



GLOTTOPOL

Revue de sociolinguistique en ligne

N° 3 – Janvier 2004

La littérature comme force glottopolitique : le cas des littératures francophones

SOMMAIRE

Claude Caitucoli : *Présentation*

Claude Caitucoli : *L'écrivain francophone agent glottopolitique : l'exemple d'Ahmadou Kourouma*

Gisèle Prignitz : *Récupération et subversion du français dans la littérature contemporaine d'Afrique francophone : quelques exemples*

Cécile Van den Avenne : *La position énonciative complexe d'un écrivain d'Afrique francophone : le cas d'Hubert Freddy Ndong Mbeng*

Pierre Dumont : *Du métissage à l'interculturel, itinéraire d'une rencontre impossible, le cas Senghor*

Bernard Zongo : *La négritude : approche diachronique et glottopolitique*

Moussa Daff : *Vers une francophonie africaine de la copropriété et de la cogestion linguistique et littéraire*

Claudine Bavoux : *Le partage de la langue dans Train fou d'Axel Gauvin*

Chiara Molinari : *Réseau spatial et linguistique : le cas de Patrick Chamoiseau*

Stéphanie Bérard : *Créole ou/et français : le multilinguisme dans Mémoires d'isles d'Ina Césaire*

Nathalie Schon : *Stratégies créoles. Etude comparée des littératures martiniquaise et guadeloupéenne*

Valérie Magdelaine Andrianjafitrimo : *Une mise en scène de la diversité linguistique : comment la littérature francophone mauricienne se dissocie-t-elle des nouvelles normes antillaises ?*

Annette Boudreau, Raoul Boudreau : *La littérature comme moyen de reconquête de la parole. L'exemple de l'Acadie*

Foued Laroussi : *« Ecrire dans la langue de l'autre » ? Quelques réflexions sur la littérature francophone du Maghreb*

Compte rendu

Claude Frey : Suzanne Lafage, *Le lexique français de Côte d'Ivoire, appropriation et créativité*, tome 1 et tome 2. *Le français en Afrique*, Revue du Réseau des Observatoires du Français Contemporain en Afrique Noire, n° 16 et n° 17. Institut de Linguistique française – CNRS, UMR 6039 – Nice –, 2003, 865 p.

LA NEGRITUDE : APPROCHE DIACHRONIQUE ET GLOTTOPOLITIQUE

Bernard Zongo

UMR CNRS 6065 DYALANG – Université de Rouen

Aucune réflexion sur la littérature négro-africaine, au sens où l'entend Lilyan Kesteloot¹(1992 : 5-6), ne saurait faire l'économie du concept de négritude. En effet, il est à juste titre considéré comme « le grand mouvement poétique négro-africain d'après-guerre » (Chevrier, 2002 : 20). Mais il serait réducteur de le cantonner dans un statut purement littéraire avec pour finalité de définir les modalités d'une « esthétique négro-africaine » (Senghor, 1964 : 202). La négritude est un terme à la fois polymorphe et diffluent, dont la conception, la définition et la fonction sont loin de faire l'unanimité, témoins les débats qu'elle continue de susciter au sein de l'intelligentsia du monde noir. Senghor lui-même parle de « la querelle de la négritude » (*op. cit.* : 7), sans doute un clin d'œil à la « querelle du Cid »². On peut alors se demander si cette polémique, qui ne date pas seulement de la période du « Quartier latin » (années 30), tient à l'amphibologie du concept ou à d'autres facteurs dont il faudra alors déterminer les modalités. Sur les terrains littéraire et culturel, la négritude « a déjà fait l'objet de tant de gloses de la part des exégètes » (Chevrier, 1990 : 39). On a souvent abouti à l'explication selon laquelle la négritude a manqué à ses objectifs de réhabilitation de l'identité culturelle nègre niée par l'idéologie dominante des Blancs parce que d'une part elle a reposé sur l'exaltation d'un passé mythique de l'Afrique pré-coloniale et d'autre part parce que ses modèles littéraires, pour l'essentiel, n'étaient rien moins que les modèles des maîtres occidentaux. Nous avons l'intention d'apporter notre contribution au débat en soumettant le concept à l'analyse de la pratique glottopolitique. On pourra alors montrer qu'en définitive, de par la diversité de ses sources, de par ses contextes complexes d'émergence et de re-formulation, de par les idéologies autour desquelles elle a été forgée ou soutenue, la négritude a toujours constitué une arme idéologique au service de forces glottopolitiques – négro-américaines, américaines blanches, négro-africaines, négro-antillaises, européennes – aux intérêts contradictoires et même antagonistes. En d'autres termes nous prétendons que tout au long de son élaboration, des prémices (les écoles américaine et haïtienne du début du vingtième siècle) à la création du concept (Césaire en 1931 à Paris), de sa théorisation (Césaire et Senghor dans les années trente à Paris) à sa

¹ « Les productions littéraires des Noirs d'Afrique, des Etats-Unis, des Antilles françaises et anglaises, de Cuba, de Haïti, des Guyanes, du Brésil. »

² Le mimétisme dont Senghor a fait preuve dans son rapport à la culture classique française et dont nous verrons les marques plus loin autorise une telle allusion.

reformulation après les indépendances africaines (Senghor à Dakar, Césaire à Fort-de-France), toutes les forces glottopolitiques en présence, qu'elles soient endogènes ou exogènes au mouvement, qu'elles soient latentes ou manifestes, ont toujours fonctionné sur le mode de la divergence, soumettant ainsi la négritude, selon l'expression de Souffrant (1976 : 375), à la « loi de la dissolution » intrinsèque à tous les mouvements à base idéologique. On ne peut comprendre le concept de négritude en occultant ses sources, son évolution et les forces en présence à chaque étape de son élaboration. Nous nous appuyerons, pour soutenir notre thèse, sur les catégories de Marcellesi : les agents, les instances et les idéologies en jeu dans toute situation glottopolitique.

1. Cadre théorique

1.1. Théorie de Marcellesi

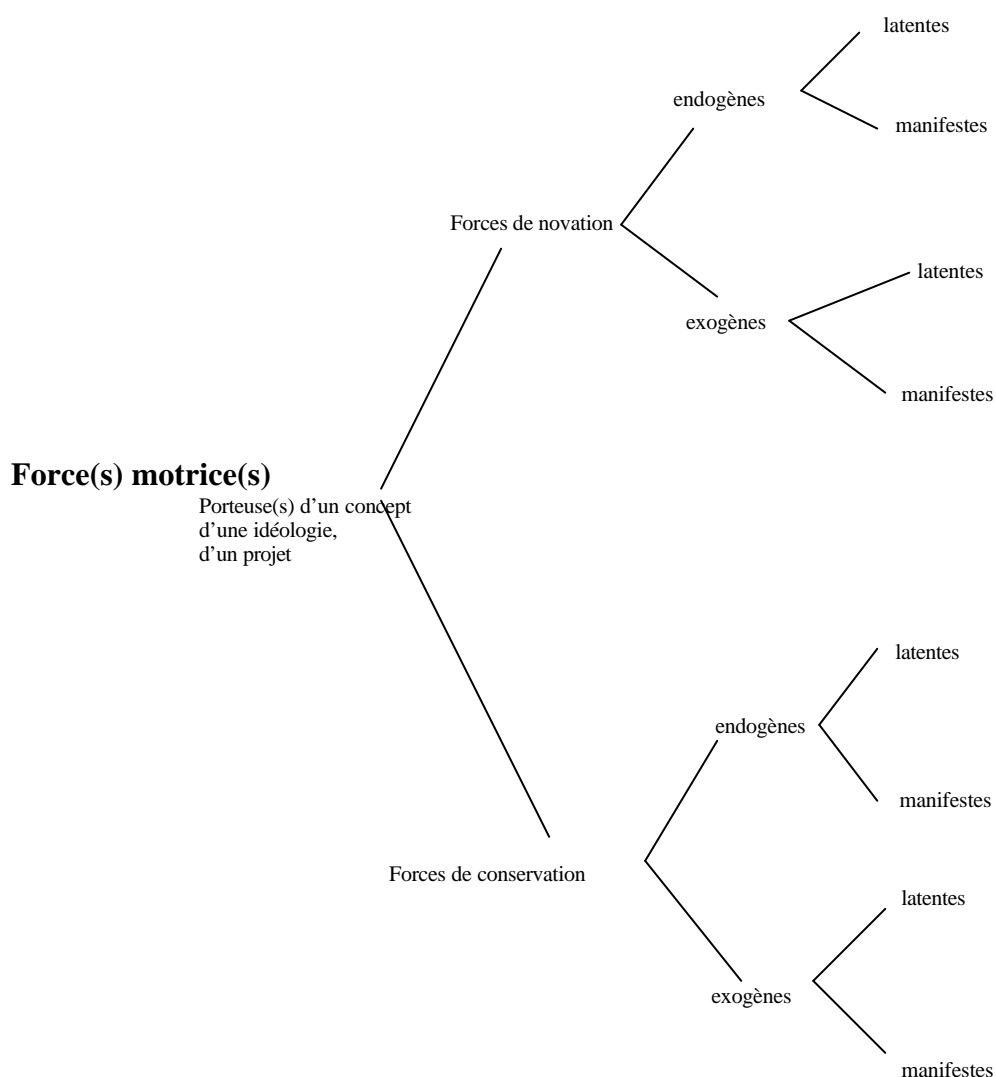
De la théorie glottopolitique telle que la définit Marcellesi dans plusieurs articles, ouvrages et colloques³, les seuls aspects qui nous intéressent dans le cadre de notre étude se résument à ce qu'il nomme « agents » et « instances » comme « faits glottopolitiques à analyser à un moment du temps et de l'espace » (Marcellesi, 2003 : 22). Les agents ou forces glottopolitiques sont de deux ordres. Premièrement les agents actifs ou forces actives. Ils participent des « couches culturellement hégémoniques » (journalistes, ministres, intellectuels), autrement dit de l'idéologie dominante, et interviennent dans les conflits normatifs pour s'imposer avec succès ou non, autorité ou non, aidés ou non, comme propagateurs d'anti-normes. Mais ces agents ne sont pas nécessairement individuellement identifiés, ils peuvent constituer des « locuteurs collectifs » ; on parlera alors de « sources » de propagation : Sciences Po, ENA, écoles d'ingénieurs, etc. Ces forces actives en fonction de leur rapport à la réalité mise en débat, de leur posture idéologique, appartiendront à l'une des quatre catégories dichotomiques suivantes : forces de conservation glottopolitique *vs* forces de novation, forces admises à la négociation *vs* forces exclues de la négociation. Le rôle que Marcellesi assigne à la sociolinguistique, du moins sa branche glottopolitique, est précisément d'identifier les forces en présence dans une situation et à une époque déterminées mais aussi les instruments de diffusion dont disposent ces forces ainsi que les effets concrets de leurs discours sur la réalité sociale. Deuxièmement, les agents passifs. Ils peuvent jouer le même rôle que les agents actifs et s'inscrire dans les dichotomies antagonistes décrites plus haut sauf qu'ils ne sont pas institutionnellement identifiés ou reconnus. Ce sont « des individus, des groupes ou des couches qu'un certain consensus social répute tacitement porteurs de norme » (*ibid.* : 22) qui vont s'opposer à « des attitudes de refus » (forces de novation *vs* force de conservation). Quant aux instances glottopolitiques, il s'agit des cadres institutionnels de légitimation, de régulation et de diffusion des discours des différentes forces glottopolitiques : Académie française, médias, éditeurs et politique éditoriale, système scolaire, idéologie scientifique dominante.

1.2. Pour une théorie des forces glottopolitiques

Sans chercher à revisiter intrinsèquement les propositions de Marcellesi, nous avons voulu tout simplement les adapter au contexte du monde noir afin de rendre compte des forces glottopolitiques autour desquelles le concept de négritude a été modelé à travers l'histoire et l'espace. Nous proposons donc de représenter ces forces selon le schéma suivant. Nous

³ Le dernier ouvrage de Marcellesi édité en collaboration avec Thierry Bulot et Philippe Blanchet constitue une excellente compilation de ses travaux les plus marquants.

justifions nos choix dans les commentaires ci-dessous.



Typologie des forces glottopolitiques

Commentaires :

La représentation arborescente offre l'avantage de donner une vision synoptique des forces glottopolitiques en présence dans une situation donnée. La ou les force(s) motrice(s) (forces actives chez Marcellesi) représente(nt) l'(es) agent(s) initiateur(s) ou porteur(s) premier(s) d'un concept, d'une idéologie, d'un projet – en rupture avec l'idéologie dominante ou le *statu quo ante* – qu'il(s) développe(nt) et tente(nt) d'imposer au corps social par des pratiques langagières propres. Autour d'elle(s) se forment d'autres forces fédérées ou non que la ou les première(s) peut/peuvent considérer au regard de son/leur projet et de ses/leurs intentions comme des forces de novation ou de conservation. Lorsque ces forces appartiennent au même territoire ou à la même obédience idéologique, on parlera de forces endogènes, et de forces exogènes dans le cas contraire. Ces forces peuvent alors manifester ostensiblement leur engagement parce qu'elles sont visibles et souvent structurées (forces manifestes), ou alors influencer imperceptiblement (forces latentes ou « forces passives » chez Marcellesi) favorablement ou défavorablement les forces de novation ou encore la ou les force(s) motrice(s). Toutes ces instances entrant dans une dynamique de rapport de forces, le maintien,

la rupture ou la recombinaison des alliances sont soumises aux opportunités, aux exigences du temps et de l'espace. Ainsi, par exemple, objectivement les forces de novation et les forces de conservation sont des opposants naturels tandis que l'ensemble des forces de novation et l'ensemble des forces de conservation sont respectivement des alliés naturels.

2. La négritude avant la lettre : les intellectuels noirs américains et l'école haïtienne

2.1. Les intellectuels noirs américains

Tous les chercheurs s'accordent pour inscrire les sources de la négritude dans les mouvements de libération initiés par les Noirs-Américains après l'abolition de l'esclavage comme le reconnaît Senghor lui-même : « Je ne serais pas complet si j'oubliais l'influence, sur nous, (...) du mouvement culturel négro-américain du *New-Negro* ou de la *Négro-Renaissance* » (1988 : 138). Nous examinerons plus loin les rôles d'agents et d'instances joués par ces mouvements. On pourrait alors parler de négritude avant la lettre, puisque la naissance du terme est datée de 1931 sous la plume d'Aimé Césaire⁴. La lutte des Négro-Américains peut s'appréhender en deux scissions historiques majeures marquées par le travail de propagande de poètes ou musiciens tels W.E.B. Du Bois bien sûr mais aussi Marcus Garvey, Langston Hughes, Claude Mac Kay, Cuntee Cullen et Sterling Brown.

2.1.1. Du Bois et Garvey : deux forces motrices pionnières

Le début du siècle est marqué par une prise de conscience des Noirs, menée par deux forces motrices à deux moments historiques différents. L'année 1903⁵ marque le début de la prise de conscience des Noirs-Américains de l'état d'exploitation dans lequel les Américains blancs continuaient de les enfermer en dépit de l'abolition officielle de l'esclavage et de la traite⁶. William Edwards Burghard Du Bois, diplômé de Harvard et professeur de philosophie, publie son livre-manifeste *Souls of Black Flocks* (*Ames des peuples noirs* selon la traduction de Senghor) dans lequel il ose proclamer, revendiquer, en totale contradiction avec l'idéologie dominante (celle des Blancs mais aussi de la bourgeoisie noire mimétiste), non seulement sa fierté d'être noir mais aussi et surtout ses origines africaines qu'il chante avec une exaltation aussi nostalgique que mythique :

« Je suis nègre, et je me glorifie de ce nom ;
je suis fier du sang noir qui coule dans mes veines. »

Par cette affirmation, Du Bois se posait en force motrice de novation glottopolitique aux yeux de « la masse noire populaire, brimée et déshéritée » (Kesteloot, 1992 : 14) dont il se sentait solidaire. Dans les relations Noirs/Blancs sous-tendue par une idéologie de domination hégémonique, il « s'inscrivait en faux contre la prétendue infériorité des Noirs, les exhortait à la conquête de l'égalité civique avec les Blancs, à la lutte contre les injustices de la ségrégation » (Beti et Tobner, 1998 : 95). Mais le rôle d'agent actif, propagateur d'une contre-norme idéologique joué par Du Bois, allait plus loin ; la lutte pour l'égalité devait s'étendre aux Noirs d'Afrique pris dans l'étau de la colonisation. Dans l'esprit de Du Bois en effet il y a une « similitude des statuts d'opprimés des deux côtés de l'océan Atlantique » (*ibid.*).

⁴ Terme apparu dans la revue *L'Étudiant noir* selon Joseph Roger de Benoist (1998 : 13) cité par Mariella Villasante Cervello (2003 : 726).

⁵ Cette date n'a qu'une valeur symbolique. En effet dès 1850, Edward Blyden, dans son livre *Christianity, Islam and the negro Race*, posait déjà les fondements théoriques de la culture africaine tout en dénonçant l'ethnocentrisme occidental (cité par Chevrier, 1990 : 37).

⁶ La traite fut abolie aux Etats-Unis en 1808 et l'esclavage en 1865.

Joignant le discours aux actes, Du Bois mettra en place, d'année en année, les instances destinées à formaliser, à diffuser et à faire accepter l'idée d'une autonomie des peuples, fussent-ils noirs, à disposer d'eux-mêmes. Ainsi, il créa le Mouvement du Niagara en 1905 pour revendiquer l'égalité de droits entre Noirs et Blancs américains. Ainsi, il fonda l'Association nationale pour la promotion des gens de couleurs (NAACP⁷), qu'il dota d'un périodique *The Crisis*, véritable outil de propagande qui « jeta les bases d'une action politique susceptible d'infléchir les options du gouvernement américain » sur la question des droits civiques des Noirs (Chevrier, 2000 : 13). Ainsi, il sera à l'origine du mouvement littéraire de la Négro-Renaissance qui prendra son essor à partir de 1918 à Harlem. Ainsi, il sera l'initiateur des cinq premiers congrès réunissant intellectuels noirs américains, africains et antillais, de 1919 (Paris) à 1945 (Manchester)⁸, jetant ainsi les bases du panafricanisme. L'œuvre de Du Bois en tant que témoignage de la condition des Noirs aux Etats-Unis exercera une grande influence sur les intellectuels noirs-américains (les ténors de la Négro-Renaissance) et les intellectuels africains, Blaise Diagne, Kwame Nkrumah, Jomo Kenyatta entre autres. Par ailleurs, on peut dire que Du Bois, dans sa démarche acceptait l'idée de forces admises à la négociation dans la mesure où il exerçait une pression sur le gouvernement américain pour obtenir une égalité entre les Noirs et les Blancs. Ces forces exogènes lui étaient plutôt favorables puisque les républicains prennent le pouvoir aux élections de 1860 avec à leur tête l'anti-esclavagiste Abraham Lincoln.⁹

Mais l'action de Du Bois n'aura qu'un succès relatif et ce pour plusieurs raisons. Il y a que sa posture idéologique s'inscrivait dans une opposition antagoniste avec des forces de conservation glottopolique exogènes latentes représentées par l'idéologie esclavagiste partagée par une grande majorité de la communauté blanche américaine, ou manifestes, les Etats confédérés d'Amérique, le Ku Klux Klan créé en 1866 en réponse à l'abolition de l'esclavage en 1865. Du Bois devait affronter aussi des forces de conservation endogènes : « la récente bourgeoisie noire dont le primordial souci était de copier en tous points la société blanche, dans le vain espoir de se montrer digne de l'estime des anciens maîtres et de s'assimiler à eux. » (Kesteloot, 1992 : 14). Booker Taliaferro Washington, au sujet de qui Beti et Tobner (1988 : 234) écrivent qu'il « fut le prototype du grand homme noir proclamé par les maîtres blancs, (...) un zélé de la suprématie blanche, en somme un apôtre de l'évangile raciste », illustre cet opportunisme de classe. Enfin, on peut faire observer que Du Bois, en voulant fédérer tous les Noirs Américains et Africains commettait une erreur de lecture historique en amalgamant deux situations d'oppression totalement différentes : esclaves ou affranchis déracinés culturellement et physiquement transplantés d'un côté ; de l'autre colonisés, culturellement déracinés mais physiquement implantés sur leurs propres terres. Au regard de tous ces facteurs défavorables, on comprend alors pourquoi, Du Bois, malgré le soutien de forces de novation latentes – l'immense majorité des Noirs encore sous le joug des lois ségrégationnistes dites Jim Crow Laws¹⁰ – ou manifestes – les associations abolitionnistes, les Yankees du Nord –, ne pourra pas réaliser son rêve d'égalité factuelle entre les Noirs et les Blancs. C'est sans doute la raison pour laquelle Marcus Garvey, lui succédant, développera une idéologie bien plus radicale et en totale rupture, reléguant Du Bois dans le giron des forces de conservation et devenant de fait la nouvelle force motrice de novation.

⁷ National Association for the Advancement of Colored People.

⁸ Les dates des autres congrès sont : 1921 et 1923 (Londres), 1927 (New York).

⁹ Les forces obscures esclavagistes eurent raison du courage politique de Lincoln : il est assassiné le 14 avril 1865.

¹⁰ Jim Crow, personnage caricatural représenté dans les spectacles blancs et symbolisant le Noir. Il trouvera son équivalent en France à travers le personnage du « moi banania » pendant la période coloniale. Les *Jim Crow Laws* sont l'équivalent du Code noir érigé par Napoléon en France.

Bien qu'appartenant à la même génération que Du Bois, Marcus Garvey estime que la terre d'Amérique n'est pas faite pour les Noirs parce qu'ils ne se sentent pas chez eux, parce qu'ils ont perdu leurs sources. On voit bien que Garvey, par son radicalisme, refuse toute négociation avec les forces d'opposition en présence. Ce faisant, il crée son mouvement « Come Back Africa » et milite en faveur du retour à la mère-patrie, l'Afrique, des Noirs-Américains. Mais cette prise de position va susciter deux types de réactions contradictoires au sein de la communauté blanche : deux forces antagonistes s'affrontent qui auront raison de Marcus Garvey et de ses idéaux. Pour les esclavagistes du Nord, favorables aux lois abolitionnistes, l'idée du retour des Noirs en Afrique était séduisante : c'était un bon moyen de se débarrasser de ces esclaves affranchis dont ils ne savaient plus quoi faire¹¹. Le Libéria fut fondé en 1822 par une société esclavagiste américaine pour accueillir les anciens esclaves. Pour les esclavagistes du Sud en revanche, de culture agricole et donc hostiles aux lois abolitionnistes, il fallait combattre une initiative qui risquait de les priver d'une main d'œuvre aussi docile que rentable. C'est alors que le rêve du jamaïcain Marcus Garvey qui avait créé une compagnie de navigation « destinée à transporter les Néo-Africains sur les rives de la terre promise » (Beti et Tobner, 1989 : 118) s'effondra : sa société fut mise en péril et lui-même emprisonné puis expulsé par le pouvoir blanc. En somme, Du Bois, comme Garvey d'ailleurs, même si leurs projets respectifs n'étaient pas identiques, espéraient fédérer la communauté noire en s'appuyant sur un procès d'« identification structurelle » (Lefèvre, 1979 cité par Marcellesi, 2003 : 11), c'est-à-dire amener les Noirs-Américains à s'identifier comme un groupe organisé sur la base d'un passé culturel commun. Les forces de conservation glottopolitique – noires et blanches – ne furent pas dupes. Il faut attendre alors la Négro-Renaissance pour redonner un nouveau souffle au combat pour la libération et la réhabilitation de l'homme noir.

2.1.2. Harlem ou la désillusion des forces de novation du New Negro

La Négro-Renaissance ou Renaissance noire, selon l'expression d'Alain Locke, est née aux Etats-Unis, plus précisément à Harlem, d'un constat : les premiers leaders noirs ont réussi dans les faits à faire admettre à l'Amérique blanche l'idée d'une égalité de traitement entre Noirs et Blancs : le nombre d'intellectuels noirs a augmenté et ils occupent des fonctions prestigieuses (avocats, industriels, professeurs, etc.). Mais ces facteurs d'intégration et/ou d'assimilation n'ont induit aucune incidence sur le complexe de supériorité des Blancs qui ont continué à faire peser sur les Noirs des stéréotypes négatifs : le Noir avocat ou professeur est d'abord considéré comme un Noir avant d'être reconnu dans sa fonction (Kesteloot, 1992). C'est dans ce contexte que le mouvement de la Négro-Renaissance voit le jour au sein d'un groupe d'intellectuels qui devait constituer les nouvelles forces de novation glottopolitique. Considéré comme la « métropole de la Renaissance nègre » (Beti et Tobner, 1989 : 126), Harlem était devenue une sorte de terre de retrouvailles des Noirs du monde entier. On y venait pour entendre et danser du jazz (*jungle's style, be bop*) joué par Duke Ellington, Charlie Parker dans des clubs de renommée internationale (Cotton Club, Minton's Playhouse). On venait aussi dans ce « haut lieu d'expression du génie noir américain » (Chevrier, 1990 : 19) pour rencontrer des poètes, des dramaturges et des chanteurs noirs, pour apprécier « une certaine manière d'être et de sentir » (le *soul*) propre à la communauté noire. Les forces motrices de cette quête identitaire s'appellent : James Weldon Johnson, Langston Hughes, Claude Mac Kay, Cuntee Cullen, Sterling Brown. Les objectifs et les revendications du groupe sont clairement formulés dans son manifeste :

¹¹ Il faut reconnaître que le Nord des Etats-Unis n'avait guère besoin d'esclaves pour développer son industrie contrairement aux Etats du Sud qui sont de tradition agricole.

« Nous, créateurs de la nouvelle génération nègre, nous voulons exprimer notre personnalité noire sans honte ni crainte. Si cela plaît aux Blancs, nous en sommes fort heureux. Si cela ne leur plaît pas, peu importe. »

Harlem représentait aux yeux de ces intellectuels un havre de paix et de sécurité face au racisme galopant, au règne du matérialisme et des violences à New York. On peut dire que la Nègro-Renaissance rejette le projet de Marcus Garvey et réactive en partie les revendications de W.E.B. Du Bois pour les dépasser.

Des forces de novation exogènes au monde noir viendront se joindre au groupe de la Renaissance. Il s'agit de deux catégories d'intellectuels blancs : les écrivains de la « *lost generation* » (Hemingway, Scott Fitzgerald) et les intellectuels de Greenwich Village. Mais, comme le souligne Chevrier (1990 : 19), ces intellectuels ne venaient pas pour soutenir une communauté en quête de son identité mais, à l'instar de l'intelligentsia blanche américaine, pour redécouvrir des valeurs du primitivisme et de la créativité artistique, miraculeusement incarnées par le Nègre qui devenait ainsi le symbole d'une vie sans contrainte, une manière d'exprimer leur opposition à l'*establishment* anglo-saxon et à son matérialisme à outrance.

Cette prise de conscience, née d'une désillusion d'intégration à la société américaine, est révolutionnaire par rapport aux revendications d'un Du Bois ou d'un Marcus Garvey : il n'est plus question d'égalité, plus question non plus de retour aux sources mais d'une volonté délibérée d'affirmer sur la terre américaine une identité à part entière en dehors de toute référence à la communauté blanche dominante : l'apartheid volontaire est préféré à l'intégration.

Mais le mouvement de la Nègro-Renaissance ne produit pas les effets escomptés. La classe moyenne noire-américaine, inféodée à l'idéologie dominante et charmée par les sirènes du confort matériel, ne jouera pas le rôle historique qui aurait dû être le sien. La conséquence immédiate sera l'aliénation des moyens de productions artistiques dont disposaient les intellectuels de Harlem par les Blancs : rachat des boîtes de nuit et autres maisons d'édition. L'échec de la Nègro-Renaissance tient donc à la confrontation des forces de conservation – représentées à la fois par la communauté hégémonique blanche et la frange démissionnaire de la petite bourgeoisie noire – et des forces de novation représentées par les intellectuels noirs révolutionnaires. On a vu par ailleurs que les intellectuels blancs qui fréquentaient Harlem ne s'étaient assigné aucun rôle historique par rapport au combat noir. Au contraire, ces forces exogènes n'auront été que des forces de conservation dans la mesure où elles ont contribué à légitimer la ségrégation raciale donnée comme la pratique qui aura permis de « préserver [le Noir] dans son innocence première », lequel était présenté hypocritement comme le « rédempteur d'une Amérique flétrie par la civilisation et la technique » (Chevrier, 1990 : 19).

En dépit de cet échec, somme toute relatif, et peut-être à cause de lui, l'esprit de la Nègro-Renaissance survivra : les leaders s'exilent à Paris, ville qui deviendra, comme on va le voir, le lieu de ralliement des intellectuels de la diaspora noire. Mais l'aventure parisienne est précédée par ce qu'on peut appeler l'école haïtienne.

2.2. L'école haïtienne : 1928-1932

Chronologiquement, l'école haïtienne succède à la Nègro-Renaissance et couvre la période 1928-1932. Pour bien comprendre la situation historique à Haïti, mais aussi aux Antilles plus largement, et le combat des Noirs, il peut être intéressant d'établir une comparaison avec celle des Etats-Unis. A partir de 1932, Nègro-Américains et Haïtiens, qui ont connu des expériences historiques quasi similaires (esclavage, ségrégation, prise de conscience, retour aux sources, affirmation d'une identité nègre), prennent conscience qu'ils ont une mission commune : affirmer, revendiquer et assumer leur identité nègre. Mais là encore, comme dans la situation américaine à l'époque de Du Bois et de la Nègro-Renaissance, les mêmes types de forces s'affrontent à la fois sur les terrains littéraire, politique et idéologique. Nicholls (2003 :

230-232), dans sa contribution au *Livre noir du colonialisme*¹², décrit bien la configuration de l'idéologie et des mouvements politiques en Haïti pendant la période de l'entre-deux-guerres. Il distingue diachroniquement trois courants, que l'on peut considérer comme des forces de novation endogènes, mais unis par la revendication commune de la libération politique et culturelle du pays : le nationalisme, le noirisme et le socialisme. Nous nous intéresserons aux deux premiers. Le mouvement nationaliste militait pour l'indépendance du pays, autrement dit contre « l'occupation militaire américaine », effective depuis le 28 juillet 1915 mais aussi contre « l'impérialisme culturel français », autrement dit pour « le développement d'une culture indigène créole » (*op. cit.* : 230). Les forces motrices s'appelaient Elie Guérin, Georges Sylvain, Antênor Firmin ; les organes de propagande étaient *Haïti intégrale*, *La Patrie*, *La Ligue*, *La Tribune* ; les forces de novation endogènes au mouvement nationaliste recrutaient à tous les niveaux de la stratification sociale : classe ouvrière, paysans, classe moyenne urbaine, élite mulâtre. On verra qu'un groupe social comme l'« élite mulâtre » se révélera être une force de conservation ; il ne s'allie aux nationalistes que par un calcul d'intérêts économiques corporatistes. Il n'en demeure pas moins que les nationalistes au final auront joué leur rôle historique avec cependant un succès relatif : en 1930, les Américains quittent Haïti ; il restait à combattre « l'impérialisme culturel français » afin d'asseoir les bases d'une culture authentiquement créole.

Mais si l'indépendance politique était un thème fédérateur, la question culturelle, identitaire sera source de discorde au sein de l'intelligentsia haïtienne ; discorde que mettront à profit les forces de conservation exogènes. Dès les années 20, le Mouvement indigéniste nous avait légué les enseignements de Jean Price-Mars, Jacques Roumain, Carl Brouard, Emile Roumer, Magloire Saint-Aude. Les indigénistes, comme le rappelle Chevrier (2002 : 13), « préconisent la réhabilitation des valeurs raciales, culturelles et morales héritées de l'Afrique » au détriment des modèles littéraires français et de l'idéologie raciste américaine. Influencées par « l'effet salubre qui souffle des Amériques grâce à Langston Hughes et Claude Mac Kay » (Chevrier, 1990 : 24) et incarnées par les intellectuels représentatifs de l'école haïtienne, ces forces marqueront « le vrai départ de la renaissance haïtienne » (Kesteloot, 1992 : 43). Price-Mars, l'initiateur du « renouveau haïtien » par la reconnaissance des « origines africaines de sa culture » (*op. cit.* : 42)¹³. On entend en écho la voix de Du Bois. Carl Brouard, fondateur de la *Revue des Griots*, qui écrit : « Nous autres griots haïtiens, devons chanter la splendeur de nos paysages, la beauté de nos femmes, les exploits de nos ancêtres, étudier passionnément notre folklore [...] » (cité par Kesteloot, 1992 : 42). On entend en écho la voix des intellectuels de la Nègro-Renaissance. Jacques Roumain, un des fondateurs de la *Revue Indigène* en 1927, fondateur également du Parti communiste haïtien (1934) qui s'engagea pour la réhabilitation de la part négro-africaine de la culture haïtienne (Joubert, 1992 : 258) mais aussi pour un meilleur sort des paysans haïtiens victimes du capitalisme américain¹⁴ dans *Gouverneurs de la Rosée* (1944) et *Bois d'ébène* (1945) entre autres. On entend là encore en écho la voix de W.E.B. Du Bois. Jean-François Brière qui exalte « la solidarité triomphante de la race et le cri de révolte » « mettra le feu à la nouvelle littérature nègre » (*op. cit.* : 47) avec des textes comme *Black soul*. En 1934, naquit le mouvement noiriste dont les objectifs étaient d'une part de combattre la domination des mulâtres sur la vie économique, sociale et politique d'Haïti, d'autre part de revendiquer pour le peuple haïtien une identité nègre par une revalorisation des coutumes et des croyances africaines à Haïti. Mais cette idéologie taxée de racisme sera combattue par des forces venues

¹² Marc Ferro (dir.), 2003.

¹³ Notamment avec son livre de référence : *Ainsi parla l'oncle* (1928).

¹⁴ Selon David Nicholls (*op. cit.*), ces paysans, appelés « les cacos », furent à l'origine des troubles de 1918 qui eurent raison du « système de travail forcé, la corvée » que voulaient leur imposer les Américains. Leurs leaders : Charlemagne Péralte et Benoît Batrville.

d'horizons divers et dont le statut de conservateur ou de novateur n'est pas aisé à déterminer au regard du contexte historique. D'abord, comme le précise Nicholls (2003 : 232), le président Stenio Vincent¹⁵, les « bourgeois » nationalistes « pour qui cet africanisme, en faisant prévaloir la race sur la nation, savait les fondements d'un véritable patriotisme haïtien ». Au reste, Vincent faisait remarquer à ses adversaires que « si ces écrivains noiristes et de la négritude parlaient beaucoup de l'Afrique, il n'était jamais question pour eux de penser à y aller effectivement pour s'y installer. » (*ibid.*). Ensuite, un des leaders nationalistes, Dantès Bellegarde, voyait en ce retour aux sources africaines, une « fausse conception de l'idée de race » semblable à l'idéologie hitlérienne, qui pouvait avoir pour conséquence de faire éclater l'unité nationale.¹⁶

Sur le plan purement littéraire en revanche, on peut identifier une autre force d'opposition dont la perspective conservatrice ne laisse aucun doute et qui s'appuie sur le profond ancrage des modèles sociaux et littéraires français. Comme l'écrit Kesteloot (1992 : 40), « Il y avait aux Antilles depuis cent ans une littérature produite par les autochtones sur le modèle exclusif de la littérature française ». Cette analyse est confirmée par Chevrier (1990 : 23) : « A la Martinique comme à Haïti tout se passe comme si les seuls modèles littéraires dignes d'intérêt devaient se recruter dans les rangs décadents des romantiques, des symbolistes et des parnassiens français. » Ce servilisme littéraire, représenté par des auteurs tels que Gilbert de Chambertrand, John-Antoine Nau, qualifiés de « poètes de la décalcomanie » par Damas, « Littérature de hamac. Littérature de sucre et de vanille » par Suzanne Césaire (1941, citée par Chevrier, 1990 : 23-14), allait constituer une force de conservation soutenue par « la bourgeoisie de couleur qui a honte de sa couleur » (Kesteloot, 1992 : 41). Mais au final, on peut dire que les forces de novation finirent par triompher. Car ainsi que l'écrit Nicholls (*op. cit.* : 231), « les intellectuels haïtiens admettaient pour la plupart que la littérature de leur pays ne pouvait pas être envisagée comme une simple parcelle de la tradition française ».

Les grandes figures des mouvements noirs, Négro-Renaissance, indigénistes, noiristes se retrouveront pour des raisons diverses à Paris, au Quartier latin, dans les années 30, annonçant ainsi la mise en place d'une sorte d'internationale de la cause noire qui trouvera également des échos dans des pays comme le Brésil et Cuba.

3. La négritude des années trente et quarante : vers une théorisation du concept

3.1. Revendications et forces en présence

Cette période constitue une autre scansion majeure de l'histoire de la négritude : la rencontre à Paris des forces motrices de novation issues des différents mouvements de libération de l'homme noir réunis autour des idées de Du Bois. Il s'agit des intellectuels de la Négro-Renaissance exilés forcés, des intellectuels antillais et ceux d'Afrique noire venus à Paris pour achever leurs études. Les représentants du monde noir étaient réunis pour la première fois en un même lieu et pour longtemps, et pouvaient dès lors échanger leurs expériences respectives de Noirs opprimés, définir une stratégie de lutte commune, créer les outils nécessaires pour atteindre les objectifs qu'ils devaient se fixer. C'est ainsi que furent créés des cadres institutionnels de réflexion : des associations (*Comité de défense de la race nègre*, *Ligue de défense de la race nègre*), un salon littéraire animé par les sœurs Nardal que

¹⁵ Premier véritable président de Haïti, installé en 1930, après l'évacuation des forces militaires américaines.

¹⁶ On verra plus tard que Senghor va reprendre à son compte la conception « raciste » de la négritude développée par les noiristes.

fréquentaient les intellectuels marquants de la diaspora noire. Furent mis en place également des organes de diffusion des idées développées et défendues par cette diaspora : *Les Continents* (1924), *La Race nègre* (1927), *Le Cri des Nègres* (1931), *La Revue du monde noir* (1931-1932), *Légitime défense* (1932), *L'étudiant noir* (1934-1940).

Le contexte colonial génèrera un faisceau de forces exogènes *a priori* de novation qui entreront en concurrence finalement avec celles de la diaspora. Les forces manifestes, représentées par le Parti communiste français, le mouvement surréaliste, le mouvement du relativisme culturel soutenu par les ethnologues, les anthropologues (Léo Frobenius, Georges Balandier, etc.) et les biologistes, les forces latentes soutenues par l'opinion anticolonialiste française, l'idéologie scientifique dominante dans les sciences sociales. Au sein même de la diaspora, les divergences ne tarderont pas à apparaître quand il s'agira de donner un contenu au concept de négritude. Cette complexité des rapports de force peut être appréhendée à travers d'une part l'examen des quatre revues fondatrices qui devaient servir de tribune aux revendications du monde noir, et d'autre part l'analyse de la trajectoire des forces motrices de la négritude : Damas, Senghor et Césaire. Nous nous intéresserons particulièrement à Senghor et à Césaire en tant qu'ils constituent des exemples emblématiques.

3.2. Les revues fondatrices : l'entre deux-guerres

3.2.1. La Revue du monde noir et Légitime défense

La Revue du monde noir fut la première tribune d'expression du monde noir. Fondée en novembre 1931 par l'haïtien docteur Léo Sajous, elle proposait, selon Chevrier (1990 : 33), trois axes de réflexion : dénoncer l'ethnocentrisme occidental, stigmatiser la vision manichéiste des Blancs – civilisés vs primitifs –, créer une littérature authentiquement nègre. Toutefois ces prétentions non seulement se limitaient dans les faits au domaine littéraire mais cachaient une idéologie sous-jacente jugée inacceptable par certains intellectuels : envisager l'avenir « sous la forme d'une synthèse entre l'apport négro-africain et l'apport européen » (Mouralis, 1984). Une telle option en vérité, répondait à des exigences étrangères représentées par les forces glottopolitiques admises à la négociation mais étrangères aux vraies revendications de la communauté noire : l'intelligentsia européenne (Léo Frobenius), le Ministère des colonies qui en assurait le financement. Par ailleurs, comme l'écrit Chevrier (1990 : 33) : « *La Revue du Monde noir* céda trop souvent à la polémique, et la définition de la négritude avant la lettre à laquelle elle aboutit ne tenait pas suffisamment compte des disparités réelles entre américanité, antillanité et africanité. » L'expérience de la *Revue du monde noir* illustre deux types d'antagonismes qui saperont par la suite toute tentative de démarche unitaire : antagonismes au sein de l'intelligentsia noire, antagonisme dans le rapport intelligentsia noire / intelligentsia blanche. La naissance de *Légitime défense* (1^{er} juin 1932), organe animé exclusivement par des étudiants antillais, signa la rupture avec l'idéologie hybride de synthèse développée par *La Revue du Monde noir*. Les animateurs de *Légitime défense*, Etienne Léro, René Ménil, Jules-Marcel Monnerot, dressent un réquisitoire contre la perspective assimilationniste de la *Revue du Monde noir*, dénoncent le mimétisme littéraire des écrivains antillais, stigmatisent la bourgeoisie de couleur dont ils sont issus pourtant et préconisent une démarche plus politique que littéraire : refus des valeurs périmées du capitalisme et du christianisme, affirmation de son adhésion au marxisme, au surréalisme et à la psychologie freudienne. Une telle ambition compromettrait la suprématie de l'idéologie dominante représentée par les forces de conservation glottopolitique qui exercèrent des pressions financières sur ces jeunes étudiants : la bourgeoisie de couleur (suspension des subsides), le gouvernement (suspension de la bourse). De fait *Légitime défense* ne survécut pas à sa première et unique livraison. La relève sera assurée par un autre groupe d'intellectuels négro-africains et antillais qui tenteront de donner forme aux différentes

aspirations des peuples noirs. On peut retenir que l'échec des deux revues, l'une unitaire l'autre clanique, est le fait de forces de conservation exogènes (gouvernement, ethnologues) et endogènes (bourgeoisie de couleur) latentes et manifestes dont la puissance d'action ne se démentira pas par la suite.

3.2.2. L'Étudiant noir

A *Légitime défense* succède donc un périodique à dimension unitaire, *L'Étudiant noir*, animé par Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Léon Gontran Damas et Alioune Diop, dont la démarche était le repliement fervent autour des valeurs culturelles spécifiquement nègres. Ces forces motrices partageaient de ce point de vue la même posture. Pour Damas, il s'agissait de «rattacher les Noirs à leur histoire, leurs traditions et leurs langues». Senghor estimait que «Pour asseoir une révolution efficace, il nous fallait d'abord nous débarrasser de nos vêtements d'emprunt, ceux de l'assimilation, et affirmer notre être, c'est-à-dire notre négritude» (Chevrier, 1990 : 35). Césaire est plus explicite : «Les jeunes nègres d'aujourd'hui ne veulent ni asservissement ni "assimilation". Ils veulent l'émancipation.» (Chevrier, *op. cit.* : 36). Cette quête d'indépendance, concerne les domaines littéraire, idéologique, culturel et bien sûr politique. Ainsi furent écartées de la négociation toutes les forces exogènes, fussent-elles de novation : le surréalisme de Soupault, Desnos et Breton, pourtant sympathisants de *L'Étudiant noir* (une attaque en règle aussi contre *Légitime défense*) ; l'Internationale communiste, qui espérait grossir ses rangs en ralliant les peuples colonisés à sa cause avec les sociétés occidentales comme pivot. Pour cette nouvelle race d'intellectuels, il s'agissait de manifester clairement une «prise de distance par rapport aux maîtres occidentaux» (Chevrier, 1990 : 35). Il fallait maintenant formaliser ces aspirations communes autour sinon d'une théorie du moins d'un concept. Les bases sont jetées par Césaire en 1931 qui lança le mot négritude, il ne restait plus qu'à en définir le contenu. Les divergences de vue apparaissent dès lors entre les chantres de la négritude. Nous reviendrons sur les points de divergences et leurs fondements plus tard. Pour l'instant il s'agit de mettre en évidence l'évolution des rapports de forces dans les instances institutionnelles. Par sa dimension fédératrice, *L'Étudiant noir* avait permis aux étudiants antillais et africains de confronter leurs expériences respectives de «colonisés»¹⁷ et de structurer des centres d'intérêts et des stratégies de lutte communs. L'explosion de la Seconde Guerre mondiale viendra disperser les membres du groupe, signant du même coup la mort du journal. Mais les étudiants ont réussi à maintenir des contacts. Ainsi dès la fin de la guerre, un nouvel organe de propagande voyait le jour : *Présence Africaine*.

3.3. Une revue fondatrice après la guerre : *Présence africaine*

A la différence de *Légitime défense* et de *L'Étudiant noir*, *Présence africaine*, bien qu'animé par des Africains et des Antillais, était un organe de réflexion orienté exclusivement vers l'Afrique noire. Il s'agissait pour son initiateur, Alioune Diop, d'offrir une tribune aux intellectuels africains pour qu'ils travaillent à «définir l'originalité africaine et hâter son insertion dans le monde moderne». Le souci qui préoccupait l'équipe du journal est exprimé en ces termes : «Nous autres Africains [...] nous devons nous saisir des questions qui se posent sur le plan mondial et les penser avec tous, afin de nous retrouver un jour parmi les créateurs d'un ordre nouveau.» La négritude n'est plus une quête identitaire nègre mais un programme d'actions inscrit dans le temps comme le définit Alioune Diop : «La négritude aujourd'hui n'est autre chose que le génie noir et en même temps la volonté d'en révéler la dignité ; elle a pour mission de restituer à l'histoire ses véritables dimensions». Commencait ainsi à se réduire le champ d'application de la négritude, flagrante remise en cause,

¹⁷ Même si ce mot n'a pas la même consonance pour un Antillais que pour un Africain.

renonciation au projet fédérateur initial de la diaspora noire. L'inventaire des contributeurs de la revue met en évidence, par leur hétérogénéité idéologique, l'incompatibilité d'essence des forces en présence. On relève ainsi des noms célèbres : André Gide, Théodore Monod, Marcel Griaule, Jean-Paul Sartre, Georges Balandier, Gérard Rosenthal, Paul Rivet et bien sûr Senghor. On verra à quel point ces forces, *a priori* de novation, se révéleront être de véritables forces de conservation qui alimenteront chez les intellectuels noirs une double illusion : d'une part l'exaltation mythique et creuse d'une Afrique pré-coloniale « gorgée de richesses culturelles », d'autre part la conceptualisation d'un « racisme différentialiste » selon la terminologie de Cervello (2003 : 728) ; ce qui maintiendra ces intellectuels plus encore esclaves de l'Occident. Comme on vient de le voir, les rapports de force dans les instances officielles de diffusion et de conceptualisation de la négritude étaient largement en faveur des forces de conservation. Ce qui a expliqué en partie l'échec de *Légitime défense* et de la *Revue du monde noir* ; ce qui a expliqué le succès de *Présence africaine* qui devint une maison d'édition en 1949. L'analyse de la trajectoire des forces motrices de la négritude ne fera que confirmer l'influence néfaste qu'exerceront les forces exogènes sur le projet d'une négritude salvatrice.

3.4. Les chantres de la négritude :

3.4.1. Approches divergentes

Ainsi que l'écrit Rabemanjara (1976 : 18), « Léon Damas, Aimé Césaire, et L.S. Senghor fourbissaient les mêmes armes [la poésie], mais leurs plumes ne trempaient pas dans la même encre. » Et Lilyan Kesteloot (1992 : 109) de préciser à travers ces lignes éclairantes : « Si Césaire et Damas militèrent surtout contre l'assimilation culturelle, Senghor représenta longtemps [...], l'apôtre du retour aux sources. » Damas et Césaire veulent imposer au Blanc, dans une écriture virulente et sans nuance, la reconnaissance de leur égalité sinon de leur supériorité. Dans *Pigments*, Damas menace de « mettre les pieds » du Blanc « dans le plat/ ou bien tout simplement la main au collet ». Césaire (1939 : 35) implore ironiquement de la « Pitié pour nos vainqueurs omniscients et naïfs » (*Cahier d'un retour au pays natal*). Damas mais Césaire surtout envisageaient la négritude comme un instrument de lutte avant d'être un outil esthétique, à moins que cet outil esthétique ne fût mis au service de la révolte et de l'engagement. En effet, ce dernier définit la négritude comme : « la conscience d'être noir, simple reconnaissance d'un fait, qui implique acceptation, prise en charge de son destin de Noir, de sa culture ». Ce qui implique un engagement politique individuel et collectif de lutte contre toute assimilation et pour la sauvegarde de l'intégrité culturelle noire. Prendre en charge son destin de Noir, c'est aussi se libérer de toutes les formes de soumission. Dans son virulent *Discours sur le colonialisme*, Césaire (1948) écrit : « Il faudrait d'abord étudier comment la colonisation travaille à déciviliser le colonisateur, à l'abrutir au sens propre du mot, à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, [...] ». Ce travail d'analyse du rapport colonisateur/colonisé sera réalisé par Frantz Fanon, psychanalyste de formation, qui le résumera dans la dichotomie complexe de supériorité du Blanc vs complexe d'infériorité du Noir exposée dans *Peau noire, Masques blancs*¹⁸. Senghor, à l'inverse, donnera une primauté au fait culturel au détriment de l'engagement politique. Pourquoi alors ces trois hérauts de la négritude qui devaient constituer des forces de novation glottopolitique n'ont-ils pas réussi à forger une idéologie commune ? Sans doute n'avaient-ils pas la même lecture de la situation historique d'avant les indépendances. Sans doute ne se sont-ils pas positionnés de la même manière par rapport aux forces exogènes. Bien plus, nous verrons de quelle manière,

¹⁸ F. Fanon, 1952.

contrairement à Césaire et à Damas par exemple, Senghor s'est laissé apprivoiser par l'idéologie dominante qu'il était censé combattre.

3.4.2. Forces motrices et positionnement idéologique

La théorisation de la négritude pour Senghor devait passer d'abord par une description des « éléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine »¹⁹. C'est pourquoi, il définit la négritude comme « l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir » (1964 : 252). Les missions que Senghor assignait à la négritude à travers cette définition générique se voulaient une synthèse des idées défendues par les mouvements culturels noirs antérieurs : réhabiliter les valeurs culturelles noires en chantant l'Afrique pré-coloniale, définir les canons d'une esthétique négro-africaine, théoriser l'identité nègre dans son rapport au Blanc. La première mission fut accomplie : les recueils *Chants d'Ombre* (1945) et *Ethiopiennes* (1956) exaltent le passé glorieux et la beauté héroïque de l'Afrique (« Chaka », « Elégie pour la reine de Saba », « Femme noire »). Césaire chante plus par affinité avec Senghor que par conviction dans *Ferremets* l'Afrique des « jours oubliés ». Mais comme le fait remarquer Condé (1978 : 46), citant les propos de Césaire lors d'un entretien avec Lilyan Kesteloot : « [sa] connaissance de l'Afrique était livresque ». Dans plusieurs articles et à l'occasion de plusieurs congrès, Senghor a tenté de circonscrire ce qui, à ses yeux, devait constituer les éléments d'une « esthétique négro-africaine » : « Image et rythme, ce sont les deux traits fondamentaux du style négro-africain » (Senghor, 1964 : 209)²⁰. Mais il faut se rendre à l'évidence : cette poétique littéraire, loin de s'appuyer sur des valeurs intrinsèques négro-africaines, sollicite des forces exogènes qui sont des opposants objectifs. En effet, dans un texte de 1988, intitulé « La Révolution de 1889 », Senghor explique que les bases de l'esthétique négro-africaine lui ont été inspirées par Rimbaud et Claudel : « [...] Paul Claudel, [...], après Rimbaud et plus que Rimbaud, m'a influencé en me faisant retourner aux sources de la négritude ». Cette influence, ce mimétisme, constitue une rupture de contrat par rapport aux affirmations de principe de Senghor lors de la création de *L'Étudiant noir* : il était question de « se débarrasser de nos habits d'emprunt ». Ce changement de cap inattendu n'a pas échappé aux critiques les plus avertis. Pour Beti et Tobner (1989 : 205), « Le style de Senghor déborde en effet de réminiscences claudeliennes. Son *Chaka* évoque irrésistiblement un *Tête d'or* africain, en plus pâle ». La mission la plus délicate fut celle du dialogue des cultures, autrement dit la théorie culturelle de la négritude. Comme l'écrivent Beti et Tobner (*ibid.*) à ce sujet, « Senghor s'est fait le héraut d'un innéisme qui fonde et justifie le racisme et contredit le bon sens ». En effet, pensant imprimer un caractère scientifique à sa théorisation, Senghor s'est laissé influencer par les idéologies scientifiques dominantes du début du vingtième siècle occidental.²¹ D'abord le marxisme et sa thèse du rapport dialectique entre superstructure et infrastructure : c'est le climat tropical qui détermine le tempérament nègre. Ensuite les postulats phénoménologiques de Sartre et Merleau-Ponty selon lesquels la psychologie d'un individu est l'expression de sa physiologie. On retrouve d'ailleurs les traces de ces deux idéologies dans la préface que Jean-Paul Sartre consacra à *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* publiée par Senghor en 1948 et dont le titre éloquent était : « Orphée noir ».²² Enfin les thèses de Bergson récemment publiées dans *Essai sur les Données immédiates de la Conscience* qui remettait en cause la raison discursive cartésienne

¹⁹ Titre de sa contribution au II^e Congrès des artistes et écrivains noirs, mars-avril 1959.

²⁰ Le texte initial est la préface pour *Ethiopiennes*, recueil de poèmes publié en 1956 aux éditions du Seuil.

²¹ L'essentiel de cette théorie est exposé dans un article de 1939, « Ce que l'homme noir apporte », publié dans la revue *Diogenes* et repris dans *Liberté* (1964 : 202-226) sous le titre « L'esthétique négro-africaine ».

²² Wole Soyinka (1976) met en lumière l'idéologie raciste qui sous-tend la pensée de Sartre : « la proposition de Sartre sur la supériorité des Européens (qui analysent, eux), reprise par Senghor et autres chantres de la négritude, relève du racisme. »

en faveur d'un retour à la raison intuitive platonicienne. Il n'est pas étonnant, comme le font remarquer Durozoi et Roussel (2002 : 52), que les thèses de Bergson n'aient réellement influencé, en tout cas en leur temps et d'abord, que « les milieux spiritualistes ». Senghor parle de la « Révolution de 1889 » pour saluer la publication de l'essai de Bergson et de *Tête d'Or* de Claudel. Or ces références sont totalement absentes chez les autres maîtres de la négritude : Alioune Diop, Césaire, Damas. Mongo Beti reprochera d'ailleurs à Senghor d'avoir engagé « toute une communauté humaine » dans des thèses qu'elle était loin de partager. A ces influences s'ajoutent une éducation catholique et littéraire qui feront de cet agrégé de grammaire, comme l'écrit Chevrier (1990 : 78), « le produit d'une culture occidentale sophistiquée ». Par ailleurs, Senghor cultivait une admiration inconditionnelle pour les ethnologues et scientifiques européens dont pourtant les prises de position en faveur de la défense des richesses traditionnelles africaines n'étaient pas sans arrière pensée, allaient en contradiction avec les idéaux de la négritude première. On comprend alors que Senghor ait élaboré une vision aussi manichéenne que contestable du rapport Noir/Blanc en ces termes : « L'émotion est nègre comme la raison hellène » (Senghor, 1939). A la démarche ontologique occidentale se référant à la pensée de Descartes : « Je pense donc je suis », Senghor oppose une autre formule pour caractériser la race nègre : « Je sens l'Autre, je danse l'Autre, donc je suis » (Senghor, 1964 : 259). Pire, il prend à son compte cette observation de Engels extraite de l'*Anti-Dühring* : « Un axiome mathématique par exemple, s'entend de soi-même pour un Européen. Mais certainement pas pour les Boschimans ou Nègres d'Australie. » (cité par Senghor, 1964 : 259). La finalité de son raisonnement était de montrer que Noirs et Blancs avaient une structure mentale différente du fait de leurs spécificités raciales, les uns possédant une raison discursive, les autres une raison intuitive et que les deux raisons entretenaient des relations de complémentarité *in fine*. Mais comme le note Cervello (2003 : 733), une telle conception des choses, inspirées en réalité des ethnologues influents de l'époque (Léo Frobenius, Maurice Delafosse en l'occurrence), était fondée sur « les idées simplistes, déterministes et racistes largement répandues dans les sciences sociales européennes de l'époque ». Que Senghor ait pris le parti de s'inspirer des travaux les plus récents en philosophie, en sciences, en littérature pour jeter les bases d'une théorie de la négritude, c'est la marque d'un grand intellectuel. Dans ce cas il se devait de s'imposer une mise à jour complète de ses connaissances de l'époque. Or, la période qui va de sa fameuse « Révolution de 1889 » à l'entre-deux-guerres coïncide avec une des périodes les plus terribles pour le sort des Noirs, pas aux Etats-Unis, en France : Senghor ne pouvait pas n'avoir pas eu connaissance des écrits de Cuvier (1797), de Johann Friedrich Blumenbach (1804), de Gobineau (1855), de Darwin (1859) qui fondaient leurs travaux sur une théorie hiérarchisée des races. Au sujet du contexte et de ces intellectuels, véritables forces de conservation exogènes manifestes, Coquery-Vidrovitch (2003 : 666) conclut : « Entre 1802 et 1950, la quasi-totalité des Blancs se situait sans hésiter au sommet d'une échelle raciale hiérarchisée ». Senghor, plutôt que de dénoncer cette imposture scientifique, en a fait une source d'inspiration féconde pour élaborer sa théorie de la négritude. Césaire en revanche a bien cerné l'intention de certains ouvrages de l'époque qui, s'appuyant sur la hiérarchie des races, plaçaient toujours le Noir dans une situation de sous-homme et d'esclave potentiel. Ainsi dans son *Discours sur le colonialisme*, il dresse un réquisitoire contre la théorie d'un historien comme Ernest Renan qui prétendait que « la régénération des races inférieures ou abâtardies par les races supérieures était dans l'ordre providentiel de l'humanité. » Par ailleurs, Senghor, ne pouvait ignorer l'existence des multiples expositions coloniales d'indigènes dans les grandes villes françaises dont la plus célèbre fut l'Exposition coloniale internationale de 1931, tout comme il ne pouvait ignorer le sort réservé par le docteur biologiste Cuvier à Saartjie Baartmann (baptisée la Vénus hottentote). Or, Senghor reste totalement silencieux sur ces événements.

Au total le projet unificateur de Senghor était louable, la démarche était empreinte d'une certaine rigueur de raisonnement. L'erreur de Senghor aura été de faire reposer tout son argumentaire sur des idéologies qui se sont révélées en réalité des forces de conservation glottopolitique et surtout d'avoir choisi la « collaboration » silencieuse avec les forces politiques coloniales. L'avènement des indépendances africaines marquera une nouvelle ère de construction intellectuelle de la négritude : reformulation, remise en cause et rejet.

4. La négritude d'après les indépendances

4.1. Les forces glottopolitiques en présence

La période post-coloniale voit émerger d'autres forces glottopolitiques qui dissoneront avec celles déjà existantes, c'est-à-dire les orientations de Senghor et de Césaire qui, au demeurant, mettront du temps avant de trouver des points de convergence. En Afrique noire, deux forces s'affrontent : d'un côté la négritude senghorienne soutenue par les poètes épigones d'une partie de l'Afrique francophone, et de l'autre l'Afrique anglophone, par le biais de l'*African personality* de l'école nigériane animée par Wole Soyinka, qui ne s'est jamais laissée séduire par la négritude. Enfin les intellectuels d'Afrique francophone, les romanciers d'abord, les poètes ensuite, remettront en cause à des degrés divers l'approche senghorienne de la négritude. L'émergence de nouvelles forces motrices fera que les forces de novation glottopolitique endogènes, alliées objectives *a priori*, qu'elles soient latentes ou manifestes, s'inscriront dans un rapport non pas d'alliance mais d'opposition. A ces forces viendront s'ajouter dans les rapports d'alliance et d'opposition des forces exogènes au monde noir.

4.2. Senghor et Césaire

4.2.1. Des parcours politiques différents

Il est important avant toute chose de rappeler quelques évidences historiques car la notion d'indépendance n'a pas la même consonance selon que l'on parle de la Martinique ou du Sénégal. En effet, les indépendances ou du moins la fin officielle de la dépendance politique entre la France et les anciennes colonies ou territoires interviennent à des dates différentes. Le Sénégal accède à l'indépendance en 1960 et la Martinique de Césaire devient officiellement département d'outre-mer en 1946. De même, le destin des deux hommes est différemment scellé : Senghor est élu président de la République du Sénégal au lendemain des indépendances. La carrière politique de Césaire commence dès 1945 (député puis maire de Fort-de-France). Avec ces indépendances, la question de l'actualité et de la valeur de la négritude se pose alors. Pour les deux forces motrices de la négritude, le combat continue : Senghor, on l'a dit, ne rattachait la négritude ni à une situation politique particulière ni à un moment historique daté, il s'évertuera donc à enrichir, comme il l'écrit, « l'arsenal conceptuel » de la négritude avec toujours cette conviction que « la négritude comme culture des peuples noirs ne saurait être dépassée »²³ ; quant à Césaire, il faut attendre les années 70 pour le voir revenir sur une reformulation de la négritude adaptée au contexte historique des indépendances. On peut mettre en évidence les accointances et les divergences de ces deux forces motrices que sont les Senghor et Césaire des années 70 dans leur rapport à la négritude en examinant successivement le marché terminologique du concept, son contenu et l'idéologie qui la sous-tend.

²³ Titre de sa conférence prononcée en février 1976 à la Martinique (*Présence africaine*, 1976 : 49-66).

4.2.2. Théorisation : deux postures différentes

D'abord les mots. Césaire reste silencieux sur ce point. Senghor apporte des compléments à son « arsenal conceptuel » lors d'une conférence prononcée en 1976²⁴ aux Antilles. La « négritude » désigne la « manière de vivre en Nègre » ; la « négrité », l'« ensemble des valeurs du monde noir » ; le « Nègre » pour désigner « l'Homme noir » ; la « nègrerie », « l'ensemble des peuples et des hommes noirs » ; et la « Négritie » correspond à « l'ensemble des pays habités par les Nègres ». Cet appareil terminologique s'inspire de trois sources hétéroclites. Le vocabulaire reprend la distinction qu'opérait Césaire en 1939 entre « négrier », « nègrerie », « négraille » qui désigne la négritude « assise » et d'autre part « négritude » modalisée par l'adverbe « debout ». Le système dérivationnel est fondé sur « les suffixes français en *-itude* et en *-ité* » que Senghor affirme avoir appris grâce à « une étude de l'Université de Strasbourg » (Senghor, 1976 : 51). Enfin le sémantisme des mots est calqué sur la manière dont les Peuls s'appuient sur leur vocabulaire pour « désigner les différents aspects du monde » (*op. cit.* : 52).

Ensuite le contenu. Senghor et Césaire sur ce plan partagent les mêmes vues. Pour le premier, la négritude « est un concept à deux faces, objective et subjective : une culture et un comportement. C'est d'abord l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir : de la Négritie, en Afrique, et de la diaspora aux Amériques. C'est ensuite, pour chaque Nègre, la manière de vivre ces valeurs » (Senghor, 1977 : 32).

En novembre 1969, au cours d'un entretien avec François Beloux publié dans le *Magazine littéraire* n° 34, Césaire met l'accent sur la nécessaire solidarité du monde noir (diaspora et Afrique-mère), tout simplement parce qu'« on n'est pas impunément noir, et que l'on soit français – de culture française – ou que l'on soit de culture américaine, il y a un fait essentiel : à savoir que l'on est noir, et que cela compte ». Césaire précisera sa pensée en 1975²⁵, en ramenant la négritude à trois valeurs cardinales : assumer son identité de nègre « en dépouillant ce mot de tout ce qu'il a pu comporter jadis, de mépris dans la bouche de certains, ce mépris même devenant pour nous source de fierté »²⁶, la fidélité qui repose sur l'attachement à la terre-mère dont l'héritage doit demeurer prioritaire, enfin la solidarité qui lie secrètement tous les frères noirs du monde. Les revendications rappellent celles des intellectuels de la Nègro-Renaissance, à cette exception près que l'appel de Senghor et de Césaire prend une dimension mondiale et s'adresse à tous les Noirs. D'autre part, la négritude n'instruit plus, en principe, le procès du Blanc, ne se définit plus dans un rapport d'antagonisme avec le Blanc. Il n'en demeure pas moins que l'orientation des deux auteurs garde cette empreinte communautaire sinon communautariste.

Enfin l'idéologie. Chez les deux hommes, on peut noter une divergence notable. Senghor n'abandonne pas sa théorie des races : à la « raison discursive » des Albo-Européens s'oppose la « raison intuitive » des Nègro-Africains mais aussi des Nègro-Asiatiques. Il estime, dans un livre paru en 1988 que « depuis la naissance du mouvement dans les années 1930, surtout depuis l'année 1960 [...] les recherches en sciences humaines ont fait beaucoup de progrès [...] dans le problème des races humaines. » Or il est assez étonnant qu'en 1988, alors même que les théories raciales de l'anthropologie physique ont été largement critiquées et dépassées dans la période de l'après-guerre (Cervello, 2003 : 734), alors même que le terme race a été banni par la communauté scientifique au profit de « groupe ethnique » dès 1969 grâce aux travaux de Fredrik Barth (1969) entre autres, Senghor continue à en faire un concept opératoire. Comment expliquer un tel anachronisme ? Cervello propose une explication éclairante : d'une part elle partage le point de vue de Wieviorka (1991 : 61) selon qui « les

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cf. Jean Mazel, 1975.

²⁶ Alors que les intellectuels noirs francophones feront du terme « nègre » un objet identitaire de fierté, les anglophones rejeteront ce terme par trop marqué.

sciences sociales ont largement contribué à l'invention du racisme, à sa mise en forme doctrinaire et savante », d'autre part elle montre la contre-vérité qui caractérise les « théories anthropologiques européocentriques défendues par les “maîtres” de Senghor, Frobenius et Delafosse ». Partant de cette évolution des sciences sociales, Senghor développe une autre théorie, celle de la « civilisation de l'universel »²⁷ et du métissage inspirée par les travaux de nombreux chercheurs dans divers domaines – Jean Bernard et Jacques Ruffié (1976), Paul Rivet – qui soutiennent tous, à l'instar de Léone Bourdel (1960), que « toutes les races mais surtout les ethnies sont, aujourd'hui, plus ou moins métissées » (cité par Senghor, 1988 : 97). Pour Senghor donc la tâche que se sont fixée les militants de la négritude est : « assumer les valeurs de la civilisation du monde noir, les actualiser et féconder, au besoin avec les apports étrangers, pour les vivre par soi-même et pour soi, mais aussi pour les faire vivre par et pour les autres, apportant ainsi la contribution des Nègres nouveaux à la *Civilisation de l'Universel*. » (*Ibid.*). Or quelle serait la contribution des « Nègres nouveaux » à cette Civilisation de l'universel ? Pour Senghor (1964 : 27), « Ce que le Nègre apporte, c'est la faculté de percevoir le surnaturel dans le naturel, le sens transcendant et l'abandon actif qui l'accompagne, *l'abandon d'amour*. » Entre « surnaturel », « transcendant » et « abandon », Senghor ne fait que reprendre non seulement le thème de la « sensibilité », mais tous les traits ou plutôt les autres préjugés que les Européens dominants avaient forgés sur le « Noir » au temps des colonies. La revue *Notre librairie* (1997 et 1998) consacre à ce sujet deux numéros édifians sur les *Images du Noir dans la littérature occidentale* sur deux périodes.

Césaire (1971) élargira aussi sa conception de la négritude en s'appuyant sur la dichotomie marxiste dominé / dominant, opprimé / oppresseur :

« *Le nègre c'est aussi le juif, l'étranger, l'amérindien, le gitan, l'indien, l'analphabète, l'intouchable, le différent, le voisin, bref celui qui, a priori, de par son existence même menace, est exclu, marginalisé, oublié, sacrifié. Maître mot des pratiques de notre siècle : l'exclusion, toujours dénoncée, toujours renouvelée...* »

Mais contrairement à Senghor, Césaire refusera au nom de sa liberté d'esprit de faire obéissance à quelque mouvement ou « gourou » que ce soit ; sa *Lettre à Maurice Thorez* (1956) en est la preuve : il signifie son intention de quitter le Parti communiste au motif qu'il n'admet pas « l'insupportable domination paternaliste » du Parti tout en précisant que « ce n'est ni le marxisme ni le communisme qu'[il] renie ». Quant au mouvement d'André Breton, Condé (1978 : 13), note que Césaire, fidèle à ses convictions et surtout doté d'une grande conscience politique, « se méfiait des idées surréalistes qui ne lui semblaient guère qu'une nouvelle manière de s'inféoder à l'Europe. »

Contrairement donc à Senghor, qui s'est montré perméable et docile aux théories de ceux qu'il appelle ses « maîtres » (Frobenius, Delafosse, Rivet, Rimbaud, Claudel, etc.), Césaire a toujours fait preuve d'esprit d'indépendance. Au total on aura vu que les deux forces motrices de la négritude des années 30 ont adopté des attitudes différentes face aux forces exogènes dont les intentions, tant s'en faut, n'étaient pas de servir la cause noire. Mais cette divergence d'approche de la négritude est encore plus manifeste lorsque l'on considère les rapports de forces entre les forces glottopolitiques présentes en Afrique francophone et en Afrique anglophone.

4.3. Forces glottopolitiques dans l'espace francophone

On a vu qu'au cours des années, Senghor s'est attaché à doter la négritude d'une empreinte scientifique en s'appuyant, pour sa reformulation, sur les travaux les plus récents en sciences humaines, en élargissant les fonctions assignées aux militants de la négritude mais tout en

²⁷ Expression de Teilhard de Chardin que Senghor considère comme le prophète de la « Civilisation de l'universel ».

conservant le socle idéologique raciste et communautaire et en ne s'intéressant qu'au fait culturel. C'est sans doute pour ces raisons que de nombreux intellectuels d'Afrique francophone vont manifester leur rejet ou leur contestation de cette négritude qu'ils jugent non seulement dépassée mais dangereuse. Dès lors vont s'affronter trois ensembles de forces glottopolitiques antagonistes – conservatrices, médianes et novatrices – sur les tribunes des nouvelles instances de régulation que sont les colloques et les congrès.

Les forces de conservation glottopolitique sont représentées par des écrivains et essayistes qui croient encore en la validité de la négritude telle que Senghor l'a définie et redéfinie. Ainsi, Olympe Bhêly-Quenum soutient la négritude de Senghor tout en l'exhortant à se « débarrasser de son contexte politique » tandis que Paulin Joachim estime que « la négritude l'aide à retrouver ses sources, non pour les pleurer, mais pour y puiser cette sève somptueuse dont le monde a besoin. » (Chevrier, 1990 : 44). De même, lors du colloque de Dakar en 1966, en ouverture du Premier Festival Mondial des Arts Nègres, Césaire estimait avec Senghor que « c'est l'image culturelle du Noir qui était primordiale, et que c'était elle qu'il s'agissait de sauvegarder » (cité par Jaunet, 2001 : 90). Damas, présent à ce même colloque, a conforté les points de vue de Senghor et de Césaire. Faut-il voir dans cette « union sacrée » du trio du Quartier latin un effet pervers de la présence d'André Malraux, alors ministre d'Etat chargé des Affaires Culturelles qui assurait le discours inaugural du colloque ? Ou alors, l'expression d'une solidarité historique inconditionnelle ? On peut le croire, puisqu'en 1973, dans une interview accordée à Lilyan Kesteloot et à Barthélemy Kotchy²⁸, Césaire qualifie la négritude senghorienne d'« espèce de pan-négrisme idyllique à force de confusionnisme » (cité par Chevrier, 1990 : 46). En vérité, peu d'intellectuels – à l'exception de ceux que Chevrier décrit comme des francophones « marqués par la pensée des philosophes du XVIII^e siècle et des jacobins qui professent un humanisme idéaliste, unitaire et centralisateur » (Chevrier, 1990 : 43) – ont exprimé avec ostentation leur filiation à la négritude, qu'elle soit senghorienne ou césairienne. Au contraire, le nombre de détracteurs n'a cessé de croître au fil des congrès, des festivals et des essais.

Les forces de novation glottopolitique sont représentées essentiellement par la nouvelle génération d'intellectuels, issue des indépendances pour l'Afrique, montante pour les Antilles. Deux événements importants offriront l'occasion à ces intellectuels de manifester publiquement leur désaccord avec Césaire, Damas mais surtout Senghor. D'abord le colloque de Dakar organisé en 1971 sur précisément l'actualité de la négritude. Même si les débats furent houleux, les intervenants ont réussi à trouver au moins un consensus : inscrit dans son contexte historique, la négritude, indéniablement, a servi la cause noire en réhabilitant l'esclave ou le colonisé d'hier, en déstabilisant les certitudes idéologiques manichéennes de l'Occident. Senghor à cette occasion a néanmoins insisté sur le fait que si certains aspects de la négritude avaient vocation à être dépassés, « dépasser n'est pas renier » mais « approfondir et enrichir » (cité par Jaunet, 2001 : 90). La négritude – en tant que mouvement culturel – reste pour Senghor « la réponse originale du continent africain aux problèmes spécifiques qui l'assaillent aujourd'hui ». Une telle lecture des problèmes du continent africain – sous-développement économique, dépendance alimentaire, santé publique, corruption, néocolonialisme, etc. – et de la solution envisagée – la sauvegarde des valeurs culturelles – ne pouvaient satisfaire aux attentes de la nouvelle génération d'intellectuels qui attendront le congrès de 1973 à l'université de Paris-Nord pour aiguïser les armes de la rupture.

Ce colloque reprenait une problématique déjà ancienne – débats claniques du Quartier latin – mais qui n'avait jamais reçu de réponse satisfaisante. Il s'agissait de confronter « négritude africaine et négritude caraïbe ». Selon Chevrier (1990 : 45), ce colloque fut l'occasion pour certains intellectuels, qu'on peut considérer comme des forces de novation

²⁸ publiée dans *Présence africaine*, 1973, Aimé Césaire.

glottopolitique, et qui réunissaient la nouvelle génération noire africaine et antillaise²⁹, de se « livrer à un véritable procès de la négritude ». L'essentiel des griefs faits à la négritude senghorienne se résume à ce paradigme : dépassement historique et thématique (esclavage, souffrances du Noir), vision faussement idyllique et bucolique de l'Afrique, anachronisme et incapacité à proposer des solutions aux problèmes contemporains de l'Afrique, fondement raciste, passéisme, dangerosité du concept utilisé par certains hommes politiques pour manipuler leur peuple. Sur ce dernier point Nata Théophile rappelle dans sa communication « Négritude et négritudes » à propos de Haïti, qu'« au nom de la négritude (...) feu Duvalier n'a laissé pour tout héritage à ses concitoyens que trois mots, trois cauchemars, tyrannie, tonton-macoute et arriération. » Mobutu Sese Seko se laissera tenter plus tard par la dérive avec sa fameuse idéologie de « l'authenticité africaine ». Plus récemment, Cervello (2003 : 744) montre également, avec les exemples du Sénégal et de la Mauritanie, comment la négritude, portée sur le champ politique par le Parti sénégalais d'Abdoulaye Wade et ses « propagandes racistes » mais aussi par « un mouvement extrémiste mauritanien », a « contribué puissamment au déclenchement final des massacres de Nouakchott et de Dakar d'avril 1989 ». Mais la négritude césairienne n'a pas été non plus épargnée par les intervenants. Si pour Jack Corzani par exemple Césaire dépasse Senghor en ce qu'« il s'intéresse plus volontiers à la condition du Noir dans le monde, à la misère, à l'exploitation dont il est victime en Europe, en Amérique, aux Antilles ou en Afrique qu'au problème très secondaire de sa culture particulière » (cité par Chevrier, 1990 : 45), Maryse Condé estime que « le volet césairien de la négritude n'est qu'une descente aux enfers gratuite, un masochisme sans efficacité pour la lutte de libération sur laquelle il prétend déboucher. » (cité par Chevrier, 1990 : 45). Au total, on assiste à un retournement de situation : les forces de novation glottopolitique d'hier (Senghor, Césaire et leurs épigones) sont désormais considérées comme des forces de conservation glottopolitique par la nouvelle génération et ce malgré les efforts d'adaptation des premières. Ces efforts d'adaptation seront d'ailleurs sources de raillerie de la part des africains anglophones.

4.4. Les forces glottopolitiques dans l'espace anglophone

Dans l'espace anglophone, singulièrement en Afrique anglophone, les forces glottopolitiques – Chenua Achebe, John-Pepper Clark, Ezechiel Mphahlele, Samuel W. Allen – réunies autour de Wole Soyinka, forment ce qu'on appelle « l'école nigériane », élaborent un autre concept en opposition à la négritude, l'*African Personality* et se dotent d'une tribune d'expression : *Black Orpheus Magazine*. Leurs intentions n'ont pas échappé à Senghor qui reconnaît que « Les attaques venues du monde anglophone ont été parmi les plus caractéristiques sinon les plus virulentes. » (Senghor, 1976 : 56). Que reprochent les intellectuels de l'université d'Ibadan à la négritude ? Jaunet (2001 : 85) résume les griefs : abstraction, idéologie manichéenne Noir/Blanc et donc racisme, romantisme excessif, narcissisme, passéisme décalé, idéalisation du monde traditionnel. Pour l'école nigériane, les francophones, marqués par la volonté assimilatrice de la colonisation française et la pensée discursive de la culture française, se contentent de « proclamer leur négritude », alors qu'il s'agit d'agir et de transformer des rapports de force qui sont en leur défaveur : « c'est par ses actes que l'homme noir montrera qui il est, non par ses discours » (*op. cit.* : 84). D'où cette fameuse formule de Wole Soyinka adressée à ses frères francophones : « Le tigre ne proclame pas sa tigritude, il bondit sur sa proie et la mange. » On voit donc que ce qui constituait aux yeux des Noirs francophones des forces de novation glottopolitique exogènes latentes sont perçues par les anglophones comme forces de conservation glottopolitique exogènes latentes.

²⁹ Nata Théophile, Tidjani Serpos, André Salifou, Tchicaya U'Tamsi, René Depestre.

Alors que reste-t-il de la négritude en 2003 ? Sur le plan politique et dans le prolongement des projets panafricanistes de W.E.B. Du Bois, de Georges Padmore, de Kwame Nkrumah, on retiendra au moins cette instance de décision institutionnelle qu'est l'OUA, rebaptisée Unité Africaine. Sur le plan littéraire, les écrivains d'aujourd'hui se considèrent « d'abord écrivains, accessoirement nègres », (Chevrier, 2002 : 361), « ils entendent d'abord être écrivains à part entière, sans épithète » abordant tous les thèmes, les genres qui les inspirent car, disent-ils ils écrivent avant tout pour « eux-mêmes » et certains, tels Luc-Léandre-Baker, Marie Ndiaye, prennent leurs distances avec l'Afrique ou « marquent un refus déclaré du référent africain » (Chevrier, 2002 : 360). Il s'agit d'écrire comme n'importe quel écrivain, c'est-à-dire, selon la formule de Sartre « pour le besoin de se sentir essentiel par rapport au monde » (Sartre, 1948 : 50). Sur le plan idéologique, Fanon aura eu raison de Senghor : le complexe de supériorité du Blanc perdure dans les situations où le Noir est transplanté et le racisme, la minoration, même dans les sphères intellectuelles les plus élevées continuent à régenter les relations humaines.³⁰ Enfin sur le plan culturel, qu'on le veuille ou non, la vision de Teilhard de Chardin et la confiance que plaçait Senghor dans une civilisation de l'Universel est irréversiblement en route. Mais aujourd'hui comme hier, les forces en présence restent les mêmes et les rapports de forces poursuivent une évolution lente, mais sûre. Dans un cadre plus large, il serait intéressant de considérer tous les contextes d'existence et d'évolution de la diaspora noire (Brésil, Cuba) et d'autres moments historiques, ce qui permettrait d'envisager autrement l'examen du concept de négritude, avec une perspective nouvelle à la fois systémique et globale.

Bibliographie

- BARTH F., 1969, « Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Difference », dans Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses universitaires de France.
- BETI M., TOBNER O., 1989, *Dictionnaire de la négritude*, Paris, L'Harmattan.
- BLUMENBACH J.-F., 1804, *De l'unité du genre humain et de ses variétés*, Paris, Allut, an XIII. (traduit du latin).
- BOUREL L., 1960, *Groupes sanguins et Tempéraments*, Librairie Maloine.
- CERVELLO M.-V., 2003, « La négritude : une forme de racisme héritée de la colonisation française ? Réflexions sur l'idéologie négro-africaine en Mauritanie », dans Ferro M. (dir.), 2003, pp. 726-761.
- CESAIRE A., 1948, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine.
- CESAIRE A., 1956, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence africaine.
- CHEVRIER J., 1990, *Littérature nègre*, Paris, Armand Colin.
- CHEVRIER J., 2002, *Anthologie africaine I – le nouveau roman*, Paris, Hatier international, coll. « Monde noir ».
- CHEVRIER J., 2002, *Anthologie africaine II – Poésie*, Paris, Hatier international, coll. « Monde noir ».
- CONDE M., 1978, *Cahier d'un retour au pays natal – Césaire*, Paris, Hatier, coll. « Profil d'une œuvre », n° 63.
- COQUERY-VIDROVITCH C., 2003, « Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire », dans Ferro M. (dir.), 2003, pp. 646-691.

³⁰ Le diplômé d'université même de nos jours en France, est avant tout perçu comme un « Noir » avec les stéréotypes inhérents et les conséquences en termes de considération ou d'emploi, avant d'être un universitaire ; il ne faut surtout pas qu'il prétende enseigner le domaine linguistique à des « Français de souche ».

- DARWIN C. R., 1859, *The Origin of Species by Means of Natural Selection ; or, the preservation of favoured races in the struggle for life and the descent of man and selection in relation to sex*, Londres, Murray (édition moderne : *La Filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*), Paris, ICDI, Syllepse, 2000.
- FANON F., 1952, *Peau noire, Masques blancs*, Paris, Seuil.
- FERRO M. (dir.), 2003, *Le livre noir du colonialisme – XVI^e-XXI^e siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Laffont.
- GUESPIN L., MARCELLESI J.-B., 1986, « Pour la glottopolitique », dans J.-B. Marcellesi (dir.), *Glottopolitique, Langages*, n° 83, pp. 5-31.
- JAUNET C.-N., 2001, *Les écrivains de la négritude*, Paris, Ellipses.
- JOUBERT J.-L. (dir.), 1992, *Littérature francophone*, Paris, Nathan et ACCT.
- KESTELOOT L., 1992, *Anthologie négro-africaine – Histoire et textes – de 1918 à nos jours*, Nouvelle édition, Vanves, Edicef.
- MARCELLESI J.-B., 2003, en collaboration avec Thierry Bulot et Philippe Blanchet, *Sociolinguistique – épistémologie, langues régionales, polynomie*, Paris, L'Harmattan.
- MAZEL J., 1975, *Présence du monde noir*, Paris, Robert Lafont.
- MERLEAU-PONTY M., 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- NICHOLLS D., 2003, « Idéologie et mouvements politiques en Haïti, 1915-1946 » dans Ferro M. (dir.), 2003, pp. 230-232.
- NOTRE LIBRAIRIE, 1997, *Images du Noir dans la littérature occidentale – 1. Du Moyen-Age à la conquête coloniale*, n° 90.
- NOTRE LIBRAIRIE, 1998, *Images du Noir dans la littérature occidentale – 2. De la conquête coloniale à nos jours*, n° 91.
- RABEMANJARA J., 1976, « L.-S. Senghor ou la rédemption du dialogue », dans *Présence africaine*, 1976, *Hommage à Léopold Sédar Senghor – homme de culture*, Paris, *Présence africaine*, pp. 17-40.
- RUFFIE J., 1976, *De la biologie à la culture*, Paris, Flammarion.
- SARTRE J.-P., 1939, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann.
- SARTRE J.-P., 1948, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Folio, collection « Essais ».
- SENGHOR L. S., 1939, « Ce que l'homme noir apporte », dans Senghor, 1964, pp. 22-38.
- SENGHOR L. S., 1959, « Éléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine » dans Senghor, 1964, pp. 252-286.
- SENGHOR L. S., 1964, *Liberté I – Négritude et humanisme*, Paris, Le Seuil.
- SENGHOR L. S., 1976, « La négritude, comme culture des peuples noirs, ne saurait être dépassée », dans *Présence africaine*, 1976, *Hommage à Léopold Sédar Senghor – homme de culture*, Paris, *Présence africaine*, pp. 49-66.
- SENGHOR L. S., 1977, *Liberté III. Négritude et civilisation de l'Universel*, Paris, Seuil.
- SENGHOR L. S., 1988, *Ce que je crois*, Paris, Grasset.
- SOUFFRANT C., 1976, « L'éclatement de la négritude sous le choc du développement – Jacques Roumain et Jacques Alexis entre René Depestre et L.-S. Senghor », dans *Présence africaine*, 1976, *Hommage à Léopold Sédar Senghor – homme de culture*, Paris, *Présence africaine*, pp. 374-393.
- SOYINKA W., 1976, *Mythe, Litterature and the African World*, Cambridge University Press.
- WIEVIORKA M., 1991, *L'Espace du racisme*, Paris, Seuil.
- ZONGO B., 2002, *Léopold Sédar Senghor : chanfre et poète visionnaire de la négritude*, communication personnelle – *Hommage à Senghor*.

GLOTTOPOL

Revue de sociolinguistique en ligne

Comité de rédaction : Mehmet Akinci, Sophie Babault, André Batiana, Claude Caitucoli, Robert Fournier, François Gaudin, Normand Labrie, Philippe Lane, Foued Laroussi, Benoit Leblanc, Fabienne Leconte, Dalila Morsly, Clara Mortamet, Alioune Ndao, Gisèle Prignitz, Richard Sabria, Georges-Elia Sarfati, Bernard Zongo.

Conseiller scientifique : Jean-Baptiste Marcellesi.

Rédacteur en chef : Claude Caitucoli.

Comité scientifique : Claudine Bavoux, Michel Beniamino, Jacqueline Billiez, Philippe Blanchet, Pierre Bouchard, Ahmed Boukous, Louise Dabène, Pierre Dumont, Jean-Michel Eloy, Françoise Gadet, Marie-Christine Hazaël-Massieux, Monica Heller, Caroline Juilliard, Suzanne Lafage, Jean Le Du, Jacques Maurais, Marie-Louise Moreau, Robert Nicolaï, Lambert Félix Prudent, Ambroise Queffelec, Didier de Robillard, Paul Siblot, Claude Truchot, Daniel Véronique.

Comité de lecture : constitué selon le thème du numéro sous la responsabilité de Claude Caitucoli