

“ORPHÉE NOIR” DE JEAN-PAUL SARTRE: UNE LECTURE PROGRAMMATIQUE DE LA NÉGRITUDE*

Jean Paul Sartre’s “Orphée noir”: A programmatic reading of Négritude

“Orphée noir” de Jean Paul Sartre: una lectura programática de la negritud

OZOUF S. AMEDEGNATO & IBRAHIM OUATTARA
University of Calgary & Université de Moncton
samedegn@ucalgary.ca

Recibido: agosto 2018; Aceptado: abril 2019

Cómo citar: Amedegnato, Ozouf S. & Ouattara, Ibrahim (2019). “Orphée noir” de Jean-Paul Sartre: une lecture programmatique de la négritude. *Revista de Estudios Africanos*. Número cero, páginas.23-50 <http://doi.org/10.15366/reauam2019.0.002>

Résumé

En 1948 paraît aux Presses Universitaires de France l’Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française de L.S. Senghor, préfacée par J.-P. Sartre. Cet article se propose de revenir sur ce texte, « Orphée noir » parce qu’il nous apparaît rétrospectivement comme l’une des lectures les plus originales de la négritude, comme un prolongement aussi, tout à fait naturel, non seulement de la pensée de Sartre, mais aussi de son expérience de l’aliénation pendant l’occupation. L’expérience existentielle de l’occupation est structurellement similaire à l’expérience vécue de la colonisation, dans la mesure où elles mettent, l’une et l’autre, les individus dans la nécessité de faire face aux mêmes douleurs, aux mêmes vexations et aux mêmes exigences. Voilà pourquoi il nous semble que Sartre a pu si bien comprendre et, dans une certaine mesure, développer un attachement authentique pour cette poésie et cette littérature. Et c’est ce qui nous autorise à dire que sa lecture n’est pas une lecture parmi d’autres, mais une lecture lucide et profonde de ce qui est (encore) à l’œuvre dans la négritude ; une lecture programmatique, en somme. La négritude devient alors, non pas un mouvement achevé ou assigné à un moment de l’histoire : elle est toute cette histoire ; ce qui signifie qu’elle est aussi le devenir de la littérature noire. Ce qui fait que l’on peut décrire toute l’histoire de cette littérature suivant plusieurs modèles ternaires de l’autoréalisation dialectique (c’est-à-dire, sur le modèle Position de domination du maître / Révolte de l’esclave /

Dépassement de la contradiction). On obtient alors des déclinaisons intéressantes, aux plans idéologique, philosophique, littéraire et linguistique.

Mots clés: *Négritude, Senghor, Sartre, aliénation, émancipation, historicisation.*

Abstract

In 1948, Senghor published his *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (Presses Universitaires de France), with a preface by Jean-Paul Sartre. The current article proposes to take a closer look at this preface, entitled “Orphée noir”, which, in retrospect, offers one of the most original readings of the Negritude movement, and demonstrates a natural prolongation not only of Sartre’s thought, but also of his experience of alienation during the Occupation. The existential experience of the Occupation is structurally similar to the lived experience of colonization, to the extent that both force individuals to face the same pain, harassment and constraint. This is why, it seems to us, Sartre was able to solidly understand, and to a certain degree, develop an authentic attachment to the poetry and literature of the Negritude movement. From this perspective, we permit ourselves to suggest that Sartre’s reading is not simply one among many, but rather a lucid and profound reading of what is still at work in the movement; a programmatic reading, in short. Sartre’s “Orphée noir” reminds us that the Negritude movement cannot be ‘completed’ or assigned to a moment in history – it is all of history. It necessarily continues to inform the higher level of actuality (the becoming) of Black literature, which in turn means one can describe the entire history of that literature following the ternary model of dialectical auto-realization (i.e., the Domination position of the master / the Revolt of the slave / the Overcoming of that contradiction), with all the interesting ideological, philosophical, literary and linguistic variations that result.

Key Words: *Négritude; Senghor; Sartre; alienation; emancipation; historicization.*

Resumen

En 1948 Senghor publicó su *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (Presses Universitaires de France), con un prólogo de Jean-Paul Sartre. El presente artículo propone una mirada más detenida a ese prefacio, titulado “Orphée noir”, que, en retrospectiva, ofrece una de las lecturas más originales del movimiento de la Negritud, y da muestras de una prolongación natural no solo del pensamiento de Sartre, sino también de su experiencia de alienación durante la Ocupación. La experiencia existencial de la Ocupación es estructuralmente similar a la experiencia vivida de la colonización, en la medida en que ambas obligan a los individuos a enfrentar el mismo dolor, hostigamiento y restricción. Por eso, nos parece, Sartre pudo comprender en cabalidad y, hasta cierto punto, desarrollar un apego auténtico a la poesía y la literatura del movimiento de la Negritud. Desde esta perspectiva, nos permitimos sugerir que la lectura de Sartre no es simplemente una entre muchas, sino más bien una lectura lúcida y profunda de lo que todavía funciona en el movimiento; una lectura programática, en definitiva. El “Orphée noir” de Sartre nos recuerda que el movimiento de la Negritud no

puede ser "completado" o asignado a un momento en la historia, es toda la historia. Sigue informando necesariamente el mayor nivel de actualidad (el devenir) de la literatura negra, lo que a su vez significa que cabe describir toda la historia de esa literatura siguiendo el modelo ternario de autorrealización dialéctica (es decir, la posición de dominación del maestro / la revuelta del esclavo / la superación de esa contradicción, con todas las interesantes variaciones ideológicas, filosóficas, literarias y lingüísticas implicadas.

Palabras clave: Negritud; Senghor; Sartre; alienación; emancipación; historicización.

1. PETITE CHRONOLOGIE

Selon Jean-Paul Sartre, la négritude, terme qu'il trouvait en fait «assez laid» (xviii)¹, se conçoit comme la négation de la négation du nègre. L'historiographie des lettres africaines fait remonter le mouvement au contexte précis de la colonisation et à un moment psychologique bien défini, à savoir l'aliénation². Le vocable apparaît dès 1935 sous la plume d'Aimé Césaire, notamment dans un article de la revue *L'Étudiant Noir*³, intitulé «Conscience raciale et révolution sociale»; avant d'être repris massivement et systématiquement par les autres chantres, nombreux, du mouvement. La négritude désigne traditionnellement un ensemble de caractéristiques et de valeurs culturelles appartenant aux peuples noirs et revendiquées comme telles. Ou pour le dire comme Senghor: «c'est l'ensemble des valeurs économiques, politiques, intellectuelles, morales, artistiques et sociales des peuples d'Afrique et des minorités noires d'Amérique, d'Asie, d'Europe et d'Océanie» (1977). Cette valorisation du patrimoine culturel noir s'accompagne d'un rejet de la civilisation

¹Dans cet article, toutes les citations en chiffres romains renvoient au texte «Orphée noir», préface de Sartre à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sédar Senghor, initialement publiée en 1948. Nous utilisons la troisième édition, de 1972.

²Le mouvement s'inspire d'un autre: la Negro-Renaissance, développé aux États-Unis par W.E.B. Dubois, Langston Hughes et Richard Wright.

³« Plus qu'une revue, dit Senghor, *Légitime Défense* fut un mouvement culturel. Partant de l'analyse marxiste de la société des «Isles», il découvrait en l'Antillais le descendant d'esclaves négro-africains maintenus, trois siècles durant, dans l'abêtissante condition du prolétaire » (Sartre: xxv).

européenne, du dieu blanc, de l'assimilation culturelle, de l'image du nègre «banania» (cf. «Mais je déchirerai les rires *banania* sur tous les murs de France» (Senghor, «Poème liminaire»: 1948)). La négritude, c'est le moment historique où «des Nègres osèrent proclamer le droit à l'existence autonome du Noir en rappelant bruyamment et sauvagement le passé africain, la civilisation et la culture africaines» (Adotevi 1998: 31); un moment explosif aussi, de l'avis de Sartre: «La densité de ces mots, jetés en l'air comme des pierres par un volcan, c'est la négritude qui se définit contre l'Europe et la colonisation» (xxvii), qui se traduit en acte poétique. Et c'est la raison pour laquelle sa définition est devenue si emblématique du mouvement.

L'abolition de l'esclavage rappelle cet autre fait historique: la Rédemption. Le paternalisme douxceux de l'homme blanc après 1848, celui du Dieu blanc après la Passion se ressemblent. Seulement la faute inexpiable que le noir découvre au fond de sa mémoire, ce n'est pas la sienne propre, c'est celle du blanc; le premier fait de l'histoire nègre, c'est bien un péché originel: mais le noir en est l'innocente victime. C'est pourquoi sa conception de la souffrance s'oppose radicalement au dolorisme blanc. Si ces poèmes sont, pour la plupart, si violemment anti-chrétiens, c'est que la religion des blancs apparaît aux yeux du nègre, plus clairement encore qu'à ceux du prolétariat européen, comme une mystification: elle veut lui faire partager la responsabilité d'un crime dont il est la victime; les rapt, les massacres, les viols et les tortures qui ont ensanglanté l'Afrique, elle veut le persuader d'y voir un châtement légitime, des épreuves méritées. Direz-vous qu'elle proclame, en retour, l'égalité de tous les hommes devant Dieu? *Devant Dieu*, oui. Je lisais hier encore dans *Esprit* ces lignes d'un correspondant de Madagascar:

«Je suis aussi persuadé que vous que l'âme d'un Malgache vaut l'âme d'un blanc... Exactement comme l'âme d'un enfant devant Dieu vaut l'âme de son père. Seulement, Monsieur le Directeur, vous ne laissez pas conduire votre automobile, si vous en avez une, par vos enfants.»

On ne peut concilier plus élégamment christianisme et colonialisme (Sartre: xxxvii-iii).

En 1948, soit treize ans après le lancer du grand cri nègre, paraît aux Presses Universitaires de France, la première édition de l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, sous plume de Léopold Sédar Senghor, l'un des co-fondateurs du mouvement de la négritude. L'ouvrage qui mesure 227 pages, présente entre deux et quinze

poèmes de seize poètes, répartis en six zones géographiques⁴. Cette anthologie prendra une importance toute particulière, non pas du fait des poètes qui y sont présentés – après tout, ces textes existaient déjà sous les plumes de leurs auteurs respectifs – mais principalement grâce à sa préface. Elle est, en effet, précédée par une préface de Jean-Paul Sartre, longue de 35 pages, intitulée «Orphée noir». Le préfacier y «approfondit [l]e concept d’engagement, en même temps qu’il dévoile l’infrastructure théorique ou philosophique du mouvement de la négritude» (Mateso 1986: 127). Le texte fait immédiatement date⁵.

C’est ainsi que pour Frantz Fanon, par exemple, «*Orphée noir* est une date dans l’intellectualisation de *l’exister* noir» (Fanon 1952: 171), une intellectualisation qui a pris essentiellement (mais pas exclusivement) la forme poétique et politique. Ce qui fait dire à Locha Mateso que, «avec «Orphée noir» de Jean-Paul Sartre, la négritude entre au panthéon des grands mouvements littéraires contemporains» (1986: 128). Pour sa part, Stanislas Adotevi (1998: 33) y verra un texte puissant qui marque l’acte de naissance d’une nouvelle littérature africaine:

Le texte de Sartre, qui est aujourd’hui la seule référence sérieuse dans les discussions qui ont lieu sur la littérature négro-africaine, ne se contentait pas de codifier, pour ainsi dire philosophiquement, cette littérature, il la revalorisait et surtout livrait une arme fort utile dans la lutte contre cette civilisation de racisme dont le poète noir est l’enfant monstrueux (Adotevi 1998: 36).

⁴Pour la Guyane: Léon-G. Damas; pour la Martinique: Gilbert Gratiant, Étienne Lero, et Aimé Césaire; pour la Guadeloupe: Guy Tirolien et Paul Niger; pour Haïti: Léon Laleau, Jacques Roumain, Jean-F. Brière et René Belance; pour l’Afrique noire: Birago Diop, Léopold Sédar Senghor et David Diop; et pour Madagascar: Jean-Joseph Rabéarivelo, Jacques Rabemananjara et Flavien Ranaivo.

⁵Cette importance n’a fait que se confirmer au fil des ans. En attesteront un flot presque ininterrompu de publications (livres, articles, mémoires et thèses), trop nombreuses pour être toutes référencées. Nous retiendrons tout de même: le petit essai de Janvier Améla, où l’auteur voit en Victor Hugo et Arthur Rimbaud, des *Précurseurs français de la Négritude* (2001); l’article de Véronique Porra (2012) «Sur quelques Orphée noirs. Reproduction, hybridation, adaptation du mythe d’Orphée en contexte post(-)colonial» sur les adaptations filmiques du mythe ; quelques articles philosophiques: « La négritude comme mouvement et comme devenir » (Diagne 2014) et «Sartre et la négritude: de l’existence à l’histoire» (Joubert 2014).

Quarante-cinq ans après la parution de l'*Anthologie*, force est de constater que la lecture de Sartre apparaît aujourd'hui comme programmatique. L'intitulé même de la préface en témoigne: Orphée, aède mythique de Thrace, inventeur de la cithare, charmeur des dieux aussi bien que des mortels et des êtres inanimés, dont la poésie et la musique réussirent à apprivoiser les Sirènes et Cerbère ; mais surtout époux solitaire et inconsolable, qui échoue dans sa tentative de ramener des Enfers, son épouse Eurydice. En recourant au mythe d'Orphée (notamment à l'histoire tragique avec Eurydice), Sartre pense certes à la solitude, au *blues* des poètes:

Il commence donc par l'exil. Un exil double: de l'exil de son cœur l'exil de son corps offre une image magnifique ; il est pour la plupart du temps en Europe, dans le froid, au milieu des foules grises ; il rêve à Port-au-Prince, à Haïti [...] Un hémisphère ; au plus bas, selon le premier de trois cercles concentriques, s'étend la terre de l'exil, l'Europe incolore ; vient le cercle éblouissant des Iles [sic] et de l'enfance qui dansent la ronde autour de l'Afrique ; l'Afrique dernier cercle, nombril du monde, pôle de toute la poésie noire, l'Afrique éblouissante, incendiée, huileuse comme une peau de serpent, l'Afrique de feu et de pluie, torride et touffue, l'Afrique fantôme vacillant comme une flamme, entre l'être et le néant, plus vraie que les « éternels boulevards à flics » mais absente, désintégrant l'Europe par ses rayons noirs et pourtant invisible, hors d'atteinte, l'Afrique, continent *imaginaire* [...] L'exil, l'esclavage, le couple Afrique-Europe et la grande division manichéiste du monde en noir et blanc (xvi).

Mais il doute également que l'issue de la quête du noir puisse être heureuse, notamment du fait qu'elle soit de langue française, la langue de l'opresseur – Nous y reviendrons.

Il faudra bien, pourtant, briser les murailles de la culture-prison, il faudra bien, un jour, retourner en Afrique : ainsi sont indissociablement mêlés chez le *vates* de la négritude le thème du retour au pays natal et celui de la redescente aux Enfers éclatants de l'âme noire [...] Et je nommerai « orphique » cette poésie parce que cette inlassable descente du nègre en soi-même me fait songer à Orphée allant réclamer Eurydice à Pluton (xvii).

Ainsi la réflexion que nous présentons dans cet article s'inscrit-elle également dans le cadre d'un débat plus large, mené par les critiques littéraires, qui visait à mieux saisir la négritude, mais qui a consisté en général à décrire la négritude comme multiple et oscillant entre deux pôles d'interprétation d'un continuum. Le premier pôle, mythique, rêveur et

contemplatif, est tourné vers la redécouverte du passé précolonial et le retour aux sources. L'entreprise coloniale ayant en effet nié que les noirs Africains eussent pu produire une culture, ce pôle se voulait une réponse aux négations des colonisateurs, qui vise à redonner confiance aux nègres. Le second pôle, combatif, correspond à une attitude militante, voire agressive vis-à-vis du blanc, se caractérisait par un procès du colonialisme et l'affirmation d'un être-au-monde noir; d'une « âme » (comme on disait alors) noire. Or, à cet égard, le recours à Sartre est justifié pour une bonne raison au moins: c'est que, en écrivant sa préface, il prend position dans le débat sur la négritude, et ce faisant il suggère une interprétation qui fait de celle-ci un mouvement révolutionnaire, humaniste et universaliste à la fois, une interprétation originale qui (dévoile) par ailleurs comme un programme du développement même de la négritude. En quoi, la négritude devient alors, non pas un mouvement achevé ou assigné à un moment de l'histoire: elle est toute cette histoire; ce qui signifie qu'elle est aussi le devenir de la littérature noire et des luttes continues en vue de l'émancipation des Noirs. L'explication de ce programme sera l'objet de la dernière articulation de cet article. D'ici là, nous rappellerons brièvement les circonstances du texte; après quoi nous exposerons la conception sartrienne de la négritude.

2. UN TEXTE DE CIRCONSTANCE?

Le texte «Orphée noir»⁶, que nous prenons pour base de réflexion sur la négritude est, comme l'ont pu dire certains, un des textes de circonstance de Sartre, et à ce titre il doit être interprété avec une certaine prudence, puisqu'il peut avoir été seulement commandé par les événements de l'époque, et notamment par le jeu des forces politiques, le jeu des alliances et des mésalliances. Impératif de prudence d'autant plus nécessaire d'ailleurs qu'il s'est dit et écrit énormément de choses contradictoires sur l'arrivisme ou l'opportunisme politique de Sartre⁷. Nous avons vu toutes

⁶Cf. Sartre, J.-P. [1948] 1972. «Orphée Noir». L.S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, pp. xiii-xliv.

⁷Voir notamment les articles réunis dans le numéro spécial que la revue *L'Histoire* a consacré à Sartre, sous l'intitulé « Sartre et son siècle » (*L'Histoire*, n° 295, février 2005). Des critiques de fond avaient été également formulées par Franz Fanon: «Quand je lus cette page, je sentis qu'on me volait ma dernière chance. Je déclarai à

ces difficultés, mais nous avons cru nécessaire de revenir sur ce texte, parce qu'il nous apparaît rétrospectivement comme l'une des lectures les plus originales de la négritude et comme un prolongement tout à fait naturel de la pensée de Sartre – effort pour articuler une conception philosophique permettant d'intégrer toutes les luttes «régionales» ou «locales» dans le cadre de la grande lutte révolutionnaire pour la libération de l'homme.

A cet égard, signalons premièrement que même si Sartre aimait à donner des coups de pouces aux jeunes écrivains et poètes de son époque (Jean Genet, Frantz Fanon), il n'en reste pas moins que ce texte s'inscrit plutôt dans une logique plus vaste d'actions (voyages dans les colonies, voyage à Cuba et en URSS, hébergements des poètes de la négritude, déclarations fulgurantes contre Charles de Gaulle, contre la politique coloniale, prise de position en faveur du Front de Libération Nationale, etc.) qui montrent que l'intérêt qu'il prend à la négritude ou aux littératures de la résistance est loin d'être (accessoire) à son œuvre politique et intellectuelle. Deuxièmement, remarquons, et cela nous semble plus décisif, que si Sartre s'est livré avec autant de facilité et de «ferveur» à l'écriture de la préface de *l'Anthologie* – lui qui refusait à cette époque d'écrire des préfaces⁸ – et si cette préface nous semble originale et si lucide, c'est parce qu'ayant fait lui-même l'expérience de l'aliénation pendant l'occupation, il avait développé une sensibilité particulière qui lui permettait de saisir le sens véritable de ce mouvement. Raison pour laquelle il nous apparaît comme celui de ses contemporains qui a su le mieux rendre compte de la spécificité de l'expérience existentielle que tentaient d'exprimer les écrivains de la négritude.

On le comprend mieux à la lecture du texte fameux «La République du silence», qui constitue avec d'autres textes tout aussi exceptionnels le

mes amis: «La génération des jeunes poètes noirs vient de recevoir un coup qui ne pardonne pas». On avait fait appel à un ami des peuples de couleur, et cet ami n'avait rien trouvé de mieux que montrer la relativité de leur action » ([2011]: 171). Enfin, Stanislas Adotévi critiqua lui aussi sévèrement le philosophe français dans son essai *Négritude et Négrologues*, avoir posé la résistance poético-passive du noir en contraste avec l'aspect technique de la lutte de l'ouvrier blanc: «En temps ordinaire les Nègres cultivent le coton, et au moment de la révolution ils chantent (!)» ([1998]: 73).

⁸ Cf. Ch.-André Julien, «Avant-propos» de *l'Anthologie*.

recueil *Les Lettres françaises* (1944)⁹. Dans ce texte, parlant des vexations, des conditions de vies, des circonstances atroces de la guerre, de l'exil, de la nécessité de vivre caché, il écrit que tout cela les mettait, lui et ses contemporains, «enfin à même de vivre, sans fard et sans voile, cette situation déchirée, insoutenable qu'on appelle la condition humaine». Autrement dit, c'est quand les circonstances étaient telles que l'individu était écrasé, piétiné, nié même, c'est seulement alors que se présentait à lui et à sa collectivité l'opportunité de faire l'expérience même de la condition humaine. Pour y arriver, nous dit-il, il fallait voir dans ces vexations «notre *lot*, notre destin, la source profonde de notre réalité d'homme». Parce que, poursuit-il, la cruauté même de l'ennemi, son insensibilité, tout cela «nous poussait jusqu'aux extrémités de notre condition en nous contraignant à nous poser ces questions qu'on élude dans la paix» : [...] «si on me torture, tiendrai-je le coup?» S'il en est ainsi, c'est parce que «la question de la liberté était posée et nous étions au bord de la connaissance la plus profonde que l'homme peut avoir de lui-même. Car le secret de l'homme, ce n'est pas le complexe d'Œdipe ou d'infériorité, c'est la limite même de sa liberté, c'est son pouvoir de résistance aux supplices et à la mort».

Ainsi résumée, l'expérience existentielle de l'occupation est structurellement similaire à l'expérience vécue de la colonisation, dans la mesure où elles mettent, l'une et l'autre, les individus dans la nécessité de faire face aux mêmes douleurs, aux mêmes vexations et aux mêmes exigences. Voilà pourquoi il nous semble que Sartre a pu si bien comprendre et, dans une certaine mesure, développer un attachement authentique, non dicté par les choix stratégiques, pour cette poésie et cette littérature. Et c'est ce qui nous autorise à dire que sa lecture n'est pas une lecture parmi d'autres, et moins encore la lecture d'un blanc, mais une lecture lucide et profonde à la fois de ce qui est à l'œuvre dans la négritude.

2. SARTRE, DIALECTIQUE ET NÉGRITUDE

2.1. Essai de définition

Qu'est-ce que vous espériez, quand vous ôtiez le bâillon qui fermait ces bouches noires ? Qu'elles allaient entonner vos louanges ? Ces têtes que nos pères avaient courbées jusqu'à terre par la force, pensiez-vous, quand elles se relèveraient, lire l'adoration dans leurs yeux ? (ix)

⁹ Toutes les citations de ce paragraphe sont tirées de la reproduction du texte de Sartre dans le numéro spécial « Sartre et son siècle », *L'Histoire*, n° 295, février 2005, p. 37.

Ainsi commence la préface. Contrairement à la conception qui avait court (et il faut dire que celle-ci était extrêmement puissante), Sartre préfère définir *la négritude comme la négation de la négation du nègre*. Loin d'être simplement rhétorique, ce choix s'avère être d'une très grande clarté, en réalité; car, bien mieux que les autres définitions, elle cerne ce qui est véritablement en œuvre dans la négritude. Elle met notamment l'accent, et cela dès le départ, non seulement sur l'aspect dialectique de la négritude, mais aussi sur la cohérence conceptuelle interne de cette position intellectuelle. En effet, s'il choisit de dire négation de la négation, et non pas l'affirmation ou la valorisation du nègre, c'est premièrement sans doute pour échapper au piège essentialiste qui guette ceux qui entendent la négritude comme Senghor (c'est-à-dire comme l'ensemble des caractéristiques propres à la race noire); mais c'est aussi, deuxièmement, dans le but de faire ressortir à la fois la difficulté définitionnelle que tentent de surmonter les auteurs de la négritude, et l'originalité de la posture intellectuelle et philosophique qui s'exprime dans ce mouvement. Sartre résume cette double caractéristique dans la formule suivante:

Puisqu'on l'opprime dans sa race et à cause d'elle, c'est d'abord de sa race qu'il lui faut prendre conscience. Ceux qui, durant des siècles, ont vainement tenté, parce qu'il était nègre, de le réduire à l'état de bête, il faut qu'il les oblige à le reconnaître pour un homme. Or il n'est pas ici d'échappatoire, ni de tricherie, ni de «passage de ligne» qu'il puisse envisager: un Juif, blanc parmi les blancs, peut nier qu'il soit juif, se déclarer un homme parmi les hommes. Le nègre ne peut nier qu'il soit nègre ni réclamer pour lui cette abstraite humanité incolore: il est noir. Ainsi est-il acculé à l'authenticité: insulté, asservi, il se redresse, il ramasse le mot de «nègre» qu'on lui a jeté comme une pierre, il se revendique noir, en face du blanc, dans la fierté (p. xiv).

Ainsi, à cause de sa situation particulière d'opprimé, le nègre est acculé à l'authenticité; un peu comme les Français durant l'occupation, que les conditions quotidiennes d'existence ramenaient toujours au fait de leur aliénation, le nègre non plus n'a pas d'autre choix que d'assumer son authenticité, d'assumer sa dignité d'homme libre. Mais la tâche, pour lui, est plus difficile et incontournable à la fois: il ne peut ni tricher ni se défilier; il ne peut non plus choisir n'importe quelle solution. La solution, la seule praticable lui «colle à la peau», pour ainsi dire; raison pour laquelle «c'est d'abord de sa race qu'il lui faut prendre conscience». Mais cette prise de

conscience ne peut se faire n'importe comment: elle doit passer par le dépassement de la négativité qui est contenue dans le mot nègre. Et un tel acte, dit Sartre, dans la *Critique de la raison dialectique*,

c'est ce que nous nommons le *projet*. Par là nous définissons une double relation simultanée; par rapport au donné, la *praxis* est négativité; mais il s'agit toujours de la négation d'une négation; par rapport à l'objet visé, elle est positivité: mais cette positivité débouche sur le «non existant» sur ce qui *n'a pas encore été*. Fuite et bond en avant, refus et réalisation tout ensemble, le projet retient et dévoile la réalité dépassée, refusée par le mouvement qui la dépasse (1960: 64).

C'est qu'en réalité, pour Sartre, la négritude n'est pas seulement une figure locale de la résistance contre la colonisation, c'est aussi une praxis sociale, un moment de la lutte révolutionnaire contre le capitalisme, une praxis dans les deux sens que ce mot prend chez Sartre (ensemble des activités visant la transformation de l'organisation sociale suivant une fin; et la littérature comme instrument pour agir sur les conditions sociales, l'effort pour abandonner la littérature de l'*exis* pour inaugurer celle de la *praxis*). D'où son sentiment que «La négritude, pour employer le langage heideggérien, c'est l'être-dans-le-monde du Nègre» (xxix).

En ce sens, la négritude serait ce que Hegel appellerait le registre de la pensée la plus authentique, la vraie vie de l'esprit n'est pas celle qui recule d'effroi devant la mort (la contradiction), mais celle qui, au contraire, l'affronte et en elle se maintient. Ce qu'on peut traduire ainsi: la vraie manière d'affirmer son identité (d'exiger la reconnaissance) se trouve non pas dans une posture de retrait ou de fermeture sur soi, mais suppose plutôt que l'on soit capable d'affronter la contradiction et de la surmonter en créant les conditions d'une synthèse d'un plus haut niveau permettant la véritable réalisation de soi. On voit déjà transparaître ici les éléments de la dialectique hégélienne, et plus particulièrement de cette figure de sa dialectique que l'on nomme la dialectique du maître et de l'esclave (qui, soit-dit en passant, a un rapport direct avec la situation des colonisés). Et cela nous permet d'ailleurs de prendre toute la mesure de la justesse de la définition sartrienne.

Comme toutes les notions anthropologiques, la Négritude est un chatouement d'être et de devoir-être; elle vous fait et vous la faites: serment et passion, à la fois [...] Du coup la notion subjective, existentielle, ethnique de négritude « passe », comme dit Hegel, dans celle – objective, positive, exacte – de prolétariat [...] Et,

sans doute, ce n'est pas par hasard que les chantres les plus ardents de la Négritude sont en même temps des militants marxistes (xl).

2. 2. Un modèle dialectique

En effet, il existe deux manières de concevoir la constitution du sujet dans le cadre de la relation à l'autre, deux modèles de la relation intersubjective: il y a, d'un côté, le modèle critique ou transcendantal, qui est celui de Fichte; et il y a de l'autre le modèle dialectique, qui est celui de Hegel et aussi de Sartre.

Selon le premier modèle, pour que ma conscience puisse exister en tant que conscience de soi, il faut premièrement la présence de l'autre: la rencontre d'autrui est nécessaire pour me faire prendre conscience de moi; elle est aussi nécessaire parce que je dois être reconnu par l'autre. Cependant, puisque dans la relation à autrui il y a la présupposition fondamentale qu'autrui c'est l'autre c'est à dire le moi qui n'est pas moi, que je ne suis pas, alors cela veut dire la différence (le fait de voir l'autre comme différent, comme opposé à moi) est une des conditions constitutives de la subjectivité: Le moi n'a de sens qu'en tant qu'il n'est pas autrui. Dans une telle perspective, la production de la différence (la désignation de l'autre comme autre que moi), loin d'être problématique ou réductrice, est une condition nécessaire (transcendantale) de l'existence du moi. Partant, on peut très bien comprendre, pourquoi Senghor n'éprouve en réalité aucune hésitation à définir le nègre par contraste au blanc. Puisque, pour lui, le «il est nègre» s'insérait parfaitement dans le contexte 'normal' de la constitution de la relation subjective (X prend conscience de ce qu'il est (blanc), parce qu'il n'a pas d'autre choix que de voir l'autre comme différent de lui (noir) ; et Y prend conscience de lui parce qu'il voit Z comme différent), il leur semblait tout à fait logique et conforme à l'ordre des choses de se concevoir sur un mode inversé.

Le second modèle, pour sa part, va un peu plus loin: ici, l'affirmation «il n'est pas moi» –que le premier modèle interprète comme l'expression normale d'un moi qui fait expérience de son soi – cette affirmation apparaît ici comme étant toujours doublée d'une négation; et, dans le cas de «il est nègre», d'une affirmation doublée d'une négation encore plus radicale. En effet, et Hegel a soin de remarquer, le processus de constitution de la conscience de soi par de la différence, s'opère en réalité sur fond d'un combat, une lutte à la mort.

La négritude est dépeinte en ces beaux vers comme un acte beaucoup plus que comme une disposition. Mais cet acte est une disposition intérieure: il ne s'agit pas de prendre dans ses mains et de transformer les biens de ce monde, il s'agit d'exister au milieu du monde. La relation avec l'univers reste une appropriation [...] À vrai dire, la négritude n'est pas une passivité, puisqu'elle «troue la chair du ciel et de la terre»: c'est une «patience», et la patience apparaît comme une imitation active de la passivité. L'action du nègre est d'abord action sur soi. Le noir se dresse et s'immobilise comme un charmeur d'oiseaux et les choses viennent se percher sur les branches de cet arbre faux. Il s'agit bien d'une captation du monde, mais magique, par le silence et le repos (xxx-i).

La formule de Sartre nous permet donc de réaliser que la négritude (en tant que manifestation de l'âme noire) ne peut s'entendre que comme projet ou comme praxis; et qu'en ce sens elle rejoue d'une autre manière le problème plus fondamental de l'existence de la conscience de soi (et de la reconnaissance mutuelle), que Hegel a admirablement saisi dans le modèle de dialectique.

C'est dans cette perspective qu'il faut situer l'effort des «évangélistes noirs», affirme justement Sartre. A la ruse du colon ils répondent par une ruse inverse et semblable: puisque l'opresseur est présent jusque dans la langue qu'ils parlent, ils parleront cette langue pour la détruire. Le poète européen d'aujourd'hui tente de déshumaniser les mots pour les rendre à la nature; le héraut noir, lui, va les *défranciser*; il les concassera, rompra leurs associations coutumières, les accouplera par la violence [...] C'est seulement lorsqu'ils ont dégorgé leur blancheur qu'il les adopte, faisant de cette langue en ruine un superlangage solennel et sacré, la Poésie (p. xx).

Commençons seulement par rappeler que l'expression «il est nègre», «c'est un nègre» est certes une expression affirmative; mais cette affirmation est aussi une négation: elle contient en effet un jugement négatif, et notamment l'idée de la négation de l'humanité et de la dignité du nègre. Parce que désigner l'autre comme nègre, c'est dire dans le fond il est autre que moi, il n'est pas comme moi, voire il est moins que moi. Or cela nous fait voir, d'emblée, que l'alternative à laquelle est confronté le nègre ne peut pas être adéquatement traduite dans le modèle fichtéen de la relation intersubjective – modèle bien trop simple pour rendre compte de l'enjeu de violence et de pouvoir qui est inscrit dans cette relation. Le modèle approprié, Sartre le perçoit très bien, c'est le modèle hégélien, raison pour laquelle Sartre préfère parler de négation de la négation du nègre.

Car la Négritude n'est pas un état, elle est pur dépassement d'elle-même, elle est amour. C'est au moment où elle se renonce qu'elle se trouve; c'est au moment où elle accepte de perdre qu'elle a gagné: à l'homme de couleur et à lui seul il peut être demandé de renoncer à la fierté de sa couleur. Il est celui qui marche sur une crête entre le particularisme passé qu'il vient de gravir et l'universalisme futur qui sera le crépuscule de sa négritude; celui qui vit jusqu'au bout le particularisme pour y trouver l'aurore de l'universel (xlii).

Par-là, Sartre veut nous faire réaliser que dans le «il est nègre», il n'y a pas seulement la négation de l'identité (production de la différence) qui permet à la cible de se poser comme différent de l'autre. Il y a en outre la dimension de l'assignation d'une place d'infériorité dans l'échelle des valeurs, voire une négation même de l'humanité du nègre. C'est que, pour lui, cette affirmation (négation) est de telle sorte qu'elle ne peut pas être niée n'importe comment: car la négation de cette affirmation conduit à une contradiction performative d'un type tout à fait destructeur. Une contradiction performative est une affirmation que l'on ne peut pas faire sans se contredire aussitôt. Par exemple, je ne peux pas dire sans contradiction que: «je ne suis pas un être vivant». Or l'affirmation «tu es nègre» est telle qu'elle peut conduire celui qui veut la nier à une contradiction de ce type: elle met en effet celui qui est ainsi assigné dans une position intellectuellement impossible à assumer – obliger le noir à répondre: «je ne suis pas nègre». Ce qui, nous le voyons, est impossible à soutenir en toute cohérence. Car même si «je ne suis pas nègre» est la négation (formellement, s'entend) de ce qui est contenu dans «tu es nègre», elle produit une négation ambiguë: elle ne permet pas, d'une part, d'épuiser le contenu stigmatisant du «tu es nègre»; et d'autre part, elle disqualifie d'emblée la parole de celui qui parle, elle nous le rend immédiatement suspect. La véritable négation donc, assez paradoxalement, ne peut consister qu'à assumer soi-même l'affirmation «oui, c'est vrai, je suis nègre»; mais pour que cette affirmation soit soutenable, il faut que le mot nègre (ait acquis un nouveau sens): autrement dit, que le contenu négatif de nègre ait été déjà neutralisé – une synthèse d'un niveau supérieur.

C'est ce que fait la négritude, selon Sartre: elle nie la négation qui était contenue dans le mot nègre; elle transmue, dans le schéma de Hegel, la négritude en un moment de production d'une situation autre (dans le langage de Sartre: projet).

Le révolutionnaire nègre est négation parce qu'il se veut pur dénuement: pour construire sa Vérité, il faut d'abord qu'il ruine celle des autres [...] Elle ne fait qu'un avec celui qui l'applique; c'est la loi dialectique des transformations successives qui conduiront le nègre à la coïncidence avec soi-même dans la négritude. Il ne s'agit pas pour lui de connaître, ni de s'arracher à lui-même dans l'extase mais de découvrir, à la fois, et de devenir ce qu'il est (xxiii-iv).

Toute affirmation est une négation, et cette négation doit pouvoir à son tour être niée – pour que le tout (le concept de la chose) se réalise. Négation – Négation de la négation – Affirmation.

En fait, dit Sartre, la Négritude apparaît comme **le temps faible d'une progression dialectique**: l'affirmation théorique et pratique de la suprématie du blanc est la thèse; **la position de la Négritude comme valeur antithétique est le moment de la négativité** [...] ils savent qu'il vise à préparer la synthèse ou réalisation de l'humain dans une société sans races. Ainsi la Négritude est pour se détruire, elle est **passage et non aboutissement, moyen et non fin dernière** (xli. C'est nous qui soulignons).

Donc qui lit Sartre à la lumière de la dialectique hégélienne comprend en fait son affirmation comme une structure ternaire. Le devenir s'opère par dépassements successifs des contradictions. Dépasser, c'est nier, mais en conservant, sans anéantir. Tout ce qui est, possède donc trois aspects ou trois moments (logiques et pas nécessairement chronologiques). Et c'est à la lumière de ces trois moments qu'il convient de proposer quelques déclinaisons possibles de la négritude; autant d'avatars qui montrent que la négritude selon Sartre est encore aujourd'hui en train de remplir son programme de sens. Au fil des ans et des époques, elle se réactive, se réactualise, se renouvelle, selon des modalités différentes, mais toujours dans cette même structure ternaire, dialectique, en revêtant le masque du nouvel avatar de la lutte pour l'épanouissement du noir.

4. DE QUELQUES AVATARS DE LA NÉGRITUDE

«La négritude est morte. Il faut lâcher le Nègre... » (Adotevi 1998: 216). Tels sont les derniers mots qui concluent *Négritude et négrologues*, essai polémique (pamphlétaire à certains égards), devenu à son tour un ouvrage de référence du mouvement de la négritude. L'essayiste reproche notamment à la négrologie et surtout à son pape (Senghor) une conception confuse, bradée de la négritude, qui repose sur «une fraternité abstraite des

Nègres» (p. 45), qui n'existe pas réellement, ainsi qu'en témoigne par exemple, l'expérience du séjour de Richard Wright au Ghana¹⁰.

Et si la négritude était pourtant bien vivante et encore d'actualité ? C'est, nous semble-t-il, le sens du mot d'Henri Lopes (1998: 12), préfacier de la nouvelle édition de *Négritude et Négrologues*, qui nous invite à une relecture moderne de l'ouvrage, à l'aune des préoccupations contemporaines sur les identités et la globalisation. Malgré les critiques adressées à Sartre dans l'essai, il nous semble en effet qu'une telle relecture passe tout de même par une relecture d'«Orphée noir». Or que nous doit le texte ? Et bien que:

Déjà il y a une Geste noire: d'abord l'âge d'or de l'Afrique, puis l'ère de la dispersion et de la captivité, puis l'éveil de la conscience, le temps héroïque et sombre des grandes révoltes, de Toussaint Louverture et des héros noirs, puis le fait de l'abolition de l'esclavage – «inoubliable métamorphose», dit Césaire – puis la lutte pour la libération définitive (xxxviii).

C'est à cette métamorphose que nous invite cette dernière partie de l'article, qui sera donc consacrée au programme du développement même de la négritude que dévoile la préface. Dès ses débuts, la conception dite classique de négritude s'est articulée de manière dialectique. À considérer la négritude comme un passage et non une fin, l'on peut, avec un rien d'extrapolation, décrire toute l'histoire de cette littérature suivant plusieurs modèles ternaires de l'autoréalisation dialectique, c'est-à-dire sur le modèle Position de domination du maître / Révolte de l'esclave / Dépassement de la contradiction. On obtient alors des déclinaisons intéressantes. Du point de vue idéologique de la négritude classique:

¹⁰Adotévi (1998: 46-48) cite en effet longuement un texte de Peter Abrahams, qui «raconte dans une narration de tragique beauté comment il perdit au Ghana, dans une même fuite, sa foi et le souvenir de ses rêves inutiles». L'auteur américain, qui séjournait pour la première fois à Accra, et tout empreint de l'idéologie du retour aux sources, aurait été dégoûté par la puanteur du bord de mer, «abasourdi par l'insouciance sexuelle» qu'il crut y voir et désolé de ce que le fait d'être Noir n'ait pas suffi à lui faire pénétrer l'Afrique tribale. Bref, il trouvait les Africains «déroutants, difficiles à connaître». Il se serait par ailleurs étonné que «même les Africains instruits, lettrés, conscients de leur race, n'aient jamais entendu parler de lui et aient eu quelque peine à imaginer qu'un homme adulte gagne sa vie en faisant des livres»... ; autant de déceptions narrées dans son livre sur la Côte d'Or.

Douleur / Agressivité / Triomphe. Au plan philosophique: Négritude pure et simple / Anti-négritude / Post-négritude. Au plan plus spécifiquement littéraire: Littérature imitative / Littérature de rupture / Littérature universaliste. Au plan linguistique (car dans chacune de ces articulations possibles de la négritude, la question de la langue d'écriture joue un rôle de première importance): Traditions orales / Écritures en langues coloniales / Écritures en langues africaines.

4.1. Plan idéologique: Douleur, Agressivité, Triomphe

Qu'elle soit exprimée par ses chantres comme essence ou prise de position, historique ou éternelle, tournée vers le passé ou prospective, la négritude classique s'est déclinée en trois phases. La première correspond à la négritude douloureuse. Le poète noir, dans un effort de communion avec son peuple et dans le dépouillement maximal, souffre la passion de «la négraille», torturé par l'histoire, laissé pour compte. «La négritude [...] est une compréhension par sympathie» (xxx1), note Sartre.

Le nègre, dit-il par ailleurs, comme le travailleur blanc, est victime de la structure capitaliste de notre société; cette situation lui dévoile son étroite solidarité, par-delà les nuances de peau, avec certaines classes d'Européens opprimés comme lui [...] Mais, si l'oppression est une, elle se circonstancie selon l'histoire et les conditions géographiques: le noir en est la victime, en tant que noir, à titre d'indigène colonisé ou d'Africain déporté. Et puisqu'on l'opprime dans sa race et à cause d'elle, c'est d'abord de sa race qu'il lui faut prendre conscience (xiii).

Cette douleur, qui semble un des temps dialectiques que traverse tout défenseur de la négritude, a généré toute une poésie de la souffrance. L'écrivain, ce «héraut de l'âme noire [...] a passé par les écoles blanches, selon la loi d'airain qui refuse à l'opprimé toutes les armes qu'il n'aura pas volées lui-même à l'opresseur» (xv), tente de vivre sa double culture; une duplicité exacerbée chez les âmes sensibles par l'éloignement géographique et la perte des valeurs traditionnelles. *L'Enfant noir* de Laye Camara (1953), *L'Aventure ambiguë* de Cheik Hamidou Kane (1961), ainsi que *Crépuscule des temps anciens* de Nazi Boni (1962) représentent dignement ce premier mouvement. La deuxième phase est celle de la négritude agressive. Le poète noir exprime sa révolte. Il renie le dieu blanc, la raison «hellène», la beauté occidentale et les langues européennes. Léon Gontran Damas s'écriait:

J'ai l'impression d'être ridicule
dans leurs souliers dans leur smoking
dans leur plastron dans leur faux col
dans leur monocle dans leur melon
[...]
J'ai l'impression d'être ridicule
avec tout ce qu'ils racontent
jusqu'à ce qu'ils vous servent l'après-midi un peu d'eau chaude
et des gâteaux enrhumés (*Anthologie* 11).

Des ouvrages tels que *L'Afrique révoltée* d'Albert Tevoedjre (1958) et *La Révolte des romanciers noirs* de langue française de Jingiri Achiriga (1973) représentent une bonne manifestation d'expression de cette phase, qui ambitionne de démystifier le système colonial et de combattre en faveur du droit à l'initiative et à la responsabilité. La troisième phase est celle de la négritude triomphante. Le nègre revendique à *contrario*, la paternité de la civilisation humaine. L'historien, anthropologue et physicien Cheik Anta Diop est le principal acteur de ce geste de retournement, qui veut en finir avec l'autodénigrement ainsi que la logique aliénante de l'Autre. Ses thèses postulent une antériorité des civilisations nègres et une unité culturelle de l'Afrique noire, basée sur un substrat précolonial, notamment égyptien. Face au négationnisme occidental, Diop affirme:

Les Nègres ont inventé les premiers les mathématiques, l'astronomie, le calendrier, les sciences en général, les arts, la religion, l'agriculture, l'organisation sociale, la médecine, l'écriture, les techniques, l'architecture... En disant cela, on ne dit que la modeste et stricte vérité que personne à l'heure actuelle ne peut réfuter par des arguments dignes de ce nom (1979).

4.2. Plan philosophique: Négritude, Anti-négritude, Post-négritude

La négritude classique, que nous venons d'articuler en trois phases dialectiques, correspond elle-même au premier mouvement d'une autre dialectique. C'est que d'autres au même moment dénoncent la position idéologique dominante des papes de la négritude classique, notamment les écrivains de pays africains de langue anglaise. En raison, semble-t-il, du système britannique d'administration coloniale connu comme l'*Indirect Rule*. Leur point de vue se résume à la formule devenue célèbre de Wole Soyinka: «Le tigre ne proclame pas sa tigritude», sous-entendu: il bondit

sur sa proie et la dévore. Cette posture, le deuxième moment de la dialectique, a été longtemps considérée comme de l'anti-négritude. En fait, il s'agit d'une négritude sereine, constructive et dialectiquement réconciliatrice. Une approche qui se défie de la proclamation et qui, dans son principe, considère le fait clamer sans cesse verbalement sa négritude comme inutile, voire stérile; car cette dernière serait évidente dans les gestes, les actes, les mœurs, la conduite, la création. En cela, proche de la négritude objective de Sartre: «Il existe, en effet, une négritude objective qui s'exprime par les mœurs, les arts, les chants et les danses des populations africaines» (xxiii-iv). Quant au troisième moment, il correspond au souhait de se placer en dehors de la querelle pro- vs. anti-négritude. Mais l'on voit bien le piège sémantique qui se trouve dans l'expression elle-même; car «post-négritude» nous place toujours dans l'axiologie de la négritude. Défiance vis-à-vis de l'existence d'une «âme noire» et volonté de ne plus endosser le costume de porte-parole d'une communauté (noire ou autre) caractérisent cette phase – nous verrons ci-après comment l'écrivain cherche à s'individualiser et à s'ouvrir à un monde globalisé.

4.3. Plan littéraire: l'évolution du type littéraire

Au plan littéraire, les lettres africaines de langue française connaissent, depuis la négritude, trois moments. Le premier est celui d'une littérature imitative. L'écriture se situe dans le sillage des écrivains blanc coloniaux étudiés à l'école. Il faut dire que dans ce premier moment de la production en langues coloniales, les écrivains ne veulent laisser planer aucun doute quant à leur maîtrise de la langue – Césaire, Senghor, Mongo Béti, Olympe Bhély-Quenum, entre autres, n'étaient-ils d'ailleurs pas agrégés de lettres? Ils se modèlent donc sur les maîtres. Et puisqu'il s'agit de défendre et d'illustrer la négritude, l'écriture se fait volontiers ethnographique, avec tous les mots et locutions d'emprunts, notamment des anthroponymes, des noms d'objets spécifiques, des toponymes et des proverbes, avec de nombreuses notes explicatives en bas de pages, traducteurs d'indices socio-culturels, qui donnent la couleur locale.

La Négritude, dit Sartre, c'est ce tam-tam lointain dans les rues nocturnes de Dakar, ce sont les cris vaudous sortis d'un soupirail haïtien et qui glissent au ras de la chaussée, c'est ce masque congolais mais c'est aussi ce poème de Césaire, baveux, sanglant, plein de glaires, qui se tord dans la poussière comme un ver coupé (xxviii-ix).

Le carcan de l'authenticité peut se résumer dans la célèbre querelle opposant Camara Laye à Mongo Béti. Dans un texte incendiaire intitulé «Afrique noire, littérature rose» (1955), le second a en effet accusé le premier de n'avoir pas écrit de littérature «véritablement» africaine avec son *Enfant noir*, parce qu'il n'y a pas fait le procès du colonialisme, que tout écrivain africain se devait de dénoncer. Senghor en arbitre a expliqué que célébrer, comme l'a fait Camara, la vie africaine précoloniale «idyllique» (comprendre avant la «maudite» période coloniale, qui allait à jamais briser l'harmonie de la tranquille et gentille Afrique, sonner le glas du temps cyclique au profit du temps linéaire, etc.), c'est faire en creux, ce que d'autres font en plein. De même, lorsque Henri Hells reproche sa monotonie à la poésie de Césaire, le même Senghor répondra dans «Comme les lamantins vont boire à la source», postface très célèbre à son *Éthiopiennes* (1956) que «reprocher, à Césaire et aux autres, leurs rythmes, leur «monotonie», en un mot leur style, c'est leur reprocher d'être nés «nègres», antillais ou africains, et non pas français, sinon chrétiens; c'est leur reprocher d'être restés eux-mêmes, irréductiblement sincères». «Tel reproche à Césaire de le laisser par son rythme de tam-tam, comme si, ajoutera-t-il, le propre du zèbre n'était pas de porter des zébrures» (p. 155). Tous les éléments sont présents dans cette citation: rester soi-même, naître nègre, être sincère, le rythme du tam-tam, qui posent les balises de l'africanité inévitable. L'écrivain, porte-parole de son peuple, ira jusqu'à se désolidariser de ce dernier, au moyen de sa langue au style bien académique. L'institution critique a fini par la nommer écriture de folklorisation. Le deuxième moment de la dialectique survient avec la volonté des écrivains de la génération suivante de rompre avec ce schème.

Nous sommes aux lendemains des indépendances politiques. Les colonisateurs sont partis, non sans avoir laissé en place une nouvelle bourgeoisie noire, acquise à leurs intérêts. Les désillusions sont légion. L'écrivain s'en fait l'écho. Et comme cette nouvelle littérature est produite en Afrique même, la langue française se «négrifie» (Blachère 1993).

Puisque l'opresseur est présent jusque dans la langue qu'ils parlent, ils parleront cette langue pour la détruire. Le poète européen d'aujourd'hui tente de déshumaniser les mots pour les rendre à la nature; le héraut noir, lui, va les défranciser; il les concassera, rompra leurs associations coutumières, les accouplera par la violence (xx).

De l'obsession normative de l'écriture de folklorisation, on est passé à des usages linguistiques autonomisés où, à travers le français écrit, s'entend la langue maternelle de l'écrivain africain. D'où le recours à des calques et à diverses néologies. L'écriture de minoration, pour la nommer enfin, opère ce que Jean-Claude Blachère (1993: 116) appelle une «négrification», c'est-à-dire «l'utilisation, dans le français littéraire, d'un ensemble de procédés stylistiques présentés comme spécifiquement négro-africains visant à conférer à l'œuvre un cachet d'authenticité, à traduire l'être-nègre et à contester l'hégémonie du français de France». Le programme d'africanité peut se lire ici aussi, dans les termes comme «spécifiquement négro-africains», «cachet d'authenticité», «traduire l'être-nègre». Avec *Le Devoir de violence* et *Les Soleils des indépendances* (parus tous deux en 1968), Yambo Ouologuem (au plan thématique) et Amadou Kourouma (au plan langagier) sont considérés comme les initiateurs de cette deuxième vague; une écriture rebelle, parce qu'affranchie de la tutelle aliénante du français de France, mais aussi parce qu'elle ne se soucie plus de la réception du blanc.

Le troisième moment est celui de la littérature qu'on pourrait nommer universaliste, faute de nom convenu. Le terme «migritude» proposé par certains (notamment Jacques Chévrier 2006), a certes le mérite d'être construit sur le modèle morphologique de «négritude», mais il fait de la déterritorialisation son critère primordial, oubliant ainsi que les aînés (c'est-à-dire les écrivains de la négritude) étaient eux-aussi en exil. Quant à «écrivains de la nouvelle génération» ou «jeunes écrivains», force est de constater que les écrivains concernés, désormais dans la cinquantaine, ne sont déjà plus si jeunes; donc que ce paradigme «nouveau» n'est plus si récent. D'autres enfin les appellent «enfants de la postcolonie» (Waberi 1998), afin de marquer que ces derniers sont nés après les années 1960. Mais quelle que soit l'étiquette, ces auteurs qui émergent sur la scène littéraire à partir des années 1990 souhaitent gommer, occulter toute trace d'africanité dans leurs œuvres, mais aussi jusque dans leurs biographies. Les écrivains se posent le problème, plus universel, de la possibilité même de l'écriture, qui représente pour eux l'avènement d'un rêve nourri à la fois

par la fascination des mots et par un soupçon à leur égard. Il n'y a donc pas ici de recherche délibérée de coloration locale. Il n'y a pas non plus de négritude, mais comme pour n'importe quel autre écrivain, la démarche de transformation de la langue de tous (patrimoine collectif) en une chose singulière, un objet esthétique, idéologique. Quelle que soit la langue utilisée, l'écrivain quel qu'il soit, cherche à inventer sa langue propre, à tracer sa propre voie, unique. C'est dans ce paradigme que s'inscrivent par exemple Kossi Efoui, Sami Tchak, Alain Mabanckou et Abdourahman Waberi, des écrivains qui se veulent artistes principalement (et noirs accessoirement) et dont les œuvres peuvent de ce fait, se lire à l'aune de l'affirmation suivante de Sartre:

Parce qu'elle est une subjectivité qui s'inscrit dans l'objectif, la Négritude doit prendre corps dans un poème, c'est-à-dire dans une subjectivité-objet; parce qu'elle est un Archétype et une Valeur, elle trouvera son symbole le plus transparent dans les valeurs esthétiques [...] La Négritude c'est le contenu du poème, c'est le poème comme chose du monde, mystérieuse et ouverte, indéchiffrable et suggestive; c'est le poète lui-même (xliii).

4.4. Plan linguistique: la question de la langue

Au plan linguistique, l'autoréalisation dialectique peut se lire dans le passage des traditions orales précoloniales (premier moment) à la production en langues africaines (troisième moment, de dépassement de la contradiction soulignée par Sartre, qui consiste à s'exprimer avec les outils piégés de l'autre), l'étape intermédiaire étant l'écriture en langue française.

Il n'est pas juste de faire remonter l'histoire littéraire des pays colonisés, seulement à l'époque coloniale, ainsi que le dit Albert Gérard dans l'introduction à ses *Essais d'histoire littéraire africaine* (1984):

«L'homme blanc, dit-il, se persuade facilement que les florissantes littératures de l'Afrique noire actuelle sont uniquement le fruit de l'action civilisatrice que les Européens sont censés avoir menée dans ces régions enténébrées au cours des cent dernières années. Conviction flatteuse, mais erronée. Il n'existe pas une communauté humaine, si sous-développée – ou, plus exactement, si peu industrialisée – soit-elle, qui ne possède un patrimoine riche et diversifié. Car la littérature, n'en doutons pas, est contemporaine de l'homme» (1984: 8).

Si ce rapport de contemporanéité est avéré, alors, il n'y a pas de raison que l'Afrique précoloniale ait été un désert culturel. Et le critique belge d'ajouter:

De tout temps, celui-ci [l'homme, duquel la littérature est contemporaine] eut besoin de répondre par l'imaginaire aux questions qu'il se pose sur ses origines et son destin: les mythes sont la réponse qu'il invente. Il se soucia de perpétuer par le verbe le souvenir des hauts faits par lesquels il s'est signalé à l'attention de ses contemporains et estime mériter de passer à la postérité: les poèmes panégyriques, les poèmes historiques, improprement appelés légendes, sont la chronique de ses exploits. Il éprouva aussi la nécessité d'assurer la cohésion et la continuité du groupe en transmettant de génération en génération les conclusions de la sagesse accumulée par l'expérience collective: à des niveaux différents d'interprétation métaphorique, le proverbe, la devinette, le conte folklorique répondent à ce besoin (1984: 8).

Autrefois répandues, les formes de poésie orale ainsi que les grandes épopées étaient prisées. Elles étaient performées et racontées par les griots munis de leurs koras (tel Orphée la cithare). C'est ainsi que la poésie pastorale, la poésie funèbre, les chants initiatiques, les chants des pleureuses et les joutes verbales rythmaient la vie des habitants. Le fait colonial est venu incontestablement bouleverser le paysage sociolinguistique des régions affectées.

La plupart des minorités ethniques, au XIX^e siècle, en même temps qu'elles luttaient pour leur indépendance, ont passionnément tenté de ressusciter leurs langues nationales. Pour pouvoir se dire Irlandais ou Hongrois, il faut sans doute appartenir à une collectivité qui jouisse d'une large autonomie économique et politique, mais pour être Irlandais, il faut aussi penser Irlandais, ce qui veut dire avant tout: penser en Irlandais. Les traits spécifiques d'une société correspondant exactement aux locutions intraduisibles de son langage. Or, ce qui risque de freiner dangereusement l'effort des noirs pour rejeter notre tutelle, c'est que les annonceurs de la négritude sont contraints de rédiger en français leur évangile. Dispersés par la traite aux quatre coins du monde, les noirs n'ont pas de langue qui leur soit commune; pour inciter les opprimés à s'unir ils doivent avoir recours aux mots de l'opresseur. C'est le français qui fournira au chantre noir la plus large audience parmi les noirs, au moins dans les limites de la colonisation française. C'est dans cette langue à chair de poule, pâle et froide comme nos cieux et dont Mallarmé disait qu'«elle est la langue neutre par excellence, puisque le génie d'ici exige une atténuation de toute couleur trop vive et des bariolages», c'est dans cette langue pour eux à demi morte que Damas, Diop, Laleau, Rabéarivelo vont verser le feu de leurs ciels et de leurs cœurs: par elle seule ils peuvent communiquer; semblables aux savants du XVI^e siècle qui ne s'entendaient

qu'en latin, les noirs ne se retrouvent que sur le terrain plain de chasse-trapes que le blanc leur a préparé: entre les colonisés, le colon s'est arrangé pour être l'éternel médiateur; il est là, toujours là, même absent, jusque dans les conciliabules les plus secrets (xvii-iii).

Les efforts des noirs colonisés de se libérer sont sapés par le recours à la langue du colonisateur. Ce dernier s'immisce entre eux, les formate, les contrôle aussi, inévitablement. L'anthropologie linguistique ne dit-elle pas justement qu'une langue véhicule une vision du monde? Or cette vision du monde ne cadre pas avec celle héritée des langues africaines.

Cette syntaxe et ce vocabulaire forgés en d'autres temps, à des milliers de lieues, pour répondre à d'autres besoins et pour désigner d'autres objets sont impropres à lui fournir les moyens de parler de lui, de ses soucis, de ses espoirs (xviii).

On a beau dire que le français est une langue africaine, ses locuteurs ne sont pas légitimes. Ils sont les seuls dans la francosphère dont la variété de français n'a pas de dictionnaire qui légitime les normes de fonctionnement. Tout dans sa pratique de la langue le renvoie au petit-nègre. Qu'il s'exprime dans son français négrifié: petit-nègre; en raison de ces particularités dont se délectent les collectionneurs de cabinets de curiosités. Qu'il utilise au contraire le registre soutenu: petit-nègre là aussi; du fait des archaïsmes et de sa syntaxe proche de l'écrit. Ce parler est une assignation à rester subalterne, inférieur. De plus, tout dans les langues coloniales l'accuse et le dévalorise. Il y a tout faux. «Sentiment d'infériorité ? Non, sentiment d'inexistence. Le péché est nègre comme la vertu est blanche» insiste Fanon (2011: 175). Situation, on le voit, intenable, qui ne peut pas ne pas déboucher sur l'utilisation des langues africaines pour se reconstruire. Quelques écrivains ont vite fait de montrer la voie, tels Boubacar Boris Diop et James Ngugi, respectivement en wolof et en kikuyu; précédés, côté science, de Cheik Anta Diop qui avait traduit en wolof la théorie de la relativité d'Albert Einstein. Aujourd'hui, la revalorisation des langues locales ne fait véritablement plus débat. Des langues autochtones d'Amérique aux langues africaines, en passant par des langues asiatiques, des aménagements linguistiques se multiplient ici et là, y compris au sein même de l'Europe avec la charte des langues régionales. Bref, une attention toute particulière accordée aux langues minoritaires et minorées, dans un mouvement de prise de conscience globalisée. C'est que

le monde change. Et les nouvelles réalités du monde permettent à d'autres dialectiques de se profiler et à des luttes de converger.

CONCLUSION

En dehors des quatre présentées ci-avant, qui sait combien d'articulations autres il serait possible de dégager du mouvement dialectique proposé par «Orphée noir»? Relire la préface, c'est avant tout tenter de l'historiciser, et par-delà, historiciser le mouvement qu'il tentait de décrire et de présenter au monde de l'après-guerre.

La race s'est transmuée en historicité, le Présent noir explose et se temporalise, la Négritude s'insère avec son Passé et son Avenir dans l'Histoire Universelle, ce n'est plus un état ni même une attitude existentielle, c'est un Devenir [...] c'est une entreprise datée, une patiente construction, un futur [...] Et parce qu'il est le plus opprimé, c'est la libération de tous qu'il poursuit nécessairement, lorsqu'il travaille à sa propre délivrance (xxxix).

Ce faisant, l'on découvre, quarante-cinq ans après la parution de l'*Anthologie*, d'autres dimensions à la lecture sartrienne: la lecture programmatique de la négritude. La négritude n'est pas un mouvement achevé ni ne peut être assignée à un moment de l'histoire: elle est toute cette histoire; ce qui signifie qu'elle est le devenir de la littérature noire. Cela implique d'emblée que la négritude est le déploiement de la conscience de soi; l'histoire de l'autoréalisation d'une version de l'humanité. Cette histoire n'est pas particulière. Elle est aussi l'histoire de toute conscience qui prend conscience de soi. Un moment dialectique:

Ainsi la Négritude est dialectique; elle n'est pas seulement ni surtout l'épanouissement d'instincts ataviques; elle figure le dépassement d'une situation définie par les consciences libres. Mythe douloureux et plein d'espoir, la Négritude, née du Mal et grosse d'un Bien futur, et vivante comme une femme qui naît pour mourir et qui sent sa propre mort jusque dans les plus riches instants de sa vie; c'est un repos instable, une fixité explosive, un orgueil qui se renonce, un absolu qui se sait transitoire [...] un avenir où elle cédera la place à des valeurs nouvelles (xlili).

C'est pourquoi Sartre peut écrire, à la suite et à propos des poètes qu'il présente: «Ils ne se veulent point poètes de la nuit, c'est-à-dire de la révolte vaine et du désespoir: ils annoncent une aurore, ils saluent / «l'aube

transparente d'un jour nouveau» » (xxii). Et si, comme le disait encore Adotévi, «La négritude est politique avant d'être poétique. Pratique, elle l'était avant d'être lyrique [...] C'était hier une des formes possibles de la lutte d'émancipation: le premier moment de l'exigence actuelle» (p. 31), alors incontestablement, le mouvement de la négritude a encore de nombreux jours devant lui. Il faut croire que Sartre avait entre-aperçu la difficulté de la lutte, ses transformations et mutations, de nouvelles formes d'agencements et d'enchâssements. De sorte que finalement, l'Orphée noir peut être replacé sous le signe de Sisyphe.

Mais pouvons-nous encore, après cela, croire à l'homogénéité intérieure de la Négritude? Et comment dire ce qu'elle est? Tantôt c'est une innocence perdue qui n'eut d'existence qu'en un lointain passé, et tantôt un espoir qui ne se réalisera qu'au sein de la Cité future (xxxix).

Un rappel que la lutte pour l'épanouissement (du Noir, mais pas seulement) est et sera un combat de longue haleine; un combat dont il ne faudra pas se lasser et dans lequel il convient que les Africains, les Noirs eux-mêmes prennent une part active.

Et qu'est-ce donc à présent que cette négritude, unique souci de ces poètes, unique sujet de ce livre? Il faut d'abord répondre qu'un blanc ne saurait en parler convenablement, puisqu'il n'en a pas l'expérience intérieure et puisque les langues européennes manquent des mots qui permettraient de la décrire (xxix).

Il appartient à ces noirs Africains de repenser le monde à partir de l'Afrique, de théoriser leur être au monde ainsi que les conditions de leur contribution à l'humanité, de décoloniser leur savoir et sortir du paradigme colonial, de réfléchir aux alternatives; bref, de quitter leur place d'objet et de devenir des sujets au sens plein, faisant en sorte d'être des acteurs de leur propre affranchissement... Affirmer leur négritude.

BIBLIOGRAPHIE

Achiriga, J.J. (1973) *La Révolte des romanciers noirs de langue française*, Ottawa, Naaman.

- Adotevi, S. (1998) [1972] *Négritude et négrologues*, Bordeaux, Le Castor Astral.
- Albert, G. (1984) *Essais d'histoire littéraire africaine*, Sherbrooke, Naaman-ACCT.
- Amedegnato, S. (2005) «Du 'livre pauvre' au 'livre riche': La réception de la francographie togolaise de la première à la troisième génération», *Palabres*, V (2), pp. 59-74.
- Amedegnato, S. (2001) «Vers une troisième génération d'écrivains togolais francographes ou comment la littérature de l'intranquillité produit de l'identité», *Cahiers d'Études Africaines*, 163-164, pp. 749-769. doi.org/10.4000/etudesaficaines.119
- Améla, J. (2001) *Les Précurseurs français de la Négritude*, Bayreuth, Palabres Éditions.
- Béti, M. (1955) «Afrique noire, littérature rose », *Présence africaine*, 1-2, pp. 133-140. doi.org/10.3917/presa.9551.0133
- Blachère, J.-C. (1993) *Négritudes. Les écrivains d'Afrique noire et la langue*, Paris, L'Harmattan.
- Boni, N. (1962) *Crépuscule des temps anciens*, Paris, Présence Africaine.
- Camara, L. 1953. *L'Enfant noir*. Paris : Plon.
- Chevrier, J. 2006. *Littératures francophones d'Afrique noire*. Aix-en-provence : Edisud.
- Dabla, S. (1986) *Nouvelles écritures africaines. Romanciers de la seconde génération*, Paris, L'Harmattan.
- Diagne, S.B. (2014) «La négritude comme mouvement et comme devenir», *Rue Descartes*, 83, 4, pp. 50-61. doi 10.3917/rdes.083.0050
- Diop, C.A. (1979) *Nation nègre et culture*, Paris, Présence Africaine.
- Fanon, F. (2011) [1952] *Peau noire, masques blancs*. In *Œuvres complètes*, Paris, Éditions de la Découverte. doi.org/10.1522/030294726
- Joubert, H. T. (2014) «Sartre et la négritude: de l'existence à l'histoire», *Rue Descartes*, 83, 4, pp. 36-49. doi 10.3917/rdes.083.0036
- Kane, C.H. (1961) *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard.
- Kesteloot, L. (2004) *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris, Karthala-AUF.
- Kourouma, A. (1968) *Les Soleils des indépendances*, Paris, Le Seuil.
- L'Histoire*, n° 295, «Sartre et son siècle», février 2005 Spécial.
- Mateso, L. (1986) *La Littérature africaine et sa critique*, Paris, ACCT-Karthala.

- Ngandu Nkashama, P. (1982) *Négritude et poésie. Une lecture de l'œuvre critique de Léopold Sédar Senghor*, Paris, L'Harmattan.
- Porra, V. (2012) «Sur quelques Orphée noirs. Reproduction, hybridation, adaptation du mythe d'Orphée en contexte post(-)colonial», *Revue de Littérature Comparée*, 4, pp. 441-455.
- Sartre, J.-P. (1944) La République du silence. *Les Lettres françaises*, 20.
- Sartre, J.-P. (1960) *Critique de la raison dialectique*, T.1, Paris, Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1972) [1948] «Orphée noir». In Senghor, L.S. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. ix-xliv.
- Senghor, L.S. (1948) *Hosties noires*, Paris, Le Seuil.
- Senghor, L.S. (1956) *Éthiopiennes*, Paris, Le Seuil.
- Senghor, L.S. (1964) *Liberté I: Négritude et humanisme*, Paris, Éditions du Seuil.
- Senghor, L.S. (1972) [1948] *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Senghor, L.S. (1977) *Liberté III: Négritude et Civilisation de l'Universel*, Paris, Seuil.
- Serpos, T. (1987) *Aspects de la critique africaine*, Abidjan-Paris, CEDA-Silex.
- Tevoedjre, A. (1958) *L'Afrique révoltée*, Paris, Présence Africaine.
- Waberi, A. (1998) «Les enfants de la postcolonie. Esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire», *Nôtre Librairie*, 135, pp. 8-15.
- Wauthier, C. (1986) «Négritude, «tigritude» et indépendance: Conscience nationale et littérature», *Nôtre Librairie*, 85, pp. 17-22.