche, les premiers esclaves qui sont nés aux Antilles étaient nommés « nègres créoles » ou même « mulâtres créoles ». Le terme « créole » (de l'espagnol *criollo*) en fait veut simplement dire « né aux Amériques ». (Confiant 260-270).

Il reste la question que se pose Confiant (261) : « Pourquoi les Békés (Blancs créoles) ont-ils accaparé la désignation de « Créoles » à leur seul profit ? ». Confiant (261) trouve cette question difficile à répondre, mais offre plusieurs raisons. Ils se désignaient comme étant les seuls êtres humains parce que cette qualité n'était pas attribuée aux nègres. De plus, depuis la diminution des Caraïbes, ils étaient les seules hommes légitimes des Antilles. En outre, ils se voyaient comme premiers arrivés et vrais propriétaires. Ce sont les raisons pour lesquelles les békés n'ont jamais vu une Créolité des Nègres : parce que cette acceptation impliquerait qu'ils doivent partager « leur » pays. (Confiant 261/262)

Les Martiniquais de couleur se trouvaient donc dans une situation paradoxale qui est décrite par Confiant (263/264) comme suit : « ils baignaient jour et nuit dans une culture appelée créole, ils vivaient dans des cases créoles, ils mangeaient des repas créoles, ils parlaient un idiome appelé créole, ils soignaient avec des remèdes créoles, etc., mais ils n'avaient point le droit de s'appeler Créoles. Situation tout bonnement ahurissante ! ».

Paradoxalement, « créole » est aussi le nom de la langue parlée par les Antillais noirs (Confiant 264). Pourquoi si les Antillais blancs se nommaient « Créoles », ne parlaient-ils pas le « créole » comme langue ? Il existait une vraie « créolophobie » qui est en même temps, selon Confiant (264), aussi une « négrophobie », et donc, du racisme. De plus, Confiant (264) constate qu'il existait des insultes en Martinique comme « vieux nègre », « Nègre d'habitation » et « Nègre-Guinée ».

Confiant (264) propose qu'une notion du terme « créole » ne soit pas seulement mentionné de cette manière, mais ait plutôt une connotation non anthropocentrique. « Créole » n'inclut pas seulement les hommes, mais aussi les animaux et les plantes : la vache créole, le cochon créole, la banane créole, etc. » (Confiant 264-265). En outre, Confiant (265) remarque que chaque île antillaise possède sa propre Créolité. Il (Confiant 265/266) voit le mot « Créole » comme meilleure solution pour désigner « l'homme antillais » en opposition avec les noms raciales de la période esclavagiste : « chabin, Nègre, griffe, Mulâtre, câpresse, échappé-Couli, Couli-blanc, Couli béké ». Avec le mot « Créole », il est possible de dépasser toutes notions raciales et péjoratives et de créer un sens d'unité moderne et une identité « mosaïque » (Confiant 266). Cette notion est déjà évoquée par Césaire (*Antilla* N°4, septembre 1981 dans Confiant 267) trente ans avant la créolisation quand il dit le ceci :

Nous résultons d'un brassage de races, mais nous constituons tout de même bel et bien une ethnie particulière. Nous ne sommes ni français ni africains non plus. Nous avons une identité. Elle est réelle. Nous avons une langue. Elle est ce qu'elle est, mais enfin il y a une langue, on n'a qu'à voir deux Martiniquais se rencontrer dans Paris, ils parlent créole, non ? Nous

avons de mœurs qui nous sont propres. Nous avons une musique. Nous avons une culture même si elle n'a pas atteint le degré de développement que nous aurions souhaité étant donnée les conditions dans lesquelles elle a survécu. Tout cela, tout ce particularisme, constitue bel et bien les traits d'une nation.

Dans cette citation de Césaire, on apprend que même si les Antillais n'appartiennent pas vraiment à la France ou à l'Afrique, ils peuvent quand même trouver une certaine notion de l'identité car ils ont une culture et une langue qu'ils partagent.

Les auteurs les plus connus de la créolité étaient Jean Barnabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant qui ont publié *L'Éloge de la créolité* en 1993 (Wildgen 85). Dans ce texte, ils décrivent la créolité comme suit :

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. (Bernabé, Chamoiseau et Confiant, 13)

Ils prennent aussi position envers la négritude et disent que

C'est la Négritude césairienne qui nous a ouvert le passage vers l'ici d'une Antillanité désormais postulable et elle-même en marche vers un autre degré d'authenticité qui restait à nommer. La Négritude césairienne est un baptême, l'acte primal de notre dignité restituée. Nous sommes à jamais fils d'Aimé Césaire. (Bernabé, Chamoiseau et Confiant 18)

Selon Wildgen (86), d'une part ils voient Césaire comme « père », mais d'autre part ils critiquent la négritude d'une façon fondamentale : Se concentrer sur l'Afrique dans leur temps est juste un autre détachement. Selon *L'Éloge* (1993) (Wildgen 86), la recherche de l'identité commence localement et non pas dans des autres cultures et territoires. Pour les auteurs de la créolité, l'identité se construit pendant le discours et est toujours instable (Wildgen 86). Selon Confiant (262), se battre pour être reconnu comme nègre créole était un acte suicidaire (comme le voulait Césaire et non pas les auteurs de la Créolité), qui était une chose à considérer pour des individus privilégiés et non pas pour la masse du peuple martiniquais. En même temps, Confiant (270) constate aussi que

[l]es auteurs de *L'Éloge de la créolité* sont des césairiens patentés, c'est à dire des gens qui ont lu, relu, ruminé l'œuvre du poète et du dramaturge et qui reconnaissent l'importance cruciale de celle-ci dans la prise de conscience identitaire martiniquaise. C'est la raison pour laquelle les auteurs de *L'Éloge* ont écrit : « Nous sommes fils de Césaire à jamais. ».

On peut en déduire que les auteurs de la créolité voyaient Césaire comme modèle et respectaient son travail et son œuvre : mais voyaient ses idées comme étant dépassées. Ils avaient des points de vue différents, et c'est la raison pour laquelle ils ont aussi exprimé des critiques.

Un autre personnage ayant joué un rôle important est Édouard Glissant, qui a écrit sur l'histoire des Caraïbes et a posé la première pierre de la Créolité (Wildgen 78). Glissant a eu une vision d'un monde qui n'est pas structuré autour d'une hiérarchie et contrairement à la dichotomie (noir/blanc) de la Négritude, il se focalise sur une troisième dimension : la communauté caribéenne, dont Haïti, la Martinique, St. Lucia, la Dominica, la Guadeloupe et la Guyane française et dont plus tard d'autres feront partie. (Wildgen 87/88)

Bachir Diagne (121) déclare que la négritude est normalement vue comme un « discourse essentializing blackness by being a mere reversal of the colonial discourse that essentialized blackness as the other/discours qui essentialise le fait d'être noir en reversant le discours du colonialisme qui a essentialisé d'être noir comme l'autre (ma traduction) » (Bachir Diagne 121). Donc, pour Bachir Diagne, il faut relire la littérature de la négritude sans ce contre-essentialisme qui accepte le nègre comme non-logique et primitif (Bachir Diagne 121). On le voit aussi dans une phrase de Senghor (283): « Émotion est nègre comme raison est hellénique. » ou dans une partie du *Cahier d'un retour au pays natal* (Césaire 111):

Ceux qui n'ont inventé ni la poudre ni la boussole
ceux qui n'ont jamais su dompter la vapeur ni l'électricité
ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le ciel mais qui savent en se
moindres recoins le pays de souffrance
ceux qui n'ont connu de voyages que de déracinements
ceux qui se sont assouplis aux agenouillements

ceux qu'on domestiqua et christianisa
ceux qu'on inocula d'abâtardissement

Selon Bachir Diagne (122), l'essentialisme est un fait du commencement de la négritude, mais plus tard présenté autrement. Avec Sartre le mouvement de la négritude n'était plus un mouvement, mais une essence (Bachir Diagne 122).

Pendant l'époque de la créolité, que les auteurs ont vu eux-mêmes comme héritage de Césaire, il s'est développé une nouvelle exception (Bachir Diagne 124/125). Cela incluait l'identité caribéenne en opposition avec les cultures rhizomiques, contre les cultures non rhizomiques (Bachir Diagne 125). Selon Bachir Diagne (125/126) la notion de métissage, qui a été signalée par Senghor et Césaire, c'est le fait que chaque culture doit être ouverte à une hybridation continue.

Comme l'a déjà vu dans le premier chapitre, Senghor, Césaire et d'autres ont souvent été critiqués pour utiliser le français comme seule langue pour écrire leur œuvre (Bachir Diagne 127). Selon Bachir Diagne (127) il y a deux points qu'on doit considérer :

1. Ces auteurs ont montré leur l'amour pour la langue française sans se distancier des langues créoles.
2. Même s'ils ont écrit dans la langue de la colonisation, ils ont développé leur propre forme de français et il l'ont utilisée comme moyen d'émancipation.

Selon les mots de Bachir Diagne (128) : « Minor literature, a literature of piracy : this is not about essence but about continuous hybridization and, yes, creolization. / Littérature mineure, une littérature de piraterie : Ce n'est pas sur l'essence, mais sur l'hybridation continue et, oui, créolité (ma traduction) ».

7.3. Plus tard et aujourd'hui

En Amérique, à cause des théories postcoloniales et poststructuralistes, la négritude a perdu de son importance (Garraway 74). Pour ces nouvelles théories, la négritude est inefficace pour une résistance anticoloniale (Garraway 74). La négritude est vue comme vieille, date de l'Europe du 19^{ème} siècle et sa valorisation pour les mythes de l'Afrique peut encore être à l'origine d'exclusions (Garraway 74). Elle souligne encore qu'à cause de la théorie anglophone postcoloniale, la négritude a commencé à être vue comme « unradical, unrevolutionary, and ineffectual as a philosophy of anticolonial resistance and postcolonial subjectivity ». (Garraway 74).

Cela veut dire que la négritude césarienne vue par les Américains, n'est plus à la mode, n'est plus assez efficace et n'est plus estimée. Dans ce regard, la négritude semble plutôt nostalgique et du 19^{ème} siècle. Un autre point de critique envers la négritude de Césaire, plus précisément de celle du *Cahier*, est évoqué par Hountondji (107), qui dit que le *Cahier* est un texte poétique et donc, plutôt un rêve que la réalité. Néanmoins, le thème de la négritude est encore actuel et nous concerne tous. Dans ce contexte, Wildgen (53) constate que même si la négritude est parfois vue comme un détachement de la société martiniquaise, elle joue encore un rôle important pour le développement des discours sur l'identité de la Martinique. Elle offre une histoire africaine pour les Africains et pour les hommes ayant des racines africaines, qui a été essentielle pour l'histoire moderne (Wildgen 53). Similairement, Walker (762) souligne que la négritude reste d'avoir une notion importante car les problèmes ont simplement changé de « colonialism, decolonization, and independence/colonialisme, décolonisation, et indépendance » aux « challenges of globalization, population shifts, exile, and immigration/épreuves de globalisation, de transferts de population, d'exile, et d'immigration ». Vrançic (205) aussi voit la négritude comme ayant encore de la valeur au 21^{ème} siècle parce que les valeurs humaines succèdent aux profits capitalistes. Même si Hountondji (1993) nomme les critiques qui se développaient autour de la notion de la négritude, il (Hountondji 110) est convaincu que « [l]e

retentissement du *Cahier* comme de toute œuvre littéraire, dépendait donc de la masse des lecteurs qu'il aurait eus, de la parfaite adaptation de son écriture au message, de la conviction personnelle de son auteur ». Dans cet égard, on peut considérer que la négritude césarienne de manière générale est concernée, et pas seulement le *Cahier*.

Résumé

Dans cette thèse j'ai discuté la notion de la négritude dans le *Cahier d'un retour au pays natal* et j'ai recherché son sens à travers des points de vue qui allaient au-delà du texte fondateur. En même temps, il était important de garder le *Cahier* et la version de la négritude d'Aimé Césaire en tête pour avoir la possibilité de relier les faits.

La première partie de ce travail a mis la Martinique en contexte et on a vu que le concept de la négritude a ses racines dans l'histoire coloniale et esclavagiste. De plus, cette histoire a profondément influencé la littérature des Caraïbes et de la Martinique. Le passé des Antilles a fait naître le besoin d'une nouvelle version de la littérature dans laquelle les personnes colonisées et opprimées pouvaient partager leurs expériences et commencer à se libérer. En outre, ce chapitre a discuté des termes (la langue, le pays mythique, la mémoire, la diaspora) qui se révèlent comme ayant eu de la valeur dans le contexte de la négritude. La langue est un outil avec de défense très puissant contre des pouvoirs supérieurs. Le pays mythique inclut la notion d'une recherche de ses racines comme le font aussi les Martiniquais. La mémoire est un concept particulièrement intéressant à cause de ses différentes formes. La diaspora est un terme qui explique comment des groupes de personnes en viennent à quitter leur pays pour devenir une minorité ailleurs.

Le focus de la seconde partie est *Le Cahier d'un retour du pays natal* d'Aimé Césaire. Comme ce texte est le texte fondateur de la négritude, il était absolument nécessaire de faire une analyse de la négritude explicite et implicite dans le *Cahier*. Comme on a vu, le *Cahier* est un texte très complexe même s'il est plutôt court. Le mot *négritude* est explicitement mentionné uniquement deux fois dans le texte. Ces deux extraits sont les plus cités dans toute la littérature, qui traite d'une manière ou d'une autre d'un thème lié à la négritude. Ce sont d'autres extraits du *Cahier* qui sont souvent oubliés, mais jouent, en fait, un rôle similaire pour

comprendre de quoi il s'agit lorsque l'on parle de la négritude dans le *Cahier d'un retour au pays natal*. Dans son *Cahier*, Aimé Césaire montre avec succès le voyage d'un homme, qui au début est lui-même captivé par son passé et son identité imposée, mais qui réussit à se libérer de ces charges en commençant à agir. Cependant, accepter la situation dans laquelle il se trouve ne suffit pas.

Dans la troisième partie de cette thèse, la négritude est considérée dans des angles différents. Ce chapitre a montré que la négritude a des facettes très diverses et que l'on peut lier la négritude non seulement à l'humanisme, à l'universel et à la politique (et au Marxisme) ; mais aussi à l'histoire, au mythe et à l'image de l'Europe et de l'Afrique. Donc, il est difficile de comprendre la négritude dans toute sa diversité, mais il est néanmoins important d'essayer de connaître quelques aspects.

Le quatrième chapitre est une tentative de définir la négritude plus généralement, pas seulement dans le contexte d'Aimé Césaire. Pour ce faire, des définitions des mots nègre et négritude ont été proposées, et le début de la négritude a été discuté. Césaire a formulé le but de la négritude et de tous les autres mouvements similaires comme suit : « restituer l'homme noir, le remettre dans un combat pour la reconnaissance et la dignité » Césaire, Walker et Palcy 56). Dans ce contexte, on peut mentionner le cinquième chapitre qui fait un sommaire des œuvres de Damas et Senghor qui ont, comme on l'a vu, aussi contribué au sens de la négritude.

Le sixième chapitre de ce travail traite des influences des autres mouvements littéraires, sans lesquels la négritude ne serait pas ce qu'elle est. Le surréalisme et André Breton ont influencé la forme de la littérature, ainsi la Renaissance de Harlem, la renaissance haïtienne et le panafricanisme ont contribué au développement des valeurs et des objectifs de la négritude. Le résultat d'un mélange de toutes ses influences et des idées nouvelles était le concept complexe de la négritude.

Enfin, ce travail a proposé une discussion de l'antillanité et de la créolité, des mouvements après l'époque d'apparition de la négritude. Les auteurs de ces mouvements ont considéré Césaire comme le père de la négritude et ont repris quelques aspects de la négritude. Dans le même temps, ils ont aussi critiqué le concept de négritude et ont eu des nouvelles idées et visions qu'ils voulaient faire partager et qui faisaient partie de leur œuvre. En outre, la négritude peut sembler dépassée, mais elle joue encore un rôle important, par exemple pour le discours sur l'identité en Martinique.

Perspectives d'avenir

Donc, la négritude implique des notions qui ont encore de la valeur aujourd'hui. Comme Walker (762) l'a expliqué, les problèmes ont seulement changé de nature, pour passer du colonialisme à la globalisation et l'immigration. Cette situation provoque des réactions similaires que dans le passé et il existe encore des inégalités et du racisme envers des personnes ayant une couleur de peau différente. Il faut se concentrer sur les valeurs humaines et voir tous les hommes comme égaux. Peut-être que les valeurs et les idées de la négritude seront un jour adaptées pour créer une nouvelle version de la négritude et de sa littérature. J'espère que ce travail sera parvenu à éclaircir la notion de la négritude, qui reste très complexe, et que les rapports sont devenus plus clairs.

Bibliographie

Livres

- Alliot, David. *Aimé Césaire – Le nègre universel*. Gollion : Infolio éditions, 2008.
- Blérald, Alain-Philippe. *Histoire économique de la Guadeloupe et de la Martinique du XVII^e siècle à nos jours*. Paris : Éditions Karthala, 1986.
- Arnold, A. James. *Modernism & Negritude – The Poetry and Poetics of Aimé Césaire*. New York : Harvard University Press, 1998.
- Assmann, Aleida. *Einführung in die Kulturwissenschaft – Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2017.
- Bergman Chinapah, Eva. *La négritude dans Cahier d'un retour au pays natal d'Aimé Césaire*. Falun : Högskolan Dalarna, 2015.
- Bernabé, Jean ; Chamoiseau, Patrick ; Confiand, Raphaël. *Éloge de la créolité : édition bilingue*. Paris : Gallimard, 1993.
- Blérald, Alain-Philippe. *Histoire de la Martinique du XVII^e siècle à nos jours*. Paris : Éditions Karthala.
- Césaire, Aimé; Breton, André. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Éditions Présence Africaine, 1983.
- Césaire, Aimé ; Walker, Keith ; Palcy, Euzhan. *Aimé Césaire : une parole pour le XXI^{ème} siècle : Un recueil des textes : à partir des textes recueillis lors des entretiens effectués par Euzhan Palcy et Annick Thébica-Melsan avec Aimé Césaire*. Paris : JMJ Productions, 2006.
- Condé, Maryse. *Cahier d'un retour au pays natal, Césaire : analyse critique*. Paris : Hatier, 1978.
- Confiand, Raphaël. *Aimé Césaire – Une traversée paradoxale du siècle*. Paris : Éditions Stock, 1993.
- Delas, Daniel. *Littératures des Caraïbes de langue française*. Paris : Nathan, 1999.
- Faustmann, Jean. *Le creuset des cultures – La littérature antillaise*. NY, New York: Peter Lang, 2004.

- Fonkoua, Romuald. *Aimé Césaire*. Paris : Perrin, 2010.
- Geiss, Imanuel. *Panafrikanismus : Zur Geschichte der Dekolonisation*. Frankfurt am Main : Europäische Verlagsanstalt, 1968.
- Hountondji, Victor M. *Le Cahier d'Aimé Césaire – Événement littéraire et facteur de révolution*. Paris : L'Harmattan, 1993.
- Kesteloot, Lilyan. *Histoire de la littérature négro-africaine*. Paris: Éditions Karthala, 2001.
- Kosellek, Reinhart. *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*. Stuttgart : Ernst Klett, 1978.
- Kouassi, Germain. *La Poésie de Césaire par la langue et le style : l'exemple du « Cahier d'un retour au pays natal »*. Paris : Éditions Publibook, 2006.
- Leiner, Jaqueline. *Aimé Césaire – le terreau primordial*. Tübingen : Gunter Narr Verlag, 1993.
- Ludwig, Ralph. *Frankokaribische Literatur : eine Einführung*. Tübingen : Gunter Narr Verlag, 2008.
- Ndiaye, Christiane. *Introduction aux littératures francophones : Afrique, Caraïbe, Maghreb*. Montréal : Les Presses de L'Université de Montréal.
- Picanço, Luciano C. *Vers un Concept de Littérature Nationale Martiniquaise : Évolution de la Littérature Martiniquaise au XXème Siècle – Une Étude sur l'Œuvre d'Aimé Césaire, Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant*. New York : Peter Lang, 2000.
- Sabbah, Laurent. *Écrivains français d'outre-mer*. Paris : Ministère des affaires étrangères, 1997.
- Saravaya, Gloria. *Le thème du retour dans le Cahier d'un retour au pays natal*. Paris : L'Harmattan, 1996.
- Thébia-Melsan, d'Annick. *Aimé Césaire, le legs*. Paris : Argol, 2009.
- Vergès, Françoise. *Aimé Césaire – Nègre je suis, nègre je resterai – Entretiens avec Françoise Vergès*. Paris : Albin Michel, 2005.
- Von Krosigk, Friedrich ; Jadin, Pierre. *Die französischen Überseegebiete – Paradoxien eines Entwicklungsexperiments*. Hamburg : Schriften des Deutschen Übersee-Instituts Hamburg, 1994.
- Wildgen, Quirin. *Aimé Césaire zwischen Poesie und Politik – Identität und*

Gesellschaft auf Martinique. Frankfurt am Main : Peter Lang, 2010.

Articles

Arnold, Albert James. « Aimé Césaire : La Quête du « Nègre fondamental » ». *Continents manuscrits* 6 (2016) : 1-10.

Bachir Diagne, Souleymane. « Reading Aimé Césaire : Negritude as Creolization ». *Small Axe* 19.3 (November 2015) : 121-128.

Calixte, Fritz. « Aimé Césaire, Jaques Roumain et l'équivoque du « retour » ». *Présence Francophone* 77 (2011) : 80-88.

Césaire, Suzanne. « Malaise d'une civilisation ». *Tropiques* 5 (avril 1942).

Emerson, Rupert. « Pan-Africanism ». *International Organization* 16.2 (Spring 1962) : 275-290.

Flaugh, Christian. « Of Colonized Mind and Matter : The Dis/Abilities of Negritude in Aimé Césaire's *Cahier d'un retour au pays natal* ». *Journal of Literary & Cultural Disability Studies* 4.3 (2010) : 291-308.

Garraway, Doris L. « « What Is Mine » : Césairean Negritude between the Particular and the Universal ». *Research in African Literatures* 41.1 (Spring 2010) : 71-86.

Hiddleston, Jane. « Aimé Césaire and Postcolonial Humanism ». *Modern Humanities Research Association* 105.1 (January 2010) : 87-102.

Irele, F. Abiola. 2008. "The Harlem Renaissance and the Negritude movement". In *The Cambridge History of African and Caribbean Literature*. Ed. F. Abiola Irele and Simon Gikandi. Cambridge: Cambridge University Press, 759-784.

Jordan, Glenn. « Re-membering the African-American Past » *Cultural Studies* 25.6 (2011) : 848-891.

Kesteloot, Lilyan ; Kennedy, Ellen Conroy. « Senghor, Negritude and Francophonie on the Treshold of the Twenty-First Century ». *Research in African Literatures* 21.3 (Autumn 1990) : 51-57.

- Midiohouan, Guy Ossito. « Les fondements littéraires de la réception d'Aimé Césaire au Bénin ». *Présence Francophone* 77 (2011) : 43-54.
- Nesbitt, Nick. « From Louverture to Lenin : aimé Césaire and Anticolonial Marxism ». *Small Axe* 48 (November 2015) : 129-144.
- Ouane, Adama. « Vers un nouvel humanisme : la perspective africaine ». *International Review of Education* 60.3 (June 2014) : 379-389.
- Senghor, Léopold Sédar. « Négritude et civilisation de l'universel. » *Liberté* 3. Paris, Seuil (1977) : -573.
- Thésée, Gina ; Carr, Paul R. « Le Baobab en quête de ses racines : la 'Négritude' d'Aimé Césaire ou l'éveil à un humanisme identitaire et écologique dans l'espace francophone ». *Éducation et francophonie* 37.2 (automne 2009) : 204-221.
- Trott, Sarah. « A 'Lost Crowd' : Reconfiguring the Harlem Renaissance as a Post-War 'Lost Generation' ». *Comparative American Studies* 11.4 (December 2013) : 434-447.
- Vrančić, Frano. « La Négritude dans *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire ». *Études romanes de Brno* 36.1 (2015) : 193-206.
- Walker, Keith L. « The Transformational and Enduring Vision of Aimé Césaire ». *The Modern Language Association of America* 125.3 (2010) : 756-763.

Sources d'Internet

- Balmont, Michel. *Lexique du Cahier d'un retour au pays natal d'Aimé Césaire*.
URL: <http://michel.balmont.free.fr/pedago/cesaire.html>
- Obanda, Simon. *Ethiopiennes*. Vue le 9.2.2018
URL: <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article1669>
- Piriou, Marine. *Cahier d'un retour au pays natal ou la formation dialectique du Je césairien*. La Plume Francophone (2007). Vue le 9.2.2018
URL: <http://la-plume-francophone.com/2007/11/04/aime-cesaire-cahier-dun-retour-au-pays-natal/>

Tonneau, Olivier. *La Négritude et l'Afrique dans le Cahier d'un retour au pays natal*. Academia. Vue le 9.2.2018

URL:

http://www.academia.edu/2065804/La_Négritude_et_l'Afrique_dans_le_Cahier_du_n_retour_au_pays_natal

Tshitenge, Lubabu M.K. *Négritude: Léon-Gontran Damas, le troisième homme*. Jeune Afrique (2012). Vue le 9.2.2018

URL: <http://www.jeuneafrique.com/142176/culture/n-gritude-l-on-gontran-damas-le-troisi-me-homme/>

Routard. *Géographie et paysages Martinique*. Vue le 9.2.2018

URL : <http://www.routard.com/guide/martinique/113/geographie.htm>

Appendice

Images

Image 1 : Carte de la Caraïbe8

URL :

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AMap_of_the_Caribbean_\(fr\).png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AMap_of_the_Caribbean_(fr).png)

Image 2 : Carte de la Martinique8

URL : https://commons.wikimedia.org/wiki/Atlas_of_Martinique

Abstract

Der Begriff der Négritude, der das erste Mal 1939 von Césaire in seinem Werk „Zurück ins Land der Geburt“ erwähnt wird, spielt eine wichtige Rolle für Menschen, deren Vergangenheit von Sklaverei und Rassismus geprägt ist. Daher ist das Ziel dieser Diplomarbeit, diesen Begriff unter verschiedenen Gesichtspunkten zu analysieren, um ein besseres Verständnis seiner Bedeutung hervorzurufen. Konkret widmet sich diese Arbeit der Definition von Négritude und ihrer kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklung. Außerdem wird erarbeitet, wie andere Autoren die Négritude definieren, welche Strömungen Einfluss auf den Begriff der Négritude genommen haben und welche Bedeutung ihm noch heute zugeschrieben werden kann. Um diese Fragen zu beantworten, ist eine Analyse des Konzepts der Négritude im Gründungswerk unbedingt notwendig. Auch aber, muss die Négritude in einen Kontext gesetzt werden, um ein besseres Verständnis der damaligen Umstände zu erhalten. Erst dann ist es möglich, Parallelen zu anderen Strömungen und der heutigen Situation zu ziehen.